Mimes et parades
L'activité symbolique dans la vie sociale
par
Josiane Boulad-Ayoub

Résumé

Les thèses qui sont développées au cours de quelques 400 pages, portent sur l'activité symbolique à valence idéologique, sa nature, ses modes de constitution, de maintien et de reproduction, enfin sa fonction sociale et culturelle. Les modèles théoriques, s'inscrivant dans la tradition de l'ontologie et de l'épistémologie matérialiste, sont accompagnés dans chacun des principaux chapitres d'études de cas. Ces études appliquent à l'analyse de certains discours et certaines pratiques de la France des Lumières, pris comme autant d'exemples, les catégories utilisées dans les modèles construits afin d'illustrer leur fonctionnement et de tester leur validité.

L'ouvrage remet en cause sur deux fronts à la fois la théorie de l'idéologie et sa fonction sociale développée par les chercheurs de la tradition marxiste. Il procède à une redéfinition de l'activité idéologique en mettant celle-ci sous la dépendance de l'activité symbolique de représentation-interprétation. Ce postulat de départ bouscule la conception réifiante de l'idéologie avec la thèse nouvelle qu'il promeut de l'idéologisation sous certaines conditions (polémiques-politiques) des discours et des pratiques sociales et culturelles. Il réélabore, d'une part, les théories de la tradition marxiste afférentes aux modèles de la société et de l'histoire, d'autre part, les théories de l'activité symbolique afférentes à la signification sociale et à l'anthropologie culturelle. Enfin, il met à profit, du point de vue de leur intérêt philosophique, les travaux récents en sciences cognitives sur l'activité symbolique et le problème des relations du corps et de l'esprit.

4e de couverture

Mimes et parades bouscule les idées reçues sur l'activité symbolique à valence idéologique, cette force qui donne sa distinction spécifique à l'homme comme créateur du monde et de l'histoire. Jetant un regard neuf sur les relations entre sens et pouvoir, l'ouvrage analyse comment tout est grain pour les moulins de l'idéologie, des représentations signifiantes aux pratiques collectives. À travers des exemples empruntés à la France des Lumières, à ses arts, à ses philosophes, à ses révolutionnaires, mais aussi aux ruses, aux désirs, aux luttes du *Symbolisator*, se disent les jeux et les parades de la mimésis idéologique mais aussi la genèse, l'évolution et les transformations du discours social commun. D'un mot, la culture, lorsque la travaille dans ses finalités tout à la fois polémiques et politiques, la fonction agonique.

Ce livre s'adresse aux étudiants et aux chercheurs qui s'intéressent à l'*aggiornamento* interdisciplinaire de la théorie de l'idéologie et de la culture qui se poursuit actuellement dans le domaine des sciences humaines, et notamment en philosophie politique.

Auteur

Josiane Boulad-Ayoub est professeur de philosophie politique à l'Université du Québec à Montréal et directeur du département de philosophie. Elle a publié en 1990 *Contre nous de la tyrannie* Hurtubise, Montréal qui portait sur les relations conceptuelles et idéologiques entre les Philosophes des Lumières et les Révolutionnaires. Une trentaine d'autres articles sont parus relatifs à la théorie de l'activité idéologique ainsi que des études de cas mettant en scène le discours des Encyclopédistes, et en particulier Diderot, d'Holbach et Rousseau. Directrice de la revue *Philosophiques*, Josiane Boulad-Ayoub appartient aux Sociétés française et canadienne d'Études du XVIIIe siècle et à l'Association canadienne de philosophie dont elle est actuellement la présidente.

Aux « Saints-Innocents »
Aux fidèles complices
À Guy et à Pierre
À Philippe et à Normand

Dès l'enfance les hommes ont, inscrites dans leur nature, à la fois une tendance à représenter — et l'homme se différencie des autres animaux parce qu'il est particulièrement enclin à représenter; et qu'il a recours à la représentation dans ses premiers apprentissages — et une tendance à trouver du plaisir aux représentations.
Aristote, Poétique, 1448 b, 6-9.

MIMES ET PARADES
L'ACTIVITÉ SYMBOLIQUE
DANS LA VIE SOCIALE

La publication de cet ouvrage a été rendu possible, entre autres, grâce à une subvention du Comité des publications de l'Université du Québec à Montréal.

LA PHILOSOPHIE EN COMMUN

Collection dirigée par S. Douailler, J. Poulain et P. Vermeren

JOSIANE BOULAD-AYOUB

**MIMES ET PARADES
L'ACTIVITÉ SYMBOLIQUE
DANS LA VIE SOCIALE**

Éditions L'HARMATTAN

5-7, rue de l'École Polytechnique
75005 PARIS

DU MÊME AUTEUR

Fiches pour l'étude de Kant, collection Recherches et Théories, n°20, département de philosophie, UQAM, Montréal, 1980, II-131 pages; 1984, 2e édition.

A.H. Armstrong, *L'architecture du monde intelligible dans la philosophie de Plotin* trad. et notes (en collaboration avec D. Letocha), collection Philosophica, Presses de l'Université d'Ottawa, Ottawa, 1984. 134 p.

Vers une redéfinition matérialiste de la culture, Cahiers Recherches et Théories, collection Symbolique et idéologie, n° S11, département de philosophie, UQAM, PUQ, Montréal, 1987. 97 pages.

C. West Churchman: *Le design des systèmes chercheurs*, trad. et notes par N. Lacharité (en collaboration avec J. Ayoub), Cahiers Recherches et Théories, collection Systèmes et cognition, n° Y3, département de philosophie, UQAM, Montréal, 1988. 172 p.

L'esprit de la Révolution, J. Ayoub, dir. publ., Volume 25-2/3 de la revue *Études Françaises* pour commémorer le bicentenaire de la Révolution, Montréal, septembre 1989. 284 p.

Contre nous de la tyrannie...Des relations idéologiques entre Lumières et Révolution Hurtubise, HMH, Montréal, 1990. 370 p.

Fiches pour l'étude de Kant, Cahiers Recherches et Théories, collection Symbolique et idéologie, n° S18, département de philosophie, UQAM, PUQ, Montréal, 1990. 143 pages. Nouvelle édition; rééd. en 1992.

Œuvres du baron d'Holbach, J. Ayoub, éd., texte revu et présenté, *Le système de la nature, Discours préliminaire, Réquisitoire et Réplique au Réquisitoire* 2 tomes, Corpus des Œuvres de Philosophie en Langue Française, Paris, Fayard, 1991. 389 p., 452 p.

Autour de d'Holbach J. Ayoub, dir. publ., Numéro 22/23 de la revue *Corpus*, Paris, Fayard, 1992. 292 p.

Les comités d'Instruction publique sous la Révolution. Principaux rapports et projets de décrets Fascicule I : Condorcet et Romme, avec des tableaux statistiques informatisés des occurrences thématiques et conceptuelles établis par J. Ayoub. Textes revus et présentés par J. Boulad-Ayoub, M. Grenon et Serge Leroux. Coll. Symbolique et Idéologie, n° S 20, Département de philosophie, PUQ-UQAM, Montréal, mai 1992. 469 p.

Les comités d'Instruction publique sous la Révolution. Principaux rapports et projets de décrets Fascicule I : Lepelletier et Bouquier, avec des tableaux statistiques informatisés des occurrences thématiques et conceptuelles établis par J. Ayoub. Textes revus et présentés par J. Boulad-Ayoub, M. Grenon et Serge Leroux. Coll. Symbolique et Idéologie, n° S 21, Département de philosophie, PUQ-UQAM, Montréal, mai 1992. 267 p.

Les comités d'Instruction publique sous la Révolution. Principaux rapports et projets de décrets Fascicule III: Lakanal et Daunou, avec des tableaux statistiques informatisés des occurrences thématiques et conceptuelles établis par J. Ayoub. Textes revus et présentés par J. Boulad-Ayoub, M. Grenon et Serge Leroux. Coll. Symbolique et Idéologie, n° S 22, Département de philosophie, PUQ-UQAM, Montréal, mai 1992. 407 p.

PRÉFACE

Tout près de la bibliothèque de Béryte (lorsque vous entrez, à droite) nous avons enterré le savant Lysias, grammairien. Le lieu convenait excellent. Nous l'avons placé près des choses dont il se souvient, peut-être, là-bas aussi : scolies, textes, technologie, écritures, fascicules d'interprétation d'hellénismes. Ainsi chaque fois que nous irons parmi les livres, nous regarderons sa tombe et nous l'honorerons.
Cavafy, *Poèmes*, coll. Les Belles-lettres, Paris, 1958, p. 79.

Lire Althusser, mais...

Ah, Ah, disions-nous en marxien, car ne l'oublions pas c'était notre langue maternelle, ah, ah, nous voici rendus avec l'idéologie au pays de l'erreur! Superbes, et peut-être généreux, nous ne doutions guère, à la suite d'Althusser, ni de la nature du « continent » idéologique, ce continent de l'imaginaire, ni du caractère radical de la proposition : c'est au nom des masses que la Théorie de l'Idéologie, que la Science de ce qui est illusion est possible.

Le positivisme heureux, un tantinet moralisateur du matérialisme dix-neuvième, nous rassurait sur la perspective (incontournable) à adopter ; le « structuralisme » néo-essentialiste du matérialisme lutétien du vingtième, en dépit de ses esquives subtiles, nous confortait dans nos réponses. Nous allions répétant la loi et les principes, avec leurs quelques variations infiniment intelligentes : la lutte des classes est le moteur de l'histoire ; l'économique est la base, en relation — dialectique, bien entendu — avec les superstructures ; les instances sociales jouissent, sous certaines conditions, d'une relative autonomie ; l'exercice de la contradiction est complexe mais le jeu de la surdétermination encore plus. Nous assurions avec gravité, sans oublier le scrupuleux — et commode — « en dernière instance » : voilà justement ce qui fait que votre fille est muette ; voilà pourquoi la société se reproduit. L'Histoire n'a pas de Sujet et n'a pas de Fin(s). Tout se refait au cours du procès des relations imaginaires qu'entretient le sujet-agent avec ses conditions d'existence, les pensées de la classe dominante forment l'idéologie

dominante et celles de la classe dominée, l'idéologie dominée. La belle médecine que voilà ! Oh, camarades, comme nous étions persuadés d'avoir enfin « changé tout cela ».

Il serait trop facile aujourd'hui de faire son auto-critique, aisé de brûler maintenant les dieux qu'autrefois on adorait, d'ironiser aux dépens de celui qui nous rendait naguère notre fierté de philosopher. Jeux futiles ! Non, je ne regrette rien ; j'ai tout simplement vieilli, comme disait Zazie ! moi, la conjoncture discursive, la conjoncture sociale, et tout le fameux horizon indépassable... Alors que faire ? Surtout ne pas donner comme tant d'autres le coup de pied de l'âne à la théorie althussérienne de l'idéologie ou pis encore, croire que son objet s'est englouti, telle une nouvelle Atlantide, par suite de catastrophe théorique. La leçon utile d'Althusser, l'hommage à la pérennité de sa pensée, à la pérennité de la pensée matérialiste tout court, ne consisterait-il pas tout simplement à s'entêter ? Je veux dire, à retourner caboter le long du continent ostracisé en même temps que le plus contemporain de ses explorateurs. Les phénomènes idéologiques n'ont pas cessé d'apparaître si leurs épiphanies se font de plus en plus élucider sous des cieus disciplinaires nouveaux !

Notre propos général est à la fois humble et ambitieux. Humble parce que nous voudrions être malgré tout fidèle à un certain althussérisme, respecter les démarches de la philosophie matérialiste dans son ensemble — et, d'une certaine manière, n'est-ce pas là vouloir être fidèle à soi-même, c'est-à-dire exiger d'abord de soi une cohérence minimale ? Humble parce que nous nous apprêtons à arpenter le même terrain qu'Althusser reconnut à grands pas ; parce que nous nous réapproprions quelques-uns de ses concepts éminents aussi bien que quelques-unes de ses catégories d'analyse ; parce que nous continuerons à nous aligner, philosophiquement parlant, sur les déterminations matérialistes, ontologiques et gnoséologiques de la réalité idéologique.

Mais nous prétendons en même temps à une relative originalité. De là, le projet ambitieux d'un certain débordement conceptuel par rapport aux thèses du matérialisme orthodoxe ; et qu'importe si nous nous montrons, en chemin, iconoclastes ou barbares, pourvu que nous puissions contribuer avec une quelconque efficacité à la construction de la théorie générale de l'idéologie ?

La lecture d'Althusser n'interdit pas pour autant le geste critique, voire parricide, l'abandon de ce qu'on estime être des culs-de-sac théoriques, le renouvellement des hypothèses de départ, les transgressions, détournements ou autres retournements... Bref, tout ce dont s'autorise, depuis toujours, la démarche incœrciblement radicale de la philosophie comme entreprise de la rationalité critique.

L'idéologie comme activité socio-symbolique

La ligne de démarcation entre nos positions et celles d'Althusser est, à la

Préface

fois, selon la formule qu'il affectionnait, floue et précise. À commencer par notre première thèse relative à la nature de l'activité idéologique laquelle sera réévaluée de manière plus large comme activité socio-symbolique. Je poursuivrai en m'emparant de quelques concepts d'Althusser mais tout en puisant aussi dans la théorie systémiste contemporaine. Je les retravaillerai, les « bricolerai » jusqu'à pouvoir les intégrer dans une problématique renouvelée qui rende compte du statut des activités symboliques dans la vie sociale et du processus de leur idéologisation.

Notre démarche s'articule autour de deux grands problèmes interdépendants : déterminer les types d'existence de ce que j'appellerai désormais les productions socio-symboliques à valence idéologique, ou plus brièvement « idéologèmes », et, concurremment, analyser leurs modes d'action dans le système social. Sous le concept général de « mimêsis »¹, on décrira le fonctionnement des processus symboliques au niveau des représentations et des pratiques collectives (ou, plus précisément, culturelles) sans négliger l'articulation de celles-ci au discours symbolique individuel (ou, plus précisément, aux aspects psychiques du symbolique). Ainsi s'attachera-t-on à rendre compte de l'activité symbolique dans la vie sociale, de ses propriétés et de ses productions, selon le schème mimésique (simulation-originalité) qui réglerait, postulons-nous, son développement et ses transformations. La mimêsis sera dite « agonique » lorsqu'elle servira à désigner l'activité symbolique à valence idéologique ; c'est alors qu'on tentera de circonscrire la nature et les fonctions sociales (ou effets sociaux) de l'activité idéologique-en-général.

Mimêsis et idéologème

C'est pour deux raisons que j'avance l'hypothèse de la mimêsis pour examiner ce que j'appelle les dispositifs socio-symboliques : l'une théorique, l'autre stratégique. Je voudrais m'adresser au problème de la « sémiotique sociale », c'est-à-dire au problème de la signification dans le contexte socio-culturel, en dehors du cadre conceptuel de la sémiologie à l'intérieur duquel ont traditionnellement recours les théoriciens de l'activité symbolique culturelle. J'entends préférer au langage de la sémiologie, une perspective de type cognitiviste. Et c'est dans cette perspective, bien plus heuristique comme je le montrerai, que je compte envisager les questions reliées à l'évaluation critique des forces symboliques telles qu'elles sont orchestrées dans et par les institutions de notre culture. Autour du problème central que constitue pour nous l'analyse des fonctions sociales de l'activité symbolique, on retrouvera débattues toutes ces questions : en amont, quand on discutera,

1. Je réemploie à mes propres fins le terme grec de *mimêsis* en mettant à profit l'infléchissement donné par Aristote à sa signification dans la *Poétique*, après que lui-même ait repris cette notion de mimêsis chez Platon.

notamment, de l'homme défini comme *animal symbolique*, ou encore de la controverse holisme/individualisme méthodologique ; en aval, lorsqu'on abordera, par exemple, l'ontologie des produits symboliques culturels-idéologiques, la fonction des institutions culturelles et le développement des significations sociales. Il s'agit ici du problème que j'appelle, en jouant sur les mots, le « problème du sens commun ».

Le parti-pris théorique dicte la décision stratégique en vertu de laquelle je voudrais passer de l'étude du fonctionnement des dispositifs socio-symboliques à l'analyse des fonctions ou des effets sociaux de l'activité symbolique à valence idéologique.

J'entreprends, en effet, de délaissier la vieille Aléthé qui, au demeurant, se fait gâteuse, du moins quand il doit être question de l'efficacité sociale des produits idéologiques. Aussi bien adopterai-je une perspective résolument pragmatiste et fonctionnaliste laquelle, telle que je l'interprète, permet d'exclure, sur le plan ontologique, bon nombre de faux problèmes, et, sur le plan pratique, de renouveler l'approche de certains autres, à commencer par celui de la définition de l'idéologie, véritable croix des chercheurs tant qu'on reste enfermé dans des règles de jeu, aux relents aristotéliens. J'estime également que les problèmes gnoséologiques, au sens strict du terme, sont d'une pertinence atténuée lorsqu'il s'agit de déterminer surtout la valeur sociale d'une production idéologique donnée, d'une représentation concrétisée culturellement comme idéologème.

Pour le sujet-agent interprétant, la représentation idéologique ne saurait être vraie ou fausse en tant que représentation, au sens strict : elle ne peut qu'être (culturelle) ou n'être pas, ou, plus précisément, elle doit être capable d'agir dans la vie sociale, d'emporter l'adhésion, la reconnaissance, bref de s'imposer d'une manière quelconque sur la scène sociale, sinon, son échec confirmé, elle retombera dans le néant. Autrement dit, la valeur de vérité de tel ou tel idéologème se mesurerait sur une « ligne » platonicienne renversée qui conférerait à l'action-production idéologique réussie la dignité ontologico-épistémique la plus pleine : l'idéologème est de l'ordre d'une « vérité de fait », dirait Leibniz, et bien sûr, comme tel, l'idéologème n'est jamais nécessaire mais toujours contingent. À son tour, si la « vérité » ou la « nécessité » d'un idéologème doivent absolument être situées quelque part, le *topos* de cette « vérité », de cette « nécessité » ne serait localisable ni dans l'objet idéologique produit ou représenté ni dans la représentation idéologique ; il faut suivre plutôt les découpages particuliers qu'opère dans la culture le mouvement de la relation elle-même, pour ainsi dire. Aller de la représentation à son objet, et réciproquement, de l'objet à la représentation. Avec l'élaboration de l'idéologème, nous avons affaire à une « vérité » dynamique, relationnelle, en même temps qu'à une « nécessité » toute relative, relevant de l'ordre de l'opportunité. La « vérité » et la « nécessité » de l'idéologème sont, toutes

Préface

deux, fonction de la conjoncture sociale dans son ensemble. C'est en ce sens seulement que la question gnoséologique sera introduite : au moment où la recherche se penchera sur les problèmes d'ordre économique, c'est-à-dire sur les problèmes que posent l'organisation mimésique des productions idéologiques et leur valeur socio-sémantique.

La fonction agonique

Au demeurant la question gnoséologique, pour nous donc la question économique, sera immédiatement subordonnée aux problèmes dynamiques relatifs aux diverses fonctions que jouent dans le système socio-culturel les artefacts idéologiques, autrement dit subordonnée à l'examen des fonctions de l'« idéologème », puisque je désigne par ce terme, ce type de production symbolique ; et, par suite, au problème épineux impliqué par la spécification de ses propriétés et de son action sociétale par rapport aux autres types de production symbolique. En effet, conduite par la logique de ma réévaluation, d'abord, du schéma marxiste des structures sociales, ensuite, dans une perspective cognitiviste, de la fonction symbolique assignée aux structures culturelles par le discours anthropologique contemporain, je débouche, enfin, sur l'objet même qui oriente mes reconstructions : le processus idéologique.

C'est alors que je me confronterai à la série des problèmes posés par le processus d'idéologisation de tel ou tel produit symbolique ; il sera nécessaire, entre autres, d'établir une critérisation pour nous permettre de distinguer comme tel l'idéologème de même que pour déterminer sa valeur sémantique-pragmatique propre, son utilité socio-symbolique. Je ferai intervenir à ce moment de la recherche comme catégorie d'analyse, ce que je nomme la « fonction agonique » de l'activité idéologique. Les développements que je donnerai viendront compléter les mises en œuvre précédentes de l'hypothèse de la mimésis pour rendre compte de l'activité symbolique à valence idéologique et de ses productions, les mécanismes de leur évolution et de leurs transformations.

Je subsume donc, sous la catégorie de « fonction agonique », les diverses opérations impliquées par le travail socio-symbolique de production de l'idéologème. Cette production, discursive ou pratique, serait téléologiquement réglée par les objectifs de lutte (*agôn*) et de domination culturelle-politique que poursuit, intentionnellement, dans ses activités sociales, le sujet-agent interprétant, et au courant desquelles l'idéologème se définit en tant que tel. C'est dire que je m'intéresse avant tout à l'analyse des processus idéologiques à partir de la détermination de leurs effets, au sens causal cybernétique du terme, certes, mais aussi au sens optique et spectaculaire. J'espère arriver ainsi à caractériser les modes d'action des idéologèmes à l'intérieur des processus de production *et* de reproduction-transformation d'une formation sociale donnée.

Vers une théorie matérialiste de l'idéologie

Je tourne donc surtout autour des problèmes ontologiques et épistémiques posés par les processus symboliques-idéologiques. Je ne sais pas si j'y entre vraiment tout à fait. Ce que je sais c'est que je cherche à suggérer un dessin de l'armature symbolique-idéologique de la vie sociale autre, s'il est possible, que celui épinglé par le modèle traditionnel ou plutôt autre que celui, discursif ou pratique, auquel on succombe de guerre lasse : une armature floue et mystérieuse dont on finit même par douter si elle existe vraiment. Je souhaite donner, avec les quelques éléments que je propose, une esquisse structurelle du processus idéologique et de son rôle social, sous le double aspect de son économie : statique et dynamique. Ce serait ma façon de contribuer à cette théorie générale de l'idéologie, toujours en train de se faire, et qui devra bien finir par apparaître un jour à l'horizon matérialiste du marxisme actuel !

Les thèses que j'avance sur l'activité symbolique à valence idéologique par l'entremise d'outils conceptuels, parfois différents de ceux employés par Althusser, parfois semblables aux siens, sont construites à partir des postulats généraux d'une ontologie matérialiste moniste. Elles se détachent à partir de l'arrière-fond théorique que constituent quelques-uns des schèmes systémiques de la dynamique sociale et des modèles cognitifs de l'activité socio-symbolique. Enfin elles sont développées en respectant le trajet qu'imposent aussi bien la perspective d'un pragmatisme socio-critique ainsi que l'explication par la fonction.

Me nourrissant de la parole des anciens ou des jeunes maîtres, indifféremment, je serai heureuse si j'ai su répondre, sur la scène philosophique, à ma façon, avec ma petite musique à moi, mimésique et agonique, à une certaine urgence : élaborer une théorie matérialiste de l'idéologie dans la mouvance de l'*aggiornamento* philosophique contemporain.

Montréal 1984-1994

Je tiens enfin à remercier tous les étudiants, qui, au fil des sessions, ont suivi mon séminaire de doctorat sur la philosophie de l'activité symbolique et la philosophie de la culture à l'UQAM, et en particulier Madame Marie-Hélène Simon, Messieurs René Girard et Michel Robert, de l'automne dernier. L'accueil toujours attentif, voire enthousiaste, et plein de discernement qu'ils ont fait à mon travail m'a stimulée et encouragée dans mon « voyage vers les Itbaques ».

INTRODUCTION

LA QUESTION DE L'IDÉOLOGIE ET LA TRADITION MARXISTE

Un bilan critique des problématiques relatives aux propriétés de l'instance idéologique et à ses relations conceptuelles avec les autres instances sociales, permet assez vite d'en dégager les apories — bilan qui a joué, en fait, le rôle du moment négatif dans l'élaboration de ma réflexion sur l'activité idéologique. Deux embarras centraux ont tôt fait d'apparaître, tous deux initiés, j'imagine, par le statut conféré à l'idéologie dans *l'Idéologie Allemande*, la première référence marxiste sur la question. Le texte de Marx et de Engels en articulant la définition de l'idéologie comme l'antonyme du vrai et du réel aura été lourd de conséquences négatives sur les conceptions matérialistes subséquentes de l'idéologie ; je l'ai déjà mis en évidence ailleurs.

Un embarras ontologique

L'idéologie est dans l'ensemble cataloguée comme une force (passive) de reproduction ; partant, les diverses conceptions éprouvent une certaine difficulté à préciser, autrement que par des métaphores, les mécanismes de l'articulation entre, d'une part, cette force de reproduction qualifiée de passive et, d'autre part, les autres forces sociales de production, dites actives. Tout se passe comme si, dans un premier moment, on transposait sur le plan objectif du corps social la discussion du « mind-body problem » que l'on situe habituellement sur le plan subjectif, et, dans un deuxième moment symétrique du premier, on faisait alors resurgir les mêmes formes de réponse, mais cette fois à propos des rapports entre les composantes idéelles et physiques du social.

On répète également au registre individuel la coupure entre pratiques et représentations qui « accompagnent » ces pratiques sans pouvoir spécifier non plus sur quel (s) mode(s) se fait (ou se font) cet accompagnement, appelé aussi « investissement ». Le mystérieux concept d'*habitus* particulier à Bourdieu ne m'apparaît ici d'aucun secours : il baptise nominalement le

problème plus qu'il n'aide à le résoudre. Et comment cette situation pourrait-elle changer tant que les philosophes ou les sociologues ne se seront pas mis à l'écoute du discours contemporain des neuro-sciences sur le problème de la représentation, et de ce qu'il a à nous dire sur les bases neurologiques et physiologiques de sa production ?

Il semblerait, tout compte fait, que l'on n'ait guère progressé au-delà des intuitions des sensualistes du XVIII^e siècle pour lesquels « juger » était « sentir ». Ces derniers avaient pourtant engagé sans ambiguïtés l'analyse des faits de conscience dans la voie du matérialisme physiologique. Et sera du reste l'objectif avoué des « Idéologues » du début du XIX^e siècle qui recueillent ces intuitions et qui tentent de développer les fondements matériels des processus cognitifs. On se rapportera aux travaux du médecin Cabanis, par exemple, dont le traité *Rapports du physique et du moral* (1802) constitue comme le versant « technique » des *Éléments d'Idéologie* (1801-1815) de Destutt de Tracy, le véritable fondateur de la « science des sciences », comme il appelait l'idéologie. On dirait que le matérialisme scientifique actuel, faute d'exploiter comme son prédécesseur des Lumières, les données scientifiques contemporaines pour s'attaquer au problème des rapports psychophysiologiques ou socio-biologiques, nous ramène au mieux au temps où Descartes, impatienté par les objections qu'on adressait à sa thèse de l'union substantielle de l'âme et du corps, répondait que cela se sentait (s'éprouvait) mais ne pouvait ni se savoir, ni se concevoir.

Ce serait au postulat que l'on peut retrouver aussi bien dans la pensée idéaliste que matérialiste de l'idéologie, le postulat ontologique stipulant le dualisme de la réalité sociale, que l'on doit sans doute cette carence à fonder une explication satisfaisante de la nature spécifique de l'idéologie : une force à part entière dans le concours des forces sociales. Du coup, avec la tendance à hiérarchiser la place de l'idéologie par rapport aux autres déterminations sociales, à valoriser ontologiquement son statut ou au contraire à le minimiser, s'ensuit l'incapacité à modéliser de manière dynamique les processus qui jouent aux divers paliers sociaux en rendant compte de leurs interactions ou de leur interdépendance. En revanche, si, comme je l'avance, on part de l'unité matérielle des forces qui déterminent la réalité sociale sous ses aspects symboliques *et* pratiques, on pourra, au moins, faire une part ontologique égale aux processus symboliques-idéologiques dans l'analyse des composantes sociales ; et les estimer tout aussi décisifs pour l'explication des transformations sociétales que les processus ressortissant à la production et à la reproduction économique ou encore à l'organisation du politique.

Le bénéfice épistémique s'entrevoit alors ; le bénéfice que j'espère retirer, d'une part, du monisme matérialiste posé comme postulat ontologique initial, d'autre part, de l'hypothèse directrice de ce travail selon laquelle l'idéologique est rabattu sur le symbolique, ou, plus précisément, selon laquelle les systèmes

Introduction

idéologiques seront considérés comme des sous-systèmes symboliques. Faisant table rase des topiques sociétales du marxisme classique qui privent l'idéologie à la fois de réalité, d'autonomie et d'efficacité historique, je me débarrasse du coup de leurs présupposés ontologiques dualistes : la voie est désormais libre pour un redécoupage du champ conceptuel qui aboutisse à la construction de nouveaux objets intellectuels.

Un embarras épistémologique

Un deuxième embarras où s'empêtre la course, qu'on eût pourtant souhaitée « conséquente », de la théorie de l'idéologie, se dégage de l'examen des thèses marxistes. La caractérisation de l'idéologie comme reflet (inversé) des rapports réels s'accompagne de la dénonciation de son effet inversant, c'est-à-dire déformateur et mystificateur eu égard à la connaissance de ces rapports, dénonciation qui a bientôt fait de supplanter l'explication de l'effet constaté.

La tradition gnoséologique marxiste s'entend sur la réduction de l'idéologie à une mauvaise explication de la réalité (sociale ou historique) ou encore à une erreur de conception du fait social en cause. De même que tout à l'heure une première dichotomie opposait l'idéologie à la réalité matérielle comme l'opposition entre l'être et l'apparaître, de même ici la deuxième dichotomie sépare l'idéologie/ivraie du bon grain de la connaissance et de la science, la *doxa* de l'*épistémé*. La valeur objective du « savoir » idéologique étant ainsi discréditée, on comprend pourquoi il faudra attendre aussi longtemps, précisément jusqu'à Althusser, pour que la question de l'idéologie, et d'une « science de l'idéologie », puisse être (académiquement) envisagée sans que les connotations péjoratives dont la malheureuse notion a été entourée, et l'est encore, ne portent ombrage à la validité de son étude.

Une tactique d'inversion

Ceci étant, il reste au moins un obstacle conceptuel au développement d'une théorie générale de l'idéologie et, par suite, un piège méthodologique à déjouer. Si l'idéologie tire ainsi, dès le début, statut et fonction de son rapport opposé à la réalité et à la connaissance vraie, seule une tactique délibérée d'inversion pourrait alors venir à bout de ce qui bouche l'horizon spéculatif et pallier piège et obstacle. Il s'agira, dans le premier cas, (l'obstacle conceptuel), de restaurer la dignité ontologique de l'idéologie comme force à part entière dans le concert de la vie sociale : s'attacher à défaire le trait d'égalité entre « irréalité » et « idéologique » imposé par la tradition marxiste et à travers lequel s'est pensée, pour un siècle, l'efficacité historique de l'idéologie. C'est ce que je disais tout à l'heure sur la nécessité (et l'intérêt) de poser, dès le départ, des préliminaires ontologiques compatibles avec une représentation homogène de la réalité sociale.

Le piège méthodologique à éviter est lié au déclin dans la tradition marxiste de la discussion de l'efficace du « faux », autrement dit de l'efficacité sociale de l'idéologie, et par raccroc, à l'occultation, au demeurant surdéterminée politiquement, de la question de l'idéologie dominée ou plutôt des idéologies dominées. Je préfère appeler plus justement au pluriel de tels processus afin ne pas identifier au seul « parti prolétarien » le travail de résistance à la domination qui se livre à l'intérieur de tous les appareils sociaux. L'attitude « chosiste » à l'égard de l'idéologie, relayée par une tendance irrépressible à joindre la représentation idéologique aux aperceptions de la « fausse conscience », a hypothéqué, de manière embarrassante jusqu'à présent, l'étude désintéressée des manifestations idéologiques. Ces deux types de démarche ont aussi bien empêché une appréciation de l'économie constitutive des « effets idéologiques » qui ne soit pas entachée de moralisme ou de partisanerie.

Il serait temps de se dégager de l'ornière où ces positions néo-scolastiques ont fait aboutir la recherche en ce domaine et de réévaluer le caractère péjoratif, prétendu inévitable, qu'on se plaît généralement à attribuer à l'idéologie. Nous sommes précisément en face d'un effet... « idéologique » : cette jonction que la tradition marxiste a opéré entre idéologie et conscience fausse — s'occupant de l'idéologie dominante, sans s'attarder, et pour cause, à l'idéologie dominée — ressortit davantage à un travail de légitimation conceptuelle à l'intérieur des luttes de la conjoncture politique qu'à celui d'une discussion sérieuse des déterminants théoriques aboutissant à ce mouvement de jonction, *per se*.

Loin de soutenir qu'une telle jonction soit indispensable (ou profitable ou souhaitable) à la théorie de l'idéologie, je m'en détournerai, ne serait-ce qu'en faisant appel au rôle pratique de l'idéologie souligné tout au long par la tradition marxiste. Althusser, toujours lui, ne parlait-il pas expressément de la « fonction pratico-sociale » de l'idéologie qui l'emporte sur son rôle gnoséologique ? De deux choses l'une : ou bien l'on s'accroche à une conception substantialiste et immobiliste de l'idéologie pour décréter qu'un discours ou une pratique sont toujours-déjà idéologiques de part en part, ou bien on prend au sérieux les notions de processus et de mouvement qui sont au cœur de la pensée marxiste pour s'efforcer de poser les conditions du devenir idéologique d'un discours ou d'une pratique. De même, si l'on est attentif à la thèse de l'appréhension relationnelle des phénomènes, primordiale dans l'épistémologie marxienne, on n'aura pas à chercher longtemps où centrer le foyer de son examen. On analysera la logique du mouvement qui lie le « sujet » et l'objet au cours de l'activité représentative pour pouvoir reconstituer le fonctionnement différentiel de l'idéologème (son processus de production) et mettre au jour les critères d'idéologisation du discours ou d'une pratique socio-symbolique.

Une refonte méthodologique

Je crois donc à la nécessité d'une refonte méthodologique (pour ne pas dire d'une révolution épistémologique) dans le domaine de la « critique de la raison idéologique ». Cette refonte aura pour mot d'ordre de traiter de l'idéologie en la posant avant tout comme une *activité sociale*. Cela signifie faire l'inventaire des producteurs d'une telle activité et de ses produits, détailler les buts que poursuit le « sujet idéologique », spécifier les objets auxquels celui-ci s'applique, reconnaître les stratégies qu'il déploie au cours de l'action idéologique, enfin distinguer parmi tout ce qui est subsumé sous la catégorie clé de « fonction pratico-sociale », avant de dissenter sur le caractère « transhistorique » de l'idéologie, de gloser sur sa valeur gnoséologique ou encore de présumer de son effet de méconnaissance-reconnaissance.

Tel sera en tout cas le tracé méthodologique de la voie que je m'apprête à suivre dans ces pages : faire appel à la conceptualité systémique pour analyser la nature du processus idéologique, son action, les conditions de son développement ainsi que ses relations à l'environnement social approprié, discursif et pratique. Quant à jauger de la valeur de « connaissance » de l'idéologie, il serait sans doute plus opératoire d'abandonner la traditionnelle opposition erreur-vérité dans laquelle on l'enferme pour lui substituer la notion de valeur sémantique ou mieux stratégique d'un dispositif *herméneutico-kaïrique*¹. Ce genre de critère moins épistémique que pratique et qui fait signe vers les « stratégies de l'interprète », pour reprendre tout en la sollicitant quelque peu une formule à la Dennett, me semble plus appropriée à la situation, disons éristique, au sein de laquelle le sujet-agent construit un idéologème quelconque.

Cette substitution suppose cependant trois choses : tout d'abord qu'on se rallie, sur le plan de l'explication, aux positions d'un individualisme méthodologique même mitigé ; ensuite qu'on accepte l'idée de l'idéologisation, c'est-à-dire l'idée qu'un produit symbolique quelconque est susceptible de prendre, sous certaines conditions, ce que j'appelle une valence idéologique ; et enfin que le processus d'idéologisation ne s'engage que dans un contexte (ensemble discursif et/ou pratique) conflictuel, ou mieux éristique, comme je le disais tout à l'heure.

Il sera donc prévisible qu'un idéologème, une fois constitué, ne tire surtout sa valeur qu'au double titre : a) de sa fonction sociale, un instrument de lutte, et b) de son utilité par rapport aux fins que poursuit le sujet-agent, son auteur, dans un contexte (ensemble discursif et/ou pratique) donné.

1. Le terme de « kaïros » renvoie à l'usage que fait la tradition sophistique de cette notion ; sa signification, qui ressortit à une conception pragmatique des rapports sociaux et politiques, connote les idées conjointes « d'occasion favorable » à saisir, de « moment opportun ou convenable », bref la circonstance objective qu'il s'agit d'exploiter en *interprétant* (de là le côté « herméneutique » du dispositif stratégique) son utilité sociale selon l'avantage que l'on espère remporter.

Un idéologème quelconque n'a pas tant à être vrai ou faux, il doit se révéler plus ou moins adéquat, plus ou moins opportun, plus ou moins efficace. Bref, la valeur d'un idéologème se mesurera au degré de sa réussite ; réussite qui, elle-même, est fonction tant de la configuration de la scène sociale (la conjoncture politique) où apparaît l'idéologème que des objectifs de son producteur. C'est ce que je propose d'appeler la valeur kaïrique. Un bon exemple de la valeur kaïrique d'un idéologème nous est fourni par *L'Encyclopédie* qui, sous ses aspects idéologiques, a représenté une machine de guerre redoutable servant admirablement le « parti des Philosophes » dans leur lutte contre l'Ancien Régime. Voyons maintenant pourquoi je suggérerais tout à l'heure de joindre « herméneutique » à ce qualificatif de kaïrique.

Je tiens, en effet, qu'avec le « sujet idéologique » nous avons affaire, en réalité, à un sujet-agent qui *interprète* un objet, un événement, une occurrence sociale quelconque en fonction des enjeux directement polémiques et indirectement politiques qu'il poursuit. Et c'est précisément cette « interprétation », discursive ou pratique, c'est cette interprétation devenue idéologème dont le sujet-agent social veut faire triompher la « vérité » ; comme, inversement, il s'attachera à dénoncer la « fausseté », les méfaits ou le danger de tel discours ou de telle pratique dans le cas où il se confronte à un idéologème (du même objet, événement ou occurrence sociale) concurrent ou rival du sien.

Ces changements de perspective suffisent à déplacer le terrain d'investigation théorique et à le situer en aval, pour ainsi dire, du phénomène idéologique plutôt qu'à son amont. Et, aussi bien, puisque l'on soupçonne que toute représentation ou toute pratique symbolique ne saurait être par elle-même idéologique mais que certains de ses aspects sont, en revanche, susceptibles de le devenir, apparaîtra-t-il plus expédient de construire l'objet théorique de sa recherche en respectant la « règle » de l'aval, c'est-à-dire en s'appuyant sur les procédures et les stratégies de description empiriques et inductives.

Ne prenant donc jamais d'avance une représentation ou une pratique socio-symbolique donnée pour idéologique, la recherche sera délibérément restreinte à la caractérisation de la (ou des) fonction(s) qu'une telle représentation ou qu'une telle pratique assure dans l'espace socio-symbolique. On remontera ensuite par la (ou les) fonction(s) jusqu'à l'identification des aspects idéologiques de ladite représentation ou de ladite pratique. Autrement dit, chercher les déterminations idéologiques d'une représentation ou d'une pratique socio-symbolique quelconque reviendra à mener à bien deux tâches, suffisamment difficiles au demeurant : reconstruire la logique de l'activité idéologique et spécifier les effets sociaux exercés par son auteur ou par ses productions dans le système social considéré ou dans l'un de ses sous-systèmes.

Introduction

L'ACTIVITÉ SYMBOLIQUE À VALENCE IDÉOLOGIQUE

Les problèmes auxquels j'aurai nécessairement à faire face dans la reconnaissance que j'entreprends du territoire idéologique, si largement encore *terra incognita*, ne se sont que progressivement dessinés à mes yeux. Les difficultés dans lesquelles, depuis Marx, s'est empêtrée la théorie matérialiste de l'idéologie, le caractère inachevé des indications de son « père fondateur », leur développement inégal, auront d'abord servi à me faire prendre conscience de mes réticences, voire de mon impatience, tel que je viens de l'expliciter. Mise au pied du mur, je me suis alors sentie obligée d'éclaircir la nature de mon embarras, et, par suite, de préciser les questions que je devais poser à l'orée de ma propre démarche. Auparavant, je tiens cependant à évoquer brièvement le cheminement intellectuel par lequel je suis passée. Moins par complaisance, je crois, que par souci de témoigner de mes dettes envers les diverses sources intellectuelles qui ont influencé le cours de ma réflexion. Je voudrais aussi tâcher de prévenir autant que possible les méprises, souvent inévitables, au sujet des orientations conceptuelles que j'ai données à mon programme de recherche.

Le cheminement

Depuis les bouleversements de la conjoncture politique, la relative faillite de la théorie althussérienne de l'idéologie, les effets objectifs des recherches marxistes contemporaines, ma volonté d'en découdre avec la question éternelle de l'idéologie s'était bien longtemps résumée à ce que Sartre jadis appelait une « nolonté ». Je ne voulais plus avoir affaire à une cause dont les tenants et les aboutissants disparaissaient sous un épais brouillard théorique. Je ne me faisais pas beaucoup d'illusions : il s'agissait pour beaucoup d'un enthousiasme déçu. Une histoire banale que j'ai partagée avec bon nombre des intellectuels de ma génération : une séduction intellectuelle, puis, un désabusement progressif ; ce dernier état logiquement suivi, à son tour, par une sorte d'impuissance discursive à continuer d'honorer, comme si de rien n'était, la ci-devant Trinité : Idéologie, Théorie, Société. Cafouillage conceptuel, instabilité des thèses, embrouillamini des définitions, le bateau prenait eau de toutes parts. La situation, pour ceux qui s'obstinaient à mener la guerre, philosophico-politique, de « l'idéologie en général » et du « Tout complexe structuré à dominante » n'était guère brillante, pour ne pas dire carrément ridicule. La fin du marxisme structuraliste se faisait dérisoire.

En dépit de l'atmosphère funèbre, des mines déconfites, il fallait croire pourtant que la vie continuait. Un premier tressaillement me prit lorsque je tombai sur des textes qui traitaient de la dialectisation de la théorie de l'idéologie en même temps que de la question « pointue » de l'idéologie dominée à laquelle pourtant avait été réservée jusqu'à présent la portion congrue. La vivacité philosophique de ces écrits finit par secouer mon

marasme et par me rejeter dans les aventures théoriques ; il est vrai aussi que la lecture des matérialistes des Lumières dans laquelle j'avais fait retraite, faute de poêle hollandais, avait agi comme un tonique. Je sortais de l'état de nolonté pour entrer dans une phase critique ; je méditais avec liberté sur la complexe simplicité des lignes marxistes de travail, non pas nécessairement pour m'attacher à ruiner les fondements de l'édifice mais pour réévaluer les principes « sur lesquels toutes mes anciennes opinions [sur les structures de l'idéologie] étaient appuyées », comme Descartes m'avait appris à le faire, quoiqu'il puisse en coûter de frais de déménagement ! C'est alors que je fus mise fortuitement en contact avec la pensée systémiste ; je le dis sans fards, un grand élan me prit. J'étais enfin en présence d'un outillage conceptuel rigoureux, d'une méthode intransigeante lesquels, je le pressentais, pouvaient donner corps aux intuitions qui s'étaient lentement formées en moi au cours de ma phase critique, insuffler à nouveau mouvement et puissance à la machine matérialiste qui avait semblé, pour un moment, s'être enrayée.

Je le sais, mon récit n'est pas insolite. D'autres auront trouvé comme moi, avant moi, leur chemin de Damas ; ailleurs, et plus vite peut-être, au moyen d'autres dispositifs, tout aussi excellents. Ce qui importait, ce qui m'importait, c'était d'entrevoir un « breakthrough » méthodologique sur le chemin miné de dogmes le long duquel j'avais avancé. Je tenais enfin à portée de mains une trousse d'outils relativement sûrs pour relancer le vieux bâtiment auquel j'étais attachée. J'avais l'espoir, si je parvenais à en maîtriser le fonctionnement, de me dégager des eaux troubles où je m'étais enlisée pour regagner enfin la haute mer.

Le départ

Mon intuition de départ est simple, d'aucuns diront simpliste, quoique elle comporte des conséquences d'aménagement assez compliquées à réaliser, comme on le verra. Je commence en prenant pour acquises deux prémisses : premièrement, Althusser nous a signalé avec le concept « d'idéologie en général », l'existence d'un problème à poser davantage que celle d'un concept effectif ; deuxièmement, ledit concept est censé désigner un phénomène réel : l'existence éternelle d'une force matérielle et agissante socialement. Mon intuition se formule alors comme suit : une recherche dont le but est de fixer le contenu précis du concept d'idéologie, devrait commencer par la fin. Au lieu de tenter de définir le concept par ce qu'il *est*, c'est-à-dire par les représentations ou par les actes (images, notions, normes, croyances, valeurs,

2. Je tiens à souligner la part importante qu'a jouée la réflexion originale de mon collègue et ami, Philippe Ranger, maintenant « saisi par l'informatique » et la recherche théorique en ce domaine, pour me « réveiller de mon sommeil dogmatique ». Au demeurant, c'est de concert avec lui que s'est poursuivie l'élaboration d'un essai, sous forme d'un quadrilogue, discutant des processus idéologiques et symboliques, resté malheureusement inachevé mais que le présent essai reprend à sa manière.

Introduction

attitudes, comportements etc...) qui lui seraient constitutifs, définissons ledit concept par ce qu'il *fait*, c'est-à-dire par les effets sociaux des images, notions, normes, croyances, etc..., par les fonctions que jouent, sur le plan social, les « êtres idéologiques » présumés, ou du moins, les aspects idéologiques des « êtres symboliques » collectifs, représentations ou pratiques.

Autrement dit, je me propose d'aborder le problème traditionnel consistant à caractériser tel discours ou telle pratique comme idéologique sous un angle différent : déterminer les aspects symboliques d'une quelconque activité sociale sur le plan discursif ou pratique, et en rechercher les conditions d'idéologisation à travers l'analyse des fonctions remplies par ladite activité à l'intérieur des rapports sociaux ; ces fonctions constituant autant d'indices renvoyant aux propriétés de l'activité en cause.

Qu'enveloppait, en fait, mon intuition de départ, y compris les prémisses que je viens de mentionner ?

- a) *Je prenais acte de la liste innombrable des « définitions » de l'idéologie ;*
- b) *je désespérais d'y retrouver jamais ce qui faisait la spécificité de l'idéologie ;*
- c) *je prenais au sérieux l'idée (empruntée à la conceptualité systémiste) « d'activité » ou, comme disait Althusser, de « force agissante », et des produits socio-symboliques de cette activité, parmi lesquels on pouvait bien compter les « idéologies constituées » (par exemple, certains aspects du discours libéral, fasciste, nationaliste, etc...).*

J'allais d'ailleurs assez vite poser l'activité sociale dans sa dimension symbolique comme activité générique et distinguer l'idéologie comme l'une de ses espèces : l'activité symbolique à valence idéologique. De même j'appellerai *idéologème* tout produit socio-symbolique à valence idéologique. Restaient encore pendants, bien sûr, le problème de préciser ce qu'est une activité socio-symbolique et celui, connexe, d'établir sous quelles conditions une telle activité prend une valence idéologique.

- d) *Je me disais que s'il y a une force active, il doit y avoir nécessairement un point auquel celle-ci s'applique et qu'elle transforme d'une manière quelconque, sinon on ne saurait, par définition, parler de force agissante ou d'activité ;*
- e) *que, s'il y a un effet que l'on constate, il y a une cause qui le produit et, d'erechef, que cette cause non seulement existe mais que l'on peut soupçonner une équivalence raisonnable entre propriétés de la cause et propriétés de l'effet ;*
- f) *et que, puisque l'on constate, d'un côté, le caractère imprécis et confus des définitions « immobilistes » de l'idéologie, alors qu'on s'aperçoit, d'un autre côté, que l'on est tout à fait capable, en revanche, d'inférer sa réalité et sa force créatrice en suivant les boucles (interactives et rétroactives) de son activité, pourquoi ne pas en tirer toutes les conséquences ?*

Cela signifiait abandonner une fois pour toutes la mystérieuse « idéologie » pour caractériser désormais certains aspects de l'activité socio-symbolique comme processus idéologiques et s'attacher à en mettre au jour les déterminations spécifiques.

Voici donc pourquoi j'aboutissais à me lancer; il y a bientôt une dizaine d'années, dans cette sorte de déménagement du terrain de la recherche ; déménagement préliminaire, on le comprendra, à l'assignation des objectifs de la recherche proprement dite, mais qui, sans doute, n'a pas laissé de les infléchir. J'étais consciente, bien entendu, que des énigmes d'un type nouveau allaient vite apparaître, si les questions fondamentales demeuraient inchangées. Je ne virais pas de cap, je modifiais les tactiques d'abordage.

Le « détour » par le côté d'Althusser

Les décisions méthodologiques entraînent nécessairement la reformulation des questions dites heuristiques ou motrices de l'entreprise de recherche. Revenons pour un moment à Althusser et à ses définitions de l'idéologie. Ce détour préparera commodément à l'énoncé des questions rectrices de la recherche de même qu'à la présentation de la problématique où elle évolue.

Althusser définit à deux ou à trois reprises l'idéologie, notamment dans *Pour Marx* et dans *Idéologies et appareils idéologiques d'État*. Sa tendance constante est d'en parler comme d'un système de représentations (d'où mon idée de rabattre l'idéologie sur le symbolique) : images, notions, mythes, idées, concepts qui existent matériellement dans des institutions et des pratiques. Il affirme de ce système qu'il constitue une structure « indispensable » à la vie historique des sociétés, à leur reproduction, et il s'appuie sur ce dernier caractère pour caractériser la fonction spécifique de l'idéologie : la fonction pratico-sociale assure, tel un « ciment », la cohésion sociale et atteste en même temps de l'efficacité de l'idéologie, celle-ci agissant sur les rapports de production. Or, même si on admet, comme Althusser le fait sans discussion, la théorie du matérialisme historique relative à l'articulation des trois instances, deux caractéristiques fondamentales attribuées à l'idéologie restent néanmoins, l'une loin d'être assurée, la seconde inexplicable. Je glisse les demandes sous-jacentes à mes questions, dans ces deux failles.

Aucune des définitions althussériennes ne nous fournit un (ou des) critère(s) explicite(s) d'une représentation idéologique en tant que telle. On semble assumer que tout système de représentations est nécessairement idéologique. La définition prend des allures tautologiques : la représentation idéologique est une représentation idéologique. C'est qu'Althusser, quoiqu'il en ait, est condamné à la tautologie en vertu du modèle marxien de la réalité sociale endossé par lui. Il assimile la définition de l'idéologique à la définition du lieu abstrait que cette instance occupe, selon cette perspective, dans un édifice social à deux étages ; l'idéologique étant une superstructure, toute représentation des rapports sociaux qui ressortit à l'espace superstructurel sera, du coup, qualifiée d'idéologique. De plus s'il est tout à fait important d'insister sur l'existence matérielle des représentations symboliques, aucune

Introduction

indication — je ne compte pas comme discussion d'un problème ontologique primordial la simple affirmation que fait Althusser de l'existence institutionnelle ou pratique de l'idéologie — ne nous est cependant donnée sur les processus d'incorporation, pour reprendre le terme de Margolis³, ou si l'on préfère les processus de matérialisation des êtres symboliques ou idéologiques.

La première demande

C'est précisément la dissociation, que ne fait pas Althusser, entre représentation symbolique en général et représentations idéologiques particulières, qui ouvre le chemin à une première interrogation, disons innocente : ne faudrait-il pas se demander tout uniment à quoi tient la nature de l'activité de représentation ? Et ce sera seulement si l'on s'entend sur une hypothèse de définition de l'activité de représentation en général, qu'on pourra ensuite se demander s'il y a coupure ou continuité entre les différents types d'activité représentative.

Ce qui conduit, si l'on opte pour l'hypothèse de la continuité, à poser une demande que j'estime primordiale : quelles sont les conditions qui doivent être réunies pour qu'on puisse dire d'une représentation qu'elle comporte un aspect idéologique ? Brutalement énoncée, cela revient à se demander ce qui nous permet de reconnaître la valence idéologique d'une représentation quelconque, ou, élargissant cette dernière notion, d'un discours socio-symbolique quelconque ? Il y a une séquelle « ontologique » très importante à cette demande : que veut-on dire lorsqu'on parle de l'existence matérielle des représentations ? Ou, dans les termes qu'on vient d'employer, des discours socio-symboliques ? Comment s'accomplit la « descente » ou l'incarnation du symbolique (de la pensée discursive) dans les institutions et les pratiques sociales (l'univers du discours ou ensemble du contexte) ? S'agit-il d'une relation d'accompagnement, de juxtaposition, de co-extensivité, de subsumption ? Cette demande commande le développement du premier ensemble de questions que je poserai tout à l'heure.

La deuxième demande

La seconde difficulté inhérente aux définitions althussériennes repose sur une béance de l'explication. Je pense qu'il y a quelque part une incohérence lorsque, d'une part, tout en accordant un double statut au système de représentations idéologiques, celui d'une structure nécessaire et efficace, Althusser mise sur la fonction pratico-sociale de l'idéologie pour justifier le statut social du système de représentations et de pratiques idéologiques, mais que, de l'autre, il ne prend pas la peine :

3. Voir J. Margolis, « Constraints on the Metaphysics of Culture », *Review of Metaphysics*, n° 39 (1986), pp. 653-673, de même que son livre, *Persons and Minds, The Prospects of Nonreductive Materialism*, Dordrecht, D. Reidel, 1978.

- i) *d'expliciter ce qui l'autorise à relier la fonction pratico-sociale au système de représentations et de pratiques idéologiques ;*
- ii) *de détailler les diverses fonctions susceptibles de se ranger sous la catégorie générale de fonction pratico-sociale ;*
- iii) *de spécifier le trait commun susceptible de réunir, au moins logiquement, les diverses fonctions sous la bannière du « pratico-social ».*

Ces manques rendent, je pense, inexplicables aussi bien l'efficacité historique de l'idéologique dont Althusser se fait le héraut, que les prétentions relatives au caractère indispensable de sa fonction de cimentation-reproduction sociale.

De là, ma seconde demande : elle se fait jour en questionnant tant le statut que la fonction sociale de l'activité idéologique et elle comporte trois volets interdépendants. Si l'on tient, d'une part, à démontrer l'efficacité de l'activité idéologique de même que sa nécessité dans le développement d'une formation sociale, et si, d'autre part, l'on décide que l'élaboration du modèle explicatif passera par l'exploitation de la fonction spécifique de l'idéologique, la fonction pratico-sociale, on devra alors proposer une réélaboration :

- i) *du schéma marxiste de l'organisation sociale,*
- ii) *du schéma anthropologique de la culture et des significations socio-symboliques,*
- iii) *des rapports entre les aspects sociaux et psychiques du symbolique, avant de pouvoir renouveler la théorie althussérienne de l'idéologie en présentant une conception de l'activité idéologique qui la distingue comme une activité socio-symbolique particulière aux propriétés et à la fonction sociale propres.*

Il faudra alors entreprendre :

- iv) *de distinguer les diverses fonctions de l'idéologie subsumées par Althusser sous la catégorie du pratico-social,*
- v) *de trier les dites fonctions « pratico-sociales » pour déterminer parmi elles celles qui sont effectivement reliées au travail de la lutte idéologique, c'est-à-dire à une lutte dont les enjeux discursifs et pratiques renvoient à la transformation ou, au contraire, au maintien de la conjoncture symbolico-culturelle (production et reproduction du discours socio-symbolique commun),*

afin d'établir cette théorie de l'idéologie que je « bricole » à partir des thèses althussériennes et où je propose de voir l'idéologie comme une activité symbolique à valence idéologique. Autrement dit, une force sociale comme les autres, ayant partie prenante dans la détermination, le développement et l'évolution des hommes vivant-en-société.

Le programme de recherche

Une inquiétude court au travers de mes « demandes ». Elle se formulerait, pour la résumer, de la manière suivante : comment faire pour identifier l'activité idéologique comme une activité symbolique différentielle ? Différentielle, ou plus justement, spécialisée en ce sens qu'elle permet au

Introduction

sujet-agent (individuel ou collectif), à la source de cette activité, d'interpréter (de « comprendre » les rapports sociaux) par le biais des modèles cognitifs qui sont mis en train et, simultanément, d'agir intentionnellement sur ces rapports sociaux, que ce soit à l'un ou à l'autre des registres sociaux, culturels, politiques ou économiques. Agir, c'est-à-dire prendre les moyens discursifs ou pratiques les plus susceptibles de perpétuer ces rapports et/ou de les transformer.

Cette perspective engage, on le voit, de nombreux problèmes d'ordre méthodologique (le débat individualisme ou holisme, par exemple) autant que théorique (utilité relative de l'approche « sémiotique » du symbolique culturel, double critérisation de l'idéologie selon les intérêts antagoniques et politiques des acteurs sociaux). L'irruption de ces questions semble inévitable dès que l'on se confronte aux problèmes posés par la caractérisation de l'activité (symbolique) idéologique ainsi que de ses effets sociaux. Il sera non moins évident qu'avant de discuter des éléments théoriques formant comme le noyau de ce problème central, il faut rendre apparents les présupposés ontologiques ainsi que les décisions conceptuelles et méthodologiques pris au commencement d'une recherche et qui en articulent le fil.

Les questions et les problèmes que je m'appête à poser seront discutés au cours des différents chapitres qui suivent cette introduction. On voudra bien les entendre ici comme l'énoncé d'un programme, un programme des tâches que j'aurai tenté de remplir dans le cadre de cette réflexion-bilan de plusieurs années de travail sur la théorie de l'idéologie et sur les problèmes qu'impliquent sa réélaboration.

Problèmes ontologiques

Un premier ensemble de questions se rapporte à la portion initiale du problème central déjà évoqué, nommément à la partie relative à la nature et aux types d'existence de l'activité symbolique à valence idéologique dans une société. L'ensemble « ontologique » se divise en deux sous-ensembles : l'un réunissant le questionnement sur l'activité symbolique ; l'autre, portant sur les modes de son inscription matérielle.

Le sous-ensemble relatif à l'activité symbolique est directement issu d'une décision préliminaire de ma part ; j'en ai fait état à l'occasion de l'exposé de mon « cheminement » intellectuel et de mon « détour » par les thèses althusseriennes. Il s'agit de la décision, à la fois méthodologique et théorique, de faire appel à un cadre de références systémiste et de parler du symbolique ou de l'idéologie en termes « d'activité », de « relation de représentation », « d'information signifiante ».

Je rappelle aussi que lors de ma première « demande », j'ai insisté sur le fait qu'Althusser ne distinguait pas explicitement entre système de

représentations et système de représentations idéologiques, d'une part, et, d'autre part qu'il n'était pas très loquace sur le problème posé par l'inscription « matérielle » de la représentation idéologique. On ne s'étonnera donc pas si le sous-ensemble en cause se constitue précisément autour des questions relatives à la définition de la notion de représentation en général, et qu'il renvoie au problème posé par les « processus symboliques d'interprétance ». Ce problème soulève, à son tour, une série de sous-questions, d'ordre ontologique et anthropologique, qui ont trait à la nature des activités symboliques dans leurs relations avec le système social dans son ensemble ainsi qu'à la place, dans cette articulation, du *sujet* des activités socio-symboliques.

Je signale ici, à l'avance, que le travail sur la notion de représentation symbolique d'interprétance reposera sur une chaîne de quatre postulats fondamentaux, postulats prélevés dans le champ de la recherche épistémologique en sciences humaines relative à l'activité représentative, et que l'on prendra pour accordés ; à savoir :

- Po1. *Que les êtres humains en tant qu'êtres socio-historiques se différencient des autres animaux sociaux par une propriété spécifique (par une « propriété émergente », si l'on use d'appellations systémistes), l'activité symbolique.*
- Po2. *Que les êtres socio-historiques sont producteurs de représentations (au sens large du terme repraesentatio) exprimées linguistiquement ou non.*
- Po3. *Que le siège (le cerveau) de la représentation (objets mentaux, affects) tout autant que l'objet de la représentation ont une réalité matérielle.*
- Po4. *Qu'aux fins de l'analyse, la relation de représentation sera envisagée comme constituant un « système ouvert » en interaction avec son environnement.*

L'autre sous-ensemble de questions s'applique aux problèmes posés, d'une part, par l'articulation, au niveau du sujet, entre aspects psychiques et aspects culturels (ou sociaux) de l'activité symbolique, et, d'autre part, par les modes de l'inscription matérielle (culturelle) des produits de l'activité symbolique. C'est alors que l'on devra s'attaquer à la discrimination entre idéologème et symbolème, c'est-à-dire à distinguer entre produit de l'activité symbolique et produit de l'activité symbolique à valence idéologique. Je dis que c'est à ce moment seulement que s'engagera le travail pour nous permettre de reconnaître un produit idéologique en tant que tel, puisque je soutiens, contre Althusser, que la représentation est de part en part symbolique, et qu'il faut attendre le stade de son épiphanie concrète, sous forme discursive ou pratique, sur la scène socio-historique, pour pouvoir en montrer éventuellement les aspects idéologiques.

Brutalement formulé, cela reviendrait à dire : la réalité de l'idéologie est uniquement socio-symbolique, et même uniquement culturelle. Cela signifie que les aspects psychiques de l'activité symbolique sont incapables d'acquiescer la moindre valence idéologique, seulement ses aspects socio-culturels.

Introduction

Les positions ontologiques qui stipulent un monde moniste matérialiste et le pluralisme des propriétés de ses divers niveaux compris comme autant de systèmes, commanderont donc une hypothèse d'entrée qui envisage le système des idéologèmes (ou produits de l'activité symbolique à valence idéologique) comme un sous-système du système des symbolèmes (ou produits de l'activité symbolique sur le plan social). Et le travail s'organisera autour de l'identification des critères d'apparition et de concrétisation *dans la vie sociale* d'un discours ou d'une pratique symbolique à valence idéologique. Un problème méthodologique apparaît aussi à ce moment de la réflexion : celui de la mise au point et, conjointement, de la mise à l'épreuve (étude de cas) d'un schème opératoire d'analyse tel qu'il permette de dégager les déterminations idéologiques de tel discours ou de telle pratique.

Problèmes épistémologiques

L'ensemble des problèmes ontologiques conduit, selon l'ordre des raisons, à une série de redécoupages du champ conceptuel où se pose traditionnellement la question du rôle social de l'idéologie. J'ai évoqué tout à l'heure, au cours de ma deuxième « demande », la nécessité comme prolégomènes à une conception renouvelée de l'idéologie, de deux principales réélaborations : la première relative au schème social marxiste, la seconde aux schèmes de l'anthropologie « interprétative » qui, soutenant une conception « sémiotique » de la culture, identifie culture et symbolique. Ces deux reconstructions ayant une base conceptuelle commune, une redéfinition du concept de symbolique, impliquent, avec cette redéfinition, la construction d'un modèle inédit devant faire état des différents aspects (psychiques et sociaux) du processus symbolique et de leurs articulations respectives. Il s'agit du modèle dit de la mimésis sur lequel je reviens un peu plus bas pour en préciser les catégories et les situer à l'intérieur de l'ordre d'explication.

Par conséquent, l'ensemble de questions correspondant à la portion finale du problème central, traitera comme une de ses parties intégrantes, la discussion successive des schèmes relatifs à l'organisation sociale et à l'organisation culturelle. De même que tout à l'heure, ce deuxième ensemble de questions se divisera, à son tour, en deux sous-ensembles. Ceux-ci s'adressent tous deux au problème de la spécification des modes d'action de l'activité symbolique à valence idéologique. L'un se confrontera aux problèmes posés, en amont, par une reconstruction des schémas relatifs à l'organisation sociale, à l'organisation culturelle et aux rapports socio-signifiants ; cette reconstruction devant se situer en cohérence avec les postulats ontologiques et les perspectives cognitivistes et systémistes adoptés à l'entrée de la recherche. Le terrain du symbolique ainsi déblayé, si l'on peut dire, le second sous-ensemble de questions s'attaquera, en aval, à l'activité idéologique, à ses stratégies et à ses effets historico-sociaux. Il faudra

préciser, entre autres, les notions de production, de reproduction et de fonction pratico-sociale de l'activité symbolique à valence idéologique. D'un mot, cerner ce que les théoriciens de la culture désignent comme « l'efficace symbolique » et que nous dirons l'efficace symbolico-idéologique.

Il est sans doute nécessaire de rappeler ici que la notion de reproduction idéologique est liée par Althusser au concept de sa fonction pratico-sociale, c'est-à-dire de la fonction qui, selon lui, fournit aux hommes les normes, les règles, les connaissances nécessaires à leurs conduites. La reproduction semble agir, selon Althusser, comme la fonction de la fonction : il soutient, en effet, que la fonction pratico-sociale permet aux hommes d'accepter « spontanément » comme nécessaires les tâches qui leur sont assignées (dans le mode de production) et, ce faisant, en assure la reproduction, et, par conséquent, la perpétuation des rapports sociaux existants et la cohésion sociale. C'est en ce sens, du reste, qu'il parle de l'idéologie comme du « ciment de la société ».

Le sous-ensemble « d'aval » comprend trois séries de questionnement. La première, cruciale à notre entreprise, s'attache à réouvrir la signification de la notion de reproduction sociale. Contre Althusser, comme d'ailleurs contre toute la tradition marxiste ou les théoriciens dans sa mouvance, on se demandera si la notion de reproduction doit uniquement s'associer à la fonction de perpétuation sociale, ou si il ne convient pas de la penser comme une activité de production-reproduction, activité nécessaire donc non seulement à la répétition des normes, des règles, des conduites, etc., sociales mais aussi à leur transformation.

La deuxième série de questions se rapporte au problème des liens entre reproduction et fonction pratico-sociale. On cherchera alors à préciser la notion de fonction pratico-sociale et, du coup, à spécifier les différentes fonctions pratico-sociales de même qu'à marquer ce qui les rattacherait à l'activité idéologique, proprement dite. Une troisième série de réflexions, enfin, tout en s'appuyant sur le relevé de traits empiriquement observables de l'activité idéologique et de ses produits, s'essayera à délimiter les enjeux sur-symboliques, si l'on peut dire, du processus idéologique : on l'envisagera comme un ferment du développement historique des sociétés à même ce travail de lutte qui, infléchissant le cadre global des références socio-symboliques (le système culturel), provoque, à tout le moins, son inéluctable si imperceptible (sauf en temps de crise) reconfiguration sur la longue durée.

Le moment « méthodologique » qui accompagnera le sous-ensemble de questions s'adressant aux modes d'action de l'activité idéologique, constitue, en fait, son support opératoire. Celui-ci regroupera les stratégies d'analyse adéquates pour la mise au jour et l'illustration concrète (étude de cas) de l'efficacité sociale de l'activité symbolique à valence idéologique. Le tracé des fonctions sociales de ce type d'activité symbolique ne s'attachera, en

Introduction

somme, qu'à faire apparaître, dans une perspective pragmatique, la dynamique particulière de la production-reproduction idéologique aux divers paliers de la vie sociale.

Le modèle de la mimêsis

Au cœur de notre conception de l'activité symbolique à valence idéologique se trouve un ensemble de thèses que nous regroupons sous l'appellation du « modèle de la mimêsis ». C'est à ce moment de notre démarche que nous mettrons de l'avant cette construction théorique. Notre réflexion à cet égard se situera après l'étape dévolue aux réélaborations du cadre conceptuel et avant l'étape où seront réexaminés les problèmes liés à la fonction de l'activité idéologique et à son efficacité sociale.

La théorie générale de la mimêsis voudrait préparer, en s'adressant au problème de la production-reproduction de la sémiotique symbolique (des représentations-interprétances socio-symboliques) individuelle et collective, l'examen du fonctionnement de l'activité symbolique à valence idéologique et le réunir à l'étude de ses fonctions. Ce faisant, je tâcherai de montrer l'unité profonde des divers types de l'activité symbolique. Unité qui, à son tour, permet d'apercevoir, lorsque l'on se place dans une perspective fonctionnaliste et pragmatique, l'interdépendance des deux problèmes principaux auxquels nous nous confrontons avec nos thèses sur l'activité symbolique à valence idéologique : la nature et la fonction sociale des représentations et des pratiques collectives.

Le processus de la mimêsis est la même chose que le schème simulation-originalité lorsqu'on le considère comme la forme du rapport entre le produit d'un agent et le modèle culturel préexistant de ce produit. La *mimêsis* est qualifiée de « symbolique » lorsque le rapport en question est restreint à des éléments de l'activité symbolique. Le schème simulation-originalité constitue le schème selon lequel opère les processus de production-reproduction-transformation de la « sémiotique », ou activité symbolique de représentation-interprétance considérée sous sa double dimension psychique (individuelle) et socio-culturelle (collective).

Certaines catégories du modèle général de la mimêsis *en tant qu'elles s'appliquent à la dimension socio-culturelle du symbolique* seront transposées dans la construction d'un modèle particulier, spécifique à l'activité symbolique à valence idéologique : le modèle que nous appellerons le modèle de la « mimêsis agonique ».

C'est là finalement l'enjeu théorique principal du modèle de la mimêsis ; et tout aussi bien le défi à relever lorsqu'on entreprend de reconstruire, campée à l'intérieur de la tradition matérialiste moniste, les schémas de l'organisation sociale et de l'organisation culturelle, les schémas que l'on trouve dans le discours marxiste traditionnel et le discours anthropologique,

respectivement. Un tel modèle devra rendre compte, en faisant fond sur les techniques systémistes de modélisation, des relations internes entre les éléments qui composent un système symbolique-idéologique ainsi que des relations externes qu'il entretient avec son environnement⁴.

D'un certain point de vue, on peut dire que ce moment constituera la pierre de touche de mon entreprise puisque j'y tenterai, misant sur le langage systémiste, la conciliation de la question des déterminations idéologiques d'un discours ou d'une pratique avec celle de la délimitation de ses fonctions idéologiques. J'espère faire valoir ainsi la multiplicité comme l'efficience de l'activité idéologique dans la vie historique des sociétés.

LA COMPOSITION D'ENSEMBLE

Les articulations

J'avance dans chacun des chapitres où j'aborde les problèmes posés par la conception du symbolique dans la vie sociale que je construis, une ou deux thèses générales qui, une fois exposées, sont ensuite développées et, au besoin, illustrées à même un exemple pris au sein du discours philosophique, littéraire ou artistique.

En substance, je pose, dans le premier chapitre qui s'ouvre par un recours *généalogique* au *Sophiste* de Platon, les notions, les postulats et les hypothèses préliminaires, théoriques et méthodologiques, nécessaires à l'intelligence de ma réflexion. Les chapitres suivants constituent le corps de mon travail. Ils se répartissent en deux grandes sections consacrées, pour la première, à proposer la redéfinition de l'activité symbolique sous ses aspects socio-culturels, pour la seconde, à soutenir une conception de l'idéologie comme une activité symbolique à valence idéologique.

C'est à l'intérieur de la première partie, intitulée *l'animal symbolique*, qu'après avoir fait état, dans le chapitre II, des présupposés ontologiques et anthropologiques que je place aux fondements de la recherche, j'entreprends l'analyse des rapports entre société et culture à la lumière des reconstructions que je tente des schémas traditionnels ; ceci en raison des problèmes épistémologiques que j'ai mentionnés tout à l'heure et auxquels ils me semble nécessaire de m'adresser.

Ainsi le chapitre III s'occupe de mettre en place un nouveau schéma de la vie sociale alors que le chapitre IV étudie la vie culturelle ainsi que les liens de l'organisation du système culturel avec l'organisation sociale d'ensemble.

Le chapitre V sur lequel se conclut la première partie, propose, tout en examinant les fonctions symboliques-herméneutiques des activités socio-

4. Cf. le modèle minimal d'un système selon Mario Bunge tel qu'on le trouve présenté dans le volume quatre de son *Treatise on Basic Philosophy, A World of Systems*, Dordrecht, Reidel, 1979, ainsi que dans un ouvrage plus récent, *Scientific Materialism*, Dordrecht, Reidel, 1981.

Introduction

culturelles, une conception de l'activité symbolique qui tâche d'intégrer les aspects psychiques et sociaux de ses manifestations discursives et pratiques. Ce chapitre sert de tremplin aux développements de la seconde partie. J'y reviens d'abord sur l'hypothèse des deux sémosis, individuelle et collective, hypothèse avancée dès le chapitre III en même temps que la constitution d'un schéma de l'organisation sociétale, et reprise dans le chapitre IV, mais au niveau seulement de la sémosis collective (ou culturelle). Le retour sur cette hypothèse me permet de fournir ensuite un modèle descriptif de l'articulation réciproque des deux sémosis, au niveau du sujet-agent interprétant, ou acteur historique.

La seconde partie, intitulée *l'animal agonique*, se propose de restaurer la dignité ontologique de l'activité idéologique et de la réinstaller à sa juste place, un ferment de développement, dans le concert des forces qui déterminent la société humaine, la modèlent comme telle et orientent les transformations qui se font jour à travers ses différents registres.

Le chapitre VI élabore le modèle général de la mimêsis. Le fonctionnement de ce modèle est illustré à même la lecture d'une pièce de Jean Genêt, *Les Bonnes*. Les chapitres VII (où est monté le modèle de la mimêsis agonique) et VIII (le koïnon mimêsique et agonique) ont pour charge d'analyser les rapports entre sens et pouvoir tout en décrivant le fonctionnement du dispositif symbolique à valence idéologique.

Le chapitre IX sert à vérifier le pouvoir explicatif du modèle de l'activité agonique que je propose. Intitulé *Tout est grain pour les moulins de l'idéologie*, il joue le rôle de synthèse. Tout en reprenant, en sous-main, les thèses majeures consacrées aux propriétés, aux mécanismes de fonctionnement et aux effets particuliers de l'activité agonique dans son rapport avec l'ensemble des activités sociales, je les applique à l'examen de la production-reproduction dans l'Europe du dix-huitième siècle d'un artefact artistique précis. Il s'agit de la porcelaine, dite porcelaine de la Compagnie des Indes, faite à l'imitation des objets en porcelaine fabriqués en Chine ou en Extrême-Orient depuis les premiers siècles de l'ère chrétienne, après qu'on eût redécouvert en 1708, dans la principauté de Saxe, le secret de la « vraie » porcelaine, à la chinoise.

Le chapitre X et la conclusion s'attachent à dégager la portée historique des schèmes d'action — autrement dit, la fonction dramatique — de l'activité agonique que nous aurons tenté d'établir tout au long de cette étude. Plus modestement, ou plus exactement peut-être, ils viennent mettre un point provisoirement final à une réflexion consacrée à déterminer la spécificité de ce que nous avons choisi d'appeler l'activité symbolique à valence idéologique en même temps qu'à mettre au jour la situation unique qu'occupe une telle activité sur la scène sociale et historique.

« The question is », said Alice, « whether you can make words mean so many different things. »

MIMES ET PARADES

« The question is », said Humpty Dumpty « which is to be master — that's all. »

L'homme agonique

Qu'il me soit maintenant permis un écart poétique à la toute fin de cette présentation de ce qui constitue dans ses grandes lignes ma contribution à la théorie de l'idéologie. Un slogan éculé dit qu'une image vaut mille mots. Je crois profondément, pour ma part, que la parole métaphorique du poète ou le geste métonymique de l'artiste vaut souvent mille concepts, eux qui ont la grâce insigne de re-produire immédiatement le monde, le sujet, l'histoire.

Tapi au fond de moi tel le fin renard
alors je me résorbe en jeux, je mime et parade
ma vérité, le mal d'amour, et douleurs et joies

Gaston Miron, « l'homme agonique »,
L'homme rapaillé, P.U.M., Montréal, 1970, p. 48.

PREMIÈRE PARTIE

L'ANIMAL SYMBOLIQUE

In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deum erat Verbum. Hoc erat in principio apud Deum. Omnia per ipsum facta sunt et sine ipso factum est nihil. Quod factum est, in ipso vita erat, et vita erat lux hominum, et lux in tenebris lucet, et tenebrae eam non comprehenderunt.

Prologue de l'Évangile de Saint Jean, I. 1-4.

Argument

Le problème du « sens commun »

Les propositions que je soutiens dans cette première partie sont ordonnées à une redéfinition de l'activité symbolique sous ses aspects culturels.

J'envisage plus particulièrement certains aspects d'un problème spécifique : la relation entre activités symboliques et activités culturelles. J'appelle un tel problème : « le problème du sens commun ou les déterminations culturelles de la sémiotique sociale ». Mais comme nous le savons, depuis Descartes et la Logique de Port-Royal, si « le sens commun est généralement bien partagé », « le principal est de bien l'appliquer ». Le plus important est d'ordre pragmatique : réussir des applications pertinentes de nos capacités à compter, à schématiser, à connaître, à juger, à interpréter. Je soutiens, telle est la thèse générale que développe cette première partie, qu'il existe des conditions sociales à ces « applications pertinentes », et des « regulæ » culturelles pour la conduite de nos facultés cognitives.

On peut dire, en ce sens, que l'organisation culturelle concrétise ces conditions sociales. Je propose alors de considérer que :

- a) les activités culturelles sont littéralement des organes sociaux producteurs du sens commun, opératoires dans l'articulation, la gestion et le contrôle de la sémiotique sociale ;*
- b) le système culturel est le sous-système social qui constitue l'interface symbolique-matérielle entre les dimensions sémantiques et pragmatiques de la réalité sociale.*

Ainsi le problème dit du « sens commun » et le problème qui lui est associé, celui de redéfinir en regard de l'activité symbolique le concept de culture, apparaissent comme les problèmes centraux autour desquels s'organise cette première partie. Les thèses que je développerai au cours de leur traitement, notamment celles relatives à la restructuration du champ théorique, marxiste notamment, à l'intérieur duquel on pense le problème des rapports entre l'organisation sociale et l'organisation culturelle, préparent directement au problème qui forme le centre de gravité dans la deuxième partie : la relation que je postule entre actions symboliques et actions idéologiques.

Je voudrais, sur un premier front, déterminer les conditions sociales — et neurologiquement matérielles — du processus de signification en conformité avec ce qui est impliqué par mes propres décisions théoriques initiales :

- a) faire entrer en ligne de compte les forces symboliques dans l'explication de l'organisation sociale ;*
et,
- b) faire tabula rasa des représentations traditionnelles des structures sociales ; car, toutes canoniques qu'elles soient, leurs fondements topologiques risquent de nous égarer sur une voie non dynamique.*

J'ai donc, en regard spécialement de ma seconde proposition, à me confronter avec les théories de la société qui rejettent comme non pertinentes la dimension symbolique des rapports sociaux, et avec celles qui soutiennent que l'exploration des contraintes pragmatiques ou sociales des processus cognitifs est incompatible avec la lettre ou l'esprit des analyses fondées sur les théories de l'information sémantique.

Sur le second front, en référence cette fois à ma première décision [proposition a], je ne pourrai pas éviter la confrontation avec les théories anthropologiques de la culture qui établissent traditionnellement un lien entre signification et symbolité, ni échapper non plus à la discussion de mes thèses concernant la nature matérielle des entités culturelles et les fonctions normatives, sur le plan herméneutique, du sous-système culturel en regard du système social.

Ainsi, si je veux continuer, comme je l'ai annoncé, à prendre en ligne de compte les fonctions des activités symboliques dans le système social, et à concevoir les activités idéologiques comme des modalités des actions symboliques, je devrai commencer par questionner quelques-uns des concepts à l'œuvre dans les théories sémiotiques contemporaines de la culture. Je serai conduite, ensuite, à les comparer avec mes assertions sur la sémiotique sociale et sur ses déterminations culturelles ; et, j'aurai, enfin, à voir si mon modèle des processus socio-symboliques est encore consistant avec mes thèses sur les êtres sociaux et sur l'organisation sociale.

CHAPITRE PREMIER

La question généalogique

LE *SOPHISTE* DE PLATON

Platon et la représentation

L'explorateur finit toujours par rencontrer ses colonnes d'Hercule ; de même le chercheur devant qui certaines théories se dressent pour marquer symboliquement les limites de son enquête sur un terrain familier. Telles seraient la théorie de la représentation et la théorie des modalités de sa déposition matérielle et sociale pour ceux qui s'embarquent vers une théorie matérialiste de l'activité symbolique à valence idéologique. Et les difficultés commencent non pas lorsqu'on a franchi ces colonnes mais dès, peut-être, qu'on les contemple et qu'on s'aperçoit de leur caractère inachevé. Si je vois clairement qu'avant de m'élancer sur les chemins de la production symbolique à valence idéologique, il faut que j'indique minimalement les coordonnées du détroit par lequel je passe, que je me préoccupe de situer en regard de la tradition les thèses générales qui encadrent ma problématique particulière, je vois non moins clairement la nécessité de préciser les lieux théoriques où s'ancre mon hypothèse de départ avant de pouvoir mettre en évidence les présupposés ontologiques qui la fondent ou de m'étendre sur le traitement des problèmes épistémologiques qu'elle entraîne.

J'ai recours à Platon, plus précisément à un fragment intrigant (269c-264b) de l'un de ses derniers dialogues, le *Sophiste*, pour ouvrir ce que j'appellerai la question généalogique. Je m'en vais ainsi chercher très loin les marques anciennes des problèmes posés par l'être et la « vérité » de la représentation symbolique. Mais, dirais-je, je suis en bonne compagnie, tout autant que je l'eusse été avec Spinoza, qu'Althusser avait choisi comme le précurseur de sa propre lecture de l'organisation sociale et des fonctions du système idéologique¹.

Il me semble légitime, puisque j'inscris le débat sur la nature des processus idéologiques à l'intérieur du territoire plus large constitué par les processus

1 . Cf. Steven B. Smith, *Reading Althusser*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1984. En particulier le chapitre III, intitulé « The Althusserian Project », où Smith souligne (pp. 72-73) la dette d'Althusser envers Spinoza, dette reconnue par Althusser lui-même. Tout d'abord, sur le plan ontologique, la thèse althussérienne de la causalité structurale du mode de

symboliques, de m'adresser à ce que l'on peut considérer comme les principes premiers d'un traité de la représentation symbolique. Je voudrais envisager à l'intérieur des limites de sa problématique d'origine, telle que l'inaugure Platon, la question des déterminations ontologiques de l'activité symbolique de représentation et de sa valeur gnoséologique. En commentant un fragment du *Sophiste*, mon propos vise non seulement à revenir à la source philosophique du problème de la représentation, mais aussi et surtout à examiner les éléments du cadre conceptuel dans lequel s'est préparé, avec (ou contre) Platon, la pensée des rapports entre la représentation, « vraie » ou « fausse », et la réalité. Je voudrais notamment, au cours d'un tel examen, faire apparaître les liens qui rattachent la mimétologie du *Sophiste* à la détermination platonicienne de l'Être, aussi bien que le double statut ontologique affecté à la représentation dans ce dialogue. L'« image », nous dit, en effet, Platon, existe et n'existe pas ; elle existe dans sa matérialité mais elle n'existe pas par rapport à l'objet réel qu'elle représente² : « ainsi, ce que nous disons être réellement une image, un semblant, c'est ce qui sans être réellement non-existant, n'existe pas cependant ? » (*Soph.*, 240c).

Ainsi cette réflexion sur Platon, cette brève récapitulation des principales thèses platoniciennes au sujet de la représentation servira à amorcer la mise en place de mon hypothèse de départ. Je prends mon élan chez Platon mais pour l'abandonner aussitôt lorsque je devrai délinéer, par la suite, les aspects ontologiques et épistémologiques du problème de la représentation et des rapports entre idéologème et symbolème.

Eikastiké et phantasmatiké

Une des premières articulations du *Sophiste* se construit sur la démarcation établie entre le loup et le chien (*Soph.*, 213b), c'est-à-dire entre « un animal très sauvage et un très doux » ainsi que le dit Platon. La métaphore renvoie aux différences entre la nature et le comportement respectifs du sophiste et du philosophe lorsque on les compare, de même qu'aux deux « régions » antonymiques que fréquentent ces figures aux propriétés contrastées. L'Étranger — le maître du dialogue — mènera ses investigations en poursuivant cette première opposition, certes, mais aussi en dépouillant toutes les couches successives des oppositions associées ; celles-ci, au cours du dialogue, s'emboîtent les unes dans les autres, au fur et à mesure que la « chasse » au sophiste met en jeu les relations entre l'être et le non être, entre le vrai et le faux, entre le simulacre et le semblant (*eikastiké* et *phantasmatiké*).

production serait une reprise laïcisée de la conception spinoziste de Dieu comme *causa immanens* ; sur le plan gnoséologique, ensuite, la distinction althussérienne entre l'objet de pensée et l'objet réel reproduirait celle spinoziste entre *idea* et *ideatum* ; enfin, les affirmations d'Althusser au sujet de la pérennité et de la nécessité sociétales de l'idéologie qui continuerait à gouverner les hommes même après l'avènement d'une société sans classes seraient les corrélats du déterminisme spinoziste des passions.

2 . Cf. dans la tradition classique, les distinctions cartésiennes et malebranchistes entre la réalité objective et la réalité formelle de l'idée-représentation.

La question généalogique

Tout le travail dialectique, c'est-à-dire l'art de trier et d'organiser les notions, tout le travail de similitude et de différenciation s'exercera dans le but :

- i) *de traquer les propriétés respectives des termes composant chacune des relations d'opposition mises ainsi en scène ;*
- ii) *de lier en réseaux les séries de relations de telle sorte que chacun des termes d'un couple d'oppositions donné corresponde aux termes du couple qui lui succède ;*
- iii) *de montrer enfin que les pôles de chacune des relations d'opposition examinées ne sont pas contradictoires entre-eux mais qu'ils forment, tel un bifrons, comme l'envers et l'endroit du concept en cause, mieux, qu'ils sont entrelacés l'un à l'autre par et dans le mouvement même de la relation qui, à la fois, les oppose et qui les réunit en les opposant.*

Hic Rhodus hic saltus! C'est ici que se perpète effectivement le parricide symbolique de Parménide, parricide solennellement annoncé par trois fois au début du « long détour ». L'Étranger aura l'audace (*tolma*) de transgresser les interdits théoriques proférés par le vieux maître, le père de la logique identitaire et du principe de non contradiction : le passage à une dialectique renouvelée est marqué par la thèse de cette scission toujours recommencée de l'unité en deux opposés ; le caractère processuel de la scission de l'être permet de ne pas violer le principe de non-contradiction. La route est ouverte à Hegel ; celui-ci ne dira-t-il pas : « Je suis le combat, car un combat est justement un conflit qui ne consiste pas dans l'indifférence mutuelle des deux antagonistes mais au contraire dans le fait qu'ils sont liés ensemble ».

L'acte représentatif

Si j'ai appelé la structure fondamentale qui caractérise le *Sophiste* tout comme le jeu dialectique qui règle la chasse notionnelle, c'est que la logique générale de ces procédés s'appliquera à l'élucidation de ce qui constitue l'objet particulier de l'enquête dans le fragment qui nous occupe en ce moment. Platon entreprend de reconnaître « scientifiquement »³, uniquement par les voies d'une onto-logique, la nature de l'acte représentatif sous sa forme discursive, judicative et imaginative. On se souviendra que, pour Platon, le discours intérieur, la pensée, est la même chose que le discours extérieur, le langage : « penser et parler, n'est-ce pas tout un » déclare l'Étranger. L'enjeu de l'investigation actuelle est grave : « sans discours, nous serions privés de philosophie » (*Soph.*, 260 b) ; et la question est de savoir comment le non-être, comment l'être, comment le faux, comment le vrai, ont leur place dans le jugement et le discours ? « Commençons donc par prendre en mains [...] discours et jugement afin de nous expliquer avec une plus grande clarté sur

3 . À l'époque, la logique, science du discours, ainsi que la mathématique, et bien entendu la dialectique, sont les seuls « modèles » de la science. Il faudra attendre le XVIII^e siècle ainsi que les intuitions des matérialistes Diderot et d'Holbach pour que l'on puisse commencer aux débuts du XIX^e siècle avec Destutt de Tracy et son collègue médecin Cabanis, entre autres, à se poser le problème des conditions neuro-physiologiques de la représentation.

le point de savoir si le non-être a pris contact avec eux, ou s'ils sont vrais l'un comme l'autre et ne sont jamais faux ni l'un ni l'autre.» (*Soph.*, 262 b). C'est l'Étranger qui parle, le parricide de Parménide, son ancien maître, l'interrogateur du jeune disciple de Socrate, le mathématicien Théétète qui fait office du répondant dans le dialogue platonicien.

L'imitation : la mimêsis

Le problème matriciel est celui de l'imitation (la *mimêsis*) ; et, dans l'optique platonicienne, le questionnement précédent qui portait sur le statut ontologique ainsi que sur la valeur épistémique du discours et du jugement, n'en constitue qu'un sous-problème. Voilà pourquoi il sera réglé à l'intérieur du schème fondamental qui gouverne la solution donnée au problème matriciel en la répliquant.

L'Étranger commence par exploiter le paradigme du peintre. L'artiste produit une image mais non la chose elle-même ; l'artisan, pour sa part, produit la chose : un lit, par exemple, et non l'image du lit. La question de la production symbolique, en tant que modalité de « l'art de produire en général », est ainsi posée. Les distinctions faites, une difficulté plus redoutable surgit : comment le peintre parvient-il à faire prendre l'image pour la chose même ? — On ne connaît alors que le réalisme figuratif. La discussion s'engage, de ce fait, sur le statut ontologique de l'image picturale et sur son effet spécifique d'illusion. La question d'ordre logique est également soulevée : à quel type ressortit l'activité de substitution symbolique ? Une interrogation souterraine se profile : qu'en est-il du discours du philosophe ? Le philosophe serait-il ce « technicien » qui fait prendre le mot pour la chose ? Le platonisme répondra non, le philosophe est plutôt cet artiste qui s'efforce de modeler, littéralement, les mots sur les choses (les Idées) tout en ayant soin de les donner pour ce qu'elles sont : des représentations, copies fidèles de la réalité. Le rival du philosophe dans l'activité représentative, le rival dans la production des imitations de la réalité est bien le poète ; aussi ce dernier, bien qu'accueilli avec toutes sortes d'égards dans la Cité Juste (cf. *La République*), en sera mis néanmoins à la porte.

Si le type de relation entre la représentation et l'objet représenté est donné, dans tous les cas, comme une relation d'imitation, il faut noter, premièrement, que la qualité gnoséologique de la copie ainsi formée au cours de la relation (l'imitation produite) sera proportionnelle à son degré de fidélité imitative ; deuxièmement, que l'objet représenté (l'imitation produite) participe d'une réalité aux modalités différentes selon que le produit de l'activité représentative ressortit à la « réalité idéale » ou à la « réalité sensible », déjà image (imitation) elle-même de la réalité idéale.

L'enquête que mène l'Étranger sur les conditions de constitution du discours et sur sa valeur épistémique ne pourra décidément pas échapper à

la question première de la représentation, ni à celle de son effet social et politique. Le philosophe qui commence la philosophie et l'idéalisme ne l'éludera pas. Il la résoud à sa manière, en cohérence avec ses postulats ontologiques fondamentaux qui lui font distinguer les genres de la réalité, le monde intelligible du monde sensible et réserver le rôle de Modèle (voire de Cause) au monde intelligible. L'Étranger interroge donc Théétète : celui-ci peut-il définir la représentation (plus précisément l'objet issu de l'activité de représentation) ? Quels types de rapports entretient la représentation avec l'original qu'elle représente ? Y a-t-il une différence, et de quelle sorte, entre la réalité de l'objet représenté et la réalité de son prototype ?

Théétète ainsi questionné commencera par définir la représentation. Une représentation (un simulacre, dans les termes du *Sophiste*) est une chose distincte de la chose véritable. Il précise immédiatement ensuite deux aspects de la relation qui unit le simulacre à la chose qu'il simule : premièrement, le simulacre constitue un modèle — au sens de copie — *distinct* de l'original. Il y a ainsi un rapport de différence, le modèle est l'Autre (de l'Être). Deuxièmement, le simulacre est un modèle qui *imite* l'original. Il y a ainsi un rapport de similitude, le modèle tend à être le Même que ce qu'il imite, à couvrir l'écart qui le sépare de l'original. Le modèle s'accomplit au cours du Mouvement pour rejoindre le monde des Formes, pendant que les genres de l'Être résistent à leur confusion mutuelle, le Mouvement et l'Immobilité, le Même et l'Autre.

Vérité et fausseté du simulacre

Le problème de la constitution du modèle est traité, comme on le voit, en le référant à la doctrine, exposée un peu plus haut dans le dialogue, des Genres de l'Être et des règles de leurs rapports mutuels. Les précisions que Théétète a soin de faire au sujet des rapports qui unissent le simulacre avec l'original tout en le différenciant de celui-ci, ont pour objet de mettre en évidence la conformité de ces rapports particuliers aux rapports généraux entre le Même et l'Autre, s'excluant et s'incluant mutuellement selon les règles de la dialectique platonicienne.

L'Étranger fait apparaître en même temps les contours de la tâche « épistémologique » en la détachant de son arrière-fond ontologique : il faut prendre acte de l'écart qui sépare le simulacre de l'original et en exploiter les conséquences pour pouvoir en apprécier l'effet gnoséologique. On établira les critères de la « vérité » du simulacre en évaluant le degré d'adéquation entre la réalité de la représentation et la réalité que celle-ci représente. La représentation, identifiée par définition à un simulacre, sera jugée vraie si, et seulement si, elle constitue une imitation qui ne déchoit pas de l'original. Autrement dit, il s'agira, pour apprécier

la valeur de vérité de l'imitation produite, de déterminer l'ordre des correspondances entre la réalité respective du simulacre et de l'original ainsi que l'ordre des équivalences entre leurs propriétés respectives⁴.

On dira que la vérité et la fausseté du simulacre sont ordonnées à une hiérarchie ontologique, celle des déterminations de l'Être et du Non-Être telles que *le Sophiste* les établit. Ainsi le simulacre sera vrai s'il est imitation de l'un des degrés possibles de l'Être, c'est-à-dire si le simulacre s'applique à reproduire fidèlement, selon les cas, l'une de ses diverses modalités. La réalité intelligible du monde des Formes affecte ce monde du « poids » ontologique le plus lourd alors que la réalité du monde sensible, simulacre lui-même du monde intelligible, est, de ce fait, plus « légère », elle est d'une moindre dignité ontologique. Le simulacre sera faux s'il imite le Non-Être, récupéré, on vient de le montrer, comme un des cinq genres génériques de l'Être, sous la forme de l'Autre-que-l'Être.

L'Être et le Non-Être

La reformulation platonicienne du problème de la représentation et l'inscription du simulacre parmi les objets de « l'art de produire », du simulacre qui, au début de l'enquête, comptait parmi les objets de « l'art d'acquisition », sont liées à cette opération de substitution faisant passer la réalité subsumée jadis par Parménide sous la notion de Non-Être à celle de la notion platonicienne de l'Autre-que-l'Être. La définition de cette dernière notion comme genre de l'Être n'est possible à son tour qu'à partir du moment où Platon décide de poser le problème des relations entre l'Être et le Non-Être en abandonnant la position absolue de l'Être, précisément celle de Parménide, pour lui préférer la position relative. La perspective « relativiste » est adoptée dans le dialogue après le tournant provoqué par l'échec de la discussion sur l'élucidation des propriétés respectives de l'Être et du Non-Être lorsqu'ils sont considérés de manière absolue. Seul le « désintéressement » à cet égard permettra de sortir de l'impasse et de procéder à l'analyse des formes que prend la *réalisation discursive* de l'Être, c'est-à-dire les formes de représentation. Il restera, ensuite, à rattacher le simulacre examiné, d'une part, au couple Être/Autre-que-l'Être (ces « deux genres circulant l'un à travers l'autre »), d'autre part, à le confronter au couple vérité/erreur ou fausseté.

4. Relayée par la tradition, cette façon de poser le problème trouvera son écho jusque dans les *Méditations* (Méditation III et Méditation IV, notamment) lorsque le platonicien, et galiléen aussi en l'occurrence, Descartes s'efforcera, tout en s'appuyant sur le principe moderne de causalité dont il formule scientifiquement l'énoncé, de distinguer entre réalité objective et réalité formelle de l'idée afin de pouvoir démontrer comment l'idée de Dieu, c'est-à-dire l'idée de l'infini, l'idée du Parfait en moi, être fini et imparfait, possède une réalité objective en même temps qu'elle constitue la cause éminente de cette idée elle-même en moi. La portion « métaphysique » de la théorie cartésienne de l'erreur retrouvera également les thèses platoniciennes qui identifient l'erreur au non-être, permettant ainsi à Descartes de disculper Dieu et de réduire ensuite l'erreur, sous son aspect négatif, à une simple étourderie humaine ; quant à l'erreur, considérée sous son aspect positif, Descartes est prêt à y voir une des marques de la liberté de l'homme.

On comprendra maintenant pourquoi une représentation existe et n'existe pas. Du point de vue ontologique, le simulacre participe de l'Être et de l'Autre-que-l'Être (ou limite de l'Être), c'est-à-dire que le simulacre possède une réalité finie, délimitée et délimitable. La matérialité objective d'un simulacre donné suppose une existence, discursive ou noétique, qui se découpe entre des limites déterminées renvoyant à la limitation de l'Être par l'Autre-que-l'Être. De même que la définition d'une réalité quelconque comprend l'ensemble des êtres inclus par les termes de la définition et l'ensemble des êtres exclus par elle (*omnis definitio est negatio*), de même une représentation donnée est constituée formellement d'un ensemble fini de simulacres alors que son environnement immédiat se compose de l'ensemble potentiellement indéfini des êtres-autres-que-les simulacres reproduits par cette représentation.

Du point de vue épistémique, on dira alors que le jugement exprimé sur l'objet du simulacre sera vrai s'il porte sur le monde symbolique de l'Être à l'intérieur de ses limites discursives, faux s'il bascule, hors des limites, dans le monde du Non-Être, de l'Autre-que-l'Être. Le monde du discours, le monde des représentations symboliques constitue un monde ontologiquement fragile, sans cesse menacé dans sa valeur gnoséologique. L'erreur est toujours virtuellement possible, puisqu'il y a « entrelacement continu » de l'Être et du Non-Être, même si l'Être, le Vrai devraient constituer pour tous les hommes libres, la cible *intentionnelle* de leur activité mimésique. Voici pourquoi la tâche épistémique du producteur symbolique par excellence, la tâche du philosophe, se double d'une tâche normative dans le monde du discours et de la représentation, c'est-à-dire dans notre monde humain tout court. Gardien du Vrai, gardien de l'Être, dans le sens où son éducation lui a appris les conditions de production du simulacre vrai, il lui faudra encore veiller à le préserver autant que possible de l'erreur et de l'illusion⁵. Nul n'est méchant volontairement ! La tâche de vigile en légitime une seconde : le philosophe se constituera le cybernéticien de la cité.

Le « grand circuit » de la représentation

Le problème de la représentation, celui corollaire de la distinction entre vrai et faux « semblant », ont obligé l'Étranger à un « long détour » avant d'en traiter spécifiquement. Il a fallu remonter le long de la « ligne » ontologique de l'Être (cf. *République*, livre VII) jusqu'aux données du problème posé par le statut de l'illusion ; de là, on a été conduit au réexamen des rapports de l'Erreur et du Non-Être puis à la détermination des règles de la communication des Genres qui ont été illustrées au moyen du paradigme des lettres. Ce qui a permis de redescendre, tout en suivant la « ligne », dans

5 . C'est ce que dira, à peu de choses près, l'*Idéologie Allemande*, si on veut bien se rappeler la conception marxienne de l'idéologie comme erreur et comme opposée à la vérité de la science.

le monde des pensées et des représentations concrètes, et d'être ainsi ramené au problème des « liaisons » du discours médiatisant l'Être, ici-bas.

On retrouve alors le problème de la représentation symbolique, discursive, linguistique ou imaginaire, celui corollaire, de la vérité ou de la fausseté de la représentation. Le grand circuit parcouru par l'Étranger au cours duquel on a vu apparaître les fondements ontologiques de la conception platonicienne de la représentation ainsi que le schème selon lequel sa valeur gnoséologique est ordonnée à sa valence ontologique, est presque achevé. Les déterminations sociales de cette conception sont cachées dans le dialogue, ou plus justement, non-thétisées. Mais ne s'agit-il pas tout aussi bien pour Platon de justifier la position politique de celui qui, dans la Cité, devrait être, non seulement, le producteur légitime de la représentation mais aussi l'assignateur des critères de la bonne représentation, la seule autorisée du point de vue politique ? Ces fonctions qui reviennent de droit au philosophe (qui s'auto-désigne dans le dialogue) doivent lui revenir également de fait, le sophiste en être écarté. Il convient de faire allusion à l'enjeu sans le taire complètement dès lors qu'on a affaire à la politique, domaine risqué de l'Autre-que-l'Être, et non pas au politique, le royaume plus serein des notions distinguées sous l'angle de l'Être.

Le sophiste doit être à tout prix cadencé dans sa position marginale ou du moins subalterne. Il sera défini comme le producteur des représentations illusoires, des représentations hors la loi. Les productions du sophiste sont associées aux types de représentations dont seul est capable le loup, l'animal sauvage tapi dans la région obscure du Non-Être, tandis que les représentations engendrées par le philosophe, par l'animal très doux, par l'animal civique, acculturé, l'ami de l'homme, le chien, sont enchassées dans la vérité, dans l'Être, la région à l'éclat éblouissant. On prendra garde cependant que, dans les deux cas, celui des productions du philosophe ou des productions du sophiste, Platon ne parle plus qu'en termes de représentations. Tel serait le gain de la perspective « relativiste » : l'animal social est reconnu, à travers l'épiphanie de l'Être sous ses multiples formes symboliques, comme un perpétuel imitateur de modèles perpétuellement absents ; et les simulacres, le siège d'une lutte non moins perpétuelle⁶. Chien et loup se disputent le même os, celui de la représentation !

Réalité, vérité et représentation

Entretiens le sophiste s'est réfugié sur une deuxième ligne de défense. Le discours pourrait-il objecter, même si l'on concède que sa réalité parti-

6 . La lutte idéologique ne renverrait-elle pas précisément, on le verra ultérieurement, à cette lutte entre les acteurs sociaux, producteurs des représentations et des significations collectives, lorsqu'ils cherchent d'abord, dans le flux d'informations douées de sens qui circulent dans une société, à définir les morphismes qui conviennent à leurs intérêts politiques, puis à imposer leurs définitions, à les justifier, à les homologuer dans « l'arène sociale du signe », ainsi que Bakhtine désignait la scène symbolique-culturelle ?

La question généalogique

cipe d'une réalité générique, d'une Forme, ne participe pas forcément à la vérité. Par conséquent, le domaine à l'intérieur duquel son rival, son concurrent de la bonne représentation, le philosophe, voudrait consigner son discours, à lui le sophiste, ce domaine donc ne saurait être identifié au domaine du Non-Être, la région où sont produits les faux simulacres. Et pourquoi donc ? Tout bonnement parce qu'un tel domaine *n'est pas*, n'existe pas ; la représentation, à son tour, n'a aucune sorte d'existence, voilà tout. Le tour est joué.

Le défi est grave : on vient d'annoncer que sans discours il n'est pas de philosophie, pas de connaissance des notions, pas de règles du politique, pas de maître de la cité. Il faut encore attendre avant de pouvoir confondre définitivement l'adversaire rusé, le prétendant injustifié à la position régalienne. L'Étranger reformule une nouvelle fois le problème initial, cette fois-ci sur le plan de la pensée concrète. On devra montrer trois choses :

- i) *que la représentation sous sa forme discursive, judiciaire, imaginaire est bien une réalité générique : c'est la question ontologique de la nature de la représentation ;*
- ii) *que les règles de communication de la représentation suivent celles générales de la communication entre les Genres, et, en particulier, les règles de communication avec le Non-Être : c'est la condition de l'existence du faux dans la représentation ;*
- iii) *que le faux enrobé dans la représentation détermine la représentation produite par le sophiste, c'est-à-dire par cette figure du rival du philosophe ou du savant, sur le plan politique et gnoséologique.*

Le principe de l'argumentation est développé comme suit par l'Étranger. On éprouvera sur le paradigme des lettres les trois hypothèses émises tantôt à propos des essences génériques : ou bien tous les mots s'allient avec tous ; ou bien aucun avec aucun ; ou enfin, dernière hypothèse qui sera seule retenue, quelques mots s'allient avec quelques-uns. Le critère pour discriminer entre les hypothèses se construit en se référant à l'effet de connaissance produit, à la valeur informative du discours, du jugement ou de l'image émise. Les mots s'accommodent entre-eux, et par conséquent, existent, participent de l'être, si, et seulement si, ils font connaître quelque chose de la réalité ; dans le cas contraire où l'accommodation ne se réalise pas, il n'existe pas de discours. Une première règle énonce que la liaison d'unités significantes est constitutive du discours ; une deuxième règle, concomitante, énonce que la liaison précitée est ordonnée à la réalité. Les ensembles significatifs sont dans une relation d'action avec le réel, ils expriment le réel.

Les règles platoniciennes de la représentation

La théorie platonicienne des règles de la représentation symbolique contient deux indications dont la fortune sera considérable et sur lesquelles j'aimerais insister en terminant. L'homme, nous dit Platon, use minimalement de deux signes représentatifs pour produire un discours à propos de ce qui existe : le nom (le substantif) qui réfère à celui qui fait l'action ; le verbe qui désigne l'action accomplie.

Un nom ou un verbe employé seul ne peut constituer un discours. Un discours, c'est-à-dire une représentation sous sa forme discursive, doit être défini comme un ensemble de termes liés entre-eux et formant système ; un discours ne peut jamais être constitué d'une juxtaposition, même continue, d'entités. Un exemple du plus petit discours possible est offert par la liaison d'un verbe et d'un nom, du sujet de l'action et de l'activité à laquelle se livre le sujet. La dénomination se complète ainsi de la détermination par l'entrelacement du verbe au nom. « L'homme apprend » est un exemple du plus petit discours possible. « Nous donnons le nom de discours à l'entrelacement dont il s'agit » (*Soph.*, 262e) dit l'Étranger. Du point de vue ontologique, les règles mentionnées ci-dessus suffisent donc pour Platon à donner les conditions de constitution d'une représentation discursive. Elles énoncent les règles de liaison des signes compatibles entre-eux et tracent le schème de leur mise en rapport respectif.

Mais ce n'est pas tout : il faut considérer maintenant le discours du point de vue de la question du couple vrai/faux. Un discours est nécessairement relatif à un certain objet par le fait même qu'il est discours, c'est-à-dire pensé, proféré, imaginé. Il porte sur l'Être, il représente un découpage temporalisé et spatialisé ici-bas du procès éternel de l'Être. Une première thèse de Platon énonce, je raccourcis, que la représentation est le symbole de l'Être, symbole au sens large, selon le schème du valoir-pour. L'être du langage est le langage de l'Être ; le langage philosophique est le langage le plus pur de l'Être. Hegel répétera exactement la même chose. La deuxième thèse, elle, dit ceci : si la représentation porte sur l'Être, alors elle exprime le vrai, si par contre, elle porte sur l'Autre-que-l'Être, alors elle exprime le faux. Nous touchons ici aux racines de ce qu'on a appelé la surdétermination ontologique classique de la vérité ou de la fausseté de la représentation. Les philosophes ou les théoriciens ou les idéologues ultérieurs seront pareillement en mesure de qualifier d'antonyme ou de synonyme du vrai et du réel, telle ou telle représentation, en fonction de leurs déterminations particulières de l'Être. « L'idéologie est le langage de la vie réelle », n'est-ce pas ce qu'écrira Max ?

Ces deux thèses semblent jouer dans l'esprit de Platon un rôle précis : elles lui permettent de poser séparément, quand vient le moment de discuter de la valeur gnoséologique de la représentation, les deux problèmes différents qui sont issus de l'aspect duel de l'activité de représentation. Ainsi l'on pourra distinguer, dirons-nous en termes modernes, d'une part, la relation de représentation proprement dite, dans laquelle X représente Y, et, d'autre part, la relation d'expression ou relation d'action dans laquelle X s'exprime par Y. Dans le premier cas, les questions à éclaircir seront débattues au niveau ontologique de la réflexion ; dans le deuxième cas, au niveau épistémologique. Pourtant une question identique, mais affectant une forme différente, se retrouvera à chacun de ces niveaux : celle de l'évaluation de

l'activité métaphorique ou métonymique à l'œuvre. On voudra apprécier tantôt les types de transfert opéré au cours de la relation de représentation symbolique, tantôt la puissance créatrice de la représentation et ses modes d'exercice.

L'Étranger donne deux exemples de représentation discursive, respectivement vraie et fausse. Lorsqu'on dit, comme lui en s'adressant à Théétète : « Théétète est assis » alors on a dit « ce qui est comme il est », et ce premier type de discours est un « discours vrai ». En revanche, lorsqu'on dit : « Théétète vole en l'air », alors on a dit autrement ce qui est, « ce qui n'est pas est énoncé comme étant », et ce second type de discours est un « discours faux ».

Que s'est-il produit dans le cas du discours faux ? On a dit des choses concernant Théétète, explique l'Étranger, et, sous cet aspect le discours *est*, la représentation existe en tant que telle ; cependant on a dit des choses fausses, et, sous cet aspect le discours est faux, la représentation exprime un Non-Être. La représentation *est* mais en même temps elle *est fausse*. Eu égard aux définitions précédentes de la représentation symbolique, eu égard aux thèses mentionnées, l'énoncé « Théétète vole en l'air » :

- i) *fournit bien un exemple d'une représentation discursive (sujet + verbe) ;*
 - ii) *participe de l'Être (effectue un certain découpage limité de l'Être) ;*
 - iii) *constitue un énoncé faux, illusoire, trompeur (un faux semblant). D'une part, il formule à propos du sujet, Théétète en l'occurrence, « des choses autres comme les mêmes », c'est-à-dire que l'énoncé rapporte au sujet ce qui n'est pas semblable au sujet, et, de ce fait, ne le détermine pas ; d'autre part l'énoncé exprime ce qui n'existe pas comme ce qui existe.*
- « Rien de plus vrai », soulignera finement Théétète.

L'interminable bataille

« L'issue du discours sera heureuse ». L'Étranger parviendra à compléter le circuit emprunté pour capturer le sophiste et « l'exposer aux pieds du Grand Roi » (la Raison discursive). On a dû passer par un détour : la justification ontologique des déterminations de la vraie et de la fausse représentation. Le simulacre vrai a été lié à l'Être, le faux simulacre à ce qui est Autre-que-l'Être. La multiplicité des manifestations du Non-Être rejoint la multiplicité des manifestations du Sophiste de même que la multiplicité des fausses représentations produites par lui. De cette multiplicité, on ne dira pas cependant qu'elle est « le contraire de » — telle est la leçon dialectique de Platon — mais qu'elle « s'oppose à » (qu'elle se trouve dans une relation d'opposition) à la singularité, à l'unicité ontologique de la représentation vraie, et partant à la simplicité du discours philosophique, scientifique.

Il y a décidément beaucoup de sophistes pour un philosophe. La rareté du philosophe, le procureur de la représentation vraie, ferait-elle son prix ou sa force ? Sous le signe générique de la production symbolique, c'est-à-

dire sous le signe de l'acte mimésique, sous l'enseigne de la représentation/imitation, de la réalité-vérité, le Sophiste et le Philosophe, les *symbolisators* (acteurs) sociaux poursuivent désormais leur « interminable bataille ». Chacun d'eux essaie de « réserver pour sa part », la représentation-simulation correcte, cette « portion non point divine mais humaine » de l'art de la production du simulacre.

LA SIGNIFICATION STRATÉGIQUE DU RECOURS À PLATON

Décisions initiales. Leurs implications respectives

Le recours à ce fragment du *Sophiste*, en ouverture, aura servi à indiquer implicitement les limites de notre réflexion mais en même temps à poser avec Platon, et sous cette forme préliminaire, les questions que nous jugeons indispensables de préciser au début de notre travail. On aura soupçonné que le « recours » à Platon n'était pas innocent ; de même, on se sera douté que notre « lecture » était orientée par deux décisions initiales qu'il s'agit maintenant d'énoncer explicitement.

La première se formule négativement : abandonner toute référence à la figure canonique (marxiste) de la société, plus précisément abandonner les implications relatives à l'idéologique posée comme superstructure, conception qui entraîne sa double disqualification. Sans valeur transformatrice ou créatrice propre, pour tout dire sans valeur pratique, l'idéologie, selon la tradition marxiste, est en sus, parmi les forces sociales, celle qui a la plus faible dignité ontologique. Implications à l'évidence piégées car porteuses elles-mêmes de significations idéologiques non thématiques. Je n'ai pas à discuter ici ni de la pertinence politique ni de la validité épistémique de ce cadre d'explication, il me suffit de constater les apories auxquelles il a conduit jusqu'à présent les conceptions de l'idéologie, et de refuser de m'en encombrer au moment de mon départ.

Renoncer à prendre comme source de son inspiration une représentation des instances sociales devenue vermoulue est une chose ; renoncer à une conception de l'homme comme animal social, actif et pensant, est autre chose, à mon avis. La difficulté à laquelle d'abord je me heurtais résidait dans mon entêtement, appelons-le comme ça, à vouloir joindre les deux bouts de la chaîne ontologico-anthropologique. Je persistais à vouloir rendre théoriquement compatibles la thèse marxiste sur l'homme défini par l'ensemble de ses rapports sociaux, d'une part, et, d'autre part, les thèses de l'anthropologie contemporaine qui, s'appuyant notamment sur les recherches en neuropsychologie, rendent l'évolution socio-culturelle de l'homme inséparable de ses capacités symboliques.

Bref, je me lançai dans la réélaboration de la question de l'idéologie mais je voulais continuer à la situer dans une problématique matérialiste. Il me

fallait donc remettre mes pas, des pas qui auraient néanmoins retenu les traces fécondes du bouleversement apporté par Marx à la philosophie de l'Histoire, puisque c'est de celle-ci que ressortissent en définitive toute théorie de l'idéologie, idéaliste ou matérialiste, il me fallait donc remettre mes pas dans le chemin ouvert par le programme matérialiste des Idéologues et de leur chef de file, Destutt de Tracy. Celui-ci n'entendait-il pas, en effet, construire la « Science des sciences », savoir l'Idéologie, en l'intégrant aux hypothèses naturalistes des médecins de l'époque relatives au fonctionnement du cerveau et aux conditions physiologiques et sociales qui déterminent la génération des idées et des actions ?

Aussi l'obligation, en regard de l'analyse des processus idéologiques, d'identifier leurs paramètres biologiques, sociaux, culturels et d'examiner l'effet de leurs interrelations réciproques, m'apparaissait-elle de plus en plus contraignante. Autrement dit, je pensais congrue au renouvellement des théories matérialistes de l'activité idéologique, l'ambition de réunir les intuitions du matérialisme (scientifique) sensualiste hérité des Lumières et du matérialisme (scientifique) historique hérité de Marx, pour les retravailler à la lumière des théories récentes sur la culture, sur les processus symboliques et sur l'homme conçu comme un sous-système social-sujet, d'un point de vue unificateur qui surmonte l'alternative : holisme/individualisme méthodologique.

Le point d'entrée à ma seconde décision se résume alors assez bien dans cette espèce de *proposition zéro* de mon programme de recherche :

- *Si le monde est effectivement indépendant des hommes, la réalité sociale, elle, et singulièrement le monde des significations collectives, est une réalité qui se construit tout au long de multiples circuits de retour; et qui est, au premier chef, dépendante des hommes, de leurs relations entre-eux et avec le monde.*

La « proposition zéro », mon « *commitment* » diraient les anglo-saxons, part du principe que l'homme est un animal socio-symbolique, que l'homme élabore le contrat social tout en domestiquant les passages de l'énergie matérielle vers l'information et vers le sens, et, par conséquent, que du point de vue épistémologique, il serait tout aussi contre-productif, dans l'examen des forces qui définissent l'espace social, de négliger les systèmes de relations entre classes sociales (classes sexuelles, classes d'âge, classes économiques), entre structures d'inégalité et de domination, que d'ignorer les systèmes d'articulation et de gestion collectives des signes, des simulacres et des pratiques codifiées dans lesquelles ils se formulent.

De là provient l'interrogation heuristique commandant les versants selon lesquels s'est construite ma seconde décision : comment montrer — par quelles médiations, par quelles modalités — les correspondances, les assortiments (les processus de « *matching* ») entre les états et les processus d'organisation sociétale, d'une part, et les états et les processus d'organisation

de la production symbolique, d'autre part, à l'intérieur d'une problématique philosophique qui a été marquée polémiquement à la fois par la mort théorique du sujet (courants marxistes/structuralistes) et par les objections soulevées par l'individualisme méthodologique devant les conceptions holistes des faits sociaux et culturels ?

La prise en compte des activités symboliques dans l'explication de la vie sociale et des forces qui s'y exercent, la conception de l'activité idéologique comme une modalité des activités symboliques, forment donc conjointement les pôles de mes décisions théoriques initiales les plus générales. Cependant la réhabilitation ontologique et pratique, si l'on me passe la formule, de l'activité idéologique sur la scène sociale à laquelle s'attache cet ouvrage, ne pouvait se faire aussi prestement que mes intuitions me le laissaient percevoir. Je devais passer par au moins deux étapes : en premier lieu, la réévaluation des fonctions sociétales de l'activité symbolique, en deuxième lieu, la mise en lumière de son efficacité historique : sociale et culturelle en même temps.

L'animal symbolique

Un tel renouvellement de perspective impose de mettre avant tout l'accent sur l'homme défini comme *symbolisator* et sur l'activité symbolique telle qu'elle se manifeste dans la vie sociale. C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre et la redéfinition des structures de l'organisation sociale et la re-situation parmi les processus sociaux, du rôle des processus symboliques en tant que processus culturels. C'est alors qu'on pourra réexaminer le rôle sociétal des processus idéologiques, une fois ceux-ci compris comme processus symboliques secondaires. Cette position de secondarisation que j'assigne aux processus idéologiques par rapport au champ plus large du symbolique qui les englobe, ne devrait en aucun cas entamer, par ailleurs, le statut égal dont jouit à mes yeux la pensée symbolique (et les activités de l'acteur social considéré comme sujet-agent interprétant) parmi les forces matérielles invariantes qui organisent la vie sociale. Il devrait être clair, cependant, que la secondarisation par rapport au symbolique de l'activité idéologique entraîne un déplacement similaire, aux points de vue diachronique et synchronique, pour les productions idéologiques, une fois celles-ci collectivement constituées et insérées dans les systèmes sociaux de communication, de connaissances et d'actions.

Les activités culturelles seront posées, en définitive, comme les vecteurs matériels de la structuration, de la régulation et de l'intégration des entités symboliques — l'animal humain, y compris, en tant que *symbolisator* — qui peuplent une société donnée à un moment donné de son évolution historique.

S'adressant aux aspects culturels de l'activité symbolique, conçue comme le propre de l'animal humain social, un ensemble de propositions, énoncées

ci-dessous, orientent l'élaboration de la première partie, mise à l'enseigne d'une réflexion sur *l'animal symbolique*, et préparent les conclusions sur lesquelles elle débouche. Je soutiens :

- P₁ *la matérialité de la réalité sociale et des êtres qui la composent, y compris l'animal social humain entendu comme animal symbolique ;*
- P₂ *la coextension, l'interdépendance et l'interaction des activités symboliques et des activités sociales ;*
- P₃ *la surdétermination symbolique des phénomènes socio-culturels ;*
- P₄ *la fonction hégémonique des activités culturelles dans l'organisation, la gestion, la régulation et l'équilibration de la sémios collective ainsi que des constructions sémiotiques⁷ collectives d'ensemble d'une société donnée, à une époque donnée de son histoire.*

L'efficacité idéologique

La seconde partie consacrée à l'analyse des activités idéologiques conçues comme activités socio-symboliques dépend de cette réévaluation des activités culturelles. Complétant la mise en place du modèle que je verse comme contribution à la construction d'une théorie matérialiste de l'idéologie, la deuxième partie, *l'animal agonique*, achèvera de dégager les relations entre les divers aspects sociaux de l'activité symbolique et leurs enchaînements.

Je souhaite donner ainsi un aperçu, par mon modeste exemple, du parti que peut tirer la réflexion philosophique de la « rencontre » entre, d'une part, les théories sociétales de Marx et de la tradition marxiste (le matérialisme scientifique, historique et dialectique), et d'autre part, les théories récentes sur la culture (lesquelles, sous l'influence de Tylor et de Boas, mettent l'accent, tel l'anthropologue américain C. Geertz, sur une « conception sémiotique » de l'ordre culturel⁸), les théories sur les processus symboliques et sur l'homme conçu comme un sous-système social sujet interprétant.

Je serai prête alors à affirmer (en compagnie jusqu'à un certain point de Gramsci) la valeur pragmatique, voire révolutionnaire, du travail symbolique à valence idéologique, de l'animal agonique. « Revisitant » la *X^e Thèse sur Feuerbach*, je pourrais dire, en d'autres mots :

Quand nous interprétons le monde nous le changeons ; c'est pourquoi nous devons aussi lutter pour interpréter le monde si nous voulons le transformer.

7. Je dis bien « sémiotique » en suivant l'usage étymologique et la tradition ancienne pour éviter une quelconque confusion avec « sémiotique », entendue dans les connotations techniques que donne à ce terme la discipline du même nom.

8. « The concept of culture I espouse [...] is essentially a semiotic one. Believing, with Max Weber, that man is an animal suspended in webs of significance he himself has spun, I take culture to be those webs [...] », Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*, p. 5. Basic Books, Inc., Publishers, New-York, 1973.

CHAPITRE DEUXIÈME

Le Symbolisator, la culture et la société

PRÉSUPPOSÉS ONTOLOGIQUES

Une ontologie matérialiste, dynamiste et moniste

Ontologiquement, nous adoptons une autre position que celle soutenue par Platon et le platonisme pour penser le problème de la représentation, le matérialisme. Le discours platonicien dans *Le Sophiste*, texte fondateur, entre autres, de ce problème particulier, montre avec force, lors de sa discussion entre l'Étranger et Théétète, la nécessité préalable du « détour » ontologique. Du point de vue philosophique, le problème de la mimésis représentative ne peut se résoudre sans examiner auparavant le problème de l'Être et de son rapport au Non-Être.

Aussi, retenant sa leçon, je m'apprête à énoncer les éléments composant mon postulat matérialiste ; je ne m'étendrai pas néanmoins très longtemps sur sa justification. Je précise d'emblée que si je souscris à une conception matérialiste du monde, je ne m'occuperai pas, cependant, ni de retracer les sources (neuro-physiologiques) matérielles de la représentation-interprétance, ni *a fortiori* de traiter des problèmes posés par la constitution matérielle de la pensée symbolique. En fait, je me résigne à ce qu'on ne saurait jamais partir, théoriquement parlant, d'une véritable *tabula rasa*, seulement d'un *plenum* culturel à l'intérieur duquel le travail théorique revient surtout à un travail de découpage et, peut-être, de *design*. La métaphore marxiste de la société une fois abandonnée pour les raisons déjà expliquées, je ne pourrai faire plus que de montrer les pointillés ontologiques par lesquels passent mon découpage particulier du monde socio-symbolique : ce que j'appelle la *sémiologie sociale*.

Je postule donc que :

- *La réalité (le monde physique ; le monde social) est une : un flux de tous les processus matériels (et de seulement ceux-ci) dont le changement est continu et l'interaction constante ; les entités respectives composant ces processus ont des propriétés et des fonctions distinctes.*

Le schéma de la réalité sociale que je proposerai tout à l'heure s'appuie sur un tel postulat affirmant le dynamisme, le matérialisme et le monisme des processus constituant le monde. Dynamisme, du fait que je propose de concevoir la réalité comme un flux de processus (mouvement), processus opérant suivant les lois « dialectiques » du changement ; matérialisme, en proposant que toutes les entités composant la réalité, y compris les entités symboliques, soient identifiées à l'ensemble des objets matériels (et réciproquement, que seuls les objets matériels sont réels) ; monisme, en proposant la continuité de tous les processus tout en stipulant leur interaction ainsi que le pluralisme de leurs propriétés.

Le postulat dont je viens de faire état s'appuie de matière centrale :

- i) *sur le concept énergétique de matière tel que défini par la science d'aujourd'hui¹, notamment qu'une entité matérielle est une entité spatio-temporelle active exerçant un ou plusieurs effets rémanents, entité susceptible de changements mesurables, telle qu'elle peut passer par au moins deux états différents ;*
- ii) *sur une conception du matérialisme dialectique qui en privilégie les deux seuls principes ayant résisté à la critique actuelle et partagées par la majorité des ontologies matérialistes processuelles monistes contemporaines, nommément, « que toute entité réelle est en état de flux », et que « de nouvelles propriétés sont susceptibles d'émerger (ou de disparaître) au cours de tout processus en exercice² ». C'est Leibniz déjà qui, ayant introduit en mathématiques la notion de variable, proposait de considérer la notion de variété comme critère de la réalité.*

Agir c'est Être, Être c'est changer, Changer c'est devenir! *Wesen ist was Gewesen ist* ! On voudra bien prendre garde aussi que le matérialisme moniste et dynamique de la réalité tel qu'il vient d'être défini ne restreint pas les êtres matériels à un seul type de propriétés, et que le type de monisme matérialiste que j'adopte peut s'accompagner sans empêchements logiques, je crois, de la thèse du pluralisme des propriétés ainsi que de celle qui soutient la possibilité de l'émergence de nouvelles propriétés. L'importance de ces dernières remarques est capitale pour l'intelligibilité de la suite de mon propos. C'est par le biais du pluralisme des propriétés et de l'émergence des propriétés que les conditions d'apparition de niveaux distincts d'une seule et unique réalité matérielle, pourront être définies.

L'animal socio-symbolique

Les présupposés ontologiques de l'hypothèse de travail englobent également un second concept primitif, d'incidence anthropologique, que je n'entreprends pas non plus de questionner, le considérant lui aussi acquis pour l'instant par la science ; par les sciences humaines, cette fois, en

1. Cf. Mario Bunge, *Scientific Materialism*, D.Reidel, Dordrecht, 1981 ; notamment chap. 2, section 2.2 *Defining matter*.

2. Cf. M. Bunge, *op.cit.*, chap. 2, section 2.5 *Emergence*.

particulier par les théories matérialistes de la culture : il s'agit du concept d'animal social (humain) symbolique. On considèrera que ses propriétés distinctives, savoir les capacités symboliques de l'homme, sont reliées aux changements structurels introduits dans le monde des êtres vivants sous l'action continue de processus matériels. Une nouvelle organisation de la réalité pourra alors apparaître qui définit la réalité sociale, c'est-à-dire le monde socio-historique dans lequel vivent les êtres humains ou êtres logico-sociaux³.

Nous ne connaissons par nous-mêmes, en tant qu'êtres humains biologiquement matériels, d'autre forme d'existence matérielle que l'existence sociale. Les diverses activités engendrées par la vie en société, leurs interactions ainsi que les divers rapports sociaux qui en découlent, organisent la vie sociale humaine telle qu'elle se manifeste dans l'espace et dans le temps et, par suite, la caractérisent comme telle. L'activité symbolique des êtres humains, ses diverses modalités jouent un rôle déterminant dans une pareille caractérisation, ainsi qu'on le verra de manière détaillée ultérieurement.

De même que la vie biologique est formée par les processus physico-chimiques et que toute organisation vivante dans un milieu physique donné est le fruit de la désagrégation de plusieurs autres organisations et de l'émergence de nouvelles propriétés, de même donc que les processus écologiques généraux déterminent l'ordre des rapports entre les vivants, de même les processus symboliques déterminent-ils, de façon privilégiée, l'ordre des rapports entre les animaux sociaux humains. En ce sens, l'organisation sociale humaine doit se concevoir à la fois comme un produit des processus symboliques et comme une condition de production de ce produit. Et la définition de l'animal humain comme un animal social-symbolique ne fait-elle que s'attacher à souligner l'interdépendance des fonctions psychiques et des fonctions sociales, de la vie symbolique et de la vie sociale. La biologie moléculaire a fait remarquer comment le cerveau est en grande partie une structure autoconstruite, et jusqu'à quel point les circuits de neurones sont auto-stabilisés par leur propre fonctionnement, lequel à son tour est déterminé (relation de *feed-back*) par les stratégies culturelles d'interaction et d'adaptation sociales mises progressivement à point par l'animal humain⁴.

L'animal symbolique est le vivant logico-social, c'est-à-dire l'animal capable de la pensée symbolique qui, interagissant avec son environnement naturel et construit, vit dans un type d'organisation matérielle laquelle,

3. Le protagoniste philosophique le plus important de la définition de l'homme comme *animal symbolicum* plutôt que comme *animal rationale* afin de pouvoir mieux désigner sa différence spécifique et « comprendre la nouvelle voie qui s'ouvre à lui, celle de la civilisation » est, comme on le sait, Ernst Cassirer. Voir *Essai sur l'homme*, Paris, Éditions de Minuit pour la tr. française, 1975, ainsi que les trois volumes de la *Philosophie des formes symboliques*, Paris, Éditions de Minuit, 1972 qui présente sa théorie unitaire de la fonction symbolique.

4. Voir à ce sujet, notamment, J. P. Changeux, *L'homme neuronal*, Paris, Fayard, 1983, ainsi que J. Benoist, « Du social au biologique : étude de quelques interactions », *L'Homme*, VI (1), 5-26.

façonnée à la mesure de ses activités, renouvelle continuellement les conditions de possibilité de son existence : la société logico-historique.

En résumé, je dirais que je postule, au plan ontologique, un monisme dynamique et matérialiste de la réalité, et que je soutiens, par suite, la matérialité des processus sociaux, *y compris les processus symboliques*, ainsi que l'efficacité de ces derniers dans l'organisation de la vie sociale. Ces propositions contrôlent la perspective sous laquelle seront analysées les manifestations ou expressions sociales des activités symboliques. Je considérerai les processus symboliques comme des processus matériels d'un type particulier (aux propriétés et aux fonctions spécifiques qui seront précisées dans les sections suivantes) et concourant, comme tels, à la détermination d'un ordre distinct de la réalité, la réalité sociale, où se définissent les multiples rapports entre, d'une part, les animaux sociaux ou animaux symboliques entre eux, et, d'autre part, entre les animaux symboliques et leur environnement.

En appuyant ontologiquement ainsi sur des acquis scientifiques — ou plus précisément sur des contenus conceptuels postulés — les développements théoriques subséquents, je ne produirai ni une théorie complète de l'activité symbolique dans la vie sociale, ni une théorie complète de l'idéologie. J'ose dire, cependant, que je serai en mesure de dégager quelques-uns des éléments nécessaires à l'élaboration d'une théorie philosophique intégrée des phénomènes socio-symboliques. Ce qui, je l'espère, pourra être utile dans l'état actuel des polémiques qui secouent le développement des sciences sociales.

LE CADRE DE TRAVAIL

L'hypothèse directrice de la recherche

Le cadre conceptuel et méthodologique du travail s'élabore sur la base de ce matérialisme. Quadrillant le terrain de la recherche, je propose de frayer les pistes suivantes avec les énoncés qui les déterminent :

A) LA RÉALITÉ SOCIALE

La réalité sociale se découpe en niveaux d'organisation distincts mais interdépendants. Les divisions ontologiques suivent les activités susceptibles d'être exercées par les acteurs sociaux.

On conviendra, par suite, du point de vue méthodologique, de faire reposer le principe de la division sociétale sur l'individuation des principales activités sociales, de leurs interactions, des moyens qu'elles mettent en œuvre et des fonctions sociales clés qu'elles remplissent.

B) L'ANIMAL SOCIO-SYMBOLIQUE

Tout animal humain exerce au sein de la société dans laquelle il vit des activités symboliques qui accompagnent, selon plusieurs mécanismes d'association

identifiés par les théoriciens de la représentation, les autres genres d'activités sociales auxquelles il se livre simultanément. La fonction sociale clé des activités symboliques consiste en une fonction générale d'interprétation ou de signification, dite, au sens générique, fonction de spécification herméneutique.

Le système humain formé par l'homme, défini fonctionnellement par ses activités biologiques, cognitives, symboliques et pratiques, et par ses relations avec son environnement physique ou construit socialement, est dit un sujet-agent interprétant (SAI).

On conviendra, par suite, du point de vue méthodologique, de faire reposer le principe de la division entre constructions sémiotiques ainsi produites, sur les moyens ou les opérations logiques qu'elles mettent en œuvre chez le sujet-agent interprétant ainsi que sur les fonctions sociales particulières qu'elles jouent.

C) LA CULTURE

Je pars de la définition du concept de culture telle que proposée par Marvin Harris⁵ dans son célèbre ouvrage *Cultural Materialism*. Notons que je n'adopte que provisoirement cette définition en attendant de pouvoir parler, un peu plus loin, de système culturel.

Pour l'instant, et en « bricolant » quelque peu Harris, je propose d'entendre le concept de culture comme subsumant de manière restrictive les phénomènes socio-symboliques (signes, codes, discours, procédés, pratiques, mœurs, comportements, artefacts, institutions) qui ressortissent à ce niveau d'organisation de la réalité sociale.

Selon ce que nous avons convenu méthodologiquement, tout à l'heure, on dira que l'organisation culturelle est déterminée par le couplage de deux genres d'activités sociales : les activités symboliques (sémiotiques) et les activités pragmatiques⁶ culturelles ou activités sémiques. L'organisation culturelle assure, à travers la production-reproduction-transformation de la sémiosis collective, des fonctions de gestion, d'adaptation et d'évolution herméneutiques.

5. Voici ce qu'en dit Marvin Harris (p. 47), mettant l'accent sur la notion d'apprentissage, dans son ouvrage intitulé *Cultural Materialism. The struggle for a science of culture*. Vantage Books, Random House, N.Y., 1980 : « A society for us is a maximal social group consisting of both sexes and all ages and exhibiting a wide range of interactive behavior. Culture, on the other hand, refers to the learned repertory of thoughts and actions exhibited by the members of social groups, repertories transmissible independently of genetic heredity from one generation to the next ».

6. J'utilise ce terme plutôt dans son sens traditionnel, orienté par l'étymologie, d'activité pratique, technique ; je dis « plutôt », car je trouve à la fois intérêt (théorique) et plaisir à l'ambiguïté dénotative que peut lui conférer son usage dans la tripartition bien connue de la philosophie du langage, surtout lorsque je soutiens que l'activité sémantique ou signifiante et l'activité pragmatique sont au même titre des activités sociales, bien plus lorsque dans le modèle social que j'élabore, je fais du couple activité symbolique-activité pragmatique, le couple d'activités qui définit le système social. D'une certaine manière, comme on le verra plus loin, j'essaie avec la théorie de la mimésis de donner la syntaxe qui régit le fonctionnement d'un tel couple.

Ceci dit, il me semble aussi utile de rappeler à nos oreilles post-modernes que le « formalisme kantien » (l'impératif catégorique, on le sait, ne concernant que la seule forme de l'action),

Je suggérerai plus tard de qualifier les activités culturelles comme des activités sémiotiques itératives, eu égard à la boucle sémantique de retour à l'intérieur de laquelle opère le couple des forces qui détermine ce niveau d'organisation de la réalité sociale. Dans ce cas de figure, il s'agit, je le rappelle, du couple formé par les activités symboliques sémiotiques et les activités pragmatiques sémiotiques.

À la suite de ce réaménagement conceptuel, on devra retourner aux processus socio-culturels de signification-interprétation pour expliciter les relations entre les deux registres interdépendants où se manifeste de manière distincte l'activité symbolique : le registre individuel (l'univers psychique), le registre collectif (l'univers culturel et social). On privilégiera les points d'entrée suivants : les notions de spirale de la signification, de rapport social, de répétition symbolique des discours et des pratiques collectifs, de mutabilité des structures organisationnelles symboliques selon le succès culturel des discours et des pratiques à l'intérieur de la répétition.

D) LA DOUBLE SÉMIOSIS

Le système des représentations/interprétations, ou représentations-interprétances, présente deux niveaux d'organisation herméneutique interdépendants ; ces représentations-interprétances ont deux principales aires sociales d'exercice qui sont reliées entre-elles. Les deux niveaux d'organisation herméneutique seront caractérisés fonctionnellement comme suit :

- la sémiosis subjective primaire d'usage privé ; elle est générée à travers les circuits mentaux individuels, perceptifs et cognitifs, et a pour fonction sociale la spécification herméneutique rudimentaire des objets, occurrences, événements du monde auxquels elle s'applique. Ces opérations déterminent en retour la configuration socio-psychique particulière du dispositif symbolique propre à chacun des sujets-agents interprétants ;
- la sémiosis collective secondaire d'usage public ; elle est générée à partir de la sémiosis primaire (ou subjective et originaire) et elle est

distingueait, dans la *Métaphysique des mœurs* (1785) entre « règles de l'habileté, conseils de la prudence [que Kant va relier aux impératifs de type pragmatique ordonnés au bien-être], commandements des lois de la moralité », c'est-à-dire à tous ces principes qui guident l'être raisonnable dans la poursuite du bonheur, la seule fin de l'action. Si, dit-il, « il n'y a que la loi qui entraîne avec soi le concept d'une nécessité inconditionnée, véritablement objective, par suite d'une nécessité universellement valable, [...] l'impératif catégorique seul peut être nommé un commandement, car il n'est limité par aucune condition et qu'il est absolument, quoique pratiquement nécessaire ». Les impératifs du premier genre (les règles de l'habileté) seront appelés impératifs techniques, ceux du second genre (les conseils de la prudence) seront nommés pragmatiques (se rapportant au bien-être). Kant précise alors en note : « il me semble que le sens propre du mot pragmatique peut être ainsi exactement déterminé. En effet, on appelle pragmatiques les sanctions qui ne découlent pas proprement du droit des États comme lois nécessaires, mais de la précaution prise pour le bien-être général ». *Métaphysique des mœurs*, IIe section, §IV, 417, tr. fr. Delbos, in E. Kant, *Œuvres philosophiques*, tome II, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1985, p. 279.

structurée à travers les circuits culturels d'une société donnée. Les modèles et les pratiques culturelles déterminent en retour la configuration socio-symbolique particulière que partagent à un moment donné les sujets-agents interprétants d'une société et d'une histoire données.

La sémiotique collective, identifiable aux règles générales d'une culture donnée et aux constructions sémiotiques collectives culturelles, peut dès lors être décrite comme sémiotique culturelle. Les activités culturelles ont pour fonction sociale principale l'articulation réciproque de la vie pragmatique et de la vie symbolique des êtres humains à travers la production-reproduction-transformation de la sémiotique collective.

E) LA MIMÉSIS

Le processus de la mimésis est la même chose que le schème simulation-originalité lorsqu'on le considère comme la forme du rapport entre le produit d'un agent et le modèle culturel préexistant de ce produit. La mimésis est qualifiée de « symbolique » lorsque le rapport en question est restreint à des éléments de l'activité symbolique ; elle est qualifiée de « agonique » lorsque le rapport en question renvoie à des éléments de l'activité symbolique à valence idéologique.

Nous soutenons que c'est selon le schème mimésique de simulation-originalité qu'opère la re-production-transformation (la reproduction amphibologique) de la sémiotique originaire et individuelle comme de la sémiotique collective et sociale. Simulation ou répétition car les productions de la sémiotique sont toujours situées comme enjeu (le fait de valoir pour autre chose) par rapport aux productions des activités sociales techniques ou pragmatiques ; originalité ou spectacle car les productions de la sémiotique sont en même temps en décalage par rapport à leur modèle imaginaire (psychique) ou pratique (culturel).

F) LE KOÏNON

Le concept de « koïnon » (de « koïnon idéologique » lorsqu'il renvoie aux productions de l'activité symbolique à valence idéologique) est un *construct* théorique qui abrège ce qu'on entend couramment sous la notion de discours socio-symbolique commun. Ce concept dynamique nous servira à désigner les processus d'exploitation-assimilation réciproque des productions de l'activité symbolique culturelle ou artefacts constitutifs de la sémiotique culturelle.

Le système du koïnon se définit par une fonction de contrôle référentiel, au sens cybernétique du terme de contrôle, assurant, sous les règles générales de la mimésis, l'intégration sociale des artefacts symboliques collectifs, leur régulation, leur maintien et leur évolution.

G) LES SYMBOLÈMES

Nous nommons « symbolèmes » les artefacts construits par les activités socio-symboliques. On réservera, pour des raisons de commodité méthodologique, l'appellation de « symbolèmes-synthèmes »⁷ aux éléments constitutifs de la sémiosis culturelle. Modules symbolico-culturels de taille variable, les symbolèmes-synthèmes forment la classe de tous les produits de l'activité symbolique (sous son aspect psychique) lorsque celle-ci se combine avec l'activité culturelle en tant que créatrice, structuratrice et intégratrice des êtres socio-symboliques.

Ces produits déposés, puis conservés et transmis concrètement par les réseaux culturels discursifs ou pratiques à l'intérieur de l'organisation socio-symbolique globale, forment chacun les instanciations diverses des conventions herméneutiques propres aux sujets-agents interprétants d'une convention sociale donnée.

H) LES IDÉOLOGÈMES

Nous désignons par le terme d'« idéologème », tout symbolème-synthème dont la fonction est directement polémique (intra-culturellement) et indirectement politique (par rapport aux relations de pouvoir) sur la scène socio-symbolique.

Le procès d'idéologisation s'engage chaque fois qu'à l'intérieur d'une situation éristique donnée, un symbolème-synthème donné est pris comme enjeu politique par des sujets-agents interprétants dont le statut social est inégal (inégalité de degrés divers et dont la manifestation socio-symbolique prend des formes variables) et qui s'affrontent à l'intérieur de relations de pouvoir. La fonction praxéo-sociale du symbolème pris ainsi pour enjeu par les SAI aux prises les uns avec les autres a alors préséance sur sa fonction gnoséologique.

Entités symbolico-culturelles, les idéologèmes forment la classe de tous les artefacts de la sémiosis collective lorsque ces artefacts sont pris comme instruments symboliques de lutte.

Pour les SAI qui les produisent ou qui les manipulent, les idéologèmes ont pour fonctions :

- i) *d'établir, sur le plan de la lutte pour l'hégémonie épistémique, une ségrégation normative parmi les références collectives existantes ;*
- ii) *d'imposer, sur le plan de la lutte pour l'hégémonie politique, la ou les valeurs herméneutiques appropriées qui ont été arrêtées par tel ou tel individu et/ou par*

7. Je forme ce terme en me servant, partie de celui proposé par Leslie White (*The Evolution of Culture*, New York, McGraw-Hill, 1959, pp. 230-31) : « symbolates i.e. this class of things and events dependent upon symboling », partie des connotations *collectivistes* et *synthétiques* que suggère l'étymologie du mot « synthème » : cf. René Alleau, *De la nature du symbole*, Flammarion, Paris, 1958 : « Le nom de synthème doit être réservé [écrit-il, pour insister sur la « puissance sociologique » du symbole] aux signes conventionnels par lesquels un lien mutuel est établi par les hommes, soit entre eux [...] (p. 35).

tel ou tel groupe social comme convenant à leurs fins de domination ou de résistance socio-symboliques.

Un symbolème, pris comme instrument de lutte socio-symbolique, est un idéologème qui présentera les aspects diacritiques suivants :

- a) *calculé ;*
- b) *opportuniste ;*
- c) *sélectif ;*
- d) *normatif.*

Enjeux de la problématique

Les processus de formation et d'organisation des entités idéologiques concrètes ou idéologèmes sont donc rabattus sur les processus généraux de formation et d'organisation des entités symboliques concrètes ou symbolèmes apparaissant à l'intérieur des divers mondes sociaux (ou niveaux d'organisation de la réalité sociale). On dira, par conséquent, que les propriétés symboliques des idéologèmes seront toujours tributaires de celles caractérisant les produits des diverses activités sociales qui définissent les divers mondes sociaux et, en particulier, des détermination distinguant les entités concrètes résultantes du couplage des activités qui définissent le monde socio-culturel, les symbolèmes-synthèmes.

La relation générale unissant les processus idéologiques aux processus symboliques sera vue, de la sorte, comme une relation de subordination, et les idéologèmes comme une sous-classe des entités symboliques, dépendante des processus constitutifs des entités concrètes socio-symboliques. Le monde idéologique n'existe pas à l'avance tel un déjà-là présent de toute éternité ; seul existe le procès d'idéologisation, sous certaines conditions données, et dans un certain contexte d'utilisation sociale donné, de certains fragments des divers mondes socio-symboliques et, en particulier du monde socio-symbolique défini par les activités culturelles.

Je suppose, par conséquent, que la valence idéologique (propriétés idéologiques) de telle entité socio-symbolique culturelle donnée dépend de la croisée de deux coordonnées dont les termes seront précisés progressivement :

- i) *la position privilégiée, du point de vue de leur organisation, occupée par les symbolèmes à l'intérieur de la vie sociale et de ses conventions symboliques ;*
- ii) *la fonction générale assurée par les activités symboliques considérées comme activités sociales et s'appliquant à toute activité pragmatique.*

Aussi un idéologème n'existe-t-il jamais dans l'absolu ; il se cristallise à l'intérieur des flux symboliques culturels qui irriguent la vie sociale, et il vient spécifier certains aspects des activités sociales symboliques et pragmatiques (enjeux polémiques et politiques respectivement) : il est seulement « de position » et « de fonction ».

Ses limites

Par le fait des limites inhérentes à l'objet général de ma recherche et à ma perspective disciplinaire, mes analyses ultérieures de l'activité idéologique ne s'attacheront qu'aux seules expressions sociales collectives de l'activité symbolique ; autrement dit à ses manifestations culturelles en tant que celles-ci offrent prise à l'observation empirique comme à l'aperception thétique et réflexive. Je suivrai donc l'action des déterminations idéologiques des constructions sémiotiques collectives à même des exemples relevant plus particulièrement du monde socio-culturel.

J'estime, en effet, que c'est à ce palier de la réalité sociale que l'activité symbolique et idéologique s'exerce de la manière la plus complexe et la plus exemplaire à la fois, avec des effets d'autant plus révélateurs que grossissants. C'est pourquoi, j'ai proposé tout à l'heure de considérer la culture comme le lieu social où s'établit le « sens commun » : j'entends par cette ellipse le lieu social commun et partagé de la création, de la régulation, de l'intégration, du maintien et de l'évolution des êtres symboliques et des significations collectives. C'est là, derechef, que nous pouvons nous attendre à trouver les illustrations empiriques les plus prégnantes de l'efficace social des idéologèmes et des symbolèmes.

La décision théorique qui choisissait de considérer les activités symboliques comme des activités sociales de premier plan et d'en faire dépendre l'analyse des activités idéologiques, est reliée à la décision de restructuration du schéma social traditionnel par l'effet même *detabula rasa* que cette décision créait. Or une enquête ne saurait être suspendue indéfiniment, il faut lui trouver un point objectif de rechange, c'est-à-dire un lieu d'ancrage théorique suffisamment général pour permettre à la réflexion sur une activité particulière, l'activité idéologique, de se développer. J'ai choisi, en l'occurrence, on vient de le voir, de m'attacher à l'examen de l'activité symbolique et de ses produits, de sa fonction sociale et de son exercice au sein de la société humaine, tout en me réservant d'insister sur l'exemple particulier qu'offre le monde socio-symbolique de la culture. Si donc, de manière obligée, la décision de reprendre à neuf le schéma social a des implications constructives, en contrepartie, elle se trouve, au point de vue de sa justification, plus onéreuse que celle relative à la réhabilitation de l'activité symbolique dont le principe d'engendrement était négatif. La réinterprétation du schéma social traditionnel a déjà nécessité un aperçu de quelques-unes de ses principales implications. Elle requiert maintenant une délimitation succincte des concepts centraux qu'elle met en œuvre.

A) LE CONCEPT DE REPRÉSENTATION

Je soutiens que l'activité de représentation/interprétation est comme la clé de voûte de la pensée symbolique, et des capacités humaines à

l'acculturation et à la socialisation. À le dire brutalement : sans activité symbolique de représentation, je ne crois pas qu'existeraient ni la structuration des activités caractérisant une vie sociale proprement humaine, ni surtout leur harmonisation. Le « je représente » serait le principe génétique fondamental de l'intrication et de l'équilibration socio-symboliques propres à toute activité humaine.

Pour ce qui est de la pensée symbolique, et de ce que je considère son moteur, l'activité de représentation, on sait que deux aspects de la relation de représentation ont été principalement théorisés dans les écrits contemporains, soit, l'aspect sémantique par quoi ce qui est représenté est un signifié, l'aspect modélisateur ou « idéationnel » par quoi ce qui est représenté est un objet de l'activité cognitive.

Je souligne immédiatement que ce qui me retiendra est l'étude des aspects sociétaux de ces deux aspects, sémantique et idéationnel, de la représentation. Autrement dit, je m'occupe surtout à propos des processus symboliques de leur effectuation ou mieux des procédés par lesquels s'accomplit leur appropriation mondaine et sociétale. Et cette portée sera mesurée sur le procès de production-reproduction du système social, bref sur l'Histoire : la pensée symbolique considérée ensemble comme moyen de connaissance et d'action ainsi que comme technique d'institution et de gestion des significations collectives.

Aussi, envisageant les caractéristiques de la pensée symbolique sous les manifestations sociales de ses constructions, je la définirai, d'un point de vue fonctionnel, d'après les connotations que les travaux des anthropologues ont conférés à son acception. Ceux-ci, pour la plupart, opèrent une jonction entre les capacités symboliques propres à l'espèce humaine et l'activité herméneutique — entendons sous ce terme générique, les aspects modélisateurs et sémantiques de ses productions — que l'homme exerce spontanément à l'égard, tout ensemble, d'autrui, de son environnement (naturel ou construit socialement) et des pratiques de tout ordre qui lui sont propres.

Les activités symboliques sont entendues comme des activités sémiotiques dans la mesure précisément où elles ont pour fonction sociale principale, une fonction cognitive-interprétative. Je relie expressément ainsi les manifestations de l'efficacité sociale de la pensée symbolique à la fonction d'équilibre et, risquons le mot, d'auto-poïèse anthropologique de cette dernière, plus précisément à ses fonctions d'information et de spécification herméneutiques, afin de pouvoir détailler par la suite le rôle joué par *l'animal symbolicum* dans l'organisation de la vie sociale et de la vie culturelle, et, réciproquement, examiner comment la vie sociale et la vie culturelle se nouent à la vie biologique de l'homme.

L'anthropologue Leslie White, par exemple, identifiant la fonction de signification comme la fonction symbolique par excellence, considère la pensée symbolique au degré de complexité qu'elle a atteint dans le cerveau humain, comme précisément caractéristique de l'espèce humaine. Au début de son ouvrage intitulé *The Concept of Cultural Systems*, il déclare sans ambiguïtés :

Only man has the ability to originate, determine, and bestow meaning upon things and events in the external world. He does this by virtue of an ability that I have called the ability to symbol⁸.

Dans ce sens le langage⁹ constitue l'illustration la plus éclatante de la capacité de l'être humain à symboliser mais qu'elle n'en est pas la seule. Par ailleurs, sans vouloir entrer très loin ici dans la querelle se rapportant à la distinction entre signal (animal) et symbole (humain), je croirais pour ma part que la ligne de démarcation passe précisément par la présence « informatrice », sur le plan du symbole, de l'activité de représentation, et par son absence sur le plan du signal.

J'entends, de manière classique, le terme de représentation comme celui de représentation en général (*repraesentatio*). Une bonne partie de mon travail s'attachera du reste à en donner « l'échelle graduée », comme disait Kant. Dans ce sens général, il s'agit donc du terme générique de toutes les espèces de productions mentales conditionnées par un processus d'abstraction, tels, un signe, une image, un concept, une idée, etc... Chaque espèce de représentation constituerait ainsi un mode de relation intellectuelle avec un changement ou une différence de la réalité (extérieure ou intérieure) perçue, ou plutôt éprouvée. Ce que Platon appelait, on s'en souviendra, la mimésis ou l'art humain de produire les simulacres, et ce que nous entendons précisément expliciter selon les termes d'une ontologie matérialiste.

La relation de représentation est généralement accompagnée de conscience réflexive chez les êtres humains ; l'exercice social de la pensée symbolique a une fonction générale d'information (dans son sens générique de *semeiosis*) et de spécification herméneutique. Signifier n'est jamais qu'établir une relation entre des termes. Une représentation peut rester tacite et singulière, mais devenir aussi explicite et collective : il s'ajoutera, dans ces derniers cas, aux fonctions déjà mentionnées, une fonction de communication ;

8. L. A. White, *The Concept of Cultural Systems*, Columbia University Press, N.Y. and London, 1975. p. 3.

9. Le langage, affirme E. Benveniste, « est dans la nature de l'homme qui ne l'a pas fabriqué. Nous n'atteignons jamais l'homme séparé du langage et nous ne le voyons jamais l'inventant. C'est un homme parlant que nous trouvons dans le monde, un homme parlant à un autre homme, et le langage enseigne la définition même de l'homme ». Cf. *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris, 1966.

10. Cassirer déclare déjà contre Platon, mais dans une perspective idéaliste et néo-kantienne, que la vérité « n'a rien d'un objet empirique ; elle doit être comprise comme le résultat d'un acte social. » Et il ajoute : « Nous avons ici la réponse nouvelle, indirecte, à la question « qu'est-ce que l'homme ? » : l'homme est cette créature qui est constamment en quête de soi-même et qui, à chaque instant, doit examiner minutieusement les conditions de son existence. » in *Essai sur l'homme*, op. cit., I, 19.

de même, la représentation pourra être exprimée sous diverses formes sociales et collectives, linguistiques ou non-linguistiques. C'est sur ce dernier terrain, du reste, que je pourrais aborder la question de la fonction socio-herméneutique de la représentation symbolique à valence idéologique et traiter du problème particulier de la vérité ou de la fausseté de la copie, si l'on veut reprendre les termes platoniciens. J'en récuserai au demeurant la pertinence pour lui substituer le problème des conditions sociales¹⁰ de l'efficacité (mimésique) d'un idéologème et de l'appréciation de sa valeur en termes des changements sociétaux effectivement intervenus.

En somme, ma première limite revient surtout à un parti pris : voir dans l'activité essentiellement humaine de représentation le nerf de la pensée symbolique et dans le symbole, un élément de l'univers humain du sens. Compris et utilisé comme tel, comme un « indicateur », dans le sens morrisien, de la vie socio-culturelle de l'homme, le symbole a une valeur surtout fonctionnelle. C'est pourquoi je tiens à insister sur la fonction de spécification herméneutique de l'activité symbolique comme sa fonction sociétale clé. J'essaierai d'unifier sous le concept de mimésis, le complexe formé par les modalités de l'exercice « sémique » à l'intérieur des rapports sociaux. Mon parti-pris « symbolique » laisse du moins le champ libre à une certaine innovation : concevoir l'idéologème comme une des espèces des constructions sémiotiques collectives, et, en tant que telle, dotée de propriétés et de fonctions distinctives supplémentaires en regard de l'organisation culturelle et de l'évolution historique d'une société.

B) LES DÉTERMINATIONS MATÉRIELLES DE L'ACTIVITÉ SYMBOLIQUE

Une deuxième limite renvoie à la ceinture conceptuelle d'ordre ontologique entourant les propositions relatives au monde socio-symbolique dans son ensemble et à ses déterminations matérielles. Cependant, comme je l'ai déjà annoncé un peu plus haut, je ne m'embarquerai pas dans l'examen détaillé des sources matérielles neuro-physiologiques de la pensée symbolique et de la psyché humaine, ni dans l'épistémologie des significations et des mécanismes d'association sémantique. De telles études qui relèvent des sciences cognitives dépasseraient de loin mes capacités et mes connaissances. À l'inverse de ce que déclarait le Petit-Jean des *Plaideurs*, ce que je sais le moins, c'est mon commencement ! Autrement dit, je ne m'occuperai pas des processus de formation et de fonctionnement de ce que j'ai tout à l'heure appelé la sémios première individuelle ; je situe simplement celle-ci en tant que sémios originaire et, comme telle, constituant les conditions génétiques de possibilité de la sémios secondaire collective ou sémios culturelle, selon mes propositions de réorientation de la notion de culture. Et tout ce que je tenterai de faire, à partir de l'existence (postulée) de la sémios collective ainsi que du rôle médiateur (également postulé) joué par les processus culturels dans l'organisation de cette dernière, processus conçus comme les

organes sociaux du sens commun, c'est d'identifier les propriétés des idéologèmes et les effets sociétaux de ceux-ci, à la lumière des acquis scientifiques au sujet de la nature matérialiste de l'esprit et de l'économie générale de la pensée symbolique.

Mais puisque, d'une part, l'on entend généralement par épistémologie l'étude des processus cognitifs ainsi que de leurs productions, il s'ensuit que l'on ne peut esquiver les problèmes de genèse et d'évolution. Et puisque, d'autre part, j'ai choisi comme l'un des points nodaux de mon réseau conceptuel primitif, le concept d'animal symbolique en tant que producteur de la pensée symbolique, je ne saurais éviter en l'occurrence de poser avec ce concept, même brièvement, les questions de l'ontogénèse et de la phylogénèse de l'esprit humain. Cependant, étant donné que je souscris à une conception matérialiste, dynamique et moniste de la réalité, il conviendra d'indiquer de quelle manière je peux tirer bénéfice, en vue de l'explicitation du concept du symbolique et des fonctions herméneutiques de la représentation symbolique, d'une conception matérialiste de l'esprit, et en particulier des théories du matérialisme émergentiste au sujet des relations de l'esprit et du corps (*mind-body problem*). Cette théorie soutient, en substance, que « l'esprit est l'ensemble de fonctions ou activités émergentes du cerveau ». Elle propose de voir dans l'apparition et le développement des capacités cognitives un des aspects de l'évolution du cerveau résultant du processus d'interaction avec, comme le résume le philosophe canadien Mario Bunge, « le corps aussi bien qu'avec son environnement naturel et social¹¹ ».

APERÇU TYPOLOGIQUE RELATIF AUX ACTIVITÉS SOCIALES

Donnons immédiatement enfin, en guise de synthèse récapitulative, un tableau simplifié des activités sociales telles que je me propose de les étudier ; on y voit figurer les emboîtements logiques et les relations que je pose. On pourra ainsi situer d'emblée comment j'aperçois la place des activités culturelles à l'intérieur de la vie sociale et le rôle qu'elles y jouent. Je propose donc le schéma général suivant :

La classe des activités sociales est divisée en deux sous-classes : la classe des activités symboliques sémiotiques, la classe des activités pragmatiques ; ces deux sous-classes d'activités se déterminent réciproquement et spécifient conjointement, selon les termes de leurs relations, certaines portions de l'espace socio-symbolique.

Du point de vue fonctionnel, la classe des activités sémiotiques présente deux aspects :

- i) *L'aspect dit primaire lorsque lesdites activités sémiotiques s'associent aux activités pragmatiques indistinctement considérées ; de telles associations ont*

11. Mario Bunge, *Scientific Materialism*, D. Reidel, Dordrecht.1981. Chap 6, p. 105.

Le Symbolisator, la culture et la société

comme produits les sémioses primaires individuelles avec les constructions sémiotiques correspondantes : il s'agit du processus que j'appelle la sémiosis individuelle.

- ii) *L'aspect dit secondaire lorsque lesdites activités sémiotiques s'associent aux activités pragmatiques culturelles ; de telles associations ont comme produits la sémiosis secondaire collective avec les constructions sémiotiques correspondantes : il s'agit du processus que j'appelle la sémiosis collective (ou culturelle).*

Schéma n°1

On aura l'obligeance de se rapporter au schéma n°1, page suivante : *L'espace social*, qui présente le tableau général des activités sociales, de leurs divisions et de leurs relations.

L'ESPACE SOCIO-SYMBOLIQUE

Schéma général n°1

CHAPITRE TROISIÈME

La vie sociale

LES RAPPORTS ENTRE SOCIÉTÉ ET CULTURE

La première difficulté devant laquelle j'ai à prendre position surgit du fait que je ne pourrais à l'évidence avancer très loin si je n'arrive pas de quelque manière à lever l'équivoque théorique traditionnelle entretenue au sujet du concept de culture, équivoque confortée par la séparation des disciplines et l'usage d'une terminologie non-unifiée. Ainsi les anthropologues parlent-ils de culture là où les sociologues, par exemple, parleront de société tout en désignant apparemment la même réalité sous ce terme, les mêmes choses ou les mêmes événements.

Disons aussi immédiatement que je laisse de côté les problèmes posés par les sociétés et les proto-cultures non-humaines (des singes, par exemple) pour la bonne raison que je m'occupe d'idéologie, au premier chef, et que si on a retracé des rudiments d'activité d'ordre culturel et symbolique chez certains animaux, on n'a pas encore trouvé, à ma connaissance, de manifestations idéologiques proprement dites dans les sociétés non-humaines. J'irai jusqu'à soutenir, au demeurant, que les sociétés symboliques humaines se distinguent absolument des sociétés symboliques non-humaines dans la mesure où les premières sont capables de générer un effet structurel spécifique, l'effet mimésique agonique. Une telle société peut se définir comme un système social particulier parmi les systèmes sociaux, un système social évolutif : il s'agit du système social humain que j'appelle, précisément pour cette raison, système logico-historique.

Le concept d'activité sociale

Il me semble plus simple, logiquement, de considérer la culture comme constituant un sous-ensemble d'activités sociales distinctes, et, plus clair de dire qu'une organisation sociale est faite d'êtres humains se livrant à des activités multiples identifiables par leurs fonctions respectives.

À mon sens, le véritable problème n'est pas tant celui de savoir s'il faut parler en termes de culture ou en termes de société. Une fois les termes de

départ convenus, et, pour ma part, j'opte pour le concept de société qui me semble plus général que celui de culture ainsi que pour le concept, à valeur relationnelle, d'activité sociale, le problème renvoie plutôt à ces deux actions : parvenir à distinguer les activités sociales entre elles, voire à distinguer entre aspects d'une même activité ; parvenir à distinguer les terrains spécifiques (les niveaux d'organisation sociétale) où s'exercent lesdites activités, tout en prenant garde à ne jamais les séparer, si l'on veut être cohérent avec les postulats d'une ontologie matérialiste.

Commençons par redéfinir de manière très générale une formation sociale comme suit : la réalité de la vie sociale est faite d'un ensemble de changements, continus et sans fin. Ces changements sont déterminés par des forces matérielles en interaction, en l'occurrence, les activités des êtres humains (ou animaux symboliques) regroupés en société dans un espace et un temps donnés. Les suites de changements se nomment pour l'analyse des processus et, en ce sens, c'est l'ensemble des processus sociaux qui forment et organisent la vie d'une société, étatique ou non-étatique, ainsi que l'ensemble des artefacts qui lui est propre, en un mot, son Histoire.

Poursuivons en précisant maintenant ce que recouvre le terme d'*activité sociale*. Ses divers éléments¹ comprennent :

- une source concrète ultime, nommément l'être humain défini par les propriétés relevant de ses capacités psychiques/symboliques à produire percepts, affects, concepts, images et symboles, à les emmagasiner et à les mobiliser à tout moment.

Créatif et perfectible, l'être humain ainsi déterminé est siège et agent à la fois de ses connaissances, de ses intentions et de ses actions. Il constitue, autrement dit, l'agent efficient, ce que dans un autre vocabulaire on peut appeler aussi l'acteur social éminent. Une institution sociale quelconque où les acteurs humains sont regroupés sera également considérée comme un agent efficient, elle constitue alors ce que l'on peut appeler un agent efficient collectif ou encore un acteur social collectif ;

- un environnement immédiat naturel ou construit socialement ;
- un lieu ou un point d'application ;
- un produit spécifique ;
- une fonction générale.

De plus, considérée *du point de vue de l'agent efficient*, une activité :

- est l'objet de préoccupations diverses de la part des acteurs sociaux ;
- nécessite pour son accomplissement un certain nombre de moyens concrets et d'opérations spécifiques qui sont mis en œuvre par la source

1. Cf. Normand Lacharité, « La notion de problème moteur principal en contexte de recherche » (première partie), *Dialogue*, vol. XXI (1982), n°2, (juin), pp. 195-222 ; ainsi que Normand Lacharité, « La notion de problème moteur principal en contexte de recherche » (deuxième partie), *Dialogue*, vol. XXI (1982), n° 3, (septembre), pp. 449-472.

émettrice pour l'atteinte de son but (conscient ou inconscient, explicite ou implicite, intentionnel ou non intentionnel).

Dans une société donnée, un certain nombre d'activités poursuivies par les divers acteurs sociaux se regroupent naturellement. De tels *réseaux* se forment chaque fois que lesdites activités ont un point commun d'application et qu'elles sont l'objet de préoccupations communes, d'une part, et chaque fois, d'autre part, que les acteurs sociaux poursuivent un but semblable et qu'ils emploient un nombre de moyens concrets reconnus comme s'adressant à ces buts et à ces préoccupations pour produire un résultat ou un effet spécifique mesurable. Les réseaux d'activités ainsi constitués remplissent objectivement une fonction sociale spécifique, ce qui permet, du point de vue méthodologique, de les définir et de les classer.

On nommera « *micro-monde social* », une telle réunion en réseaux spécifiques et reconnus d'activités, de préoccupations et de moyens concrets communément partagés. Par exemple, le micro-monde de la sexualité, de l'armée, de l'usine, de l'école.

Ces divers micro-mondes se laissent regrouper, à leur tour, pour les besoins de l'analyse, en trois grands *sous-systèmes* distingués par les *fonctions* respectives qu'ils assurent dans l'organisation de la vie d'une société dans son ensemble. Les principaux niveaux d'organisation de la réalité sociale se définissent alors sous l'*action combinée de deux grandes classes d'activités sociales*; nous les nommerons : la classe des activités symboliques séméiotiques (primaires et secondaires), la classe des activités pragmatiques.

Les activités symboliques séméiotiques

Les activités symboliques séméiotiques sont ordonnées à l'élaboration et à la gestion des signes et des représentations-interprétance (qui se définissent comme appartenant à la catégorie générale du signe).

Elles permettent à l'acteur social dès lors que les signes et représentations (activités séméiotiques primaires) passent à l'état discursif (activités séméiotiques secondaires) et qu'ils sont susceptibles d'être exprimés linguistiquement ou non (élaboration du sens ou de la signification à partir du flux d'information « simple »²), de définir intellectuellement ses interactions avec l'environnement, de faire état de ses percepts, ses affects, ses associations et ses jugements, et, enfin, de les communiquer.

Il s'agit de ce qu'on appellera, selon les moyens qu'elles mettent en œuvre, les objets et les lieux psychiques ou sociaux auxquels elles s'appliquent, et, enfin, selon leur fonction socio-symbolique clé, la fonction de spécification

2. Voir notamment pour ce processus d'élaboration de la signification, F. L. Dretske, *Knowledge and the Flow of Information*, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1982, Marvin Minsky, *The Society of Mind*, New-York, Simon and Schuster, 1985, ainsi que du même auteur *Semantic Information Processing*, 1983, J. Bruner, *Acts of Meaning*, Cambridge and London, Harvard University Press, 1990.

herméneutique, *les activités sociales sémiotiques*. De même on appellera *sujet-agent interprétant*, la source humaine de ce type d'activité sociale à valence symbolique.

Les activités pragmatiques

La classe des activités pragmatiques se divise en trois sous-classes d'activités sociales qui sont respectivement ordonnées :

- à la production (et à la reproduction) des biens, des êtres et des artefacts sociétaux,
- à l'organisation des rapports sociétaux de pouvoir,
- à l'intégration socio-symbolique des acteurs sociaux (humains et institutionnels) comme tels, de même qu'à la structuration socio-symbolique de leurs discours et de leurs pratiques.

Il s'agit de ce qu'on appellera, selon les moyens qu'elles mettent respectivement en œuvre, les objets ou les lieux auxquels elles s'appliquent, et selon leur fonction socio-pragmatique clé respective :

- les *activités praxiques* : le travail salarié ou non sous ses diverses modalités, y compris le « travail » biologique sexuel,
- les *activités éristiques* : la lutte pour le pouvoir sous ses diverses modalités,
- les *activités sémiques* : la production, la reproduction et la gestion des biens, des êtres et des artefacts symboliques sous leurs diverses modalités culturelles.

Le couple des activités qui structurent les divers ensembles sociaux, est composé d'une force constante et invariable, l'activité symbolique sémiotique, et d'une force constante et variable correspondant aux forces pragmatiques respectives particulières. Un tel couplage spécifiera à chaque fois les aspects pragmatico-sémiotiques dominants (économique, politique, culturel) de chacun des sous-systèmes sociaux. On pourra ainsi revenir, pour des raisons de commodité lexicale évidentes, aux appellations traditionnelles, une fois fait le point théorique consistant à redécouper l'organisation sociale selon les types d'activité qui viennent d'être décrits.

La boucle de matérialisation du symbolique

Les activités symboliques sémiotiques à l'œuvre dans les divers sous-systèmes sociaux produisent, on l'a déjà mentionné, des signes et des représentations-interprétances (images, modèles, croyances, valeurs, procédés...). Certains de ces produits sémiotiques, les *symbolèmes*, se déposent physiquement dans l'environnement construit socialement, à travers des pratiques codifiées et des « énoncés » discursifs (artefacts, rites, habitudes, coutumes, mœurs, comportements...), linguistiques ou non-linguistiques qui les soutiennent et des objets divers qui en sont les supports concrets. Les symbolèmes, donc, se déposent dans l'environnement immédiat du monde

social qui les a générés au point de devenir une composante spécifique de cet environnement, une composante capable d'exercer une action en retour (*feedback*) sur la société dans son ensemble³.

Nous proposons de subsumer sous un processus en boucle de rétroaction, c'est-à-dire sous le phénomène plus radical qui en est la matrice, les phénomènes partiels constitués par les phénomènes de couplage représentations-artefacts culturels qui donnent issue aux symbolèmes, et plus précisément aux *symbolèmes-synthèmes*, ainsi que nous avons déjà convenu d'appeler les symbolèmes culturels. Ces derniers phénomènes seront identifiés pour divers secteurs ou paliers de la vie socio-culturelle. Au cours d'un tel processus, certaines représentations culturelles, une fois devenues sociales, s'inscrivent, par médiations successives, dans l'environnement matériel, et de là conditionnent, au titre de condition matérielle, la poursuite, la régulation, l'intégration et l'évolution des activités sociales et symboliques dans leur ensemble.

Cette « boucle auto-régulatrice de matérialisation du symbolique » (b. m. s.) comme nous l'appelons, se trouve ainsi au principe de la sédimentation des productions sémiotiques dans les « objets » socio-culturels (artefacts discursifs, iconiques, techniques...). Les symbolèmes à valence idéologique (les *agonèmes*) qui se matérialisent dans les discours et les institutions sociales sont toujours susceptibles de se transformer en appareils idéologiques de divers types. Devenus, avec de nombreuses autres productions socio-sémiotiques, des artefacts-environnements, ils composent ensemble l'environnement social construit.

LA VIE SOCIALE

Les niveaux d'organisation sociale

On peut distinguer en ce qui concerne les relations entre les grands sous-systèmes ou niveaux d'organisation sociale, *trois paliers principaux d'interaction et de rétroaction*.

LE SOUS-SYSTÈME DE L'ÉCONOMIQUE

Convenons d'appeler sous-système de l'économique, le sous-système qui regroupe les micro-mondes sociaux (activités + acteurs + préoccupations + buts + moyens concrets + produits) ordonnés [*fonction*] à la production et à la reproduction des biens, des êtres et artefacts sociétaux, c'est-à-dire le sous-ensemble social à dominante productionnelle (S.S.P.).

3. Cf. Normand Lacharité, « Un modèle général pour décomposer la relation d'impact dans les recherches sur l'impact social de la science et de la technologie », in *Recueil des activités du Centre interdisciplinaire d'évaluation sociale des technologies*, sous la direction d'A. Caron et de A. Michaud, Montréal, UQAM-PUQ, 1988, pp. 86-120.

Ce sous-système correspond aux processus de transformation de l'environnement physique et social, processus qui s'accomplissent dans et par chaque pratique sociale économique (entendue comme pratique de manipulation/transformation/répartition d'êtres économiques), à tel moment ou à tel autre de la vie et des rôles des acteurs sociaux.

Les « moments » sont réglés par le ou les calendriers sociaux propres aux divers micro-mondes ainsi que par l'espace (les espaces) social particulier occupé alors par les acteurs.

L'élément clé ou dominant (celui qui autorise à identifier en tant que tel l'ensemble social en question) ressortit aux diverses formes des activités de travail (*activités pratiques*) et à leurs productions respectives.

Les forces en jeu interagissent *d'abord* avec l'environnement physique, où physique est entendu comme naturel (*phusis*) ou comme déjà construit (socialement). De manière à former un tout dont les éléments sont indissociables, les activités pratiques spécifiques à l'ensemble S.S.P se combinent aux activités symboliques sémiotiques (primaires), caractéristiques du sujet-agent interprétant (praxique).

Les résultats concrets d'un tel processus (la boucle auto-régulatrice de matérialisation du symbolique), les symbolèmes-éconèmes, détermineront, sous son aspect socio-sémiotique spécifique, dit précisément dès lors *aspect économique*, l'histoire d'une société donnée.

LE SOUS-SYSTÈME DU POLITIQUE

Le sous-système du politique regroupe les micro-mondes ordonnés à l'organisation sociale ; il renvoie au sous-ensemble social à dominante organisationnelle (S.S.O.).

Ce sous-système correspond aux processus d'élaboration, de diffusion et de contrôle du pouvoir. Les processus en question s'accomplissent dans et par chaque pratique sociale politique (entendue comme pratique de manipulation/transformation/répartition d'êtres politiques), à tel moment ou à tel autre de la vie et des rôles des acteurs sociaux.

Les « moments » sont réglés par le ou les calendriers sociaux propres aux divers micro-mondes ainsi que par l'espace (les espaces) social particulier occupé alors par les acteurs.

L'élément clé ou dominant (celui qui autorise à identifier en tant que tel l'ensemble social en question) ressortit ici aux diverses formes des activités de lutte (*activités éristiques*) et à leurs productions respectives, activités menées en vue de l'assujettissement/résistance à l'assujettissement et de la domination/résistance à la domination réciproques.

Les forces en jeu ici interagissent *d'abord* avec les rapports de production (reproduction) et de significations établis à l'intérieur de l'ensemble social déterminé par l'exercice des forces économiques et symboliques. De manière

à former un tout dont les éléments sont indissociables, les activités éristiques spécifiques à l'ensemble S.S.O. se combinent aux activités symboliques sémiotiques (primaires), caractéristiques du sujet-agent interprétant (éristique).

Les résultats concrets d'un tel processus (la boucle auto-régulatrice de matérialisation du symbolique), les symbolèmes-éristèmes, détermineront, sous son aspect socio-sémiotique spécifique, dit précisément dès lors *aspect politique*, l'histoire d'une société donnée.

LE SOUS-SYSTÈME DE LA CULTURE

Le sous-système de la culture regroupe les micro-mondes ordonnés à l'intégration socio-symbolique des acteurs sociaux eux-mêmes (humains et institutionnels) de même qu'à la structuration socio-symbolique de leurs discours et de leurs pratiques. Il correspond au sous-ensemble social à dominante culturelle (S.S.C).

Un tel système assure en fait l'équilibration des constructions sémiotiques collectives ou symbolèmes-synthèmes à l'intérieur de la vie sociale dans son ensemble. Il correspond aux processus de formation, de maintien et d'adaptation des animaux socio-symboliques (acteur social humain) et des institutions sociales en tant que tels de même qu'aux processus de formation, de conservation, de codification et de régulation des produits socio-symboliques.

Les processus en question s'accomplissent dans et par chaque pratique sociale culturelle (entendue comme pratique de manipulation/transformation/répartition d'êtres symboliques abstraits et empiriques), à tel moment ou à tel autre de la vie et des rôles des acteurs sociaux.

Les « moments » sont réglés par le ou les calendriers sociaux propres aux divers micro-mondes ainsi que par l'espace (les espaces) social particulier occupé alors par les acteurs.

L'élément clé ou dominant (celui qui autorise à identifier en tant que tel l'ensemble social en question) ressortit ici aux diverses formes des activités culturelles de création, d'intégration et de structuration socio-symboliques (*activités sémiques*) ainsi qu'à leurs productions respectives.

Les forces culturelles et symboliques interagissent avec les rapports de production (reproduction) et de significations établis à l'intérieur de l'ensemble social S.S.P., avec les rapports de domination et de significations établis à l'intérieur de l'ensemble social S.S.O., ainsi qu'avec les pulsions neuro-physiologiques et psychologiques de l'individu lui-même (instincts, réflexes, désirs, besoins...). De manière à former un tout dont les éléments sont indissociables, les activités sémiques spécifiques à l'ensemble S.S.C. se combinent aux activités symboliques sémiotiques (primaires *et* secondaires), caractéristiques du sujet-agent interprétant (culturel).

Les résultats concrets d'un tel processus (la boucle auto-correctrice de matérialisation du symbolique), les symbolèmes-synthèmes, détermineront, sous son aspect socio-séméiotique spécifique, dit dès lors précisément *aspect culturel*, l'histoire d'une société donnée.

La restructuration proposée

Je propose de considérer les divers sous-systèmes sociaux et leurs interactions respectives comme toujours définis par la conjonction, d'une part, des activités symboliques constitutives de la représentation-interprétance, activités qualifiées fonctionnellement de séméiotiques (primaires et secondaires), et, d'autre part, des activités constitutives des principaux aspects des secteurs pratiques, techniques et institutionnels de la vie sociale, activités qualifiées respectivement d'activité praxique, éristique, sémique.

Si ces dernières activités se distinguent les unes des autres par leurs lieux ou objets d'application différenciés ainsi que par les productions spécifiques qui les accompagnent, on peut supposer que, du point de vue du sujet-agent interprétant, les « objets » sociaux ainsi produits, sont toujours susceptibles d'avoir au moins deux facettes, l'aspect « technico-pratique », l'aspect « symbolique ». Une auto constituera, par exemple, une masse de métal, de caoutchouc et d'instruments et vaudra, en même temps, pour celui qui l'a produit, tant de dollars sur le marché, ou pour celui qui l'utilise jouera comme signe de son statut social.

Autrement dit, autant de productions praxiques, éristiques ou sémiques, autant de symbolèmes spécifiques et différenciés selon que les activités symboliques se couplent aux activités d'ordre économique, politique ou culturel. De même, les divers artefacts-environnements, résultats du procès de sédimentation des productions séméiotiques collectives, auront vraisemblablement été modelés d'après les diverses représentations spécifiques les ayant générées, et continueront à évoluer sous la relance ou la réactivation des sujets-agents interprétants (les « institutions républicaines » en France depuis 1789 à nos jours, par exemple) composant ainsi les différents aspects pragmatico-séméiotiques intégrés (économique, politique, culturel) de ce que l'on a appelé l'environnement social d'ensemble. On pourra compter ainsi autant d'espèces diverses de symbolèmes/artefacts-environnements qu'il y a de mondes ou de micro-mondes sociaux.

Il ne saurait y avoir, non plus, des acteurs sociaux à profil unique, ni *a fortiori* des activités sociales (avec tout ce que nous avons subsumé sous ce concept) telles qu'elles soient « purement », séméiotiques, praxiques, éristiques, ou sémiques. Tel sujet-agent interprétant, selon les divers rôles qu'il assume et selon les activités qui sont exercées, est partie prenante de plusieurs sous-systèmes sociaux. Il peut être tour à tour un acteur économique, un acteur politique, un acteur culturel selon qu'on le considère sous son aspect praxique, éristique ou sémique.

De même, dans toute organisation sociale, on est en présence de sous-systèmes sociaux dont les principaux aspects pragmatico-séméiotiques, économiques, politiques ou culturels, qu'on peut distinguer, sont intriqués de manière complexe. L'analyse néanmoins n'est pas totalement impuissante. Si elle poursuit des objectifs de modélisation ou de formalisation, elle pourra relever les données pertinentes à l'intérieur du secteur ou du palier social qu'elle étudie (ce que l'on a convenu tantôt d'appeler, dans un autre vocabulaire, les sous-systèmes sociaux à dominante) et, selon les méthodes qui lui conviennent, faire fond :

- i) *sur ces aspects de la vie sociale qui sont tendanciellement et objectivement privilégiés, à l'intérieur de certains lieux et de certains « moments » suffisamment récurrents, au cours des diverses relations des sujets-agents interprétants à l'environnement naturel ou social ;*
- ii) *sur un certain nombre de ces activités groupées et communément partagées de telle sorte qu'elles finissent par constituer le (les) cadre (s) habituel (s) des pratiques sociales ; autrement dit la conjoncture sociale la plus largement dominante où se trouvent placés les sujets-agents interprétants et à l'intérieur de laquelle les acteurs sociaux agissent et évoluent.*

C'est évidemment le privilège du théoricien, pourvu qu'il soit attentif à la nature processuelle « mixte », logique et physique, de la réalité sociale, d'en isoler tel ou tel aspect, ou telle ou telle dimension, ou tel ou tel niveau organisationnel afin d'en pouvoir suivre le fonctionnement ou, encore, retracer les relations et les effets des interactions entre les forces qui forment une société, qui l'équilibrent et qui la font évoluer.

Schéma n° 2

On aura l'obligeance de se rapporter maintenant au schéma n° 2, à la page suivante, que j'ai intitulé *La vie sociale*. Il figure, sous la forme d'un tableau, la synthèse des propositions faites dans ce chapitre sur les diverses activités sociales et sur les niveaux d'organisation de la vie sociale que ces activités définissent.

LA VIE SOCIALE

Schéma n° 2

- SSP** activités symboliques & éristiques (ensemble à dominante organisationnelle) : système politique
 - SSC** activités symboliques & sémiologiques (ensemble à dominante culturelle) : système culturel
 - SSE** activités symboliques & pratiques (ensemble à dominante productionnelle) : système économique
- b.m.s. = boucle de matérialisation du symbolique

CHAPITRE QUATRIÈME

La vie culturelle

La répétition est essentielle à l'expression symbolique, qui coïncide intuitivement avec son objet sans jamais se confondre avec lui. Par rapport à la chose symbolisée, le symbole constitue un ensemble dont les éléments sont autres que ceux présents dans la chose, mais entre lesquels existent les mêmes relations. Ainsi le symbole, pour s'établir durablement comme tel, a-t-il en plus besoin d'une connexion physique avec la chose : il faut que, dans les mêmes circonstances, il soit régulièrement répété.

Lévi-Strauss, *Regarder, écouter, lire*, Paris, Plon, 1993, 157-158.

UNE FICTION SYMBOLIQUE DU MONDE

Activités culturelles et fonctions symboliques

Le chapitre précédent redessinaït l'organisation sociale en prenant pour base l'unité indivisible des activités symboliques et pragmatiques particulières (économiques, politiques, culturelles) qui définissent les divers niveaux de l'organisation sociale. En face de l'alternative impliquée par le problème de l'identification de la culture à la société ou bien de leur séparation, j'ai tranché en faveur de l'inclusion explicite de la culture comme sous-système dans le système social, tout en soulignant le rôle privilégié dont les activités culturelles s'acquittent du point de vue de l'équilibration et de l'évolution de l'organisation socio-symbolique d'ensemble.

Le problème qui nous attend ici est celui de la redéfinition des rapports entre vie culturelle et vie sociale. Il s'agit de mettre au jour la liaison entre les dimensions sociales de la vie de la pensée et les dimensions symboliques de la vie sociale, ou comment opère le chiasme de l'Histoire.

Voici les propositions-définitions qui encadrent ce travail :

D₁ UN RAPPORT SOCIAL DE SIGNIFIANCE ORIENTÉ

Le rapport des activités symboliques aux activités pragmatiques est un rapport social de signification : économique, politique, culturel. Dans un tel rapport, la signification est orientée par les activités sociales du sujet-agent interprétant. Considérées sous l'aspect de leur fonction herméneutique, les

activités symboliques, ou activités sociales sémiotiques, déterminent l'ordre sémantique du rapport ; considérées sous l'aspect de leur fonction pratique, ce sont les activités pragmatiques, ou activités sociales praxiques, éristiques, sémiques qui le déterminent et qui risquent le plus souvent de le transformer.

EXEMPLE : Je fais cuire un œuf : que signifie cette action *pour moi* qui est en train de l'accomplir ? Pour moi, sur le plan privé, faire cuire un œuf répondra à un désir quelconque venant satisfaire une image quelconque ; pour moi, sur le plan public, faire cuire un œuf répondra à l'interprétation la plus compétente de l'état des choses dont fait partie l'action projetée, c'est-à-dire l'action de cuire un œuf. Mais mon moi, sur le plan public, ne se contente pas d'être le moi-qui-sait-comprend-qu'il-fait-cuire-un-œuf quand il fait cuire un objet ovale et de couleur blanche appelé « œuf » dans la culture à laquelle j'appartiens. Cette interprétation de la situation objective se fait simultanément à l'action sociale qui, elle, a déclenché le fait que je fasse cuire un œuf : je suis un cuisinier salarié dans un restaurant et je voudrais préparer un élément du menu du jour, ou je suis un marmiton qui obéit aux ordres du maître-sauce, ou encore je suis un participant à un rituel donné. L'action de faire cuire un œuf, action qui se complète de l'œuf une fois cuit, a une signification qui, dépendant du contexte social où le sujet-agent interprétant est engagé à ce moment de son action, est d'ordre économique, politique ou culturel.

D₂ UN CROISEMENT SÉMATIQUE RÉCURSIF

Dans le seul cas des activités culturelles, ou activités sociales sémiques, le rapport des activités symboliques aux activités sociales pragmatiques engage un triplement des forces sémantiques. Un tel rapport est un rapport de croisement entre, d'une part, les forces productrices des représentations-interprétances discursives *et* non-discursives (activités sémiotiques primaires *et* secondaires avec leurs constructions respectives, non-discursives et discursives) et les forces productrices des *sémâ* [des signes] collectifs ou artefacts culturels, toujours susceptibles de se sédimenter dans l'environnement social ainsi construit : les symbolèmes.

Disons en raccourci de ce rapport qu'il constitue un « croisement sématique récursif ». Selon ce croisement, des forces aux propriétés symboliques similaires mais au terrain d'exercice distinct, déterminent, par répétition-transformation, la structuration de l'organisation culturelle d'une société donnée, à une époque donnée. En même temps que sa gestion, ces forces en assurent l'articulation à l'organisation sociale d'ensemble. Ceci à l'intérieur d'une boucle de récursivité où s'enchaînent les unes aux autres, activités sémiotiques primaires, individuelles et à usage privé, activités sémiotiques secondaires, individuelles et à usage public, activités sémiques, individuelles ou collectives, à usage pratique.

EXEMPLE : Un auteur est invité à présenter une communication à un colloque dont l'objet porte, mettons, sur les rapports qui existent dans le discours de la

fin des Lumières entre éduquer et instruire pris comme moyens pour « former un nouveau peuple ». Son projet va commencer par mobiliser les références documentaires (manuels, journaux, essais, rapports, opinion publique), autrement dit les « objets » socio-culturels déjà disponibles sur la question autour de laquelle tourne sa première interprétation-représentation de la tâche socio-symbolique qui l'attend. Celle-ci peut être aussi simple au départ que de se demander : peut-on/faut-il/cela a-t-il un sens de penser la formation d'un peuple comme une éducation ? À son tour, cette première représentation en alimentera d'autres. L'idée, par exemple, de questionner pour les réduire quelques méthodologies volontaristes exemplaires (tantôt de la tyrannie et tantôt de la République), la critique de la catégorie de peuple (nation, esprit général, *Volkgeist*...), jusqu'à ce que le projet de communication prenne ainsi forme, s'ordonne discursivement, et vienne, concrétisé comme symbolème culturel, se déposer, lui aussi, parmi les artefacts collectifs, livres, actes, revues, rapports, décrets, lois etc... qui composent un des secteurs constitué de l'organisation culturelle de la société où se tiendra le colloque ; le colloque lui-même répétant-transformant, tout comme d'ailleurs les diverses communications qui en assurent la matérialité symbolique-institutionnelle, le « modèle » socio-culturel des colloques dits scientifiques. Comme pourra dire, sa tâche remplie, le sujet-agent interprétant à la fin de cet exercice socio-symbolique : « nous sommes décidément des machines [sémantiques ?] destinées à dévorer les livres et à les rejeter sur le fumier de l'Histoire » !

D₃ UN RAPPORT HÉGÉMONIQUE DE SIGNIFIANCE

Le rapport de l'organisation culturelle à l'ensemble des symbolèmes susceptibles d'être produits à l'intérieur de l'organisation sociale est un rapport hégémonique de signifiante. Selon ce rapport, les activités sémiotiques opèrent la collectivisation, la mémorisation et l'unification socio-herméneutiques des symbolèmes. Les symbolèmes-synthèmes, issus du couplage des activités symboliques et des activités culturelles, agissent ainsi sur l'ensemble des productions socio-symboliques (symbolèmes) comme des unités sémiotiques mères, codificatrices, réévaluatrices et régulatrices des constructions sémiotiques sociales et collectives.

EXEMPLE : Le *Mahomet*, la pièce de théâtre de Voltaire, met en scène un personnage du nom de Séide (transposition francisée du nom arabe de Saïd) qui se montre le jouet aveugle et fanatisé des desseins du prophète de l'Islam : Mahomet. À la suite de toutes sortes de déterminations sociales et symboliques, le nom de ce personnage passe dans la langue pour désigner un séide, c'est-à-dire quelqu'un qui, selon la définition du *Petit Larousse*, est « dévoué et fanatique ». Le phénomène est spectaculaire mais il recouvre bon nombre de situations courantes où nos représentations quotidiennes de ce qu'est un avare, le dévouement d'une mère ou encore comment on fait pour partir en voyage s'alimentent aux représentations, modèles, récits, chansons, traditions ou actions paradigmatiques que nous dictent la

culture à laquelle nous appartenons. Inversement, on supposera que les « mots » du poète ne sont que les *plus purs parmi les mots de la tribu*; autrement dit que les rapports entre symbolèmes subjectifs et symbolèmes-synthèmes culturels et collectifs relèvent de la dynamique mimésique (répétition-imitation-transformation) régissant la boucle de récursivité sémiotique, décrite plus haut.

D₄ UNE FONCTION D'ADAPTATION ET D'ÉVOLUTION

L'organisation culturelle, conçue comme l'organisation mimésique de la sémosis collective propre à une société donnée, à une époque donnée, assure la reconduction, l'adaptation et l'évolution de l'organisation sociale/symbolique d'ensemble ainsi que celle des entités socio-symboliques qui en sont partie prenante.

LE MAGISTÈRE SYMBOLIQUE DU CULTUREL

Deux remarques préliminaires

J'ai avancé que, seul parmi les sous-systèmes sociaux, le sous-système à dominante culturelle, tel que défini par ses fonctions socio-symboliques spécialisées, interagit continûment avec tous les autres sous-systèmes. Deux brefs commentaires feront la synthèse de nos développements sur les activités symboliques à valence culturelle et prépareront la reformulation du concept de culture.

1. LA « NATURALISATION » SYMBOLIQUE DE LA VIE SOCIALE

Au système culturel est assigné le statut suivant : le rôle de connecteur socio-symbolique universel entre les réseaux qui forment la réalité sociale.

Cette conception permet de redéfinir, sous ses aspects (ou ses dimensions) symboliques, l'espace (et le temps) social dont parlent les sociologues. L'espace et le temps culturels sont posés comme conditions matérielles de l'application par les sujets-agents interprétants des activités sociales symboliques aux activités sociales pragmatiques. Les produits du croisement sémantique (les symbolèmes-synthèmes/les artefacts culturels) apparaissent comme les premiers codificateurs et les premiers régulateurs du flux informationnel doué de signification qui, circulant à l'intérieur de l'espace (et du temps) social, est toujours susceptible de s'y déposer matériellement.

Les divers registres (physiques et logiques) de la vie sociale sont ainsi intégrés, au fur et à mesure du développement de l'organisation culturelle, par les processus formateurs, aux niveaux physiques et psychiques, des systèmes de signes collectifs ; les réseaux et les institutions qui lient l'espace (et le temps) culturels faisant entrer l'ordre des choses non-simultanées dans l'ordre impliqué du contradictoire. Le champ culturel devient ainsi, pour emprunter le vocabulaire leibnizien, l'ordre social des coexistences, l'ordre des simultanés en même temps que l'ordre des successifs pragmatico-symboliques.

Le type de relation à trois termes selon laquelle S. S. C. (le sous-système culturel) interagit avec les deux autres sous-systèmes sociaux, traduit ainsi sa double fonction sociale spécifique (adaptation-évolution des êtres symboliques). Cette fonction s'accomplit à travers les processus de l'intégration et de la structuration socio-symboliques des acteurs sociaux (humains et institutionnels) comme tels. Elle a pour caractéristique l'équilibration d'ensemble de la vie sociale et de la vie symbolique.

L'ensemble économique aussi bien que l'ensemble politique entretiennent des relations couplées (*pairwise*, comme disent les anglais) soit avec l'environnement, soit entre eux. En revanche, si l'on décompose l'interaction multiplexe de l'ensemble culturel avec les deux autres ensembles sociaux, on s'aperçoit que l'ensemble culturel ne laisse pas d'interagir *simultanément*, d'une part, avec l'ensemble économique qui lui-même interagit avec l'environnement physique et construit, d'autre part, avec l'ensemble politique, lui-même en interaction avec l'ensemble économique.

Les relations tripartites, si l'on peut dire, de l'ensemble culturel avec les autres ensembles sociaux dessinent, dans le champ interactionnel des mondes sociaux, des figures spatio-temporelles triangulaires où l'un des trois pôles sera toujours occupé par l'ensemble culturel ; figures à l'intérieur desquelles s'inscrivent les rapports structurels entre les divers acteurs sociaux et les échanges entre les divers produits des activités sociales. On aura, par exemple, les « triangles » (ou circuits socio-symboliques de retour) dessinés par les relations entre le système culturel, le système économique, la nature, ou encore ceux découpés par le système culturel, le système économique, le système politique. Ce sont ces « triangles » réticulés qui définiront et redéfiniront « culturellement », à chaque fois, les sections précises de la scène sociale où se joue telle ou telle action, où tel ou tel symbolème se matérialise pour devenir par médiations successives, un artefact-environnement qui réagit sur le système qui l'a lui-même généré.

Le système culturel, et les activités socio-symboliques qui le définissent, séméiotiques et pragmatiques, constitue ainsi comme le partenaire symbolique obligé, le partenaire constant qui est commun à tous les partenaires de l'organisation sociale. Le système culturel fournit à la vie sociale les instruments collectifs concrets de sa « naturalisation » symbolique, ses lieux institutionnels de production, de coalescence et de cohérence des artefacts séméiotiques collectifs. C'est lui qui lui assure sa cohésion symbolique profonde au sein de la variété informationnelle, autrement privée de signifiante. Lévi-Strauss exprimait récemment, au cours d'une interview, cette idée du culturel comme le cadre socio-symbolique d'unification référentielle des catégories mentales et des actions humaines ; il déclarait :

Tout membre d'une culture est étroitement solidaire. Dès la naissance, et probablement même avant, les êtres et les choses qui nous entourent, montent en chacun de nous un appareil de références complexes faisant système, conduites, motivations,

jugements implicites que, par la suite, l'éducation vient conformer par la réflexion qu'elle propose du devenir historique de notre civilisation.

2. LA RÉPÉTITION SYMBOLIQUE

Nous avons rangé les activités sociales sous deux grandes classes : activités sémiotiques, activités pragmatiques. Les processus de conjonction des éléments ressortissant aux deux classes d'activités sociales par lesquelles l'acteur social se construit comme *animal symbolicum*, viennent, à chacune de leurs objectivations, spécifier l'un des niveaux d'organisation (réseau) de la réalité sociale. Or la conjonction a ceci de particulier que seule, parmi les deux classes d'activités sociales, la classe regroupant les activités symboliques sémiotiques, activités dont le propre est de relever directement de l'acteur social comme sujet-agent interprétant, revient se coupler, de manière constante, à chacun des autres types d'activités pragmatiques, activités dont le propre est de relever directement de l'acteur social comme sujet-agent praxique, éristique ou sémique.

Ainsi, le sous-système social à dominante culturelle sera déterminé par un couple spécifique de forces aux propriétés symboliques similaires : d'une part, les activités sémiotiques dont la fonction générale est la spécification herméneutique, d'autre part, les activités sémiques qui assument la triple fonction générale de production, d'intégration et de structuration socio-symboliques. Toutes deux activités symboliques, les activités sémiotiques et sémiques diffèrent seulement par la réalité ontologique particulière de leurs lieux d'effectuation : psychique (logique) dans le premier cas, social (physique) dans le deuxième.

Le gouvernement universel du symbolique

Cernons, pour commencer, les implications générales entraînées par la thèse de la conjonction incessante dans la vie sociale des activités sémiotiques et des activités pragmatiques, ainsi que par la thèse corollaire de la surdétermination culturelle de leurs productions.

Ces thèses voudraient réverbérer la tendance « symbolique » des anthropologues contemporains, de Tumer à Sahlins en passant par Geertz. Elles s'appuient, au demeurant, sur des observations neurologiques relatives à la construction des significations : la conscience humaine serait incapable d'intuitionner objectivement une chose ou un événement du monde sans l'intégrer immédiatement dans un sens. Une fonction mentale distinctive, indissociable, il va s'en dire, des conditions d'ensemble de la socialisation (de l'hominisation et de la socialité) de l'être humain, le rendrait ainsi capable d'« inventer » la réalité, c'est-à-dire de *toujours* se la représenter, de se la rendre intelligible, de lui conférer un sens et, tout ensemble, d'en user.

LA SÉMIOSIS ORIGINALE

Tout discours ou toute pratique sociale, menés par n'importe quel acteur social, à n'importe quel « moment » du calendrier social, sur n'importe quel

point de l'espace social, aura besoin pour « persévérer dans son être », dans son identité et sa différence, de la médiation et de l'orientation subséquente que procurent les diverses formes de l'activité symbolique, en particulier le langage.

Tout comme le moule qui informe une substance quelconque, le langage naturel *in-forme* une activité quelconque en une structure complète, c'est-à-dire qu'il l'intègre. Les activités sociales de divers ordres, les opérations que celles-ci entraînent n'ont de signification, voire d'efficacité, qu'en vertu d'un processus singulier, caractéristique des capacités psychiques de l'espèce humaine, et, au premier chef, de ses capacités représentatives. Ce processus se déroule simultanément à l'activité sociale entreprise : l'appropriation « pour-soi » des résultats différentiels d'une activité sociale quelconque. Un tel acte d'appropriation intentionnelle sera ou non formulé mais, de toutes façons, il dépassera par sa complexité, la simple nomination. Je reviendrai un peu plus tard sur son schème de fonctionnement avec les règles de la collectivisation progressive de cette main mise symbolique sur le monde.

Il suffit, pour l'instant, de faire remarquer, que le processus d'appropriation doit comprendre parmi ses opérations, une opération clé le rendant effectif. Je supposerai alors que l'acteur social humain exerce à l'égard de n'importe quelle chose du monde, une *sémiosis* ininterrompue et spontanée, rudimentaire le plus souvent, mais qui devra néanmoins être et assez fine pour lui permettre de différencier herméneutiquement le divers des phénomènes, et minimalement pertinente, socialement parlant, à l'objet concret auquel elle s'applique.

La *sémiosis* en question est vraisemblablement déclenchée par les activités psychiques (notamment fonctions cognitive, associative du cerveau¹) de l'animal humain aussitôt que les stimuli et les perceptions du monde extérieur, physique et social, et du monde interne sont reçus, traités et retraduits par les mécanismes neuronaux de son esprit en autant d'unités d'information signifiante (débit moyen de 50 brins, dit-on) destinées à son usage particulier

1. Je souscris entièrement à la conception cognitive de l'interprétation symbolique. L'hypothèse du dispositif symbolique comme prenant le relais du dispositif cognitif est défendue par D. Sperber depuis *Le symbolisme en général*, Hermann, Paris, 1974. Voir aussi son article (version française) « la pensée symbolique est-elle pré-rationnelle » in *La fonction symbolique. Essais d'anthropologie*, sous la direction de M. Izard et P. Smith, Paris, Gallimard, 1979, pp. 17-42 où Sperber montre que l'interprétation symbolique ne consiste pas à retrouver ou à reconstruire un lien fort ou faible entre un signal et un sens mais qu'elle est plutôt une forme particulièrement créatrice de résolution de problème. Ses hypothèses sur les interactions entre processus mentaux, symboliques et rationnels, le conduisent à conclure qu'un minimum de traitement rationnel précède toujours tout traitement symbolique et, qu'en conséquence, c'est une version cyclique de sa troisième hypothèse (l'output du dispositif perceptuel sert d'input au dispositif rationnel et l'output du dispositif rationnel peut servir d'input au dispositif symbolique) qui doit être préférée. Le symbolique est ainsi affirmé comme un dispositif cognitif autonome qui, à côté des mécanismes de la perception et du dispositif conceptuel, participe à la constitution du savoir et au fonctionnement de la mémoire. Ainsi les principes de base du dispositif symbolique ne sont pas induits de l'expérience mais font, au contraire, partie de l'équipement mental inné qui rend l'expérience possible.

et appropriées à son histoire et à ses affects personnels. Cependant si l'animal humain, sous cet aspect, sera toujours un nouvel Adam pour lequel le monde recommence éternellement, il ne pourra jamais l'être de façon radicale : un Adam qui serait aussi un Robinson !

L'état de nature reste une hypothèse de travail (*Écartons tous les faits*, disait le Rousseau anthropologue du *Deuxième Discours*) qui ne sert le plus souvent que de contrepied polémique aux théories du contrat social et de ses déterminations anthropologiques. Les systèmes de signes et de symboles qui existent dans chaque société ne nous apparaissent plus que formés collectivement. Ils sont partagés comme l'air qu'on respire ou plutôt comme le langage parlé, ainsi que l'exprime la métaphore favorite des anthropologues. L'expression symbolique subjective se situera nécessairement très vite au sein d'un discours social et symbolique général aux formes et aux significations variées, — et dont je suppose que ce qu'on appelle la culture constitue l'intégrale — discours par lequel « la culture » fait passer ses structures, ses codes et sa vision du monde.

LA SÉMIOSIS COLLECTIVE

L'animal humain, en tant cette fois qu'animal social, apprend à interpréter « correctement » les informations qu'il reçoit/génère : il apprend, par la médiation de son organisation culturelle, à réutiliser socialement l'interprétation individuelle et privée qu'il est susceptible de produire. De même apprend-il à la situer à l'intérieur d'une seconde interprétation, celle-ci générale ou collective, de manière à ce qu'elle puisse lui servir à la maîtrise affective et intellectuelle de son environnement comme à la poursuite compétente de ses actions ou de ses comportements.

La seconde sémiosis, la sémiosis collective et publique, apparaîtra en définitive comme le produit culturel du travail de croisement du symbolique sur du symbolique ; et la vie culturelle comme la chose du monde la mieux partagée puisqu'elle est le lieu social de la formation, de la gestion et de l'application du sens commun. Plutôt que de culture, on devrait parler d'ailleurs d'activité culturelle. Ce terme subsume, en effet, un ensemble d'opérations séméiotiques complexes relatives à la codification, à la régulation, à la fixation collective du flux informationnel doué de signifiante qui circule à l'intérieur d'une société et s'y dépose par couches successives sous la forme d'« objets » culturels divers.

Ces opérations sont accomplies sous l'action d'un couple de forces sociales, le seul de son genre eu égard à la triplication de ses déterminations symboliques. Une activité symbolique séméiotique primaire vient se conjuguer, dans un premier « tour » de la boucle itérative, à une activité pragmatique, sémique en l'occurrence, pendant que celle-ci revient, dans un second « tour », s'associer à l'activité séméiotique primaire pour l'orienter comme activité séméiotique secondaire. Les activités socio-symboliques à

valence culturelle ont donc ceci de particulier de former un système socio-séméiotique itératif.

Décomposons le mouvement du processus qui aboutit à la production d'un objet culturel quelconque. D'un côté, nous avons le produit d'une activité séméiotique primaire *déjà* associée en fait à une activité pragmatique (économique, politique ou culturel). Un tel produit est *déjà* déposé matériellement dans l'organisation sociale et forme le *premier* objet de l'activité sociale pragmatique-sémique et de sa manipulation technique. De l'autre côté, nous avons ce *même* produit de l'association *passée* d'une activité séméiotique primaire avec une activité pragmatique, praxique, éristique ou sémique, c'est-à-dire un symbolème quelconque, qui est l'objet d'interprétation et de *réélaboration* séméiotique par l'activité sociale symbolique. Nous dirons alors de l'activité sociale séméiotique qui se couple dans cette deuxième passe avec l'activité sémique qu'il s'agit d'une activité symbolique séméiotique secondaire, car elle érige en *objet herméneutique de deuxième instance* le produit d'une activité séméiotique primaire associée à une activité pragmatique. Cet objet herméneutique de deuxième instance forme ce que nous désignons précisément comme *symbolème-synthème*, c'est-à-dire un symbolème à usage collectif. L'ensemble des symbolèmes-synthèmes constitue, avec les activités culturelles qui les engendrent, ce que nous appelons la sémiosis collective ou système socio-séméiotique itératif.

La valeur sociale de l'organisation culturelle reposerait avant tout sur les circuits de connexions référentielles qu'elle parvient ainsi à monter, connexions entre, d'une part, l'univers social indéfiniment ouvert des artefacts séméiotiques collectifs et, d'autre part, les réseaux des signes qui, par la sémiosis première, sont devenus symboles, référant désormais à un sens et non plus seulement à une chose sensible. Ce serait essentiellement à travers l'étude de ces processus culturels d'élaboration de la sémiosis originaires privées en sémiosis publique collective, à travers ces processus culturels d'organisation de la sémiosis sociale, qu'on peut dégager le mieux le véritable rôle d'équilibre anthropologique et de régulation des réseaux socio-institutionnels qu'exercent les activités culturelles.

Les stratégies symboliques

L'homme toujours capable, biologiquement, de la sémiosis rudimentaire première, transhistorique pour ainsi dire, apprend à l'intérieur de la conjoncture sociale et des ressources propres à son ordre culturel, à usiter circuits et réseaux sociaux, physiques et logiques, à pratiquer « les mots (et les actes) de la tribu », en somme, à exercer la sémiosis publique, la sémiosis sociale et collective. C'est à travers la production, la répartition, la déposition, le rappel et la communication collectifs de l'information et des simulacres signifiants, qu'il devient partie prenante de la transformation du monde.

L'histoire, concédait Michel Serres dans son beau livre *Les cinq sens*, « passe de la réalité au langage, de la chose au signe et de l'énergie à l'information ». La praxis humaine, la fiction symbolique de la réalité sociale, ne laisseront pas d'emprunter les couloirs discursifs et institutionnels de la culture. La réalité physique supporte le flux de l'information symbolique qui circule dans les structures sociales, le flux de l'information symbolique est géré et régularisé à travers les circuits culturels qui captent la réalité physique et sociale.

On pourrait même aller plus loin et supposer non seulement, tel que je viens de le proposer, que l'information et les stratégies culturelles constituent comme les données élémentaires de la sémiotique secondaire, publique et collective mais également celles de la sémiotique première, privée et individuelle. Et si l'on reconnaît avec l'anthropologue Clifford Geertz que « les ressources culturelles forment une partie du système nerveux, en ce sens qu'elles sont des constituants de l'activité mentale² », il faudra alors convenir que ces informations et ces artefacts culturels, ces niveaux organisés de systèmes socio-signifiants, fournissent à l'animal social, à l'animal symbolique comme autant de gabarits collectivement garantis et éprouvés. Et chacun, à son tour, pourra ainsi construire, ajuster, équilibrer sa propre mise en scène du monde, sa mimésis, en harmonie avec la sémiotique sociale et les mimésis collectives en cours.

1. ACTIVITÉS SÉMÉIOTIQUES, PRIMAIRES ET SECONDAIRES

Provisoirement, disons, sans pousser plus loin que :

- *L'application des activités symboliques aux activités pragmatiques se fait selon un rapport (mimésique) d'imitation-transformation. Ce rapport est orienté par le sujet-agent interprétant. Considérées sous l'aspect de leur fonction de spécification herméneutique, les activités symboliques, ou activités séméiotiques primaires et secondaires, déterminent, selon les modalités de l'imitation, l'ordre sémantique du rapport ; considérées sous l'aspect de leur fonction pratique, ce sont les activités pragmatiques, ou activités sociales praxiques, éristiques, sémiques qui le déterminent, selon les modalités de la transformation.*
- *L'activité séméiotique primaire est une activité symbolique qui a pour lieu d'application les états successifs des activités pragmatiques tantôt praxiques, tantôt éristiques, tantôt sémiques. Elle a comme produit la sémiotique première subjective, individuelle. Les éléments constitutifs de ce type de sémiotique sont des constructions séméiotiques non-discursives que nous appelons symbolèmes. Les symbolèmes, objets socio-symboliques de première instance, ont pour fonction la spécification herméneutique du monde, spécification de premier degré restreinte à l'usage privé du sujet-agent interprétant.*

2. Cf. C. Geertz, *op. cit.* Voir en particulier, chapitres 1, 2, 3.

- *L'activité sémiotique secondaire est une activité symbolique restreinte pour son lieu d'application aux états successifs des activités pragmatiques sémiques. Elle a comme produit la sémiosiis secondaire subjective, collective. Les éléments constitutifs de ce type de sémiosiis sont des constructions sémiotiques discursives que nous appelons symbolèmes-synthèmes. Les symbolèmes-synthèmes, objets socio-symboliques de deuxième instance, ont pour fonction la spécification herméneutique du monde comme la réévaluation et l'articulation systématique du plus grand nombre d'objets socio-symboliques. C'est une spécification de deuxième degré que le sujet-agent interprétant vise à étendre de l'usage privé à un usage public, à la faire reconnaître comme telle, et qu'il destine à être partagée par le plus grand nombre de sujets-agents interprétants.*

Nous dirons alors que :

- *L'état symbolique d'une société donnée n'est autre que la combinatoire convenue des « significations culturelles collectives » que les acteurs sociaux, à une époque donnée, appliquent selon l'ordre des relations mimésiques aux diverses productions des activités sociales praxiques, éristiques et sémiques.*

2. ARTEFACTS REPRÉSENTATIONNELS ET ARTEFACTS-ENVIRONNEMENTS

Par choix théorique, et pour les besoins de l'analyse, j'ai omis de thématiser le complexe de représentations/constructions sémiotiques privées constitutives de la sémiosiis primaire. Je me suis contentée de les englober sous l'enseigne du non-discursif. On me dira que ce n'est que ce type de symbolèmes qui donne « la chair » aux symbolèmes-synthèmes culturels. C'est fort possible, j'en conviens la première, mais je n'envisage pas, par la suite, de « faire un sort », comme on dit, aux manifestations de l'inconscient et je ne veux pas non plus traiter de leur portée sociale au moment de l'analyse de l'activité symbolique à valence idéologique. Je me suis déjà expliquée sur les limites conceptuelles et disciplinaires de ma problématique. Il sera donc clair que :

- *Je restreins la désignation de symbolèmes aux seuls « artefacts représentationnels conscients » ayant pour fonction de spécifier herméneutiquement à l'usage du sujet-agent interprétant les pratiques, les comportements et les savoirs collectifs ou acquis collectivement, et, dans le cas des symbolèmes-synthèmes d'articuler, en outre, par l'intermédiaire de tel ou tel objet socio-culturel, en un discours continu, les significations premières attachées par tel ou tel groupe social à ses actions praxiques, éristiques ou sémiques et, par là, de leur permettre de les renouveler ; les actions praxiques, éristiques ou sémiques devenant des actions dites communément économiques, politiques ou culturelles.*

Les symbolèmes-synthèmes, plus que tout autre symbolème « simple », selon le succès de reconnaissance sociale et collective qu'ils remportent, sont toujours susceptibles de devenir, au cours du procès de sédimentation matérielle déjà mentionné, ce que j'appelle des artefacts-environnements.

Ceux-ci à leur tour conditionneront la formation de nouveaux artefacts non-discursifs, discursifs, iconiques, techniques, politiques, et ainsi de suite.

Rien n'empêche en principe un symbolème quelconque, praxique, éristique ou sémique, de passer *virtuellement* à l'état de symbolème-synthème ; cependant la pierre de touche de sa reconnaissance sociale et collective comme telle repose sur deux conditions, au moins : premièrement, la réalisation matérielle d'un symbolème donné en un artefact-environnement, et, deuxièmement, l'« extension » publique de sa valeur herméneutique référentielle. C'est ainsi, qu'à quelques exceptions près, les conditions sociales de diffusion, de communication, de rappel et de partage de l'information sémiotique étant égales par ailleurs, il apparaît plus aisé pour un symbolème culturel, qui est à tout prendre un symbolème déjà « spécialisé », de se transformer en symbolème-synthème, et de là à se laisser inscrire comme artefact culturel dans l'environnement social où viennent se sédimenter sous cette forme matérielle les significations que les sujets-agents interprétant *en tant que collectivité* admettent-conviennent d'attacher le plus souvent aux objets, événements, occurrences, comportements, pratiques sociétales. Dû à son rayonnement conventionnel et collectif plus étendu, en tous cas plus évident, la force de polarisation signifiante du symbolème-synthème sera, plus ou moins inévitablement, *prima inter pares*, la plus puissante dans les réseaux des artefacts-environnements socio-symboliques. En pratique les réseaux d'artefacts-environnements réfractent pour la plupart les constellations symboliques-culturelles d'une société donnée, à un moment donné de son Histoire.

L'inscription matérielle d'un artefact représentationnel *non discursif* dans un artefact-environnement quelconque est le résultat du même processus agissant pour la déposition matérielle et discursive des symbolèmes-synthèmes dans les réseaux socio-symboliques déjà constitués de l'environnement : la sémiosis culturelle collective. La différence entre les artefacts représentationnels non-discursifs (symbolèmes) et les artefacts-environnements/symbolèmes-synthèmes, passe simplement :

- i) *Par le fait que les artefacts constitutifs de l'environnement social construit loin de se présenter comme une collection statique d'objets socio-symboliques forment, au contraire, et continuent à former à travers le jeu des activités culturelles, les réseaux discursifs-pratiques caractéristiques du système socio-symbolique d'ensemble. À leur tour, ce sont ces réseaux discursifs-pratiques, en reconfiguration-interaction constante, qui constituent à la fois les structures sociales d'accueil du nouvel artefact-environnement concrétisant tel ou tel artefact représentationnel non-discursif et, tout à la fois, les structures culturelles de son intégration discursive.*
- ii) *Par le fait que c'est selon le degré du succès collectif des artefacts culturels, succès lié à leur intégration socio-symbolique, que l'artefact-environnement*

matérialisant tel ou tel artefact représentationnel non-discursif gardera sa « place » dans les réseaux discursifs-pratiques où il s'est déposé. Il les enrichira de manière spécifique et bénéficiera en retour de tous les effets structurels qui consolideront sa propre imposition culturelle à proportion de l'extension socio-symbolique du réseau où il vient s'inscrire. Il est évidemment plus aisé, empiriquement parlant, d'analyser l'action symbolique-culturelle des artefacts-environnements reconnus socialement et collectivement comme tels, des artefacts « à succès » largement partagés, que des artefacts au succès socio-culturel plus restreint.

On pourrait lire *Le serment des Horaces*, le célèbre tableau de David (1785), un de ces « emblèmes de la Raison » parmi les plus fameux, comme un exemple d'artefact iconique. C'est un artefact représentationnel destiné, au demeurant, à devenir un artefact-environnement culturel et à prendre sa place dans le réservoir collectif artistique des artefacts-environnements culturels de la fin du XVIII^e siècle, après l'avoir enrichi de façon aussi insigne.

David exprime picturalement, par l'intermédiaire d'un objet socio-culturel, une toile, les idées politiques de liberté et d'émancipation républicaines pour lesquelles il lutte et qu'il partage avec ses amis « éclairés ». Il expose son chef d'œuvre qui, par ailleurs, viole délibérément les valeurs artistiques de l'époque dans le Salon de l'année. On sait que les Salons (une des espèces de réseau des artefacts-environnements culturels, dans notre vocabulaire) étaient réservés à l'exposition des œuvres des seuls membres, une cinquantaine, de l'Académie Royale de peinture. L'Académie avait imposé elle-même cette règle d'exclusivité et avait institué cette pratique du Salon. David s'adresse à son public, au large éventail de classes et de types que constituait le public fréquentant les expositions gratuites des Salons, comme à un nouveau groupe d'initiés partageant les idéaux de changement social. Sa représentation véhicule un message destiné à leur intention et entend témoigner de l'audience et de l'influence grandissantes prises par les conceptions de ses compagnons radicaux et libéraux : les « inventeurs de la liberté » ; ceux qui allaient devenir les révolutionnaires de 1789, condamner à mort le « tyran » et la monarchie, instituer la République, et faire sanctionner leurs activités par l'Histoire³.

3. ÉCONÈMES, POLITÈMES ET CULTURÈMES

On désignera :

- *Sous le terme d'« éconèmes », les artefacts représentationnels, ou symbolèmes, ayant pour fonction de déconstruire-reconstruire à l'usage privé du sujet-agent interprétant, les significations des pratiques et des savoirs collectifs, d'ordre économique. Les éconèmes forment autant de modules socio-symboliques, dits unités*

3. Voir à ce sujet l'analyse faite par Thomas E. Crow dans son livre *Painters and Public Life in Eighteenth Century Paris*, New Haven, Yale University Press, 1986. Notamment les deux derniers chapitres : « Painting and the Politicians » ; « David and the Salon ».

socio-herméneutiques de première instance, produites par le sujet-agent interprétant qui retrouve-s'approprie les significations attachées par tel ou tel groupe social à ses actions praxiques et les spécifie pour son usage herméneutique. Certains de ces éconèmes sont susceptibles, selon le degré de leur exposition publique et de leur articulation discursive, le succès de reconnaissance collectif qu'ils remportent, de s'inscrire dans l'ensemble S.S.P., comme des artefacts-environnements économiques (symbolèmes-synthèmes à valence économique).

- *Sous le terme de « politèmes », les artefacts représentationnels, ou symbolèmes, ayant pour fonction de déconstruire-reconstruire, à l'usage privé du sujet-agent interprétant, les significations des pratiques et des savoirs collectifs, d'ordre politique. Les politèmes forment autant de modules socio-symboliques, dits unités socio-herméneutiques de première instance, produites par le sujet-agent interprétant qui retrouve-s'approprie les significations attachées par tel ou tel groupe social à ses actions éristiques et les spécifie pour son usage herméneutique. Certains de ces politèmes sont susceptibles, selon le degré de leur exposition publique et de leur articulation discursive, le succès de reconnaissance collectif qu'ils remportent, de s'inscrire dans l'ensemble S.S.O., comme des artefacts-environnements politiques (symbolèmes-synthèmes à valence culturelle).*

Et provisoirement, car il faut attendre quelques instants encore avant que je puisse distinguer, tout à l'heure, avec plus de précision, le rôle des symbolèmes-synthèmes, et leurs relations avec les artefacts-environnements culturels, on désignera :

- *Sous le terme de « culturème », les artefacts représentationnels, ou symbolèmes, ayant pour fonction de déconstruire-reconstruire, à l'usage privé du sujet-agent interprétant, les significations des pratiques et des savoirs collectifs, d'ordre culturel. Les culturèmes forment autant de modules socio-symboliques, dits unités socio-herméneutiques de première instance, produites par le sujet-agent interprétant qui retrouve-s'approprie les significations attachées par tel ou tel groupe social à ses actions sémiques et les spécifie pour son usage herméneutique. Certains de ces culturèmes sont susceptibles, selon le degré de leur exposition publique et de leur articulation discursive, le succès de reconnaissance collectif qu'ils remportent, de s'inscrire dans l'ensemble S.S.C., comme des artefacts-environnements culturels.*

L'HÉGÉMONIE SYMBOLIQUE DU MONDE CULTUREL

L'organisation culturelle : sa composition et son fonctionnement

Pour mettre en évidence le rôle hégémonique joué par les activités culturelles dans la constitution et l'organisation des aspects symboliques de la réalité sociale, retournons à ce que nous avons tout à l'heure appelé le système socio-séméiotique itératif. Nous avons à préciser les modalités de cette duplication de la valeur socio-sémantique, propre aux activités culturelles.

1. UN RAPPORT RÉCURSIF DE DUPLICATION DE LA SIGNIFIANCE

L'application des activités sémiotiques aux activités sémiques opère selon deux séries de couplage qui déterminent au long d'une boucle récursive les rapports sociaux de signification propres aux seules activités culturelles. Chaque paire des forces à l'œuvre, activité sémiotique primaire-activité sémique pour la première série de couplage, activité sémiotique secondaire-activité sémique, pour la deuxième série, définissent ainsi, sous ce double aspect sémantique, les rapports sociaux auxquels elles s'appliquent tour à tour (dans le cas des usagers des objets culturels) ou parfois simultanément (dans le cas des créateurs). Les artefacts culturels ainsi produits se divisent en deux classes : unités socio-herméneutiques non-discursives de première instance et unités socio-herméneutiques discursives, de seconde instance.

2. UNE RÉPÉTITION-TRANSFORMATION INDÉFINIE DE LA SIGNIFIANCE

Les unités socio-herméneutiques, de première ou de deuxième instance, ainsi produites par les séries du couplage entre activités culturelles, sont réitérées au long de la boucle récursive si bien qu'elles servent alternativement d'intrants et d'extrants à l'activité cognitive symbolique-culturelle du sujet-agent interprétant. On aura le circuit suivant :

activités sémiotiques primaires $\leftrightarrow$ activités sémiques = unité socio-herméneutique de première instance ou symbolème-culturème $\rightarrow$ activités sémiotiques secondaires $\leftrightarrow$ activités sémiques = unité socio-herméneutique de deuxième instance ou symbolème-synthème $\rightarrow$ activités sémiotiques primaires $\leftrightarrow$ activités sémiques = culturème $\rightarrow$ activités sémiotiques secondaires...

Les symbolèmes étant, par définition, des artefacts socio-symboliques non-discursifs, il sera très rare de rencontrer dans le champ socio-culturel une unité socio-herméneutique « pure » de première instance, un culturème. En réalité, le champ socio-culturel est constitué d'ensembles relativement stables d'artefacts-environnements, les réseaux discursifs-pratiques que forment les symbolèmes-synthèmes à valence culturelle. Les objets socio-herméneutiques que le sujet-agent interprétant est susceptible de réévaluer, réélaborer indéfiniment définissent, presque tous, des modules socio-symboliques de deuxième instance. Ce qui se passe est qu'un symbolème-synthème est toujours traité à neuf, pour ainsi dire, par le sujet-agent interprétant, même s'il s'agit d'opérations qui sont le fait du *même* sujet-agent interprétant, mais engagé en une autre occasion de sa vie sociale, *comme s'il* s'agissait d'un objet socio-herméneutique de première instance. Le sujet-agent interprétant s'en empare pour le transformer en *un nouvel* objet herméneutique de deuxième instance et le traiter sous sa nouvelle « épiphanie » symbolique pour le verser, sous cette forme discursive particulière, dans le bassin social des artefacts-environnements collectifs. C'est d'ailleurs à ce moment que le symbolème lui « échappe » et entre, comme symbolème-synthème, dans un cycle indéfini de transformations logiques et physiques.

3. DES STRATÉGIES DE REPRISE ET DE RÉORIENTATION, D'ASSOCIATION ET DE FUSIONNEMENT

Dans le cas du sous-système social à dominante culturelle, les aspects, symboliques et pragmatiques, des activités sociales mises en œuvre par les sujets-agents interprétants s'interpénètrent plus étroitement que dans les autres sous-systèmes, ou, du moins, la dimension mixte de la réalité sociale nous est plus perceptible. L'objet produit par les activités culturelles, l'unité socio-herméneutique de deuxième instance, contrairement aux autres symbolèmes (éconèmes ou politèmes ou même culturèmes) destinés, sauf de rares exceptions, à demeurer des objets socio-herméneutiques de première instance, s'inscrit immédiatement, en vertu de ses caractères discursifs, dans des réseaux institutionnels et sociaux qui sont déjà marqués par des déterminations symboliques et culturelles, reconnus et utilisés collectivement comme tels.

Mais par quelles stratégies, au juste, les produits de l'activité culturelle parviennent-ils à satelliser autour de leurs propres réseaux, les autres types des artefacts-environnements, voire à les absorber presque totalement ?

On se rappellera que l'activité sémiotique, sous son aspect secondaire, réitère l'association de l'activité sémiotique, sous son aspect primaire, à l'activité sémique. Mais avec une différence : elle prend pour objet socio-herméneutique, le symbolème généré par la première association, le plus souvent un symbolème-culturème, et l'érige ainsi en objet socio-herméneutique de deuxième instance, le symbolème-synthème. Considéré dans une perspective dynamique, le passage à ce deuxième degré de spécification et d'articulation herméneutiques n'est rien d'autre que la réorientation (réévaluation-réadaptation), par le sujet-agent interprétant, d'un des éléments composant la sémosis première dans les canaux plus rigides, et à proportion plus contraignants, de la sémosis collective.

L'activité sémiotique secondaire se constitue donc, au premier chef, comme un processus de reconstruction et de « post-cablage » des constructions sémiotiques premières, privées ou subjectives. En même temps, dans la mesure où elle se confond et vient recouvrir le travail de l'activité sémiotique primaire, elle s'apercevra aussi comme un processus d'internalisation et d'intériorisation discursives des constructions sémiotiques culturelles, externes (publiques) ou collectives, déjà inscrites ou déposées matériellement dans les réseaux sociaux d'artefacts-environnements. Enfin, l'activité sémiotique secondaire, en itérant la jonction de l'activité sémiotique primaire avec les activités sémiques, l'activité culturelle proprement dite, tisse les liens entre les sémosis individuelles non-discursives, économiques, politiques ou culturelles et la sémosis sociale collective. Celle-ci est elle-même progressivement balisée par les institutions culturelles et les divers réseaux socio-symboliques (artefacts-environnements) dans lesquels s'insèrent les symbolèmes-synthèmes.

Ce sont toutes ces activités socio-symboliques, activités de reprise-répétition et de réorientation séméiotiques (réévaluation et réélaboration symboliques), activités d'association et de fusionnement collectifs des symbolèmes, qui assurent en tout état de cause le succès social des artefacts culturels ; autrement dit, les produits du couplage de l'activité séméiotique secondaire avec l'activité sémique. De telles stratégies sont à l'origine de la structuration et de l'intégration des êtres symboliques sociaux, tous processus qui s'effectuent au sein de l'organisation culturelle. Elles viendraient tout aussi bien expliquer « l'articulation » collective, discursive et pratique des sémosis primaires et individuelles.

4. LE PROCESSUS DE PRODUCTION-REPRODUCTION ET L'HYPOTHÈSE DE LA MIMÉSIS

Le questionnement rebondit alors : toutes ces formes sous lesquelles les diverses stratégies socio-symboliques interviennent, successivement ou parfois simultanément, ne nous font-elles pas soupçonner un processus beaucoup plus large et beaucoup plus général qui les engloberait ? Serait-ce un même schème qui présiderait à la manifestation aussi bien des symbolèmes sur la scène psychique que des symbolèmes-synthèmes sur la scène sociale et culturelle ? Un même principe auquel obéirait leur maintien, leur perpétuation, leur développement, leur intégration aux réseaux socio-symboliques, leur transformation, leur renouvellement et, ultimement, peut-être, qui expliquerait leur disparition ou du moins la désuétude où ils peuvent tomber ? Quelle serait la nature d'un tel processus ? L'hypothèse à cet égard peut se formuler ainsi :

- *Le processus à l'œuvre dans la formation, le développement et les transformations de la sémosis individuelle aussi bien que de la sémosis culturelle est un processus de production-reproduction.*

Les questions suivantes se bousculent aussitôt : peut-on dégager le schème de fonctionnement d'un tel processus ? Les "règles" auxquelles obéirait la production-reproduction des entités socio-symboliques vaudraient-elles pour les deux aspects séméiotiques de l'activité symbolique que nous avons distingués, psychique et culturel, ces aspects qui nous renvoient respectivement au plan de la sémosis originare et de la sémosis culturelle ? Nous avons à retrouver ce qui fait l'unité des aspects psychiques et culturels de l'activité symbolique d'interprétance, ceci au niveau du sujet-agent interprétant. En même temps, nous devons mettre au jour le schème de fonctionnement de la production-reproduction des êtres socio-symboliques, ceci au niveau des unités socio-herméneutiques produites par l'acteur social. Trois tâches nous attendent :

- i) *expliciter comment les symbolèmes-synthèmes sont créés, maintenus, perpétués et recréés, processus qui se développent sur le plan socio-culturel de la sémosis collective ;*

- ii) *expliciter comment leur ou leurs auteurs-manipulateurs produisent-reproduisent un ou des symbolèmes, processus qui se développe sur le plan psychique de la sémiosis originaires individuelle ;*
- iii) *poser enfin avec l'hypothèse de la mimésis, le principe de l'articulation réciproque des deux axes, psychique et culturel, le long desquels se développe le processus de production-reproduction socio-symbolique.*

La notion de production-reproduction socio-symbolique se trouve donc au cœur de nos spéculations sur l'organisation socio-culturelle des artefacts sémiotiques. Elle ouvre directement sur les problèmes soulevés par la mise en place de la théorie de la mimésis. Le schème de la mimésis ne faisant que représenter-modéliser les modalités de fonctionnement de la production-reproduction socio-symbolique, lorsqu'on propose de voir les relations de l'imitation et de l'originalité au principe de la formation, du développement et de l'articulation réciproques de la sémiosis individuelle et de la sémiosis collective. À cette étape de notre cheminement, cependant, nous ne pouvons qu'anticiper les problèmes qui nous attendent et signaler seulement où ils viendront se situer dans notre enquête. Avant de pouvoir développer l'hypothèse de la mimésis et reprendre dans toute son ampleur la discussion sur le système des artefacts socio-sémiotiques, il nous faut maintenant compléter les développements relatifs à l'interface logique et matérielle qui en constitue ses conditions objectives et formelles, ou pour prendre une image, son inéliminable et humaine toile de fond.

5. LA GESTION, LA STRUCTURATION ET L'INTÉGRATION DES ÊTRES SOCIO-SYMBOLIQUES

Les activités culturelles, réunissent sous un double aspect symbolique et pratique, une fonction générale de spécification-intégration herméneutique. Elles érigent en modules socio-symboliques de deuxième instance, les artefacts-environnement qui articulent objectivement la sémiosis collective et sociale. Les activités culturelles et les artefacts qu'elles produisent, forment, pour ainsi dire, les organes sociaux du sens commun.

Les unités sémiotiques culturelles, produites par les sujets-agents interprétants, sont des formations dynamiques d'articulation, de connexion et de correspondance : entre les activités symboliques d'élaboration et d'organisation des modèles et des images symboliques premiers qui ressortissent à l'ordre des pulsions privées et aux impératifs de la *bêxis* individuelle, d'une part, et, d'autre part, les activités d'élaboration et d'organisation des modèles imaginaires secondaires, des discours et des pratiques qui ressortissent à l'ordre des conventions publiques et aux impératifs de la *bêxis* collective. Il faudrait, en fait, abandonner le terme de « culturèmes » par lequel je désignais tout à l'heure les artefacts culturels, et lui substituer celui plus approprié, bien que plus lourd, de « symbolème-synthème ». On rendrait ainsi mieux apparentes la valeur de cohésion sociale

comme la puissance d'expression symbolique collective des objets herméneutiques issus d'un tel couplage de forces.

6. DES OPÉRATIONS DE CODIFICATION, DE RÉGULATION, D'HOMOGENÉISATION, DE STABILISATION, DE RECONDUCTION ET DE DÉLIMITATION

En partant de notre définition provisoire des culturèmes, nous dirons, profitant de nos développements relatifs aux stratégies par lesquelles la sémiosis culturelle s'identifie progressivement aux pans majeurs de la sémiosis collective :

Les symbolèmes-synthèmes sont les modules socio-symboliques construits par les activités culturelles qui ont pour fonctions,

i) *sous l'aspect symbolème/sémiosis individuelle*

- de déconstruire-construire à l'usage privé du sujet-agent interprétant, les significations des pratiques et des savoirs collectifs d'ordre culturel,
- d'articuler sous une forme non-discursive la valeur sémantique que tel ou tel groupe social reconnaît à ses actions sémiques, discours ou pratiques, et qu'il consigne dans les artefacts herméneutiques susceptibles de s'inscrire dans l'environnement social construit, comme artefacts-environnements culturels.

Les symbolèmes-synthèmes ont, en même temps, pour fonctions,

ii) *sous l'aspect symbolème-synthème/sémiosis culturelle collective*

- de coder sous les modèles discursifs propres à l'usage public du sujet-agent interprétant, la fabrication elle-même de toutes les espèces d'artefacts socio-séméiotiques,
- d'opérer l'articulation sociale et la régulation sous ses expressions discursives de la valeur sémantique que tel ou tel groupe reconnaît à ses actions sémiques, praxiques, éristiques, et qu'il consigne dans chacun des artefacts herméneutiques susceptibles de s'inscrire dans l'environnement social construit, comme artefacts-environnements, et, par suite,
- d'assurer l'homogénéisation culturelle des artefacts herméneutiques par la stabilisation-reconduction, à l'intérieur d'une organisation socio-symbolique donnée, de toutes les espèces d'artefacts-environnements, et ainsi,
- de délimiter l'organisation culturelle comme l'organisation socio-symbolique la plus large où s'exerce la sémiosis collective.

7. SITUATION DES SYMBOLÈMES-SYNTHÈMES

La petite table ci-après résumera notre pensée. Elle donne, en fonction de l'organisation par les activités culturelles de la vie symbolique d'une société, la position des symbolèmes-synthèmes par rapport aux artefacts herméneutiques ressortissant aux trois principaux ensembles sociaux.

Schéma n° 3**Un discours toujours neuf, craquant, ouvert**

Ces deux types de fonction se conjuguent pour conférer au complexe symbolèmes-synthèmes/artefacts-environnements ses effets spécifiques : l'équilibre, le remodelage et l'évolution des productions socio-symboliques, répondant par là au rôle général des activités culturelles comme gestionnaire herméneutique de la vie sociale. Le codage et la réévaluation discursives des symbolèmes ainsi que la régulation du passage des artefacts herméneutiques vers les artefacts-environnements et leur articulation dans les instances sociales, sont autant d'opérations qui décomposent la fonction culturelle de structuration socio-symbolique. Celle d'intégration vient se préciser avec les opérations d'homogénéisation, de reconduction (voire d'anamnèse) et de délimitation, comme une fonction d'agrégation, à l'intérieur des réseaux socio-symboliques, des artefacts-environnements et aboutit à la stabilisation plus ou moins relative de leurs entrelacs herméneutiques complexes.

Les activités culturelles, à travers l'élaboration des symbolèmes-synthèmes et la régulation des divers modes de leur inscription sociale dans l'environnement, exercent ainsi une action rectrice sur l'organisation de la vie socio-symbolique dans son ensemble. Un de leurs plus importants effets sociaux s'aperçoit par le développement de la sémiosis culturelle et surtout par la prédominance de ses éléments dans la formation de la sémiosis collective, pour ne pas dire l'absorption presque totale de celle-ci par celle-là. Mais en même temps la valeur dynamique des symbolèmes-synthèmes et des artefacts culturels à l'intérieur de l'organisation socio-symbolique vient expliquer le statut hégémonique occupé, du point de vue symbolique, par

l'ensemble à dominante culturelle dans la vie sociale. L'interface culturelle comme connecteur socio-symbolique universel traduit de fait cette hégémonie ; mais celle-ci se conforte surtout de la fonction de gestionnaire symbolique général qui est assurée par les activités culturelles.

Le monde culturel apparaît bien en définitive comme le monde proprement humain où bruit à travers l'univers des choses un discours toujours neuf, craquant, ouvert... À l'infini court la sémiosis : sur la scène de l'histoire, ses acteurs innombrables joueront jusqu'à l'anéantissement leurs divines surprises.

Le pouvoir de l'ordre culturel

Les particularités ontologiques et dynamiques du système culturel reposent sur les deux plans distincts du monde où s'exerce son action. Si nous nous plaçons au niveau de l'agent social, on caractérisera les activités culturelles, du point de vue anthropologique et historique, comme des activités intégratrices-évolutives des êtres socio-symboliques. Si nous nous plaçons au niveau des objets, événements ou occurrences sociaux, alors on parlera des activités culturelles comme des activités structurantes, du point de vue des discours et des pratiques qu'elles produisent et reproduisent. Cependant, que nous partions du sujet ou de l'objet, sous les deux perspectives, les activités culturelles dont les modalités d'opération (codification discursive, réévaluation, régulation, homogénéisation, stabilisation, reconduction, délimitation socio-symboliques) s'épaulent mutuellement, assurent, en définitive, l'équilibre, le remodelage et l'évolution de l'organisation socio-symbolique d'ensemble. C'est ce que figure l'appellation de connecteur socio-symbolique dont nous avons qualifié le système culturel : elle illustre les moyens par lesquels parviennent à s'établir l'interdépendance mais aussi la cohérence et la systématisation herméneutiques des divers aspects symboliques de la réalité sociale.

Au fil des processus de la reprise en charge, sur le mode collectif, de l'*hypokéiménon* symbolique premier, les activités culturelles apparaissent bien près d'être l'unique générateur/agenceur de la convention symbolique dont les « catégories » tacites ou explicites traversent toutes les transactions de la vie sociale et en régissent les stratégies et les diverses rubriques. De même, les assises symboliques du contrat social sont investies au premier plan par ces modules dynamiques de la socialisation/acculturation que sont les symbolèmes-synthèmes et les artefacts-environnements culturels, tantôt modélisateurs symboliques-modélisés socialement, tantôt modélisés symboliques-modélisateurs sociaux. Le pouvoir de représentation du monde culturel, si l'on me passe la formule, s'avère le pouvoir symbolique prépondérant dans l'état sociétal, puisque son « langage » (ses modèles et ses productions culturelles) sera :

- i) *le seul dont le régime est incontournable ;*
- ii) *le seul dont la légitimité est publiquement ou tacitement reconnue sans contestation apparente ;*
- iii) *le seul dont la médiation est indispensable dans l'institution, la circulation, la conservation, l'adaptation et le renouvellement des êtres socio-symboliques et des unités herméneutiques collectives.*

La régence socio-symbolique exercée par le système culturel est une régence qui ne cesse de se « construire » : elle s'appuie principalement sur le travail d'institution, d'homogénéisation, de régulation et de reconduction des codes discursifs herméneutiques, à l'intérieur de l'organisation socio-symbolique d'ensemble. En dépit de l'interdépendance herméneutique entre les productions socio-symboliques diverses, interdépendance établie d'abord naturellement, ne serait-ce qu'en vertu de la langue naturelle commune pratiquée à l'intérieur d'une société donnée, en dépit du fait que les espèces sociales diverses de symbolèmes et d'artefacts-environnements prennent leurs particularités positionnelles et fonctionnelles à l'intérieur des interactions des mondes sociaux et, par suite, à l'intérieur de relations socio-symboliques les spécifiant réciproquement, les productions socio-symboliques ne seront reconnues, attestées comme telles, entérinées, partagées et renouvelées collectivement que par la médiation des activités culturelles. Seules parmi les activités sociales, celles-ci sont les activités formatrices des symbolèmes-synthèmes, les activités génératrices et les activités organisatrices des réseaux d'artefacts culturels.

Les modes de relations entre les produits socio-symboliques

À travers le médium universel d'une langue naturelle commune, le flux informationnel doué de signifiante qui circule dans le système culturel et qui s'y dépose matériellement sous la forme des symbolèmes-synthèmes/artefacts-environnements, interfère sans arrêt au cours des processus de production-reproduction socio-symbolique avec le flux des politèmes, le flux des éconèmes, le flux des culturèmes. Les interférences entre modules socio-symboliques dépendent du système de relations entre les deux sous-ensembles à l'origine de la sémiotique sociale collective : d'une part, le sous-ensemble que forment les symbolèmes-synthèmes publics et les artefacts-environnements culturels collectifs correspondants, et, d'autre part, le sous-ensemble où se retrouvent les divers appariements entre éconèmes, politèmes ou culturèmes privés avec les artefacts culturels particuliers qui les reprennent sous les formes discursives nécessaires à leur reconnaissance sociale et publique. L'ensemble composé de ces deux sous-ensembles est celui de tous les artefacts sémiotiques collectifs, autrement dit l'ensemble identique au système socio-symbolique d'ensemble.

Le schéma n° 4 ci-après figure le système de relations précitées.

Schéma n° 4

1. FONCTIONS RESPECTIVES DES SYMBOLÈMES-SYNTHÈMES ET DES ARTEFACTS CULTURELS

On distinguera, du point de vue de leurs fonctions respectives eu égard à l'organisation de la sémiosis collective, les symbolèmes-synthèmes des artefacts-environnements culturels.

Les symbolèmes-synthèmes, en tant que produits des activités culturelles, exercent plus particulièrement une double fonction d'institution et de structuration herméneutiques. Ce sera au cours du développement de ces derniers processus que s'établit la relation hiérarchique ordonnante, sur le mode de l'homogénéisation, à l'intérieur du champ collectif de leur production, les constructions socio-symboliques au système hégémonique formé par les activités culturelles : la sémiosis culturelle.

Les réseaux des artefacts-environnements culturels, en tant que produits agrégés des activités culturelles, exercent plus particulièrement une double fonction d'intégration et de reconduction socio-symbolique. Ce sera au cours du développement de ces derniers processus que s'établit la relation hiérarchique qui ordonne, sur le mode de la régulation, les réseaux sociaux symboliques, composés par les constructions séméiotiques praxiques et éristiques, à l'ensemble réticulé hégémonique formé par la sémiosis culturelle.

Codification et homogénéisation structuratrices, d'une part, reconduction et régulation intégratrices, d'autre part, constituent, du point de vue fonctionnel, les deux principaux couples opératoires à la source du redécoupage par les activités culturelles du champ socio-herméneutique. Ce sont ces processus qui construisent les relations des produits culturels avec

les produits économiques et politiques, dans l'instauration et dans l'organisation de l'état socio-symbolique d'ensemble.

2. INSTITUTION ET STRUCTURATION HERMÉNEUTIQUES

Les symbolèmes-synthèmes, avec leurs fonctions de codification et d'homogénéisation des significations sociales collectives, occupent les premiers paliers, pour ainsi dire, des processus généraux d'identification, de spécification et de fixation herméneutiques qui président à la formation des symbolèmes. Les activités culturelles qui ont pour fruits gémellaires les symbolèmes-synthèmes et les artefacts-environnements (artefacts culturels), s'exercent le long des deux circuits logiques et physiques de l'activité d'élaboration socio-symbolique : la définition-codification, puis la reprise structurante ultérieure des formes sociales selon lesquelles s'accompliront l'identification, la spécification et la fixation herméneutiques des symbolèmes (éconèmes, agonèmes ou culturèmes) pendant leurs trajectoires sur leurs aires sociales actuelles respectives (artefacts-environnements sociaux). C'est cette reprise qui les officialisent et/ou les renouvellent en fonction de l'organisation socio-symbolique d'ensemble (relations d'homogénéisation). Les symbolèmes-synthèmes représentent les unités socio-symboliques qui conditionnant, dès les « termes » de départ, la formation symbolique des constructions sémiotiques collectives, peuvent en homologuer ensuite les résultats sociaux concrets. En s'interposant ainsi aux différents degrés du procès d'institution et de matérialisation des symbolèmes officiels, les symbolèmes-synthèmes sont les agents⁴ premiers de l'homogénéisation des artefacts sociaux à l'intérieur du bassin de leur production-reproduction symbolique.

3. INTÉGRATION ET RECONDUCTION SOCIO-SYMBOLIQUES

Les réseaux socio-symboliques formés par les artefacts-environnements culturels, vont évidemment jouer le même rôle de fondement, d'invention et

4. À entendre ce terme dans le sens que leur confère Minsky (*La Société de l'esprit*, 1986, tr. fr., Paris, Interéditions, 1988, un classique dans le domaine de l'intelligence artificielle). Minsky propose de concevoir l'esprit comme composé d'une foule de « petits processus », qu'il appelle des « agents ». Il écrit : « Chaque agent ne peut, à lui seul effectuer que quelques tâches simples ne demandant ni esprit ni réflexion. Pourtant, le regroupement de ces agents en société — selon des modalités bien particulières — peut aboutir à la véritable intelligence ». Marcel Gauchet, dans *L'Inconscient cérébral*, Paris, Le Seuil, 1992, souligne l'originalité de Minsky qui fait place dans le travail de l'esprit à plusieurs aspects de l'inconscient. Ainsi à côté d'un inconscient « social » et machinique, Minsky identifie un « inconscient cognitif » et un « inconscient affectif ». Citant Minsky (p. 187-188), Gauchet rapporte sa thèse à ce propos : « Il est largement accepté que le comportement émotionnel dépend d'une mécanique inconsciente, mais nous n'admettons pas souvent que la pensée intellectuelle ordinaire dépend de mécanismes qui sont tout aussi inaccessibles par introspection. ». Gauchet poursuit, faisant allusion aux différentes catégories d'agents que distingue Minsky, notamment les « censeurs » dont le rôle est de supprimer l'activité d'autres agents et les « supprimeurs » qui arrêtent les actes, montre que dans la théorie de l'esprit de Minsky, il n'y a pas seulement « coopération entre ces innombrables êtres animés qui peuplent l'esprit, mais aussi dissension et combat. [...] la pensée suppose [...] aussi tension dynamique et refoulement pour fonctionner. Minsky leur assigne une fonction déterminante dans l'apprentissage et dans le jeu avec la mémoire que mobilise toute possibilité d'une expérience actuelle ».

d'homologation herméneutiques officielles qu'accomplissent les symbolèmes-synthèmes comme unités de structuration et d'homogénéisation des significations symboliques collectives, tout en le consolidant et en le garantissant tout au long de leur action, pour ainsi dire. Cette fois-ci, comme les activités symboliques d'identification, de spécification et de fixation herméneutiques officielles se déroulent sur le plan de l'implantation sociale des réseaux physiques constitués par l'ensemble des artefacts-environnements, le travail des activités culturelles qui se réfracte à travers la production et la reproduction des artefacts-environnements culturels, pourrait se qualifier comme un travail d'intégration socio-herméneutique.

Les artefacts culturels, lorsqu'ils se constituent en réseaux, occupent les aires sociales actuelles, intervallaires, pour ainsi dire, dans le processus global de déposition matérielle. L'action intégratrice exercée par les réseaux culturels vis-à-vis des réseaux des artefacts sociaux, se manifeste à travers les procédures diverses gérant l'anamnèse collective, tels que la conservation, la mémorisation, le rappel, la diffusion, le fusionnement, la réorientation et l'adaptation des discours et des pratiques sociétales, mis en œuvre par les artefacts culturels. Ainsi s'accomplit concrètement la reconduction collective des artefacts socio-symboliques par les systèmes de réseaux que montent les artefacts culturels (relations de régulation). Les activités culturelles intégratrices s'exercent plus particulièrement à l'intérieur des circuits appelés tout-à-l'heure les circuits de la reprise socio-symbolique. Les réseaux d'artefacts culturels constituent autant de relais sociaux dans le monde vécu par lesquels passent la régulation herméneutique des artefacts économiques, politiques et culturels eux-mêmes. Répercutant et perpétuant les diverses formes des significations collectives qui leur sont associées, les artefacts culturels les officialisent, les sanctionnent, les adaptent et/ou les renouvellent en fonction de l'organisation socio-symbolique d'ensemble.

4. COHÉSION ET ÉQUILIBRE HERMÉNEUTIQUES

La cohésion et l'équilibre herméneutiques d'une société donnée, à une époque donnée de son développement, la cohérence et l'articulation réciproques de ses divers réseaux socio-symboliques se construisent progressivement par l'entremise structuratrice et intégratrice des réseaux culturels qui lui sont propres. Les objets culturels offrent la synthèse dynamique des pratiques sociales et des activités symboliques sémiotiques en même temps qu'ils réfractent sur l'ensemble du territoire collectif, les conditions de l'institution symbolique des modules économiques, politiques et culturels.

Les productions socio-symboliques composent les couches gigognes de l'environnement social construit, à travers des séries indéfinies d'interactions entre médiations symboliques et pratiques sociales. Si, du point de vue de l'ordre symbolique tout autant que de l'ordre pragmatique, ces couches successives n'apparaissent jamais comme simplement juxtaposées mais

qu'elles forment comme un tout organique, leur relative harmonie repose principalement sur l'action avant tout épitomisante et totalisante des modules culturels de structuration et d'intégration socio-symboliques. Ceux-ci expriment et résument concrètement les différentes facettes de l'état socio-symbolique d'un monde vécu donné.

Tout se passe comme si « se retournant sur l'ensemble, elles les embrassent toutes en son sein », comme dirait le Sartre de *La Raison dialectique*. Les systèmes formés par les symbolèmes-synthèmes et les artefacts-environnements culturels instaurent, régularisent, intègrent, et ce faisant, gèrent, équilibrent et renouvellent le système des significations sociales collectives « ayant droit de cité », comme on dit, ontologiquement pertinentes, et susceptibles d'être inventoriées comme telles. Ils forment autant de sous-divisions du système culturel d'ensemble, cercles, couches, secteurs, réseaux, comme on voudra les appeler, tous ensembles constitutifs dans leurs enchevêtrements, chevauchements, croisements, d'un univers aux frontières indéfiniment mouvantes : la sémosis culturelle collective propre à une société donnée, à un moment donné de son Histoire.

Schéma n° 5

On aura l'obligeance de se rapporter maintenant au schéma n° 5 intitulé : *la sémosis culturelle collective*. C'est un tableau des relations entre les activités définissant l'organisation socio-symbolique ; il tente de mettre en évidence l'hégémonie des activités culturelles dans la définition, le fusionnement et l'articulation des constructions sémiotiques collectives les unes par rapport aux autres.

LA SÉMOSIS CULTURELLE COLLECTIVE

Hégémonie des activités culturelles

Schéma n° 5

LA VIE CULTURELLE

Ainsi l'état symbolique d'une société donnée, à une époque donnée, se constitue, s'organise et se stabilise sous l'action hégémonique des activités culturelles. Il correspond aux manifestations de la sémiotique sociale collective d'ensemble, c'est-à-dire aux symbolèmes-synthèmes réunis en réseaux aux artefacts sociaux collectifs. Les acteurs sociaux comme sujets-agents interprétants, individuels et collectifs, appliquent leurs représentations-significations, non-discursives et discursives, déterminées par les activités symboliques sémiotiques, primaires et secondaires, aux divers états des activités pratiques, éristiques, et sémiotiques elles-mêmes, autrement dit à leurs pratiques sociales, d'ordre économique, politique ou culturel. Les réseaux culturels articulent, enregistrent, transmettent, rappellent, équilibrent et distribuent l'information signifiante à travers les divers registres de la vie en société.

Le circuit sémiotique culturel

Ramassons, une dernière fois, ce qui a trait à la sémiotique collective pour en dessiner à gros traits le circuit de production-reproduction-distribution. Un intérêt « synthétique » guide la manœuvre : c'est bien autour de ce dernier processus que se polarise le plus massivement ma réflexion sur le rôle que j'attribue au système culturel dans le développement de la vie sociale.

1. LA BOUCLE RÉCURSIVE DE LA SÉMIOSIS CULTURELLE

Le système des relations récursives entre les activités sémiotiques (primaires et secondaires) et les activités sémiotiques qui circonscrivent la sémiotique culturelle, sociale et collective, établit ce que je propose d'appeler un « circuit sémiotique de retour » ; circuit socio-symbolique caractéristique de la formation de tout réseau culturel. C'est au long de ces circuits que la sémiotique culturelle se typifie progressivement comme sémiotique collective et sociale, qu'elle se reproduit et qu'elle se transforme comme telle.

2. LE PREMIER ÉCHANGE

Les activités symboliques sémiotiques et les activités pratiques sémiotiques se déterminent réciproquement à l'intérieur de ce « circuit sémiotique circuit culturel ». Au cours d'un « premier » échange, les activités sémiotiques (primaires) s'appliquent aux activités sémiotiques et à leurs produits particuliers : c'est le « moment » correspondant à la formation des sémiotiques individuelles (culturèmes-politèmes-économèmes).

Cependant, et sans solution de continuité, les activités culturelles remodelent en fonction des impératifs ou des contraintes sociétales d'ensemble, les objets herméneutiques de première instance (symbolèmes) selon les termes (valeurs, modèles, représentations, faits, événements, occurrences...) collectifs. Cette réorientation socio-symbolique se manifeste

sur le plan pratique vécu à chaque instanciation concrète (un artefact culturel, économique, politique) d'un symbolème quelconque : c'est le moment du « deuxième échange ».

3. LE DEUXIÈME ÉCHANGE

Les activités sémiques ont ceci de particulier qu'elles réunissent, du point de vue fonctionnel, les caractéristiques symboliques (herméneutiques) de l'activité sémiotique et de l'activité pragmatique en tant qu'activités structuratrices et intégratrices des entités socio-symboliques d'ensemble. Les activités sémiques sont elles-mêmes en rapport de détermination réciproque avec les activités pragmatiques, praxiques et éristiques. Aussi, au cours d'un « deuxième » échange, les activités symboliques sémiotiques considérées, cette fois, sous leur aspect secondaire, s'appliquent aux sémosis individuelles culturelles qui connectent déjà, par définition, les référents socio-herméneutiques entre eux. Elles se conjuguent aux activités pragmatiques sémiques, médiatrices, par définition, de l'objectivation, au sein de la vie sociale, des aspects signifiants (praxiques, éristiques et culturels) dont les sujets-agents interprétants dotent leurs pratiques et leurs discours.

Il s'agit du « moment » correspondant à la formation des expressions de la sémosis culturelle et à leur extension sociale et collective. Les activités sémiotiques (secondaires), ayant comme source ultime les êtres humains comme sujets-agents interprétants, s'associent aux activités sémiques, ayant comme source ces mêmes êtres humains comme acteurs culturels historiques. Ce couplage particulier aux seules activités culturelles détermine la production, la reproduction et l'évolution des codes symboliques qui régissent les transactions sociétales en même temps qu'il oriente-réoriente les conventions, pratiques et discours par lesquels ces codes s'expriment et se fusionnent.

Schéma n° 6 : le circuit sémaphorique culturel de retour

Le schéma n° 6 ci-dessous présente le circuit des relations entre les activités sémiotiques, primaires et secondaires, et les activités sémiques qui président à la formation et au développement d'un réseau culturel-type. Les rapports entre activités culturelles génèrent les éléments de la sémosis culturelle, les consolident, les stabilisent et les déterminent comme autant d'objets de la sémosis collective et sociale. Il s'agit du circuit dont je viens de décrire le fonctionnement : le *circuit sémaphorique culturel de retour*.

CIRCUIT CULTUREL SÉMAPHORIQUE DE RETOUR

Schéma n° 6

Le système culturel

Sur la base des énoncés précédents, le système culturel sera défini comme constituant l'interface symbolique entre sous-systèmes sociaux. Les activités sémiotiques, primaires et secondaires, se conjuguent aux activités sémiques pour déterminer la vie culturelle particulière dans une société donnée, autrement dit, pour structurer l'organisation collective des processus symboliques d'ensemble et déterminer leur articulation aux processus sociaux d'ensemble.

Le sous-système social à dominante culturelle est composé de deux sous-ensembles en interaction constante formant les divers réseaux culturels. Les relations entre sous-ensembles culturels se développent selon un processus général qui a été appelé « boucle de matérialisation du symbolique ». L'organisation culturelle regroupe les réseaux socio-symboliques où les sujets-agents interprétants mettent en œuvre les opérations de structuration (association, fusionnement), de régulation (cohésion, réorientation) et de reconduction (reprise, adaptation) des constructions sémiotiques collectives. Le système culturel a une triple fonction générale : la création, la gestion et l'intégration des entités socio-symboliques.

LE SOUS-ENSEMBLE DES SYMBOLÈMES-SYNTHÈMES

Le premier sous-ensemble réunit les constructions sémiotiques culturelles que nous avons appelé les « symbolèmes-synthèmes ». Ces objets herméneutiques institués pour l'usage collectif du plus grand nombre sont produits par les agents-sujets interprétants considérés comme acteurs sociaux historiques. L'organisation de ce sous-ensemble est défini par les relations des symbolèmes-synthèmes avec les culturèmes, les éconèmes et les agonèmes.

LE SOUS-ENSEMBLE DES ARTEFACTS CULTURELS

Le deuxième sous-ensemble réunit les divers artefacts-environnements culturels qui intègrent pour l'usage collectif du plus grand nombre les artefacts-environnements sociaux. L'organisation de ce sous-ensemble est défini par les relations des artefacts-environnements culturels avec les artefacts-environnements économiques et politiques. Chacun de ces sous-ensembles sera défini comme culturel selon les fonctions distinctes qu'ils assument et les opérations particulières qui y sont mis en œuvre à l'intérieur de l'organisation socio-symbolique d'ensemble. Ces fonctions et ces opérations propres à chacun des sous-ensembles viennent monnayer et spécifier la triple fonction générale remplie par le système culturel. Celui-ci est respectivement ordonné à la constitution, à la gestion et à l'intégration des réseaux socio-symboliques qui se forment à une époque donnée, se développent et évoluent sous l'action sémiotique et pragmatique des êtres historiques.

Le sous-ensemble MD⁵ du sous-système social culturel (S.S.C.)

Le premier sous-ensemble MD de S.S.C. est composé des informations douées de signifiante (y compris les schèmes informationnels servant au traitement et à la mise en application des informations de première instance) qui sont élaborées par les processus mentaux de l'animal symbolique humain conçu comme un sous-système social sujet-agent interprétant.

Le langage, les modèles cognitifs, les modèles heuristiques, les images, les motivations conscientes et inconscientes, les règles, les plans, les valeurs, les croyances, les mœurs, les coutumes, bref les représentations, « idées », attitudes et comportements (*l'êthos* en général), liées à la *bêsis*, corporelle et mentale, constituent autant d'espèces de telles informations, ou représentations au sens large, produites par les activités symboliques sémiotiques de l'être humain-vivant-en-société.

Représentations et schèmes représentationnels (les symbolèmes-synthèmes) sont générés autant au niveau subjectif privé/individuel/social (culturèmes-éconèmes-politèmes → sémiosis premières) qu'au niveau subjectif public/collectif/social (symbolèmes-synthèmes → sémiosis secondaires).

5. MD où M = matériel et D = artefacts culturels discursifs collectifs.

Les représentations peuvent demeurer tacites et non-discursives (*pour-soi*), ou, au contraire, être exprimées discursivement et communiquées à autrui (*pour-tout*). Cependant, quel que soit le mode d'expression, ce sera par l'élaboration des symbolèmes-synthèmes et par leur articulation « conventionnelle » à travers des discours et des pratiques codifiées ainsi à mesure, que le sujet-agent interprétant pourra comme tel modéliser, rationaliser, s'approprier, internaliser et, ce faisant, spécifier herméneutiquement à son usage privé ou public, et en fonction de ses fins diverses, les objets, les événements, les occurrences du monde naturel ou construit socialement. Les symbolèmes-synthèmes forment divers réseaux, dont la composition dépendante de l'état général de l'organisation socio-symbolique d'ensemble est fixée pour une durée plus ou moins longue. Ces réseaux regroupent divers sous-ensembles de symbolèmes-synthèmes intégrant de façon plus ou moins lâche toutes sortes de combinaisons entre les symbolèmes.

L'ensemble de ces objets herméneutiques de deuxième instance, issus du couplage des activités sémiques et des activités sémiotiques (secondaires) sont à la source de ce que nous avons appelé la sémios collective. Le monde culturel est le théâtre social commun de ses manifestations, de sa structuration et de sa distribution à travers les autres mondes sociaux.

Avec le schème de la mimésis, on présentera les principes généraux de production et de reproduction des objets socio-herméneutiques de première et de deuxième instance, c'est-à-dire des symbolèmes et des symbolèmes-synthèmes eux-mêmes, à l'intérieur des relations entre activités symboliques et pragmatiques des sujets-agents interprétants.

À ce premier niveau de réalité, le monde culturel est donc constitué par les symbolèmes-synthèmes. Unités herméneutiques actives, ces modules socio-symboliques assurent la codification conventionnelle et l'homogénéisation du flux informationnel signifiant qui, circulant continûment à travers les activités et les échanges sociaux, relie entre eux les sujets-agents interprétants (ou sources émettrices des représentations-significations) dans les rôles sociétaux qu'ils assument.

Les symbolèmes-synthèmes concourent, en ces termes, à l'effectuation de la fonction symbolique générale, structuratrice et intégratrice, assurée par le système culturel à l'intérieur de l'organisation sociale. Ils fournissent aux acteurs sociaux historiques de manière permanente (du moins aussi longtemps qu'ils vivent) les moyens symboliques formels et concrets qui sont nécessaires à leur apprentissage social et à la perpétuation-adaptation de leur compétence socio-herméneutique. Les symbolèmes-synthèmes contribuent ainsi à la stabilité, à la modélisation et à l'évolution symboliques de la vie sociale.

Or certains de ces symbolèmes-synthèmes qui circulent dans le monde culturel, sont susceptibles, selon le succès de reconnaissance sociale et collective qu'ils remportent, de s'inscrire dans le système social, comme des artefacts-environnements culturels. Les artefacts culturels, ce faisant, déposent sous forme de sédiments matériels particuliers construisant l'environnement social, les modèles culturels collectifs. C'est à de tels modèles qu'emprunte plus ou moins tout un chacun pour spécifier par imitation-transformation les pratiques et les rapports socio-symboliques où il est engagé. Les artefacts culturels, tels qu'ils réussissent à incorporer matériellement les modèles discursifs collectifs, composent le second sous-ensemble du système culturel.

Le sous-ensemble ME⁶ du sous-système social culturel (S.S.C.)

Le deuxième sous-ensemble ME de S.C.C. est composé de la réunion, spécifique et reconnue socialement comme telle, d'objets, d'artefacts discursifs, de comportements, de préoccupations, de techniques, de pratiques, de dispositifs communément partagés qui sont produits par les activités pragmatiques sémiologiques de l'être humain-vivant-en-société. Il s'agit des artefacts-environnements culturels collectifs ou, dira-t-on en résumé, des institutions culturelles. Celles-ci matérialisent sous des formes objectives d'emménagement et de stockage relativement ponctuelles, les diverses expressions de la sémiologie collective et sociale.

Issue du couplage des activités sémiotiques (secondaires) et des activités sémiologiques, selon le processus général en boucle de la matérialisation du symbolique, chacune des institutions culturelles spécifie par sa sédimentation particulière dans l'environnement social construit, le travail constant que les sujets-agents interprétants accomplissent incessamment au cours de la vie sociale. Nous entendons le travail de modélisation, de rationalisation, d'appropriation, d'internalisation et de régulation herméneutiques que l'animal symbolique effectue sur tous les objets du monde.

Le deuxième sous-ensemble culturel ME se trouve ainsi placé par rapport au premier sous-ensemble MD dans un circuit d'interactions itératives, si bien que chacun des deux sous-ensembles culturels précités se retrouvera alternativement « cause » et « effet » l'un de l'autre à l'intérieur de la spirale ou des processus en « bootstrapping » de production (et de reproduction) des entités socio- symboliques, formés conjointement par les deux sous-ensembles.

Avec ce que nous appelons « la double spirale de la signification », nous nous adresserons, dès le chapitre suivant, au problème de l'unité des constructions sémiotiques, que celles-ci soient envisagées sous les modes psychiques de leur développement ou sous leurs modes historiques et sociaux.

6. ME où M = matériel et E = artefacts-environnement culturels collectifs.

Les institutions culturelles ont des modalités d'existence qui s'offrent à l'analyse sous deux principales expressions : ce sont les artefacts-environnements culturels singuliers et les réseaux d'artefacts collectifs.

Les institutions culturelles englobent les artefacts discursifs divers, linguistiques ou non linguistiques, les *étboï* culturels divers (attitudes, comportements, rituels et pratiques), les techniques, dispositifs, appareils divers, produits par les activités pragmatiques sémiques. Ce seront, par exemple, les activités, les productions, l'éthos, les pratiques de l'*homo (symbolisator) artifex*, de l'*homo (symbolisator) ludens*, ou encore de l'*homo (symbolisator) religiosus*...

Les institutions culturelles présentent des degrés de réalisation et d'organisation de complexité graduelle ; ils vont de l'artefact/outil à l'institution/appareil, formant réseau, tels l'École ou la Télévision, en passant par les dispositifs culturels constitués, propres à une société donnée, qui sont associés ou qui conduisent à des croyances religieuses ou autres, à des valeurs morales, aux mœurs, aux coutumes. Ce seront par exemple, les récits, les mythes, les rites d'enterrements ou d'initiation, le respect de l'hospitalité ou de la vieillesse, la vengeance des torts ou des affronts, les théories scientifiques, les systèmes philosophiques ou autres.

L'ensemble réticulé des institutions culturelles, en tant qu'elles réussissent à incorporer matériellement les modèles discursifs collectifs composant le premier sous-ensemble du système culturel, exercent des fonctions d'intégration, de régulation, d'unification et de reconduction socio-symboliques vis-à-vis des réseaux d'artefacts-environnement sociaux. Les artefacts-environnement/les institutions culturelles donnant ses formes concrètes à la sémosis collective, assurent en même temps que les délimitations particulières, l'équilibre dans la variété et le renouvellement indéfini de l'organisation socio-symbolique d'ensemble. Les réseaux qu'ils forment entre eux (entre artefacts-environnements culturels collectifs) et avec les autres artefacts sociaux qu'ils intègrent en même temps que les ensembles réticulés formés par les artefacts culturels discursifs (les symbolèmes-synthèmes) ont une composition, une durée et une densité dépendantes de l'état général de l'organisation socio-symbolique d'ensemble.

Les institutions culturelles participent, en ces termes, à l'effectuation de la fonction symbolique générale, structuratrice, intégratrice, équilibratrice assurée par le système culturel à l'intérieur de l'organisation sociale. Formations socio-symboliques actives, régularisantes, épitomisantes, totalisantes, les institutions culturelles montent les réseaux objectifs nécessaires à la compétence symbolique du sujet-agent interprétant à l'égard d'une société donnée, de ses idéaux et de ses conflits.

Les institutions culturelles procurent aux acteurs sociaux de manière permanente (du moins aussi longtemps qu'ils vivent), les moyens symboliques, abstraits et concrets, de son apprentissage aux codes, aux modèles, aux stratégies, aux comportements, aux pratiques, aux discours et aux signes conventionnels de sa société (processus de socialisation). De même, les institutions culturelles par la mise en place et par l'unification, sur la scène sociale, des réseaux socio-symboliques forment-elles les organes sociaux concrets nécessaires à l'acquisition, à la transmission, à la communication, au rappel, à la transformation, bref à la maîtrise des éléments de la sémiosis collective. Elles assurent ainsi aux divers acteurs historiques les ressources indispensables à la perpétuation, à l'adaptation et au renouvellement de leur compétence herméneutique et sociale.

Les secteurs d'organisation culturelle

On peut enfin distinguer, à l'intérieur de l'organisation culturelle d'ensemble, cinq secteurs principaux de formations réticulées. Ces cinq secteurs, eux-mêmes en mutuelle interaction, occupent les portions de l'espace social qui sont définies par les interrelations des deux sous-ensembles du système culturel MD et ME. On y retrouve associés les symbolèmes-synthèmes et les artefacts/institutions les plus récurrents et les plus stables par lesquels se prolongent sur le terrain concret et collectif de la vie sociale, les constructions socio-symboliques élaborées par le sujet-agent interprétant dans ses activités culturelles.

Les secteurs principaux de la vie culturelle que je découpe sur l'interface socio-symbolique sont à chaque fois spécifiés par les activités culturelles et le rassemblement relativement autonome des ensembles de réseaux des constructions socio-symboliques compossibles dans la vie sociale. Il s'agit de :

A) LA RÉPUBLIQUE DES DISCOURS ARTISTIQUES, MÉDIATIQUES ET LITTÉRAIRES

Cet ensemble réticulé renvoie aux activités artistiques, médiatiques et littéraires ainsi qu'aux productions discursives linguistiques ou non linguistiques, les *éthoi*, les techniques, les pratiques, les artefacts, les dispositifs, les institutions correspondants que de telles activités culturelles génèrent.

B) LA RÉPUBLIQUE DES DISCOURS SCIENTIFIQUES ET SPÉCULATIFS

Cet ensemble réticulé renvoie aux activités scientifiques et spéculatives ainsi qu'aux productions discursives linguistiques ou non linguistiques, les *éthoi*, les techniques, les pratiques, les artefacts, les dispositifs, les institutions correspondants que de telles activités culturelles génèrent.

C) LA RÉPUBLIQUE DES DISCOURS RELIGIEUX ET MORAUX

Cet ensemble réticulé renvoie aux activités religieuses et morales ainsi qu'aux productions discursives linguistiques ou non linguistiques, les *éthoi*,

La vie culturelle

les techniques, les pratiques, les artefacts, les dispositifs, les institutions correspondants que de telles activités culturelles génèrent.

D) LA RÉPUBLIQUE DES DISCOURS ÉDUCATIFS ET NORMATIFS

Cet ensemble réticulé renvoie aux activités éducatives et normatives ainsi qu'aux productions discursives linguistiques ou non linguistiques, les *éthoi*, les techniques, les pratiques, les artefacts, les dispositifs, les institutions correspondants que de telles activités culturelles génèrent.

E) LA RÉPUBLIQUE DES DISCOURS COMMUNICATIONNELS ET LUDIQUES

Cet ensemble réticulé renvoie aux activités de communication et les activités ludiques ainsi qu'aux productions discursives linguistiques ou non linguistiques, les *éthoi*, les techniques, les pratiques, les artefacts, les dispositifs, les institutions correspondants que de telles activités culturelles génèrent.

Les cinq secteurs de la vie culturelle que je viens de délimiter représentent en fait les secteurs spécifiques auquel s'appliquera, dans la seconde partie de cet ouvrage, l'examen des processus d'idéologisation de la sémiosis collective d'ensemble et des entités socio-symboliques.

Schéma n° 7

On aura l'obligeance de se rapporter maintenant au schéma n° 7, page suivante, intitulé : *Le système culturel*. Il sert à figurer la synthèse des considérations de ce chapitre sur les relations entre la vie culturelle et la vie sociale, les cinq secteurs principaux selon lesquels se divise l'organisation culturelle, les formations socio-symboliques réticulées que regroupent ces secteurs et que composent les deux sous-ensembles ME et MD du système culturel, distingués ici.

LE SYSTÈME CULTUREL

Schéma n° 7

CHAPITRE CINQUIÈME

Le sens commun est la chose du monde la mieux partagée...

I finally concluded that it was an error to assume that one can deduce human behavior from the biological « depths » of mind excluding its social « height ».
A. R. Luria, *The Making of Mind*, p. 24.

LA VIE SYMBOLIQUE

Une navette herméneutique

Un récit d'un groupe d'anthropologues en mission en Papouasie est assez significatif du pouvoir herméneutique et de la prégnance symbolique des cadres culturels de la vie sociale : l'homme ne verrait peut-être exclusivement que ce qui correspond à sa culture et que ce que les dispositifs symboliques ont frayé pour lui dans sa perception de la réalité. Ainsi ces anthropologues avaient projeté à des Papous de Nouvelle-Guinée un film montrant la vie dans une agglomération de la côte. Le film fourmillait d'informations. On y voyait passer des automobiles, circuler des chevaux. Un interprète demanda à ces gens ce qu'ils avaient vu sur l'écran. La réponse fut simple : tous avaient vu une poule, qui était la seule créature qu'ils avaient pu identifier. Le reste n'avait été pour eux que des ombres dansant sur un écran blanc, vides de sens, ininterprétables.

Les activités culturelles apparaissent, dira-t-on, comme une espèce de « navette herméneutique ». Connecteur/opérateur symbolique universel, participant à la fois des registres cognitifs-symboliques et techniques-pratiques de la vie sociale, les activités culturelles se donnent alors comme un « intermédiaire », semblable au démon Éros du *Banquet* platonicien. À partir du traitement neuronal subjectif des stimuli physiques, les signaux/signes/symboles, bref les « représentations »¹, au sens large du terme, les

1. Je prends le concept de représentation au sens large, selon l'acception de ce terme chez les théoriciens de la culture qui identifient systèmes symboliques et systèmes culturels

discours comme les pratiques sociales, tout ce qui forme le domaine de la sémiosis culturelle gagne progressivement une signification collective, le sujet-agent interprétant faisant de façon plus ou moins vive, selon les cas, les occurrences, les événements de la vie sociale, la distinction entre ce qui est construction-interprétance à usage privé et construction-interprétance à usage public. Le « pour-soi »/« de-soi »/« à-soi » devient de plus en plus indissociable du « pour-tous »/« de-tous »/« à-tous », au cours de ce processus itératif de la signification.

La sémiosis culturelle s'assimilerait progressivement ainsi aux pans de plus en plus larges de la sémiosis collective, par l'intrication de plus en plus étroite des « images internes » que le cerveau se donne à la fois de lui-même et de la réalité, avec celles « externes » générées par son environnement physique et social construit (la mémoire collective encyclopédique). Les « circuits culturels » perpétuent pour ainsi dire extra-cervicalement, socialement donc, toutes ces « images externes » qui se déposent matériellement dans l'environnement construit et font évoluer sans arrêt le trafic continu des transactions sociales. Les organes culturels engramment dans des substrats physiques sans neurones ni synapses les codes linguistiques et les conventions symboliques construits collectivement, bref tout ce qui ressortit à la sémiosis collective, et les transmettent aux membres d'une société à travers l'apprentissage individuel. Le rôle herméneutique primordial du système culturel s'expliquerait dans cette mise en place progressive de la « tradition symbolique » commune et par cette contribution décisive au façonnement de l'empreinte sociale sur l'individu.

Selon ces hypothèses, le développement du lien social, bien qu'il apparaisse, au départ, comme une conséquence et non comme la cause du processus d'encéphalisation, ainsi que les neuro-biologistes nomment l'épanouissement du néo-cortex chez les primates supérieurs, n'en influencerait pas moins en retour sur le cours de ce processus lui-même. L'interdépendance du biologique et du social se construisent, au niveau symbolique, *via* les boucles culturelles sémaphoriques de récursivité et les déterminations qui caractérisent les structures culturelles elles-mêmes (représentations, éthos, habitus, artefacts, institutions) et leurs rapports à leur environnement social global. Comme l'écrit Jacques Monod dans le *Hasard et la nécessité*, ce serait

(par exemple, Lévi-Strauss, Sahlins, Geertz, Turner). Au sens large comme au sens strict, le concept de représentation s'applique à l'activité cognitive caractéristique de l'être humain conçu comme *symbolicator*. Cependant au sens large, mettant l'accent sur toutes les dimensions supposées de la symbolisation qui en seraient partie prenante, on englobe sous la définition de l'activité cognitive, les transactions émotives et volitionnelles, et, partant, on s'attache à en relever les aspects intentionnels aussi bien que les aspects non intentionnels, l'exemple le plus flagrant en étant l'aspect inconscient. Au sens strict, en revanche, le concept de représentation renvoie à une activité cognitive se déroulant dans le langage, ayant une visée de vérité, et soumise aux contraintes d'expressibilité et de référentialité. Cf. le « petit triangle » de Bunge in M. Bunge, *Treatise on basic philosophy*, Dordrecht, D. Reidel, 1974-1983.

Le sens commun est la chose du monde la mieux partagée...

« l'intense pression de sélection qui devait pousser au développement du pouvoir de simulation et du langage qui en explicite les opérations ».

Non seulement, les activités culturelles font-elles partie de l'organisation du monde social/symbolique humain, elles concourent aussi, comme on vient de le suggérer, à l'organisation du cerveau et des états mentaux, c'est-à-dire au développement de la machine cérébrale humaine et de ses fonctions psychiques. La réciproque est également vraie : le cerveau, la pensée (les états cognitifs) et les objets mentaux qu'il construit et qu'il combine, la sémiosis originaire, sont partie prenante de l'organisation sociétale globale, des états symboliques-sociaux et des fonctions culturelles de l'appareil sociétal humain. Ainsi les déterminations socio-culturelles des activités symboliques de représentation et de signification pèsent-elles sur le sujet-agent interprétant comme des contraintes externes qui, à la fois, limitent les représentations-interprétances et qui les orientent pendant que des forces internes participent à leur émergence et sont inhérentes à leur formation.

L'interdépendance du biologique et du social

Le « monde » culturel est matériel non seulement par ses modalités extérieures d'expression et de manifestations (les discours, les pratiques et les artefacts particuliers qui les articulent) mais plus profondément encore par son action même, par les processus sémiotiques itératifs qui le structurent ainsi que par les opérations dont s'acquittent les activités symboliques dans leur rapport à l'ensemble des autres activités sociales. Faisant ensemble avec les activités de transformation de la *physis* naturelle ou construite, avec les activités d'organisation du pouvoir, les activités culturelles de production, de régulation et d'intégration des êtres symboliques définissent de la sorte un niveau distinct de la réalité, incorporant dans le monde humain de l'interprétation, les biens, les pouvoirs et les symboles. L'organisation culturelle répond, en définitive, aux conditions sociales de la perpétuation-adaptation de l'animal symbolique en tant que tel. À ce titre, les représentations, les pratiques et les artefacts/institutions culturels sont partie prenante des changements et de l'évolution des formes organisées de la vie sociale considérée comme un tout.

Le chemin couvert jusqu'ici nous aura permis de mettre au jour le jeu des forces qui déterminent une société comme une société humaine de même qu'à dégager les relations d'interdépendance et d'implication réciproques entre l'organisation de la vie sociale et l'organisation de la vie culturelle. Il nous faut maintenant envisager tour à tour ce que nous entendons par aspects psychiques et aspects sociaux de l'activité symbolique sémiotique et découvrir sur quoi repose leur unité. Nous devons nous confronter, premièrement, au problème posé par les rapports entre activités sémiotiques, premières et secondaires, tout au long des processus d'encéphalisation et de

socialisation, c'est-à-dire examiner les rapports du couple cerveau-culture. Et, deuxièmement, nous devons dégager les rapports du sous-système sujet-agent comme acteur social interprétant au système social-symbolique d'ensemble, en examinant les processus d'implantation de l'empreinte culturelle sur un individu, *via* l'apprentissage notamment.

Aussi bien nous attarderons-nous encore à l'interdépendance des processus symboliques culturels et sociaux, mais afin de nous attacher cette fois-ci à leur analyse du point de vue bio-anthropologique. On examinera sous l'angle de leurs conditions neuronales propres à l'espèce humaine, la production/reproduction des représentation-interprétance, à l'intérieur de l'interdépendance postulée du biologique et du social.

J'essaierai de dessiner spire par spire, pour ainsi dire, ce que j'appelle « la spirale de la signification » telle qu'elle se noue, chez le sujet-agent interprétant, dans la création-répétition-transformation de la sémiotique. Il s'agit de rendre compte de la double articulation entre le couple esprit-cerveau, d'une part, et, d'autre part, le couple culture-société, en traitant des relations récursives au long desquelles le sujet agent-interprétant développe les représentations qu'il se fait du monde environnant et les enchaîne dans chacune de ses actions sous leur double aspect, linguistique et non-linguistique.

La représentation ou l'action ?

Faut-il répéter avec Saint Jean : « au commencement était le Verbe. Tout par lui a été fait, et rien sans lui. Ce qui a été fait en lui était vie. Et la vie était lumière pour les hommes... », ou avec Goethe rectifier qu'au commencement était l'Acte, et non le Logos et la Représentation ? Qui faut-il croire, du mystique ou du poète ? En termes de genèse, ni l'un ni l'autre ; en termes de fonctions, sans doute l'un et l'autre. Le scientifique, le neurologue ou le biologiste contemporain les réconcilient tous deux. Levant l'aporie, ou démasquant, si l'on préfère, le problème pour ce qu'il est, ils établissent une identification entre la représentation et l'action, au niveau du cerveau². Selon leurs schémas d'explication, la puissance créatrice de la pensée, conçue comme un produit de l'organisation du cerveau en interaction avec son milieu, tout de même que sa valeur auto-organisatrice et sa force déterminatrice eu égard à la définition de notre réalité, individuelle et collective, serait, en tous points, le miroir de « la pratique », de l'action sur l'environnement et de la communication sociale, en somme de l'ensemble des comportements et des conduites humaines, conçus eux aussi comme un produit de l'organisation du cerveau.

Ce serait en ce sens que les neurologues ou les biologistes disent du cerveau qu'il est « une représentation du monde » (*imago mundi*), et que,

2. Le problème de l'identification de la représentation et de l'action, examiné selon l'approche neuro-physiologiste, est discuté par Marc Jeannerod, *Le Cerveau-machine*, Paris, Fayard, 1983, particulièrement au chapitre VIII intitulé « Représentation, plan, programme ».

réciroquement, « le cerveau agit le monde (*anima mundi*) selon les programmes innés ou acquis³ ». L'essentiel du parler et du faire aurait lieu à l'intérieur du système nerveux central, à ce qu'en dit le professeur au Collège de France, le neurologue J.-P. Changeux. Il écrit : « le cortex ne sert pas seulement d'analyseur [dans le codage de l'information], il joue aussi un rôle d'acteur [...]. Rien ne s'oppose plus [dans l'état actuel du développement des neurosciences] à ce que les conduites de l'homme soient décrites en termes d'activités neuronales⁴ ». Qu'est-ce à dire si ce n'est que le philosophe de la culture et du symbolique ainsi défié se doit de quitter les évocations, encore trop symboliques, précisément, de l'interaction entre les sémosis par les médiations du système culturel, et se mettre à l'école de la jeune révolution neuro-scientifique et cognitiviste pour tenter d'en tirer profit ?

Recommençant le geste éternel de Descartes qui somme la philosophie de dialoguer avec la science et l'expérience de la physique, nous avons, comme philosophes contemporains, à tirer les implications ontologiques et épistémologiques de ce qu'opère le néo-cortex humain, de ce codage interne du passage à l'acte sous ses divers modes, que détaillent les spécialistes. N'ayant cependant ni l'ambition d'étendre mon propos, ni surtout la compétence voulue pour le faire, je ne pourrais guère dissenter ici à l'instar des « cognitivistes » et des linguistes. Je ne pourrai même pas faire part de leurs élaborations sur les mécanismes auto-organiseurs de la machine cérébrale humaine dans la production (et dans la combinaison) des objets mentaux : percepts, affects, concepts. Ce que je souhaite réussir dans ce premier volet de la réflexion, c'est trouver du moins un chemin reliant les domaines inter et extra cérébral de la représentation, en compagnie des spécialistes qui examinent le couple esprit-cerveau. J'espère ainsi relancer l'explication en examinant comment s'effectue par l'entremise des activités culturelles, la liaison continue que nous postulons entre les aspects psychiques et sociaux de l'activité symbolique, notamment, par la mise en mémoire culturelle des images mentales.

Il s'agit, en d'autres mots, de pouvoir monter de manière crédible et tout en respectant les avenues ouvertes par les sciences cognitives, les développements afférents à la thèse centrale que défend ce chapitre et qui est préparatoire au travail sur la mimésis : la thèse $S_p.S_c.S_s$, où S_p = activité symbolique d'interprétance à valence psychique et individuelle, S_c = activité symbolique d'interprétance à valence culturelle et collective, S_s = activité symbolique sociétale. C'est la thèse de l'unité matérielle des aspects psychiques et culturels de l'activité symbolique dans la vie sociale.

3. Cf. Jean-Didier Vincent, *Biologie des Passions*, Paris, Le Seuil, 1986, Chapitre 4, « le milieu cérébral », p. 62.

4. Jean-Pierre Changeux, *op. cit.*, p. 159. Cf., en particulier, chapitre IV « Passage à l'acte » et chapitre V, « les objets mentaux ». Voir aussi ses articles plus récents *Chemical Signaling in the Brain*, p. 58-62, *Scientific American*, Nov. 1993, vol. 269, n° 5 et *Les neurones de la raison*, *La Recherche*, n° 244, p. 704-713, 1992.

L'indissociabilité des aspects psychiques et sociaux du symbolique

La double thèse de la matérialité et de la socialité des processus symboliques psychiques s'oppose, sur un front, à la spiritualité du « moi pensant-interprétant » conçu comme ego métaphysique transcendant, et, sur l'autre front, à l'irréductibilité absolue de ce « moi pensant-interprétant » au « moi social-interprétant », partie prenante du système culturel. Je partirai d'une constatation scientifique, banale aujourd'hui au plan des discussions sur les interactions de l'inné et de l'acquis, savoir que la plus grande distinction anatomique des anthropoïdes, et surtout de l'homme, repose sur l'importance chez eux du cortex cérébral, le plus complexe et le plus labile des organes. Pour les neurologues, l'importance du cortex est reliée à ce qu'ils appellent les fonctions supérieures, dont les formes les plus complexes sont, semble-t-il, des formes acquises, construites et sociales. On entend ici le terme de forme au sens non de *Formen* mais de *Gestalten*. C'est à partir de tels travaux scientifiques que j'identifie l'activité principale du cortex, plus précisément les fonctions supérieures de cognition et de représentation, l'activité symbolique ou la pensée comme un produit de l'organisation du cerveau. Distinguant entre le représenter et le représenté, autrement dit entre les états du processus de représentation, je considère les représentations-interprétance, investies dans les circuits culturels, comme relevant d'une activité sociale. Ses formes organisatrices sont déterminées par les processus également symboliques d'apprentissage et de l'acculturation.

La thèse relative à la matérialité de la pensée symbolique chez l'acteur social humain relève directement, sous son aspect ontologique, du traitement matérialiste du problème philosophique dit le *mind-body problem*. Les développements donnés à cette thèse dégagent une relation d'identité entre les processus spirituels (de l'esprit) et les fonctions nerveuses du cerveau. Mettant notamment en jeu les concepts que la biologie emprunte à la cybernétique, de programme et d'information comme facteurs de pression et de stabilisation sélective, la thèse permet de considérer, provisoirement *in vacuo*, les mécanismes neuronaux du monde psychique, les activités mentales du cerveau humain.

L'explicitation de la thèse de l'indissociabilité des aspects psychiques et sociaux (culturels) de l'activité symbolique dans la définition des activités constitutives de la vie humaine en société, commande l'articulation réciproque des deux plans sur lesquels elle sera développée, entre les deux systèmes de la sémiosi : les constructions du monde symbolique psychique, ou système symbolique-pratique premier de référence (SPR₁), en tant qu'elles sont reliées par le sujet-agent interprétant aux constructions du monde symbolique culturel, ou système symbolique-pratique global de référence (SPR_g). Je soutiens, sur le plan ontologique, l'inhérence matérielle et sociale des processus spirituels ou processus psychiques/symboliques aux processus

Le sens commun est la chose du monde la mieux partagée...

culturels/symboliques. Ce qui renvoie, sur le plan fonctionnel, à la corréférentialité des activités psychiques-symboliques, d'une part, et, d'autre part, des activités culturelles/symboliques couplées aux activités culturelles pragmatiques (ou activités sémiques). Nous pourrions alors préciser que lorsque nous parlons d'animaux symboliques humains vivant-en-société, nous entendons par là qu'il s'agit de corps pensants agissant à l'intérieur d'une organisation culturelle, économique et politique donnée, de sujets-agents interprétants, donc, qui communiquent entre eux et qui entretiennent des rapports divers avec leur environnement, des rapports techniques de type contact-contrôle et des rapports sémantiques, de type cognitif-herméneutique.

La thèse S_p.S_c.S_s. constitue en fait une sorte de macro-thèse sur le concept d'activité symbolique, un concept à trois « entrées » :

- i) *l'activité symbolique considérée sous son aspect psychique : la dimension cognitive est intériorisée spirituellement ;*
- ii) *l'activité symbolique considérée sous ses manifestations collectives : la dimension cognitive est extériorisée mondainement (socialement, si l'on préfère), par l'intermédiaire du schématisme culturel ;*
- iii) *l'activité symbolique considérée sous ses deux aspects conjoints, lorsqu'elle s'accouple dans les pratiques sociales aux divers types d'activité pragmatique, autrement dit, comme nous venons d'en convenir l'activité symbolique considérée sous son aspect techno-social.*

LE DOUBLET CONCEPTUEL ESPRIT-CERVEAU

Les aspects psychiques de l'activité symbolique

Infléchir la perspective d'abord vers l'étude de la sémiologie première permettra de serrer de plus près la conception de la représentation comme une fonction cérébrale et d'examiner le rôle des thèses associées qui soutiennent la matérialité neuronale des processus symboliques. Nous nous appuierons notamment sur l'hypothèse voulant que la représentation en tant qu'activité laisse une trace dans la structure synaptique et devient elle-même structure⁵.

Les questions portant sur la nature et la dynamique de l'activité de représentation sont examinées dans l'optique d'une ontologie matérialiste, moniste et dynamique. Notre intention est de traiter dans cette section, d'abord, des données biologiques relatives à la thèse de la matérialité neuronale des états mentaux et des aspects psychiques du symbolique, ensuite, d'en dégager ses implications philosophiques. C'est ce que les anglosaxons appellent le « *mind-body problem* », et que la tradition française, depuis Descartes, éprouve quelque difficulté à traduire par le problème des rapports de l'esprit et du corps. Les sections suivantes pourront ainsi faire fond sur

5. Voir A. D. Ritchie (1936), *Histoire naturelle de l'esprit*, cit. in Changeux, *op. cit.*, p. 342.

les arguments bio-anthropologiques déjà développés lorsqu'elles en viendront à commenter la récursivité des processus sociaux et psychiques dans la construction du dispositif symbolique global de référence.

Les principales hypothèses scientifiques au sujet du développement du système central nerveux chez l'homme et de l'organisation de son cerveau, conduisent à affirmer que l'ensemble de propriétés par lesquelles nous qualifions la pensée en est le résultat. N'étant qu'« homme de bonne volonté » en la matière fascinante des neuro-sciences, nous nous limiterons à l'exploitation prudente, — et, j'ose l'espérer, éloignée autant que faire se peut des ridicules d'un Monsieur Homais — à l'exploitation critique de ces ouvrages de « vulgarisation » sur le système nerveux, parus ces dernières années sous la plume d'éminents spécialistes. Ils sont destinés précisément à jeter une passerelle entre la réflexion des sciences « dures » et des sciences humaines et sociales.

On débouchera, enfin, sur le problème ontologique de la matérialité des processus symboliques et de leurs rapports avec les processus de socialisation. Tout en articulant les paramètres biologiques à ceux plus spécifiquement philosophiques, je voudrais effectuer, dès cette analyse des rapports entre la pensée et le cerveau, le passage « extra-cerveau ». Regarder donc du côté de la machine sociale, même obliquement, et poser les éléments d'entrée à la question qui sera abordée immédiatement après ces premières considérations : par quelles médiations neuronales, la machine sociale se couple-t-elle à la machine cérébrale et comment s'organise, chez l'être humain, sa machine symbolique ? Je ferais appel alors au concept biologique (emprunté à la cybernétique) de programme et aux définitions neuronales qui sont données de l'apprentissage et des « structures d'accueil » du cerveau.

Les processus d'encéphalisation

La spécificité de l'homme, en tant que mammifère supérieur, repose sur le développement unique, survenu au cours de l'évolution, de son cortex et des aires spécialisées (motrices, réceptrices, associatives) qui le composent. Le néo-cortex, et son fonctionnement complexe, apparaissent comme le résultat de ce que les neurologues qualifient de processus d'encéphalisation. Nous suivrons le faisceau de faits qui relie le processus d'encéphalisation, à l'émergence des capacités psychiques qui sont caractéristiques de *l'homo sapiens*, et en particulier de sa propriété de représenter (et de se représenter) la « réalité ». On mettra ici sur le concept clé d'information, et de ses modes de traitement particuliers à une espèce donnée, comme facteur de pression sélective.

Diverses hypothèses ont été avancées par les spécialistes pour reconstituer les étapes de ce processus, notamment par H. J. Jerison⁶. En résumé, le

6. Cf. notamment, son livre : *Evolution of the Brain and Intelligence*, Academic Press, New York, 1973.

Le sens commun est la chose du monde la mieux partagée...

savant américain, s'appuyant sur des données paléo-neurologiques, souligne l'importance primordiale qu'ont revêtues dans l'évolution du cerveau chez les vertébrés, et de même manière, dans l'évolution du cerveau humain qui nous intéresse plus particulièrement, les opérations de traitement du flux d'information reçu par l'organisme des êtres vivants. Ainsi l'information et le traitement de l'information apparaissent-elles aussi nécessaires au développement des vivants que la matière et l'énergie. On comprendra, par suite, l'exigence vitale qu'il y avait pour ces organismes, à quelque degré de complexité où ils se trouvaient, à affiner et à enrichir leurs mécanismes perceptifs. Un postulat sous-jacent, à l'intérieur de la théorie contemporaine de l'évolution sélective, est, rappelons-le, l'auto-organisation du cerveau.

L'intérêt épistémologique de cette hypothèse réside surtout, pour emprunter ici les expressions du grand biologiste François Jacob appréciant le « scénario » jacobinien et son attrait particulier, en ce qu' : « elle [l'hypothèse] utilise le même élément, la récolte d'informations sur le monde extérieur et la représentation de la réalité, comme facteur de pression sélective persistant tout au long de l'évolution des mammifères, hominidées inclus⁷ ». Et Jacob, étendant aux productions culturelles et à leur genèse, le même unique facteur « informationnel/représentationnel » de pression sélective, suggère d'y voir la prolongation sociétale en quelque sorte du processus d'encéphalisation. Il enchaîne en disant :

On peut même regarder certaines activités humaines, les arts, la production de mythes ou les sciences naturelles, comme des développements culturels dans la même direction. [...] Toutes ces activités font appel à l'imagination humaine. Toutes opèrent en recombinaison des fragments de réalité pour créer de nouvelles structures, de nouvelles situations, de nouvelles idées. Et un changement dans la représentation du monde peut entraîner un changement dans le monde physique lui-même, comme le montrent les effets des développements technologiques.

L'information et la représentation de la réalité

Selon ces conceptions telles qu'elles sont explicitées et reprises par Jacob, la complexification progressive des modes neuronaux de traitement de l'information et, tout uniment, de la production co-extensive de la représentation de la réalité, rythmeraient donc différenciellement pour les espèces et pour leurs comportements, les étapes du processus d'encéphalisation, et en même temps du processus de socialisation. Ce point de vue éclaire, par exemple, une caractéristique des vertébrés supérieurs. Contrairement aux vertébrés inférieurs dont le cerveau convertit l'information reçue de manière rigide, et dont le comportement ne présente, d'après les éthologistes, que des « mécanismes innés de réponse », leur appareil cérébral élabore l'information, « filtrée » par les sens, provenant de l'environnement, et produit, comme réponse globale, une représentation « simplifiée mais utilisable » de la réalité. Ainsi le cerveau, écrit Jacob (p. 100), « fonctionne

7. François Jacob, *Le jeu des possibles*, Paris, Fayard, 1981, p. 106-107.

non pas en enregistrant une image exacte d'un monde considéré comme une vérité métaphysique, mais en créant sa propre image ».

Insistons sur ce dernier point : la propriété « créatrice » du cerveau et sa capacité de produire, au fur et à mesure que l'on s'élève sur l'échelle des êtres vivants, des images mentales de plus en plus complexes, corrélativement. Un des bénéfices majeurs que l'on peut retirer de cette histoire des détours imposés par la pression de sélection et des théories reliant, à travers le périple de l'évolution, le développement du système nerveux à l'apparition de ses fonctions cognitives, serait de se rendre à l'évidence, scientifiquement autorisée, que les fonctions cognitives du système nerveux constituent un facteur primordial du processus d'homínisation par le degré de finesse qu'elles atteindront chez l'espèce humaine. À cela s'ajoutent les fonctions relatives à la coordination des cellules et d'enregistrement des événements de la vie de l'individu qui suivent un développement similaire.

Ce sont les fonctions cognitives du cerveau qui donnent à l'homme sa singularité : elles lui permettent « d'inventer » la réalité, présente ou future. Les représentations déterminées mentalement que l'homme produit, ne sont pas, en effet, de simples reflets des choses spatio-temporelles, ce sont des « simulations », de littérales fictions analogiques-homologiques des divers aspects de la réalité, qui sont, on le verra ensuite, construites en interaction avec l'environnement interne et externe.

Pour le moment, disons que la représentation construite par le cerveau, si, pour des exigences biologiques, doit « correspondre », au sens scientifique du terme, à ce que nous appelons la réalité, est loin, cependant, de l'épuiser tout entière. D'abord, elle n'en concerne que certains aspects, ensuite, elle est dépendante, comme on l'a déjà indiqué, de l'équipement sensoriel de l'organisme qui l'élabore, et, enfin, elle est reliée aux comportements de ce dernier. Compte tenu de toutes ces limites, le scientifique, pourtant, ne semble pas trouver exagéré d'avancer que la réalité, telle que nous la vivons et telle que nous l'appréhendons intuitivement, est une construction du système nerveux.

François Jacob voit, en ce sens, dans le monde extérieur « un *modèle* qui permet à l'organisme de traiter la masse d'informations reçues et de la rendre utilisable pour la vie quotidienne ». Il propose de définir la réalité représentée comme une sorte de « réalité biologique » et il définit ce concept comme « la représentation particulière du monde extérieur que construit le cerveau d'une espèce donnée. La qualité de cette réalité biologique évolue avec le système nerveux en général et le cerveau en particulier⁸ ». C'est précisément l'hypothèse que fait Jerison. Il suppose que le développement du cerveau chez les mammifères supérieurs, y compris celui qui deviendra *Homo sapiens*, a suivi la qualité (affinement, enrichissement progressifs) de la « réalité

8. Jacob, *op. cit.*, p. 101.

Le sens commun est la chose du monde la mieux partagée...

biologique » ainsi construite et qu'il fut déterminé par les divers modes de traitement de l'information sensorielle.

L'Histoire et les modèles biologiques d'explication

Il faut également faire remarquer l'importance de l'Histoire pour les modèles d'explication en sciences biologiques. On doit absolument tenir compte, lorsqu'il s'agit des êtres vivants, du paramètre universel du temps ; et le facteur « informationnel » de pression sélective mis de l'avant dans les hypothèses mentionnées n'y échappe pas, bien au contraire.

À cet égard, les anatomistes et les paléontologistes ont mis au jour le rôle dans le processus d'homínisation (et de socialisation) de ce qu'ils appellent le schéma « de retardement du développement », ou prolongation de l'enfance. La posture debout, par exemple, en serait tributaire, ou encore le « renforcement des liens familiaux » concomitant à la prolongation des soins parentaux, ou, surtout, le développement du cerveau qui serait relié à la durée de la croissance fœtale chez les êtres humains. Stephen Gould a fait remarquer qu'« on voit mal comment cet ensemble de propriétés qui caractérisent l'humanité aurait pu émerger hors du contexte d'un développement retardé⁹ ». Le même paramètre temps doit encore entrer en ligne de compte dans les liaisons que Jerison établit entre le développement, sous les opérations de la pression de sélection, « des modes de repérage de l'espace par l'audition et la production de représentations, de plus en plus plus intégrées et cohérentes, du monde spatio-temporel ».

L'émergence de la créativité et de la symbolicité

Mais ce que je trouve le plus frappant, eu égard à l'épanouissement du cortex moderne, est l'influence exercée par la mémorisation, devenue progressivement possible des objets spatio-temporels, sur l'émergence de deux propriétés du cerveau humain, parmi les plus caractéristiques, peut-être : l'invention ou créativité et la symbolicité ou le pouvoir de symbolisation. 1/ *L'invention*, c'est-à-dire la faculté, à partir du stockage de l'information, de combiner les images mentales déjà existantes et d'en produire de nouvelles, et, par là, la capacité d'anticiper les possibles ainsi que de créer des représentations originales, bref, tout ce que les Anciens entendaient sous la *poiesis*, capacité qu'ils estimaient la plus remarquable chez l'homme. Et plus près de nous, le philosophe et épistémologue des sciences, Mario Bunge l'appelle « créativité », et propose de la considérer « as neural novelty », en vue précisément de clarifier cette notion ambiguë en philosophie¹⁰.

Une nouveauté neurale, dans les termes du programme du *matérialisme émergentiste* dont ce philosophe est l'un des tenants, signifie que la créativité

9. Cf. S. J. Gould, *Ontogeny and Phylogeny*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1977.

10. Mario Bunge, p. 168, Chap. IV, in Vol. 4 « Ontology II : A World of Systems », *Treatise on Basic Philosophy*, D. Reidel, Dordrecht, 1979.

sera définie comme conditionnée par l'émergence de nouveaux systèmes nerveux ou par de nouvelles fonctions de systèmes nerveux existants, produites par l'apparition de nouvelles connexions. Bunge donne alors la définition de la créativité en faisant la distinction entre créatif et absolument créatif, concept réservé pour distinguer l'animal humain comme tel :

- *a* is creative iff *a* invents a behavior type or a construct, or discovers an event before any other member of its species.
- *a* is absolutely creative iff *a* creates something before any other animal of any species.

De là, les deux postulats que Bunge avance pour compléter sa position :

- Every creative act is the activity or an effect of the activity of newly formed neural systems.
- All animals endowed with plastic neural systems are creative.

2/ *La symbolicité*, la seconde propriété différentielle du cerveau humain, est également liée, pour son émergence, au développement récursif du système nerveux et de l'affinement/enrichissement de l'information traitée. Elle renvoie à la symbolisation et au codage des représentations cognitives, à partir des opérations de combinaison et d'association. Ces dernières ont été rendues possibles sous la pression et la stabilisation sélective, « des perceptions auditives des séquences temporelles avec certains changements de l'appareil sensori-moteur de la voix ».

Jacob met l'accent sur une implication remarquable de cette nouveauté neurale, relativement au langage humain. Il souligne que le langage n'aurait pas eu, dans ce cas, comme première fonction, celle de communication, mais bien de « représentation d'une réalité plus fine et plus riche, une manière de traiter plus d'information avec plus d'efficacité¹¹ ». Selon sa façon de voir, le caractère unique du langage tiendrait donc moins à son rôle communicatif qu'à sa puissance de symbolisation et, en ce sens, nous construisons notre « réalité biologique » avec nos mots tout comme nous la construisons avec nos autres sens, la vue ou l'ouïe. Il est évident aussi que la souplesse du langage autorisera rétroactivement le développement accru des deux propriétés émergentes, distinctivement humaines, puisque celles-ci sont déterminées par l'évolution neurale au cours du processus d'encéphalisation.

L'identification de l'esprit à l'activité du cerveau

Ce premier relevé nous aura permis d'indiquer les facteurs qui associent l'évolution du cerveau et l'épanouissement du cortex moderne, chez l'homme, à l'émergence de ses propriétés psychiques originales, à la complexification de ses représentations de la réalité ainsi qu'à l'accroissement progressif de ses intermédiaires neuronaux, responsables du traitement de plus en plus affiné de l'information (récepteurs et effecteurs).

11. Jacob, *op. cit.*, p. 104.

Le sens commun est la chose du monde la mieux partagée...

Je vois mal à quelle sorte d'échappatoire aurait recours alors le spiritualiste pour réfuter l'identification matérialiste de l'esprit à l'activité du cerveau. Comment éviter la conclusion, étayée par les données biologiques que l'on vient de rapporter, que l'esprit, ou plus précisément l'ensemble de ses propriétés que l'on subsume sous le concept de pensée, est un produit de l'organisation du cerveau, un des modes de son fonctionnement et le résultat du processus d'évolution par sélection, comme il en est, au demeurant, d'un bout à l'autre de l'échelle des êtres vivants, pour toutes leurs autres déterminations ? Aussi sera-t-on conduit à rejeter, sur le plan ontologique, et contre la tradition spiritualiste, la notion d'un esprit immatériel et à identifier les unités mentales à des états d'activité physique d'ensembles définis de neurones.

Mais hâtons-nous lentement. Le relais qui nous prépare à traiter philosophiquement de ce problème, passe par les manières dont se pose, en termes biologiques, l'identification que nous postulons des événements mentaux à des événements physiques. On fera maintenant état des mécanismes neuronaux qui permettent à notre machine cérébrale de produire des « images » mentales, d'inventer et de symboliser, bref de penser. Le concept organisateur ici est le concept neuro-biologique d'état nerveux central fluctuant. Nous serons en mesure d'explicitier alors, toujours sur la base des paramètres biologiques, le rôle de l'apprentissage dans la construction des objets mentaux ainsi que les effets-causes de l'empreinte culturelle dans la formation des processus symboliques.

L'état nerveux central fluctuant

1. LES NEURO-SCIENCES ET LA « CONSCIENCE »

Les représentations, considérées comme constituant à la fois le produit global (objets mentaux) et le matériau de l'activité cérébrale, seraient des simulacres, mentalement construits, de certains aspects du monde extérieur qui environne le sujet qui les élabore, et même, en un certain sens, de certains aspects de son monde interne. Au niveau où nous nous situons, les neurosciences définissent ce que la philosophie appelle la « conscience », comme « un système de régulation global qui porte sur les objets mentaux et sur leurs calculs¹² ». Du côté méthodologique, on tendra, le plus souvent, « à examiner les divers états » de ce système de régulation et « à identifier les mécanismes qui font passer d'un état à l'autre¹³ ».

Cependant, si nous regardons de plus près du côté des théories scientifiques sur le sujet, et en particulier du côté de la psychologie cognitive, on s'aperçoit que le front n'est pas uni : d'aucunes se passent fort bien de la notion même de représentation mentale. L'école behavioriste,

12. Selon les formulations de J. P. Changeux, *op. cit.*, p. 183.

13. *Ibidem*.

par exemple, dans ses efforts pour lutter précisément contre la tendance introspectiviste, a été jusqu'à mettre en doute l'existence d'images mentales construites par le cerveau, voire d'une élaboration quelconque de l'information sensorielle. Pour J. J. Gibson¹⁴, notamment, un psychologue behavioriste assez représentatif de cette tendance, il n'y aurait aucun intermédiaire « mental » entre la perception et le monde extérieur. La perception est « directe ». Gibson dit : « La stimulation est fonction de l'environnement et la perception est fonction de la stimulation¹⁵ ».

La réfutation la plus convaincante actuellement de ces thèses behavioristes, a été faite par les psychologues qui, sans épouser pour autant des positions néo-vitalistes ou introspectivistes relativement aux processus cognitifs, tentent une approche objective des états mentaux eux-mêmes. Ils renouvellent ainsi complètement les aspects scientifiques du problème qui nous occupe pour l'instant, la matérialité neuronale de la pensée.

2. LA MATÉRIALITÉ NEURONALE DES PROCESSUS PSYCHIQUES

Le physiologue Marc Jeannerod, auteur de nombreux travaux expérimentaux sur le fonctionnement du système nerveux, esquisse dans son ouvrage, *Le cerveau-machine*, que nous allons suivre ici, une théorie biologique de l'action et de la volonté, de la représentation et du comportement.

Comme il le souligne, au début de son travail, il est très important pour la recherche scientifique concernant les organismes vivants, d'étudier cela même qui distingue l'animé de l'inanimé, savoir, l'organisation et l'échange d'informations qui la constitue, les mouvements, leur hiérarchie et leur intégration.

Les entreprises scientifiques qui visent à la naturalisation de l'âme, si l'on peut dire, utilisent donc, pour les besoins de l'explication, le mouvement à la fois comme argument et comme mécanisme. Aussi, en ce qui concerne l'activité du cortex, moteur présumé des « idées » et des actions, on mesurera les grandeurs représentatives des processus mentaux. À cet égard, les variations du temps que l'on enregistre, en cours d'expérience, temps pris par le sujet appelé à réagir devant les situations qui lui sont présentées, seront-elles révélatrices du « caractère non direct des rapports entre le sujet et le monde extérieur » . Elles confirmeront, de manière mesurable, l'existence postulée d'une « représentation mentale de l'image d'un objet », ou encore, selon le genre de l'expérience effectuée, l'existence « d'une représentation du geste à effectuer pour atteindre un but déterminé ». Pour illustrer ces déclarations, Jeannerod rapporte, dans les deux cas, les résultats d'expériences spectaculaires réalisées par des chercheurs américains et français.

14. Voir J. J. Gibson, *The senses considered as perceptual systems*, Houghton Mifflin, Boston, 1966.

15. Cité par S. Ulman qui s'emploie à réfuter les thèses behavioristes dans son texte, *Against direct perception*, *Behav. Brain Sci.*, 1980, n° 3, p. 373-415.

Dans le premier cas, il se réfère principalement à celles conduites par Robert Shepard¹⁶, au début des années 1970, aux États-Unis, sur les images mentales et la rotation effectuée mentalement sur des objets tri-dimensionnels. De telles expériences ont mis en évidence la réalité physique des représentations construites par le cerveau humain. On demande au sujet d'exécuter la rotation mentale d'un des objets représentés. La rotation, dont la durée est mesurée à partir du temps de réaction, « varie en fonction de l'ouverture de l'angle séparant les objets à rapprocher ». Ainsi, selon Jeannerod qui résume les implications de l'expérience dont il a fait état, « les représentations mentales se manipulent comme des objets, et cette manipulation prend du temps¹⁷ ».

De même, dans le second cas, des expériences menées par Jeannerod lui-même ou par d'autres collaborateurs de son équipe¹⁸, ont montré que le temps de réaction du sujet à poser le geste escompté, varie en fonction du temps nécessaire à la construction de la représentation et à l'élaboration du plan relatif à la séquence de mouvements qui seront mis en oeuvre pour accomplir la tâche prescrite.

Ces deux types d'expériences valident bien l'hypothèse de départ que « le sujet construit sa propre représentation du monde, que cette représentation guide son action ». Elles montrent aussi la spatialisation et la matérialité neuronale nécessaires à de telles représentations.

Ulric Neisser, dans son ouvrage consacré au rôle des processus intellectuels, ou psychiques, dans l'acquisition des connaissances, *Cognition and Reality*¹⁹, va peut-être encore plus loin en postulant, sous une optique nativiste, cette fois, la préséance de la représentation sur la perception à l'intérieur du cycle perception-action qu'il suggère comme modèle explicatif. Selon cette manière de voir, la perception serait encadrée par une sorte de « carte cognitive » qui impose à l'environnement une structuration préalable. Jeannerod situe la valeur heuristique du modèle d'Ulmann en faisant ressortir son aspect généralisable. Il fait l'hypothèse d'un cycle moteur qui serait le répondant du cycle de représentation-perception intellectuel ulmannien et, faisant la jonction entre représentation et action, il suggère de concevoir l'existence d'un schéma mental anticipateur de l'exécution des mouvements. Moins nativiste que Ulmann, il fait entrer en ligne de compte divers niveaux hiérarchisés de représentations motrices où, d'un niveau à l'autre, l'information circule ; la hiérarchie exprimant seulement des différences de compétence en regard du traitement du flux d'informations.

16. Cf. R. Shepard, « The mental image », *Amer. Psychologist*, Feb., 1978, 125-137, ainsi que R. Shepard & S. Judo, « Perceptual illusion of rotation of three-dimensional objects », *Science* 191, 952-954, et R. Shepard & J. Metzler, (1971) « Mental rotation of three-dimensional objects », *Science* 171, 701-703.

17. M. Jeannerod, *op. cit.*, p. 166.

18. Cf. H. Hecaen & M. Jeannerod, *Du contrôle moteur à l'organisation du geste*, Masson, Paris, 1977.

19. U. Neisser, *Cognition and Reality*, Freeman, San Francisco, 1976.

3. L'INTERÊT PHILOSOPHIQUE

L'intérêt, pour notre propos, des hypothèses émises par Ulmann ou par Jeannerod consiste dans cette mise en relief du rôle moteur des images mentales et des représentations construites au niveau « conceptuel » de compétence, eu égard aux comportements. On relèvera aussi la notion qu'ils se font de l'activité « psychique » intentionnelle, qualificatif encore trop entachée de connotations métaphysiques, et à laquelle ils préfèrent celle d'activité dirigée vers un but.

Je trouve également significatif le fait que les théories actuelles des cognitivistes sur les processus psychiques, telles qu'elles sont exposées par Jeannerod, tirent profit des travaux en intelligence artificielle. Elles ont recours pour étudier le fonctionnement de l'appareil mental, et en particulier celui des représentations, à des notions empruntées à la cybernétique, notamment le programme et les boucles de rétroaction. Selon ces nouvelles perspectives, que l'on voit au demeurant appliquées jusque dans le domaine de l'histoire de la philosophie avec le concept « des systèmes-chercheurs de connaissance »²⁰, on s'aperçoit que même au niveau des représentations motrices les plus « élevées », soit le niveau conceptuel, ces sortes de représentations seraient à la fois verbalisées et spatialisées. Il devient malaisé de marquer une frontière stricte entre les versants respectifs, perceptifs et moteurs, d'une représentation motrice quelconque qui est alors prise comme un tout : le contenu du niveau conceptuel devenant « opératoire » à un autre niveau mental de traitement de l'information lorsque le plan d'action devient lui-même l'objet d'une programmation.

Les états mentaux sont ainsi comparables à des logiciels, plus précisément à des programmes auto-évaluatifs ou à des systèmes-experts²¹. Il serait tentant, à la limite, de considérer la représentation mentale, par analogie au programme, comme un état fonctionnel de la machine (en l'occurrence, le cerveau). À un instant donné le programme cesse d'agir quand la référence, ou état final idéal de la représentation ou du mouvement, est atteinte. De là aussi, l'origine (cybernétiste-biologiste) des thèses philosophiques ressortissant au « fonctionnal state materialism ». Ces thèses soutiennent la détermination fonctionnelle des états mentaux et proposent de définir la représentation comme un état fonctionnel momentané du cerveau²².

20. Voir notamment l'ouvrage de C. W. Churchman, *The Design of Inquiring Systems*, New-York, Basic Books, 1971, qui consiste en un traitement philosophique de la question et qui s'efforce d'établir « les fondements conceptuels de l'étude des systèmes et des tous organisés » tout en appliquant les hypothèses proposées sur cinq systèmes philosophiques (de type leibnizien, de type kantien, de type lockéen, de type hégélien, de type singérien).

21. Pour les problèmes philosophiques posés par la recherche en Intelligence Artificielle, voir D.R. Hofstadter et D.C. Dennett, *The Mind I: Fantasies and Reflections on Self and Soul*, Basic Books, New-York, 1982.

22. Voir la conception exposée à ce sujet par le philosophe S. N. Thomas dans son livre, *The Formal Mechanisms of Mind*, Cornell University Press, Ithaca, New-York, 1978. De même, sur

Jeannerod invite cependant à la prudence. Il conseille de ne pas pousser l'analogie trop loin. Il faut prendre garde au fait que le cerveau, son fonctionnement et les représentations mentales qu'il élabore, « procèdent d'une même entité biologique, l'organisme au sein duquel ils sont interconnectés, [et que] les liens de causalité entre les niveaux de programmation motrice²³ » doivent être expliqués sous cet angle de même que sous celui qu'il implique : la « continuité » d'un niveau à l'autre.

4. VERS UNE THÉORIE BIOLOGIQUE DES ÉTATS MENTAUX

Les propositions théoriques portant sur la matérialité des images mentales (ou représentations, au sens générique), sur leur construction auto-évolutive par le cerveau ainsi que sur les propriétés auto-organisatrices de ce dernier, sont suffisamment assurées, du point de vue scientifique, par les expériences que rapporte Jeannerod. Elles permettent surtout d'introduire des variables mesurables dans la considération des activités mentales et elles sont reproductibles d'un sujet à l'autre. Leur fertilité a été confirmée aussi par les expériences, encore plus récentes, qu'a effectuées Kosslyn²⁴, expériences ayant trait à l'exploration mentale d'une île imaginaire.

Les hypothèses soutenant les expériences qui viennent d'être mentionnées, ont le mérite d'ouvrir la « boîte noire » du cerveau et d'attirer l'attention sur ce qui se passe en son siège entre le stimulus et l'acte. Elles mettent toutes en cause, qu'elles fassent ou non la distinction entre l'inné (programme central) et l'acquis (apprentissage), un état central nerveux, lequel sous ses trois aspects, représenterait, selon les thèses du neurobiologue Jean-Didier Vincent, l'être vivant dans sa globalité. Le biologiste américain N. H. Spector propose de définir le concept d'*état central fluctuant* au moyen de ces deux propositions :

- a) Tout organisme vivant, de la naissance à la mort, est en état de non-équilibre.
- b) La réaction d'un organisme à un stimulus est dépendant de, et modulé par [...], un état central défini comme la condition réactive totale à un moment donné d'un neurone, d'un ensemble fonctionnel de cellules, d'un élément subcellulaire à l'intérieur du système nerveux ou de ce dernier considéré comme un tout²⁵.

l'approche « fonctionnaliste » des relations entre cerveau et états mentaux, voir J. Fodor, « Le corps et l'esprit », *Pour la Science*, 1981, n° 43, p. 78-88 ainsi que les critiques de R. Cummins, *Meaning and mental representations*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1989. Voir aussi l'article très éclairant de Joëlle Proust, *Les rapports de l'esprit et du corps : des interactions entre structure et fonction*, in *La philosophie en Europe*, sous la dir. de R. Klibansky et D. Pears, Paris, Gallimard, 1993, p. 641-670, qui prône un retour au fonctionnalisme physicaliste dans la recherche interdisciplinaire sur la structure du mental et des rapports entre le corps et l'esprit.

23. M. Jeannerod, *op. cit.*, p. 175.

24. Voir S. Kosslyn, *Image and Mind*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1980.

25. N. H. Spector, « The central state of the Hypothalamus in Health and Disease. Old and New Concepts » in P. J. Morgan & J. Panksepp (ed), *Handbook of The Hypothalamus*, New-York, Marcel Dekker, 1980, t. II, tel que cité par Jean-Didier Vincent, *op. cit.*, chap. 8, p. 156.

Vincent propose de voir dans cet état central, « la projection fusionnée de trois dimensions : corporelle, extracorporelle et temporelle²⁶ ». Ces dimensions conditionnent toutes trois la présence au monde de l'être vivant, y compris l'homme. La dimension corporelle est définie par les variables physico-chimiques d'un organisme donné ; la dimension extra-corporelle par les représentations qu'élabore l'individu de son espace sensoriel ainsi que de l'espace délimité par les mouvements perçus ; la dimension temporelle par « les traces accumulées au cours du développement de l'individu de la naissance à la mort ». Ces traces relèvent à leur tour, soit du déterminisme génétique responsable de la mise en place des programmes centraux ainsi que de leur régulation, soit de la contingence historique et des événements de l'existence de l'individu, en bref, « de tout ce qui contribue au devenir du sujet ».

L'état central ordonne les « entrées » et les « sorties ». Il sélectionne les perceptions, les agence, les code, les modélise, les reconstruit, les retraduit, et, par là, gouverne les actions vers un but. En ce sens, « l'attention, dit Vincent en concluant ce passage consacré à l'exposé de l'état central fluctuant, serait à la perception ce que l'attention est à l'action ».

5. L'INTÉRÊT MATÉRIALISTE DU CONCEPT DE CERVEAU FLOU

Aux yeux d'une réflexion dirigée vers « l'étude rationnelle de la nature », comme Lucrèce le réclamait déjà en son temps, et les Diderot et les d'Holbach à sa suite, le concept d'état central est des plus stimulants. Il permet d'envisager l'état central, le « cerveau flou », selon la métaphore de Vincent, comme constituant lui-même une représentation du monde (externe et interne), lorsqu'il est ainsi pris comme un tout, (système nerveux et système endocrinale). Ce serait cette représentation qui fonde l'unité de l'individu, de sa pensée, du désir qui active son comportement, de ses actions et de la signification (« vraie » ou « fausse ») qu'il leur attache.

Cela veut dire que l'être humain en tant qu'être vivant, contient dans l'organisation anatomique de son cerveau, dans ses circuits neuronaux, une représentation des états du monde environnant ou des événements de son existence. Leur composition étant une « représentation » des organes sensoriels, et partant, du monde, cette représentation se révèle isomorphe aux objets mentaux. Cela veut dire aussi que cette « représentation » est telle que l'être humain devient capable de créer, de recréer, de combiner des représentations particulières, de les comparer, de les intégrer, et, par là, de tirer la valeur significative des « états » du monde, et d'agir.

Le cerveau, conçu comme une représentation, est une « métaphore agissante » : producteur et produit, à la fois, le sujet-agent trouve son identité à même l'état central qui l'a fait naître et qui est réactivé à chaque représentation. Il est tentant d'imaginer, en raccourci, que tout se passe

26. Jean-Didier Vincent, *op. cit.*, chap. 8, p. 156.

comme si ce qu'on a convenu d'appeler l'activité de la pensée, serait le passage, auto-contrôlé et auto-corrigé, des états d'une représentation globale à celles des représentations motrices singulières alors construites. Ces dernières expriment et modulent selon des programmes innés ou acquis, la réponse globale de l'organisme vivant tout entier au monde qui l'entoure. Le sujet-agent interprétant est à la source incessante de ce passage, dans son pouvoir d'appropriation mimésique (simulation-transformation) du monde et dans son action.

6. APPROCHE BIOLOGIQUE DU PROCESSUS DE LA REPRÉSENTATION

Revenons, après ces échappées vers le schème mimésique et ses bases bio-symboliques, à l'explicitation biologique du processus de la représentation, plus précisément à ces diverses et multiples images mentales que produit l'état central fluctuant, et dans lesquelles il se déploie extra-corporellement. Il faut prendre soin de les distinguer des sensations et des perceptions. En effet, les neurologues définissent les images mentales en tant qu'« images de mémoire ». Elles se construisent en dehors de la présence physique de l'objet qu'elles représentent alors que les sensations et les perceptions ne peuvent surgir sans la présence de cet objet. La question de la parenté neurale entre les percepts et les images de mémoire doit être alors soulevée.

J.-P. Changeux pour amorcer la réponse à cette question, et introduire les propositions théoriques de son programme de recherche relatif aux objets mentaux, à leur nature et aux mécanismes cellulaires par lesquels ils se forment, évoque les expériences de Perky, au début du siècle, puis celles, plus près de nous, qu'ont réalisées Segal et Fusella en 1970²⁷. Il affirme, sur la base des résultats obtenus, qu'il existe une congruence matérielle entre percepts et images de mémoire.

Le problème rebondit cependant lorsque, voulant étudier les diverses formes d'images de mémoire, on distingue le concept comme un des types que celles-ci présentent, et que l'on se demande comment définir neurale sa formation. En gros, Changeux suggère de voir le concept comme le résultat d'un processus de schématisation, ne possédant qu'une faible composante sensorielle. Le percept, l'image, le concept participent alors d'une même matérialité neuronale. Ils constituent tous autant de « formes ou des états d'unités matérielles de représentation mentale²⁸ ». Ce que Changeux regroupe sous le nom général d'« objets mentaux ». Il explique le passage de l'image au concept par « deux voies distinctes mais complémentaires : l'élagage de la composante sensorielle et l'enrichissement dû aux combinaisons qui résultent du mode d'enchaînement des objets mentaux²⁹ ».

27. C. Perky, (1910), « An experimental study of imagination », *Amer. J. Psychol.*, 21 422-452.

28. J.-P. Changeux, *op. cit.*, p. 168.

29. J.-P. Changeux, *op. cit.*, p. 174-175.

L'empirisme et l'associationnisme classiques ont déjà dit tout cela³⁰, de même que les Lumières françaises, les Helvétius, les Diderot, les d'Holbach, les Condillac. Cependant, l'apport nouveau que fait la science contemporaine à la réflexion philosophique sur la nature des idées ou sur le fonctionnement de la pensée est loin d'être négligeable. Elle en établit avec rigueur les fondements biologiques et met au point les instruments techniques de mesure objective, indispensables aussi bien à la vérification des hypothèses qu'à la formation de nouvelles. J'en donne ici deux illustrations que me fournit Changeux.

Faisant suite à la proposition théorique qui identifie l'objet mental « à l'état physique [du cerveau] créé par l'entrée en activité (électrique et chimique), corrélée et transitoire [...], d'assemblées de neurones distribués au niveau de plusieurs aires corticales définies³¹ », on a pu établir le graphe mathématique du système de neurones en question. Ce qui permet de donner la « carte d'identité » de la représentation lorsque on combine les déterminations données par sa description à celles procurées par le relevé de l'état d'activité de la région corticale concernée. À son tour, l'état d'activité de l'encéphale humain (nombre, fréquence des impulsions qui y circulent) est mesurable avec l'introduction récente d'une caméra à positrons « qui enregistre les variations locales du débit sanguin ou de la consommation de glucose (matériel énergétique) par les cellules nerveuses³² ».

Cette technique laisse entrevoir la possibilité de relever bientôt non seulement les états d'activité par régions corticales, comme on le fait déjà, mais de suivre les objets mentaux eux-mêmes, et par là, de détailler le fonctionnement des objets mentaux et de la machine cérébrale qui les produit, c'est-à-dire de définir les mécanismes constitutifs du plus grand simulateur anticipateur-résolveur de problèmes dont le processus de sélection naturelle a jamais équipé un être vivant.

LES RELATIONS ENTRE LA PENSÉE ET LE CORPS

Le cerveau et la pensée

Pour le développement dans une perspective cognitiviste d'une théorie de la représentation tendant à se constituer comme une théorie générale, l'approche biologiste se révèle décisive. Pour commencer, elle intègre déjà en son sein les principaux concepts, tels ceux de programme et d'information,

30. David Hume, *Traité de la nature humaine* (1737), par exemple, écrivait : « toutes les perceptions de l'esprit humain se résolvent en deux catégories distinctes que j'appellerai impressions et idées. La différence essentielle entre elles consiste dans les degrés de force et de vivacité avec lesquelles elles frappent l'esprit [...]. Ces perceptions qui entrent avec le plus de force et de violence, je les appelle impressions [...], par idées, je veux dire les images affaiblies ».

31. J.-P. Changeux, *op. cit.*, p. 174.

32. Technique invoquée par Jean-Didier Vincent, *op. cit.*, chap. 7, p. 123. Cf. aussi note 4, p. 333 du même auteur qui réfère à J.-P. Changeux, *op. cit.*, ainsi qu'à D. H. Ingvar, « Lidéogramme cérébral », *Encéphale*, 3, 1977, pp. 5-53.

dont fait usage aujourd'hui la recherche dans les sciences de la cognition, sous ses différents aspects (de la psychologie à la physiologie, en passant par la linguistique, l'intelligence artificielle, la communication, la sociologie, l'anthropologie culturelle, ainsi de suite...). Ensuite, la neuro-biologie aura introduit, sur les questions d'ordre épistémologique relatives à l'ontogénèse et à la phylogénèse de la pensée, des données scientifiques incontournables pour les philosophes qui discutent de l'épigenèse des propriétés du cerveau, des relations du corps et de la pensée, ou qui, en herméneutes, parlent de sa fonction symbolique. Enfin, et ce n'est pas le moindre de ses apports, le programme de recherche de la neuro-biologie ainsi que ses postulats centraux concernant les objets mentaux et leurs propriétés topologiques ou dynamiques (associatives, par exemple) ont une valeur heuristique incontestable relativement aux thèses sur l'apprentissage et sur le langage. Thèses que j'appellerai des « thèses passerelles », en ce sens qu'elles tentent de voir dans ces activités les liens concrets entre l'appareil cérébral et l'appareil social, ces deux appareils constitutifs de notre réalité.

Ainsi en ce qui concerne l'activité d'apprendre, définie biologiquement comme « la mise en mémoire d'un objet mental sous forme de trace stable³³ », les neurologues réconcilient innéistes et acquisivistes, d'une manière qui ne laisse pas de faire penser aux thèses leibniziennes sur les propriétés des monades. Ils proposent d'y voir un processus qui correspondrait à la mise en mémoire sélective et à la recombinaison des pré-représentations produites par les circuits fonctionnels formés par les assemblées de neurones. C'est dans une interaction avec le milieu de certaines synapses déjà activées au cours des détours de l'évolution que disparaîtraient les jeux synaptiques non utilisés.

De même, selon l'optique neuro-biologiste, le langage qui constitue l'organe de communication le plus usuel pour les êtres sociaux que nous sommes, pourrait être envisagé, précisément dans son rôle de convertisseur symbolique des éléments composant le « discours intérieur » dont parle Platon, comme le médiateur privilégié entre les représentations subjectives de la réalité, le « langage privé de la pensée », déterminées biologiquement, et les représentations sociales (et arbitraires, au sens saussurien) de la réalité, déterminées, ou du moins modulées, par les habitudes culturelles collectives et par l'apprentissage. Suivant ce schéma, le système arbitraire des signes et des symboles, le langage, jouerait donc un rôle d'intermédiaire entre les processus psychiques/symboliques, considérés sous leurs aspects subjectifs et individuels, et les processus culturels/symboliques, considérés sous leurs aspects subjectifs et collectifs. Ce serait l'un des plus puissants médiateurs entre la *ratio*, ainsi que Hume désignait le système discursif interne non

33. J.-P. Changeux, *op. cit.*, p. 175.

linguistique, et l'*oratio*, le système discursif linguistique du monde extérieur; la parole servant ainsi « à traduire les stimuli ou les événements en symboles ou concepts internes, puis, à partir des nouveaux concepts produits, à les retraduire en processus externes³⁴ ».

La pensée et le corps

La tradition philosophique matérialiste identifie la réalité à la matière : c'est son postulat ontologique fondamental ; les variantes monistes soutenant l'existence d'une seule substance tandis que les dualistes affirment la préséance de la matière sur l'esprit. Lorsqu'on en vient à la question des rapports du corps et de l'esprit, la thèse matérialiste constante, de l'antiquité à nos jours, énonce sous diverses formes, et sous autant d'applications diverses du principe de causalité engagé dans ces rapports entre corps et esprit, la même étroite dépendance des activités du second par rapport au premier. Cependant, comme on l'a déjà fait remarquer, en philosophie, contrairement en sciences, il s'agit de poser des thèses et de les défendre, on ne peut rien « prouver ».

À vrai dire, l'élucidation des relations entre le corps et l'esprit aura fort peu progressé depuis Platon, qui, le premier, a commencé à soulever la question sur le plan strictement philosophique. Certains gains ont commencé à être faits lorsque sous l'impulsion de la révolution cartésienne, l'alliance fut conclue entre les sciences et la philosophie. Les terrains de recherche ont été délimités plus clairement, et surtout les angles sous lesquels on aborde le problème en question ont été différenciés. Ainsi, depuis que Descartes se demandait « métaphysiquement », qu'est-ce que penser ?, tout en prolongeant cette question de ses *Méditations* sur le terrain de la physique par le *Traité de l'homme*, et sur celui de la « psychologie behavioriste » par les *Passions*, l'effort philosophique semble s'être surtout porté sur la clarification des concepts impliqués et sur le « bon usage », si l'on peut dire, du travail scientifique contemporain.

1. LA NATURALISATION PROGRESSIVE DE L'ESPRIT

Ainsi la réflexion philosophique a-t-elle tendance pour gagner sa reconnaissance « mondaine » à aller chercher ses armes (d'intimidation ?) dans un autre camp que le sien propre, le plus souvent le camp scientifique. Disons aussi, sans malice aucune, que les savants ont quelquefois tendance à rendre la politesse. Ce fut jadis la rhétorique qui servait d'assise (et aussi de caution) à la philosophie, c'est aujourd'hui les sciences dites « dures », depuis l'époque classique et le triomphe du rationalisme expérimental. D'Holbach, par exemple, s'appuyait sans équivoque aucune sur les travaux des physiologistes contemporains pour pourfendre, dans leurs fondements ontologiques, aussi bien le spiritualisme que le dualisme rationaliste cartésien.

34. J.-P. Changeux, *op. cit.*, p. 170.

Le sens commun est la chose du monde la mieux partagée...

Dans son *Système de la nature*, ordonné tout entier par une acception neuve de la notion de système, d'Holbach soutenait en s'appuyant, d'une part, sur le sensualisme corrigé de Locke par Condillac et, d'autre part, sur l'empirisme expérimental de rigueur à l'époque pour avoir été imposé par le succès théorique (et idéologique) du « modèle newtonien », d'Holbach, donc, soutenait que l'âme s'identifiait au cerveau et que, du coup, l'examen de nos facultés psychiques devait être circonscrit au siège matériel de leur formation. Ramenant tous les phénomènes ou les événements du monde sous la loi causale du déterminisme universel, il écrivait :

Ceux qui ont distingué l'âme du corps, ne semblent avoir fait que distinguer son cerveau de lui-même. En effet, le cerveau est le centre commun où viennent aboutir et se confondre tous les nerfs répandus dans toutes les parties du corps humain ; c'est à l'aide de cet organe intérieur que se font toutes les opérations qu'on attribue à l'âme ; ce sont des impressions, des changements, des mouvements communiqués aux nerfs qui modifient le cerveau ; en conséquence il réagit, ou bien il agit sur lui-même et devient capable de produire au-dedans de sa propre enceinte une grande variété de mouvements, que l'on a désignés sous le nom de facultés intellectuelles³⁵.

En fait, depuis les Lumières, le rôle du cerveau dans la formation des « facultés intellectuelles », ne sera plus guère nié, en philosophie. Après la Révolution, et conjointement avec l'essor de la pensée relationnelle, le débat théorique se déplacera sur la délimitation de la part du cerveau dans la pensée ; ceci sous la pression des Idéologues, héritiers des *Philosophes*, qui travaillaient en conjonction étroite avec des médecins, tels que Cabanis (*Rapports entre le physique et le moral*, (1802), et des naturalistes. La thèse spiritualiste de Bergson dans *Matière et Mémoire* est bien connue qui dénie au système nerveux un rôle quelconque dans la fabrication ou même la préparation des représentations. Et, plus près de nous, Edgard Morin ne se résout pas à abandonner tout à fait le vieux dualisme cartésien. Dans un de ses derniers ouvrages, il évoque, tout en affirmant la valeur d'un systémisme généralisée, les activités récursives de ce qu'il appelle, assez mystérieusement, une « unidualité³⁶ ».

Je veux souligner ici deux choses. En ce qui a trait à cet éternel problème des rapports de l'esprit et du corps, la préoccupation philosophique contemporaine cherche à dégager les propriétés matérielles de ce qu'il est convenu d'appeler l'activité de la pensée, surtout depuis que les développements de la recherche scientifique a fait soupçonner sur les plans physiques ou biologiques, la fragilité des dichotomies absolues entre êtres ou événements du monde. Faisant tomber, à la suite des scientifiques, la barrière de l'hétérogénéité du fonctionnement entre organismes vivants, la recherche philosophique s'emploie à déterminer la nature des relations entre « systèmes psychiques » et « systèmes corporels ».

35. P. H. Thiry, baron d'Holbach, *Système de la Nature* (1770), I, chap. VII, p. 130-131, Édition (J. Ayoub) du *Corpus des œuvres de philosophie en langue française*, Fayard, Paris, 1990.

36. Edgar Morin, in *La Méthode III, La connaissance de la connaissance*, livre premier, Paris, Le Seuil, 1986, p. 72.

L'intérêt des travaux philosophiques actuels sur le problème des relations du corps et de l'esprit repose surtout sur le souci de rattachement des spéculations philosophiques aux expériences et aux hypothèses qui ont cours dans le domaine des sciences du cerveau et de la cognition ; et ceci à l'intérieur d'une problématique unitaire, la problématique systémiste qui considère l'homme comme un « système ». Dans ces termes, le « mind-body problem » devient alors le problème d'identifier la composition, les structures et les frontières d'un système psychique. Il s'agit ensuite d'étudier les relations entre les sous-systèmes, « body », et « mind », respectivement, d'un système tel qu'il est capable de traiter les intrants informationnels en fonction des informations emmagasinées et de produire en retour des extrants informationnels, et tel qu'il est en relation avec les processus chimiques et électriques du système nerveux et des neurones du cerveau³⁷.

Ce type de recherches-ponts met en contact biologistes, physiciens, cybernéticiens, mathématiciens, anthropologues, psychologues, sociologues, linguistes et philosophes. On a pu se rendre compte par le colloque organisé en septembre 1972 par le Centre Royaumont, *Pour une science de l'homme*³⁸, combien elles changeaient radicalement le paysage de la recherche devant le problème plus général de la science de l'homme. C'est du moins ce que laisse entrevoir ce discours unitaire sur l'homme qui amorce par l'étude intégrée des modalités biologiques et socio-culturelles propres à l'espèce humaine, la levée des difficultés théoriques relatives aux processus de l'hominisation et de la socialisation.

2. LE MATÉRIALISME ÉMERGENTISTE

Ce bref rappel de l'histoire philosophique du *mind-body problem* aura permis de profiler quelques-uns des présupposés théoriques et méthodologiques qui le sous-tendent. On se rend aisément compte — les thèses soutenues à cet égard sont suffisamment plausibles — que le véritable « problème » du problème des relations entre l'esprit et le corps, consiste, entièrement peut-être, à trouver une hypothèse suffisamment riche pour réduire les disparités que l'on peut observer encore entre expérience et savoir, et pour embrasser dans son explication, qualifiée alors, de concert avec les sciences de la cognition, comme une écologie des connaissances, les phénomènes qui les constituent. S'il est possible d'éviter que le problème des relations entre l'âme et le corps se transforme en polémique stérile, avec ses enjeux « idéologiques » sous-jacents, on croira que son avenir philosophique est liée à celui des sciences bio-anthropologico-sociologiques ainsi qu'à l'essor des théories « poétiques » de l'organisation des vivants (Maturana, Varela) animées par

37. Voir à ce sujet T. Downing Bowler, *General Systems Thinking. Its scope and Applicability*, Series in General Systems Research, North Holland, New-York, Oxford, 1981.

38. Les communications et les débats de ce colloque qui a marqué un tournant dans la recherche en Sciences Humaines, sont reproduits dans l'ouvrage, en trois parties, intitulé *L'unité de l'homme*, sous la direction de E. Morin et de M. Piattelli-Palmarini, Paris, Le Seuil, 1974.

le langage systémiste. Il demeure réservé à la philosophie de marquer les aspects ontologiques et épistémologiques du *mind-body problem*, comme aussi d'évaluer les implications éthiques et politiques des thèses affirmant que cette machine complexe à produire la pensée, notre cerveau, est en symbiose avec l'environnement physique ou construit socialement.

Aujourd'hui, on a peut-être encore le choix ontologique d'être soit néo-dualiste, et de soutenir la complémentarité des deux « substances », matérielle, le corps, et immatérielle, l'information/symboles, soit néo-moniste, et d'insister sur l'identité de l'esprit et du cerveau. Pour notre part, nous ne pouvons, en raison de tout ce que nous avons déjà dit précédemment, que nous rallier aux thèses du matérialisme (moniste) émergentiste, à la philosophie qui sert d'armature ontologique à la recherche scientifique en neuro-sciences et en psychologie cognitive.

Lorsque l'on se demande, comme Descartes posait déjà la question, qu'est-ce que penser ? c'est-à-dire qu'est-ce que percevoir, sentir, se rappeler, imaginer, vouloir, bref, lorsqu'on se demande, par delà l'éventail de ces diverses facultés, quel « dénominateur commun » les unit et comment elles se produisent dans cette *chose qui pense*, Descartes, lui-même, et ce qu'on appellera plus tard le dualisme psychophysique (*la res extensa* et *la res cogitans* transposées comme deux entités hétérogènes séparées), répondent que penser est une propriété d'une entité immatérielle, distincte du corps, l'esprit. Nous répondons, quant à nous, de manière opposée, et selon la position constante du matérialisme à travers l'histoire, avec ces deux propositions :

- i) *penser est le résultat de l'organisation du cerveau;*
- ii) *l'esprit n'est pas une entité immatérielle et, par suite, il n'est pas séparé du corps. On peut le définir globalement comme constituant une fonction distincte de cette parcelle particulièrement complexe de la matière appelée cerveau humain.*

Le philosophe des sciences et épistémologue canadien Mario Bunge, s'appuie sur les recherches scientifiques contemporaines en neuro-sciences et en psychologie cognitive, pour concevoir l'esprit comme sous-système des fonctions cognitives du cerveau et du système nerveux central. Il résume ainsi les positions fondamentales du matérialisme émergentiste par rapport au problème des relations de l'esprit et du corps. Je cite :

- i) all mental states, events and processes are states of, or events and processes in the brains of vertebrates ;
- ii) these states, events and processes are emergent relative to those of the cellular components of the brain, and
- iii) the so-called psychophysical (or psychosomatic) relations are interactions between subsystems of the brain, or among them and other components of the organism.

This kind of materialism is monistic with respect to substance and pluralistic with respect to properties³⁹.

39. Mario Bunge, *op. cit.*, p. 126. Voir également tout le chap. 4 « Mind » pour les positions de cet auteur sur le *mind-body problem*. Voir aussi du même auteur, *Scientific Materialism*, D. Reidel, Dordrecht, Holland, 1981, chap.V., p. 67-84, ainsi que son article, « Emergence and the mind », *Neurosci.*, 2, 501-509 et sa communication (avec R. Llinas) (1978) « The mind-body problem in the light of neuroscience » in *Proc. 16th World Congress of Philosophy*.

Je précise que le concept de propriété émergente est un concept clé du dispositif théorique formé par ce type de « matérialisme scientifique », moniste et dynamique. Il peut rapidement être expliqué comme suit. Une chose dans laquelle on observe un changement qualitatif est dite avoir gagné ou perdu des propriétés. Une propriété émergente est une propriété que la chose x a gagné. Par exemple, les éléments composant une cellule ne sont pas eux-mêmes vivants alors que la vie elle-même est émergente (et non résultante). Ainsi, relativement aux composantes d'une cellule H_2O , l'eau est une propriété émergente non résultante de deux atomes d'hydrogène et d'un atome d'oxygène. De même, la perception est une fonction constitutive d'un système nerveux neuronal multicellulaire, fonction qu'aucun neurone individuel ne possède par lui-même. C'est dans ce sens que je parlerai, par la suite, de l'activité symbolique de représentation comme une propriété émergente de l'être humain. La propriété de « créativité » sera considérée comme une propriété émergente apparaissant chez les seuls organismes dotés d'un système nerveux complexe et supérieurement plastique.

L'intérêt que présente pour nous la doctrine du matérialisme émergentiste, c'est-à-dire de l'arrière-fond philosophique (ontologique et épistémique) du problème des relations du corps et de l'esprit, et par suite du problème des conditions biologiques des processus symboliques, repose sur plusieurs éléments :

- i) *nous croyons que les concepts de l'ontologie contemporaine ont tout bénéfice à emprunter le développement des contenus qu'ils subsument aux travaux scientifiques, et, en particulier à ceux des neuro-sciences qui sont en plein essor ;*
- ii) *les définitions établies par le matérialisme émergentiste sont suffisamment riches en même temps que suffisamment fines pour faire sortir de l'impasse le débat, au demeurant verbal, qui oppose les tenants de l'innéisme gnoséologique et ceux de l'acquisitionnisme ;*
- iii) *en termes méthodologiques, l'approche émergentiste (systémiste) a permis une ouverture qui se mesure par son efficacité explicative en regard des phénomènes sociaux, tel celui épineux de la transformation sociale, ou encore et surtout en regard de la question d'élucider ce qui « rend symbolique, un symbole », ainsi que par la valeur opératoire indubitable de notions comme celles de nouveauté neurale, de boucles de rétroaction ou de circuits de récursivité.*

3. CRÉATIVITÉ, SYMBOLICITÉ, APPRENTISSAGE COMME NOUVEAUTÉS NEURALES

Son activité culturelle permet à l'homme, de « créer », de manière autonome, les principales structures d'appréhension de la réalité qui le constitue (et, création fortifiée par l'apprentissage, de continuer à se les approprier via ses productions sémiotiques). C'est principalement ce qui autorise les anthropologues à parler de l'universalité du symbolique au sein des sociétés et de l'interprétation constante que l'homme exerce sur son environnement à l'intérieur des coordonnées physiques spatio-temporelles générales qui le définissent. Automate symbolique-culturel, pour ainsi dire, il pense et il agit le monde.

Aussi, de ce point de vue, on peut, en se rapportant au temps (social), observer l'exercice de la créativité et de l'appropriation créatrice symboliques, dans l'apparition, à l'intérieur des seules sociétés humaines, de la codification du rythme de vie et de la reproduction. Lorsque on applique ce même regard à l'espace (social), on peut constater à quel degré, l'activité symbolique détermine, par exemple, les activités de conquête, de conservation et d'organisation du « territoire » social (la Nation, l'État, le Parti), ou encore l'organisation du travail (les institutions diverses). Enfin, et c'est l'un des exemples les plus éclatants, le monde logico-historique des sociétés humaines s'accomplit comme tel par l'échange d'informations, dominées par les signes langagiers, qui sont traitées au préalable, « pour-lui », par tout un chacun des acteurs sociaux humains : le sujet-agent interprétant ; autrement dit, le sujet du symbolique.

La créativité des structures et des codes qui articulent la réalité sociale, ainsi que l'appropriation créatrice qui en découle, est une des propriétés distinctives de l'*homo symbolisator*. Or, la créativité s'explicite comme une capacité « émergente » de l'être humain, et comme telle c'est une capacité qui relève d'abord des processus neuronaux de son cerveau. Une disposition, une « virtualité », en termes leibniziens, qui s'actualise, s'épanouit, se canalise tout au long de son application (individuelle ou collective) à l'intérieur du seul cadre d'existence que l'homme connaisse : son existence sociale. L'être humain en tant qu'acteur social proprement dit, c'est-à-dire un être vivant qui agit-et-qui-pense-en-société, est un mixte indissociable. De là, la nécessité d'être attentif au rôle de l'apprentissage et à la capacité d'apprentissage à la fois comme « nouveauté neuronale » et comme faculté « intermédiaire » rattachant les conditions biologiques de la représentation à ses contraintes sociales et culturelles.

Ce qu'il m'importe surtout de souligner ici, n'étant ni neurologue, ni psychologue, ni bio-sociologue, ni anthropologue, c'est la portée conceptuelle et méthodologique de deux ordres de faits scientifiques telle que le dégage l'approche émergentiste des sources matérielles du pouvoir symbolique humain. Nous comprenons dans cette perspective :

- i) *Que la créativité et la symbolicité représentent les frontières supérieures des autres capacités humaines d'intellection, ou même de perception et d'affection ; que ce sont des fonctions du cerveau humain et qu'elles sont tributaires de l'histoire et de l'évolution de son système nerveux central.*
- ii) *Que de telles capacités (créativité et symbolicité) sont dans une relation de co-référence, co-référence des états mentaux du système (le tout interneuronal) qui les réalise, à une même réalité matérielle qui les détermine fonctionnellement.*

La thèse de la continuité matérielle des processus symboliques, psychiques et sociaux, d'abord préparée par l'exposé de travaux scientifiques en liaison avec cette thèse, ne peut être développée de manière cohérente qu'en montrant

les liens des positions du matérialisme émergentiste avec de telles assises scientifiques et, tout d'abord, de son postulat central identifiant les processus spirituels ou mentaux de l'homme à l'activité de son système nerveux. Un homme « ouvert énergétiquement et biochiquement, et pourtant renfermé dans son propre code intérieur, incapable de capter et d'élaborer tout ce qui n'est pas réduit aux impulsions nerveuses, aux contacts synaptiques et aux réseaux cérébraux⁴⁰ », comme l'écrivent Morin et Piatelli-Palmarini dans leur introduction aux débats du colloque interdisciplinaire sur l'homme, au Centre de Royaumont.

Cependant si l'esprit, l'ensemble des processus psychiques, est bien une propriété émergente propre au développement cérébral de l'espèce humaine, l'apprentissage constitue lui aussi une capacité émergente propre à son développement cérébral, et se trouve également dans une relation de co-référence du système qui le réalise, à une réalité matérielle (spécifions ici sociale, culturelle et langagière) qui le détermine. Le processus d'hominisation est lié au processus de socialisation *via* les processus symboliques lesquels, en plus d'être déterminés génétiquement, sont raffermis, orientés, transformés par les conditions culturelles d'apprentissage et de transmission de l'apprentissage. L'hypothèse émergentiste trouve ici son étayage, encore une fois, dans les observations scientifiques. Selon ces constatations, les fonctions supérieures, ou fonctions symboliques, sont elles-mêmes une fonction d'apprentissage, c'est-à-dire une capacité d'adaptation du comportement. L'apprentissage, de même que les activités liées à la transmission de l'apprentissage, constituent ainsi un processus social. À l'intérieur de ce processus s'opèrent l'élaboration, orientée culturellement, de l'information qui est transmise par les systèmes perceptifs, et la dotation d'une valeur différentielle de symbole et d'une signification symbolique au divers physique — et aux causalités matérielles.

La question de la priorité de l'œuf sur la poule ou de la poule sur l'œuf (du symbolique individuel sur le social et inversement du symbolique social sur l'individuel) n'embarrasserait ici que les adeptes du « galimatias métaphysico-théologique », comme les appelait déjà Diderot⁴¹ qui continuait en dénonçant avant la lettre l'anti-évolutionnisme : « quelle folie de supposer que les animaux ont été originairement ce qu'ils sont à présent ». Bref, selon l'approche du matérialisme émergentiste et des thèses relatives aux fonctions mentales et aux mécanismes nerveux qui médient les comportements sociaux, il n'y aurait rien dans l'intellect qui ne vienne de la vie en société, et vice-versa. C'est ainsi que l'adage scolastique serait peut-être corrigé de nos jours, et complété par la thèse de l'interaction de la vie collective de la pensée et de la vie individuelle de la pensée.

40. *L'unité de l'homme*, op. cit., p. 12.

41. D. Diderot, *Le rêve de d'Alembert*, p. 9-10 in l'édition de J. Varloot, Paris, Éditions Sociales, 1971.

Le sens commun est la chose du monde la mieux partagée...

LES MÉDIATIONS SYMBOLIQUES CROISÉES
DE LA CULTURE ET DE L'APPRENTISSAGE

Le quadruplet esprit-cerveau/culture-société

La prise de parti en faveur du modèle qui définit les processus symboliques comme fonctions mentales du cerveau — ces fonctions apparaissant graduellement au cours des processus écologiques généraux avec les transformations du cerveau humain qui interagit avec l'environnement —, présuppose l'adhésion aux théories matérialistes relatives au problème philosophique de la nature de l'esprit et de ses relations à la matière. Ces thèses développent, sur le plan ontologique, la double identification : i) des processus mentaux (spirituels) aux processus matériels neuronaux, et ii) des processus mentaux ou psychiques (spirituels) aux processus symboliques.

La portée théorique du doublet conceptuel esprit-cerveau ainsi rappelée, passons au doublet culture-société constitutif du deuxième « volet » de la thèse $S_p.S_c.S_s.$, pour ainsi dire. Abordons maintenant par son versant social cette thèse qui situe la définition des activités humaines à l'intérieur de la co-référence des aspects psychiques et culturels du symbolique. Le but en est d'explicitier la continuité que présentent les activités symboliques de l'homme, qu'on les considère soit sous leur aspect psychique (*stricto sensu*), soit sous leur aspect culturel et collectif.

Trois principaux modèles scientifiques relatifs à l'apprentissage définissent ce processus comme une fonction (supérieure) psychique. L'intérêt philosophique du modèle pour lequel nous avons opté, sera dégagé avant de pouvoir relier expressément l'apprentissage à la créativité et à la symbolité. Je voudrais, en effet, faire apparaître l'activité d'apprentissage comme une activité psychique-symbolique liée récursivement à l'organisation socio-culturelle, au même titre que les autres activités psychiques-symboliques déjà mentionnées dans la production des symbolèmes-synthèmes. Je voudrais dégager aussi les moyens symboliques et sociaux grâce auxquels l'apprentissage opère, dans les limites d'une culture donnée, la transmission de l'héritage socio-symbolique d'ensemble épitomisé par cette culture elle-même. Sa fonction constitutive propre consisterait alors à assurer, conjointement avec les activités culturelles gestionnaires de la sémiotique collective, la perpétuation-transformation des êtres socio-symboliques en tant que tels, parachevant ainsi leur implantation sociétale.

Qu'est-ce qu'apprendre ?

Le débat qui entoure le problème posé par la notion d'apprentissage chez l'homme, s'articule autour de l'importance respective que joue dans le développement du cerveau et dans celle de l'organisation des organismes vivants, ce qu'on appelle « l'inné » et « l'acquis », de même que la part que de tels dispositifs jouent par rapport à l'échange énergétique et informationnel

du « système cerveau » avec son environnement. Même si les théories de l'apprentissage ne se polarisent plus aujourd'hui aussi distinctement qu'au XIX^e siècle autour des schémas embryologiques, préformistes ou épigénétiques, l'investigation est orientée par, au moins, trois modèles rivaux qui transfèrent dans leur cadre explicatif les représentations issues du champ de l'embryologie. On fait appel, pour concevoir les activités de l'apprentissage à des processus qualifiés, selon les spécialistes, de processus de révélation, d'entassement ou d'assimilation.

Pour ma part, je me rallie au troisième paradigme. L'explication me semble offrir le plus d'affinités, d'une part, avec les hypothèses ontogénétiques les plus développées aujourd'hui, d'autre part, avec les thèses d'une ontologie matérialiste émergentiste. La spécificité de l'apprentissage s'y définit dans l'interaction entre la différenciation des virtualités innées et l'apport d'informations venant du milieu. De plus, ce dernier modèle me semble contenir et dépasser ses deux concurrents en réussissant à concilier le double caractère autogénéré et hétérogénéré de l'apprentissage sur lesquels ceux-ci insistent alternativement. L'apprentissage est envisagé, à l'intérieur du troisième modèle, comme un processus d'intégration :

des traces mnésiques [...] à des structures innées, révélées-différenciées par l'expérience même. Les traces mnésiques diffèrent des engrammes en ce qu'elles ne sont pas des empreintes ressemblant à la réalité, mais ainsi que le suggérait déjà Freud dans son *Projet de psychologie scientifique*, (1895), une combinaison de « frayages » (*Bahnungen*), c'est-à-dire d'itinéraires neuroniques préférentiels ⁴².

Le modèle d'assimilation ; son intérêt philosophique

Au colloque de Royaumont sur *l'Unité de l'homme* (1972), plusieurs communications sur le thème de l'apprentissage se rallient au modèle dit d'assimilation tout en le spécifiant considérablement. Soit dit en passant, on pourrait tout aussi bien qualifier ce dernier modèle de leibnizien, tant sa perspective s'apparente au compromis gnoséologique leibnizien sur les idées innées.

J.-P. Changeux et A. Danchin, notamment, proposent, en tant que biologistes, une théorie « sélective » de l'apprentissage⁴³. Présentant un certain nombre de phénomènes biologiques relevant de l'apprentissage, ces auteurs considèrent un tel processus comme « une modification temporelle du système par la fonction ». Cette spécification s'exprime concrètement en termes d'événements synaptiques ou neuronaux, et, par conséquent, ne concernent qu'un niveau d'organisation particulier, la cellule, sans que l'on ne puisse rigoureusement encore en étendre les raisonnements ou les conclusions à des phénomènes psychologiques plus complexes. L'intérêt de

42. A. Bégin in *L'Unité de l'homme*, op. cit., p. 20.

43. Changeux & Danchin in *L'Unité de l'homme*, op. cit., tome II, *Le cerveau humain*, « Apprendre par stabilisation sélective des synapses en cours de développement », p. 58-88.

Le sens commun est la chose du monde la mieux partagée...

ce point de vue est néanmoins considérable puisqu'il permet d'ores et déjà d'affirmer que l'apprentissage est, continuent les auteurs,

une propriété d'organisation du système nerveux qui apparaît dans quelques groupes d'insectes ou de mollusques évolués et se développe pleinement chez les vertébrés, en particulier chez les mammifères. Il s'agit, par définition, de l'acquisition d'une propriété associative qui ne semble pas innée et montre toutes les apparences d'un effet instructif de l'environnement⁴⁴.

L'apprentissage, si l'on suit les suggestions de Changeux, procéderait alors d'une stabilisation fonctionnelle de connexions sélectionnées par activation et inactivation des inhibitions. Cette stabilisation, par le fonctionnement de ce qui est sélectionné puis parfois amplifié, est donc indissociable du jeu des inhibitions. Apprendre, cela consiste à la fois en un emmagasinage d'informations dans un complexe stratifié de mémoires et en une réduction des potentialités.

Je soutiens, sur cette base, que la propriété humaine d'apprentissage, privilégiée neuronalement en tant que processus psychique de stabilisation sélective des synapses en cours de développement, forme partie de l'ensemble des mécanismes médiateurs selon lesquels procèdent l'interpénétration de l'organisation symbolique individuelle et de l'organisation symbolique collective, de même que leur façonnement réciproque. L'apprentissage, considéré au niveau du fonctionnement du cerveau-interagissant-avec-le-milieu, ne produit-il pas, indéniablement, un effet distinctif ? Ce processus restreint le domaine des potentialités, et augmente, en même temps, le degré de différenciation, diminuant la redondance de l'information. Comme l'indique l'intervention d'Atlan, l'apprentissage ne cesse de spécifier les *patterns* (les modèles symboliques) qui seront projetés sur les stimuli aléatoires (culturels et historiques), à l'intérieur des limites génétiques, et aussi des limites sociales et culturelles, dans la manière dont les potentialités génétiques peuvent être réalisées.

La sémiosis individuelle, le développement du cerveau et l'apprentissage

Les produits des activités symboliques sont, en somme, des codes perceptifs réglant le déclenchement des actions et transmis non plus seulement génétiquement par l'instinct, mais socialement par l'apprentissage et la culture. Et si la vie sociale des animaux symboliques humains s'organise sous les effets pairés des actions séméiotiques et des actions praxiques, éristiques ou sémiques, ce sera pourtant par les constructions culturelles que se manifesterà le plus purement l'avantage écologique distinctif des sociétés humaines, avantage acquis par l'émergence chez les animaux sociaux, dont l'homme, d'activités symboliques.

L'apprentissage peut être alors conçu comme une fonction supérieure symbolique du cerveau, tributaire de son développement, et, par suite, comme

44. *Ibidem*.

une « nouveauté neurale », une des propriétés émergentes définissant l'animal humain. L'apprentissage peut également être considéré, à l'instar de l'activité culturelle à laquelle il est relié, comme l'une de ces structures médiatrices du système symbolique-pratique global de référence évoqué plus haut, une plaque tournante qui participe, par ses propriétés fonctionnelles particulières, de sa double dimension, cognitive et technique.

L'apprentissage qui se reproduit (au sens biologique) dans chaque activité symbolique-pratique, constitue en même temps, du point de vue fonctionnel, le relais individué des activités culturelles et de la sémiosis collective. Centre psychique effecteur (au sens physiologique premier du terme), il traite, à l'usage spécifique de l'individu, en fonction de l'histoire génétique de celui-ci et de sa configuration neuronale particulière, l'information déterminée culturellement qu'il reçoit de l'environnement, l'information déjà-là, communément reconnue et partagée collectivement par son emmagasinage et sa déposition concrète dans les institutions, les pratiques et les discours sociaux.

Les monades humaines socio-symboliques, tel l'automate spirituel de Leibniz, sont ainsi auto-organisées. « Soumises à un changement continu qui vient de leur propre fonds » neuronal, « différentes chacune l'une de l'autre », elles sont « douées d'appétition et de perception⁴⁵ », et par ces facultés psychiques qui leur sont particulières, différencient constamment l'information communiquée ou enregistrée socialement, l'adaptant, l'assimilant, l'intégrant, la transformant à leur tour progressivement par leur action en retour. De cette manière, elles affinent, spécifient, voire enrichissent dans certains cas, les modèles et les images symboliques-culturels généraux et communs à l'intérieur desquels s'inscrit la chose du monde la mieux partagée, le discours social, chose qu'apprend ainsi, littéralement, l'automate humain à bien « appliquer » en toutes circonstances. Ce que Descartes, et ces Messieurs de Port-Royal, jugeaient le principal, n'est-ce pas ?

Cette idée d'automate que nous reprenons de la définition du concept d'auto-organisation chez Leibniz, nous intéresse car elle nous semble préparer, en précurseur, les notions contemporaines d'auto-poïèse des organismes vivants et de système auto-organisé. Le défi consistant dans l'un ou l'autre cas, à prolonger ou plus précisément à réussir à étendre, de manière opératoire, les caractéristiques spécifiques des systèmes vivants aux systèmes sociaux, d'une part ; et, d'autre part de concilier le concept d'auto-poïèse avec l'idée contradictoire d'action extérieure exercée par le milieu et à laquelle un tel automate serait pénétrable. Une monade par définition, « étant sans portes ni fenêtres », c'est-à-dire impénétrable à toute action extérieure, elle se contente d'être un « miroir de l'univers ». Si l'on veut poursuivre dans ses ultimes limites l'analogie avec la *Monadologie*, nous pourrions même ajouter à

45. Leibniz, *Monadologie*, 4-29.

Le sens commun est la chose du monde la mieux partagée...

l'univers des êtres conçu par Leibniz, le monde social que forment, et que reforment sans cesse au cours de leurs échanges continus, les ensembles de « monades sociales » (les réseaux de la sémiosis collective) et les monades humaines, différentes chacune l'une de l'autre. Le monde culturel, du point de vue de la sémiosis, tiendrait ainsi lieu, ontologiquement et fonctionnellement, de Monade Centrale ou « Dieu »

Toujours est-il que le maintien, l'adaptation et la transformation de la sémiosis collective s'opère d'abord au niveau symbolique-psychique du sujet-agent interprétant individuel, source éminente des activités symboliques-pratiques. Celui-ci « intériorisant » au moyen des « structures symboliques d'accueil » de son propre cerveau, les objets mentaux, le langage, les actions, les *patterns*, ainsi de suite, autrement dit tous les êtres socio-symboliques déjà-là et culturellement structurés, régulés, intégrés, que lui apprend ou que lui transmet son environnement humain, physique ou socialement construit. Nous revenons plus bas sur ce concept d'intériorisation symbolique, mécanisme-pivot de l'activité d'apprentissage et au fondement de la relation de celle-ci avec l'activité culturelle, en nous appuyant sur les travaux de Vigotsky et de Luria, deux savants soviétiques. Ainsi le sujet-agent interprétant perpétuera-t-il, adaptera-t-il et transformera-t-il progressivement, à son usage et en fonction de son histoire personnelle, le répertoire des pensées, des affects, des valeurs, des stratégies et des comportements. Tous déterminants constitutifs de son propre être et de sa propre évolution, ils ne sont pas autre chose que l'ensemble des dispositifs socialement et symboliquement élaborés par l'espèce à laquelle il appartient et dont il partage la commune histoire.

C'est ce rapport récursif, dynamiquement constant des forces symboliques cognitives d'ensemble aux forces pratiques « nues », cette labilité organisée qui donnerait en fin de compte aux animaux sociaux humains, l'adaptabilité supérieure compensant écologiquement le « coût » de leur masse cérébrale, et, surtout, l'obligation d'acquérir par l'apprentissage des traits de comportement qui, autrement, seraient innés. On a pu observer, par ailleurs, que chez la grande majorité des animaux sociaux, et chez l'homme en particulier, l'apprentissage est à peu près limité à l'enfance, les réactions apprises se fixant par la suite pour devenir des réflexes indélébiles. En ce sens aussi l'humain est un perpétuel enfant.

La sémiosis collective et l'apprentissage

Reconsidérant les activités culturelles du point de vue de leur triple fonction socio-herméneutique générale, mais retrécissant notre perspective à leurs interventions dans le procès d'apprentissage, on soutiendra que :

- i) *Le répertoire des actions composant la sémiosis collective susceptible d'être inventorié chez l'animal social, est un répertoire acquis. Acquis en tant que*

répertoire généré par l'apprentissage, c'est-à-dire par l'interaction, biologiquement et historiquement (socialement) organisée, entre les processus symboliques-psychiques du sujet-agent interprétant et les processus symboliques-culturels de production, de stockage et de circulation de l'information signifiante disponible, à une époque donnée.

- ii) *La distinction fonctionnelle propre des activités d'apprentissage conçues comme activités symboliques, est d'assurer, à l'intérieur des contraintes sociétales concrètes sous lesquelles elles opèrent, le procès de perpétuation-adaptation-transformation des animaux symboliques sociaux eux-mêmes.*

Les activités symboliques et les activités d'apprentissage

Cet examen des relations entre l'activité symbolique sémiotique (de premier et de deuxième ordre) et le procès d'apprentissage nous conduit maintenant à préciser ce que nous avons englobé sous le concept général du représenter-interpréter.

1. APPRENTISSAGE ET MUTABILITÉ SYMBOLIQUE

Nous avons dit que les activités culturelles et les activités d'apprentissage constituent toutes deux des activités symboliques. Il faut souligner l'interdépendance connotative de ces deux activités symboliques dans l'acception que prend le concept de représentation-interprétation à l'intérieur de notre réflexion. En effet, nous avons réuni jusqu'ici autour de ce concept, les idées de rapports socio-sémiotiques, de répétition des pratiques sociales et de mutabilité des significations selon le succès matériel de ces dernières à l'intérieur de la répétition. La mutabilité est l'avantage distinctif de l'activité (cognitive) symbolique comme réalité biologique. Il faut alors veiller à ce que l'idée de répétition qui désigne le mécanisme central ou du moins l'aspect le plus perceptible de l'activité culturelle comme activité socio-symbolique, ne fasse oublier l'idée d'adaptation-transformation, qui se trouve, elle, plus directement reliée à l'action de l'apprentissage. Pourtant, le procès d'apprentissage n'a pas une force autonome propre. Son déroulement se conjugue aux autres processus psychiques du sujet-agent interprétant tandis que son exercice est canalisé concrètement par l'ensemble des circuits sociaux et culturels.

Convenons alors que ce que l'on désigne, dans l'activité symbolique, sous le terme de « fonction herméneutique » renvoie à une *boucle récurrente*. Celle-ci unifie indéfiniment, à l'intérieur des processus culturels et d'apprentissage conjugués, ou plus précisément, à l'intérieur des processus d'apprentissage culturellement orientés, dans un seul et unique mouvement : la perpétuation, l'adaptation, la production, la régulation, l'intégration, la transformation des discours et des pratiques sociales-symboliques collectives propres aux sujets-agents interprétants d'une société donnée, à une époque donnée.

2. APPRENTISSAGE ET RÉCURSIVITÉ PSYCHO-CULTURELLE DES SIGNIFICATIONS SOCIALES

Nous pouvons alors parler d'actions symboliques-psychiques indifféremment là où nous parlons d'activités culturelles et de sémiosis collective ; et, vice-versa, parler d'actions symboliques-pragmatiques là où nous parlons d'activités symboliques-psychiques et de sémiosis individuelle. Ce que nous voulons réitérer par là, c'est l'existence ontologique unitaire des activités symboliques, sous leurs aspects psychiques et culturels, et des activités pragmatiques ainsi que leur co-référentialité dans la définition des activités sociales propres à la vie humaine. Nous nommons en fait représentation-interprétance, le macro-concept théorique de cette existence unitaire et de cette co-référentialité. La culture et l'apprentissage représentent les deux principaux systèmes informationnels, cognitifs et physiques, assurant la transmission, la circulation, la répétition, la mobilité des constructions séméiotiques sociales. C'est à l'intérieur de ces deux systèmes que peut se matérialiser et se stabiliser le fruit des échanges réciproques entre activités psychiques-symboliques et activités culturelles-symboliques. Et c'est toujours à l'intérieur de ces deux systèmes que les sujets-agents interprétants s'auto-adaptent et s'auto-transforment en même temps qu'ils intègrent inextricablement l'une à l'autre sémiosis spirituelle et sémiosis culturelle, faisant constamment évoluer par là le discours social dans les formes et les pratiques qui l'organisent.

3. L'INDISSOCIATION DU SYMBOLIQUE ET DU SOCIAL

L'inscription du psychique à l'intérieur du concept du symbolique semble aller de soi alors que la véritable difficulté réside dans l'indissociation du symbolique et du social. Indissociation à ne pas confondre avec leur indifférenciation : la définition d'une activité sociale passant par le couplage entre activités symboliques séméiotiques et activités pragmatiques ou technopratiques. Considérer le symbolique-psychique et le symbolique-pragmatique comme deux « entrées » au macro-concept de représentation-interprétance, ou stipuler les rabattements réciproques du psychique sur le social et du social sur le psychique par l'intermédiaire des régularités culturelles réticulées, impliquent, en effet, la réunion de deux concepts. Ceux-là mêmes que demandent de garder distincts les instruments théoriques auxquels nous sommes habitués, et en vertu desquels on aborde la réalité de la vie humaine, soit sous son aspect social (entendre « concret ») soit sous son aspect psychique (entendre « idéal »). Le problème auquel se confronte la thèse Sp.Sc.Ss. n'est autre que le problème philosophique du sujet individuel comme sujet métaphysique transcendantal, irréductible au sujet-agent social. Nous sommes devant la résistance à la conception de l'homme-machine ou à l'idée leibnizienne de l'automate spirituel que nous prolongeons à ses déterminations culturelles et symboliques. La véritable difficulté consiste à quitter le recours explicatif à la transcendance du moi sans abolir pour autant la distinction symbolique propre aux processus psychiques et à l'animal social humain.

Nous pensons y parvenir en reliant les processus symboliques-psychiques non plus à la seule intériorité du moi (et à ses activités correspondantes) mais aux processus symboliques-culturels-sociaux, eux-même définis par le couplage de deux ordres d'activités matérielles, les activités séméiotiques (primaires et secondaires) et les activités pragmatiques. Dans cette conception, le moi apparaît à titre d'effet, ou plus précisément comme le producteur-produit du couplage de ces activités et comme l'un des termes (ou élément) nécessaires de leurs interpénétrations. Les systèmes psychosocio-symboliques constituent ainsi, à l'intérieur de l'interaction des processus énergétiques et informationnels généraux définissant les sociétés d'êtres humains, un ordre distinct de déterminations écologiques, au même titre que les processus biologiques, chimiques ou électroniques.

L'AUTOMATE SYMBOLIQUE

Les travaux de Vigotsky et de Luria

Pour développer la thèse de l'automate symbolique, nous commencerons par commenter l'évidence empirique, partielle mais indicative, relative au procès d'apprentissage humain, telle qu'elle est exposée par l'auteur de *The Making of Mind*⁴⁶, le psychologue soviétique A. R. Luria, et par son « mentor » L. S. Vigotsky, le célèbre pionnier d'une « nouvelle » psychologie sociale⁴⁷. Nous dégagerons les implications de la théorie des savants soviétiques en regard des relations entre activités d'apprentissage et activités culturelles, que nous considérons toutes deux comme activités socio-symboliques. L'apprentissage enfantin constitue, en effet, le contenu expérimental sur lequel Luria et ses collaborateurs se fondent dans *The Making of Mind* pour étayer les postulats de Vigotsky ou les leurs propres.

1. L'APPRENTISSAGE, LE CULTUREL ET LE SYMBOLIQUE

Au départ tributaires, sur les rives lointaines de la Volga, de la psychologie « scientifique » du dix-neuvième siècle, Vigotsky et son disciple Luria, créent

46. A. R. Luria, *The Making of Mind. A personal Account of Soviet Psychology*. M. Cole & S. Cole, eds., Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1979.

Le postulat fondamental de cette recherche fut le suivant : « [...] that a change in the goal of a task inevitably leads to a significant change in the structure of the psychological processes which carry it out. A change in the structure of activity, in other words, implies a change in the brain organization of activity », p. 172.

Voir en particulier le chapitre 4, *Cultural Differences in Thinking*, qui se conclut ainsi : « We dubbed these later observations « anti-Cartesian experiments » because we found critical self-awareness to be the final product of socially determined psychological development, rather than its primary starting point, as Descartes' ideas would have led us to believe. [...] In all cases we found that changes in the practical forms of activity, and especially the reorganization of activity based on formal schooling, produced qualitative changes in the thought processes of the individuals studied ». Voir aussi le chapitre 7, *Disturbance of Brain Function* ; cf. particulièrement p. 123-131 sur le concept de « système fonctionnel » et l'approche systémique des fonctions supérieures. Et enfin le chapitre 9, *Mechanisms of the Brain* ; cf. notamment p. 160-165 sur les relations entre les réflexes et le développement concomitant des mécanismes neuro-physiologiques et des processus de l'apprentissage culturel, ainsi que p. 169-172 sur l'organisation corticale du langage.

47. L. S. Vigotsky, *Mind in Society. The Development of Higher Psychological Processes*. M. Cole & al., eds., Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1978. Cf. notamment les sections intitulées « The develop-

le terme de « médiatisation » pour dénoter l'ensemble de stimuli intérieurs agissant, chez les animaux capables d'apprentissage, comme intermédiaires entre un stimulus extérieur (aléatoire et historique) et une réaction extérieure. Toutes ces catégories relèvent sans doute d'une métaphore hydraulique, théoriquement maladroite, mais ce qui nous intéresse dans leur programme de recherche, ce n'est pas tant le concept de médiatisation que l'application qu'ils en font à la définition des activités symboliques.

Profitant des nouveautés institutionnelles implantées en Union Soviétique à la suite de la révolution de 1917, Vygotsky commence à observer de très jeunes enfants mis en garderie, et crée bientôt sa propre garderie. Plusieurs de ses élèves et collaborateurs établissent que, chez les enfants, la pratique du *choix* débute par une alternance entièrement physique : l'enfant commence par un mouvement en faveur d'une possibilité, puis l'interrompt par un second mouvement en faveur d'une autre possibilité. Il y a un éparpillement de partis chez le jeune enfant, et celui-ci n'apprendra que progressivement à économiser ses gestes en se retenant d'agir, c'est-à-dire en *intériorisant* petit à petit l'alternance de mouvements qui, au début, était seulement physique. L'enfant aura de moins en moins besoin de jouer ses coups sur l'échiquier de la pratique⁴⁸.

Luria insiste sur la nature des mouvements, d'abord extérieurs puis intérieurs, que l'enfant doit apprendre à exercer. L'enfant réalise des *tâches* qui lui sont fixées par son environnement. Signaler ses besoins, collaborer au travail accompli sur son corps par ses parents ou par les jardinières, éviter certaines situations physiques (dangereuses, car déclenchant la répression), en rechercher d'autres (appréciées, car assurant le « bon voisinage » des adultes), et le reste, mais surtout développer une relation de tendresse avec ceux qui le soignent.

Ainsi, ce serait une erreur de perspective qui nous fait penser que le premier apprentissage est celui des compétences physiques. Pour l'enfant, il ne s'agit pas en fait, selon Luria, d'apprendre quelque chose mais de maîtriser des tâches, et ces tâches sont symboliques, spécifiées par la culture des adultes formant l'entourage de l'enfant. Les moyens qui lui sont indiqués pour accomplir ces tâches sont bien entendu physiques, mais non pas moins symboliques et spécifiées culturellement. En somme, le petit de l'homme

ment of Perception and Attention », « Mastery of Memory and Thinking », « Internalization of Higher Psychological Functions », dans la première partie, de même que les sections intitulées « Interaction between Learning and Development » et « The Role of Play in Development », dans la deuxième partie.

Et toujours de L. S. Vygotsky, *Thought and Language*, E. Hanfmann & G. Vakar, trs.+ eds, The M.I.T. Press, Cambridge, Mass., 1962. Cf. sur tout les chapitres 4, « The Genetic Roots of Thought and Speech », 5, « An Experimental Study of Concept Formation » et 7, « Thought and Word ».

⁴⁸. Aristote puis Hobbes ont décrit le choix chez l'adulte comme une telle alternance intérieure, la décision n'étant que le signe intérieur du passage à l'action d'un des mouvements en conflit qui met ainsi fin, du même coup, à l'alternance.

débute dans la vie humaine comme il s'y maintiendra : en développant des stratégies symboliques d'interaction sociale, culturellement pertinentes. C'est précisément cela qui fait l'objet des fonctions supérieures (sujettes à l'apprentissage) selon Vigotsky et Luria. Nous ne proposons rien de plus sur ce sujet que de conserver le terme de symbolique pour dénoter le type de déterminations qui distingue de l'instinct la pensée symbolique et les comportements culturels, et pour différencier le répertoire des actions apprises par l'intermédiaire des réseaux socio-symboliques de celui des comportements non appris.

Des stratégies symboliques d'interaction sociale, culturellement orientées, sont donc ainsi progressivement intériorisées pour former la plus grande partie du psychisme de l'adulte. Dans la vie de l'esprit, le symbolique (les activités idéelles) précède ce que l'on nomme couramment le pratique. Il suffit d'entrer dans la réalité du maternage pour le voir : élever un enfant, c'est créer à son usage un champ de rapports matériels symboliques, fonctionnellement déterminés, qui le garde isolé des rapports matériels sociaux, dits strictement pratiques, par les adultes. Avant d'initier l'enfant à un véritable rapport pratique autonome, nous exigeons qu'il maîtrise le rapport symbolique posé *sans* ses conséquences pratiques. Les comportements matériels progressivement maîtrisés chez le jeune enfant sont des comportements dont la principale fonction est symbolique, socio-culturelle, et qui n'ont généralement pas de fonction matérielle au sens strict, si, par fonction, nous entendons les propriétés-critères en vertu desquels nous reconnaissons (culturellement) que le comportement est maîtrisé.

C'est en ce sens que, du point de vue adulte, les gestes de l'alimentation sans le biberon ou sans le sein, la locomotion, la maîtrise des sphincters, la manipulation des vêtements (sans parler encore du langage) commencent toujours par des « jeux ». Pourtant, ce ne sont pas des jeux pour l'enfant, ni pour ses partenaires adultes. Apprendre à marcher, par exemple, c'est d'abord délaissier un mode de locomotion déjà acquis afin d'imiter les parents et de les satisfaire, au moyen d'une pénible acrobatie qui, au départ, ne fait qu'augmenter la dépendance de l'enfant par rapport aux parents. Et ce n'est qu'une fois maîtrisée la marche, comme forme de rapport gestuel avec les parents, que l'enfant sera laissé libre de s'en servir comme moyen de déplacement, et encore dans le domaine contrôlé par les parents. Aussitôt qu'on introduit dans le monde de l'enfant une nouvelle commodité « pratique », telles ces tables à roulettes percées d'un trou dans lesquelles on installe l'enfant, on introduit un nouvel apprentissage préliminaire pour mettre en rapport l'enfant avec cette commodité.

Cet apprentissage est symbolique, culturel et social. Le monde *de* l'enfant est un monde symbolique-pratique, plutôt que « pratique », purement matériel au sens adulte. Et l'esprit adulte se forme, s'organise à partir de ce monde

Le sens commun est la chose du monde la mieux partagée...

originaires par apprentissage et par intériorisation des rapports symboliques-culturels-sociaux avec les parents et les personnes qui s'en occupent. Ce que nous appelons la tendresse est peut-être le retour toujours neuf, c'est-à-dire toujours neuf pour le désir, d'un souvenir très ancien. Peut-être de notre premier souvenir ? En tous cas du souvenir que nous eûmes de cette simplicité première du lien des désirs aux rapports sociaux, au moment où nous fûmes capables non seulement de nous distinguer nous-mêmes de notre environnement social, mais d'y participer avec une certaine réciprocité.

L'univers enfantin est peut-être le meilleur lieu pour nous renseigner sur la nature des processus psychiques. Or l'observation de l'univers enfantin nous apprend que les processus psychiques sont des processus symboliques et que les processus symboliques « intérieurs », non-discursifs, relayés immédiatement par les processus symboliques « extérieurs » ou discursifs (culturels) qui leur sont récursivement liés, ne se distinguent pas matériellement des processus sociaux — ce qui rejoint précisément notre thèse sur l'existence unitaire ou l'indissociation ontologique et fonctionnelle des activités symboliques (psychiques, culturelles) et sociales. Les « profondeurs » biologiques de l'esprit pour être biologiques n'en sont pas moins culturelles et sociales.

2. LE LANGAGE ET LES ACTIVITÉS SYMBOLIQUES-PRATIQUES

Le langage constitue l'indice le plus banal de l'unification sociale du psychique (symbolique), du symbolique (culturel) et du pratique. À ce sujet, on se rapportera à *Thought and Language*, dans lequel Vigotsky soutient explicitement que le langage constitue une fonction symbolique, parmi toutes les autres, que l'enfant doit acquérir, c'est-à-dire maîtriser physiquement puis intérioriser. Il faudrait dire, corrigeant ou parodiant Lacan, que « le langage fonctionne comme le reste du symbolique ou des activités psychiques ». Si le langage est une des principales fonctions spécialisées du cortex, Vigotsky et Luria, de ce point de vue, ne donneraient pas tort à Lacan, même s'ils donnent tort à la conception courante qui réduit au langage le rôle du symbolique et du culturel dans l'apprentissage.

Luria, en se fondant encore une fois sur de nombreuses observations du comportement enfantin, attribue une fonction spéciale au langage, à l'intérieur du processus d'intériorisation des stratégies symboliques d'interaction sociale. Le pivot de l'intériorisation consiste à passer de l'effet sur autrui à l'effet sur soi. Le langage trouve ici son rôle spécial dans le fait que parler est une action partagée, également accessible à l'enfant et à son entourage. L'enfant commence à intérioriser le langage en intériorisant l'action verbale des autres sur lui, plutôt que sa propre action verbale. Il se répète, oralement puis intérieurement, les paroles de l'adulte, surtout lorsque, tels les commandements, elles l'aident dans l'accomplissement de ses propres gestes. Dans la construction lente de son « autonomie », l'enfant ne dépasse pas les rapports

pratiques et symboliques premiers qui entouraient et organisaient ses gestes, mais au contraire les intériorise. Et, ajouterais-je, il intériorisera un jour de la sorte, le « modèle » extérieur de l'individu autonome de même que les paradigmes d'ensemble par laquelle les adultes distinguent illusoirement le « pratique », ou le matériel, comme ils disent, du « symbolique », ou de l'immatériel.

3. LA SYMBOLICITÉ ET L'ENVIRONNEMENT MATÉRIEL BRUT

Si, du point de vue de l'esprit, on peut considérer toute pratique matérielle sociale comme étant également une pratique symbolique, on se demandera, néanmoins, si cette identification résiste devant la convocation des faits matériels du monde, apparemment étrangers aux activités symboliques-pratiques ? Que devient-il, pourrait-on légitimement objecter, de la thèse de l'indissociation du symbolique et du social quand on considère l'interaction de l'activité symbolique sous ses aspects psychiques et culturels, non plus avec l'environnement social construit mais avec l'environnement matériel brut, avec une étoile, par exemple ?

Une étoile n'échappera pas plus, dira-t-on, à l'action continue de la récursivité psychique-symbolique, culturel-symbolique, social. Une étoile est, tout comme un téléphone, mettons, un objet matériel itérativement séméiotique, c'est-à-dire symbolique-culturel, puisque il ne doit son existence, *pour l'esprit*, qu'au cadre symbolique qui sert à le repérer comme « fait » pour l'esprit, et parce que ce cadre lui-même a été acquis ou construit au cours de l'activité sociale-symbolique d'apprentissage. Que sont pour l'homme, en tant qu'automate socio-symbolique, les étoiles, les strates géologiques ou le pollen des fleurs avant qu'il ne les apprenne⁴⁹ ? Il n'y a de plus dans l'aperception d'une étoile, communément partagée par toute monade humaine, que des différences culturelles d'interprétation. Les étoiles ne sont pas les mêmes bien entendu pour une paysanne polonaise en 1540 que pour Copernic.

On pourrait supposer alors qu'un réflexe, c'est-à-dire une action individuelle non-sociale, échappe, à la rigueur, à la règle de l'universalité de la valeur symbolique des faits matériels, pour l'homme. Cependant, l'exemple des pouspous sert à montrer, pour Luria et Vigotsky, que, tout comme pour l'aperception des étoiles, même les réflexes (la digestion ou l'équilibre, par exemple) ne se délimitent pour l'esprit, en d'autres mots n'existent pour l'esprit, que perçus à travers une structure symbolique. On a déjà mentionné,

49. Rappelons-nous Diderot : « [...] Une considération surtout qu'il ne faut point perdre de vue, c'est que si l'on bannit l'homme ou l'être pensant et contemplateur de dessus la surface de la terre — ce spectacle pathétique et sublime de la nature n'est plus qu'une scène triste et muette. L'univers se tait, le silence et la nuit s'en emparent. Tout se change en une vaste solitude où les phénomènes inobservés se passent d'une manière obscure et sourde. C'est la présence de l'homme qui rend l'existence des êtres intéressante et que peut-on proposer de mieux dans l'histoire de ces êtres, que de se soumettre à cette considération ?... » Article « Encyclopédie », *passim*, dans *l'Encyclopédie* (1752).

Le sens commun est la chose du monde la mieux partagée...

à cet égard, les travaux de Jeannerod sur les relations d'intrication entre représentation et action (« programmation représentative motrice »). *Esse est etiam percipi, representari atque interpretari!*

Chez les adultes, les réflexes, l'ensemble d'activités indiscutablement autonomes de la vie sociale et culturelle, sont surchargés, encore plus que chez le poupon, par l'importance des valeurs symboliques dont ces actions réflexes sont investies, notamment à travers le narcissisme. Notre vie sociale se déroule dans les limites déterminées par les interactions continues des activités sémiotiques (culturellement structurées) et des activités pragmatiques, qui s'appliquent au monde, aux objets, aux événements, aux occurrences et aux êtres nous entourant. Nous ne quittons jamais, pour ainsi dire, l'univers de l'enfant, cet univers créé pour l'esprit, et créant l'esprit même par la rétroaction sans fin des rapports symboliques-pratiques qui constituent le cours de la sémosis. Aussi toute activité sociale est-elle symbolique et toute signification est-elle sociale et culturelle. Nous voulons dire par là, qu'une signification existe comme un « texte », un ensemble matériel symbolique-techno-pratique, culturellement frayé, qui trouve son premier référent dans un rapport social concret, les signifiés abstraits n'étant en définitive rien d'autre que le résultat de l'intériorisation de ces rapports.

LA SPIRALE DE LA SIGNIFICATION

Un réaménagement du concept de signification

Au terme de ce chapitre qui tentait en l'abordant d'abord du côté de ses conditions biologiques puis de ses contraintes culturelles, d'éclaircir la continuité dynamique des rapports socio-symboliques, il semble impérieux de présenter quelques éléments d'une théorie de la signification. Nous avons à nous engager, *volens nolens*, dans un réaménagement de la perspective traditionnelle sur la signification.

Nous nous apprêtons à dégager les relations entre signification et répétition à l'intérieur du système global de référence constitué par le couplage des activités sémiotiques et des activités culturelles pragmatiques. Nous entendons par là revenir sur les lieux psychiques et culturels de la production sociale du moi et du sens. Autrement dit, suivre la production-reproduction symbolique des discours et des pratiques sociales, selon un processus d'intériorisation et d'intégration lié chez le SAI (le sujet-agent interprétant) au développement concomitant de ses propres schèmes signifiants et de la sémosis collective. Dans cette conception, il appartient spécifiquement à l'organisation culturelle de fermer à ses points d'entrée comme à ses points de sortie (et de ré-entrée), le cercle symbolique-pratique qui fut initié chez le SAI, enfant, par les processus liés à l'apprentissage.

Un tel réaménagement de la question de la signification ressortit plus ou moins lâchement aux approches informationnelles et socio-sémiotiques de

la représentation symbolique. Nous tenterons de délimiter les corridors le long desquels se règle le monnayage concret des interrelations entre les sous-systèmes respectivement déterminés par les activités sémiotiques-psychiques, les activités sémiotiques-culturelles, les activités sémiotiques-pratiques.

Le système modèles-images et le système idées-espèces

La signification (la valeur symbolique différentielle) de tel ou tel événement discursif ou pratique, en d'autres mots, son traitement par le sujet-agent social interprétant, est déterminée par les répétitions temporelles des actions dans lesquelles cet événement apparaît. C'est à l'intérieur de ces ordres de répétitions que viennent figurativement s'entrecroiser pour le SAI les constructions symboliques non-discursives psychiques aux constructions symboliques discursives culturelles : la sémiosis « intérieure » (constructions sémiotiques non linguistiques) individuée et la sémiosis « extérieure » (constructions sémiotiques linguistiques et sociales) collective.

Nous appelons les schèmes premiers qui organisent la signification selon le mode non-linguistique, « modèles » et « images », les schèmes seconds, les « idées » et les « espèces ». Ce qui est subsumé par ces dernières catégories s'incorpore dans tous les cas, dans le langage, et, selon la fortune de leur diffusion collective et de leur rétention socio-culturelle, se matérialise dans les artefacts et les institutions culturelles composant l'environnement social construit. Ce sont donc ces expressions symboliques qui forment la sémiosis collective dès qu'elles atteignent à la manifestation sociale, et qu'elles se déposent dans le système culturel, ordonnées selon les degrés divers de leur réussite socio-symbolique.

Les « idées » et les « espèces » renvoient alors à ce que nous avons désigné comme les symbolèmes-synthèmes quand nous nous occupions de l'organisation culturelle et que nous analysons son magistère symbolique. Au sein des divers secteurs de l'organisation culturelle (ou « républiques » artistiques, scientifiques, religieuses...) « idées » et « espèces » participent au codage culturel techno-pratique des significations. Nous désignons plus particulièrement par ces termes d'« idées » et d'« espèces » les processus mentaux par lesquels à l'intérieur de la boucle de réalimentation symbolique, les SAI s'affairent à la gestion herméneutique du discours social. Les symbolèmes-synthèmes, ou idées-espèces, apparaissent dans l'univers spirituel du SAI comme autant d'unités de traitement du « texte » culturel. Unités herméneutiques actives, elles ont pour fonction de coder discursivement, en termes d'idées et d'espèces, l'information que tel ou tel SAI *prélève intentionnellement* parmi la constellation symbolique formée par ses modèles imaginaires, *en fonction de la conjoncture socio-symbolique* (signaux-comportements-artefacts-pratiques-techniques partagés par les divers SAI dans la vie sociale) .

La différence de terminologie nous a servi d'expédient pour distinguer entre les emboîtements de la perspective sous laquelle on examine, au fur et à mesure que l'analyse se resserre, l'activité symbolique du SAI et sa production cognitive : niveau 1 ou perspective symbolique psychique des références premières individuelles (SPR_1), niveau 2 ou perspective symbolique-culturelle des références secondaires globales (SPR_g), niveau 3 ou perspective intégrée des relations génériques symboliques-pratiques définissant la société humaine (SP).

Je propose de considérer « modèles » et « images » comme les routines (au sens informatique du terme) montées culturellement et acquises par l'apprentissage. On dira, si l'on préfère un langage plus classique, que les modèles imaginaires forment les schèmes cognitifs-séméiotiques de base de la pensée symbolique. Ils articulent ainsi au niveau du moi interne, au niveau de sa psyché, la production socio-culturelle du sens. Mais ce sont de tels schèmes qui orientent comment se dérouleront en retour, sur la scène sociale, les « programmes herméneutiques d'application » devenus propres à tel ou tel automate symbolique. Les modèles imaginaires, regardés cette fois du côté de leurs doublets catégoriels et de leurs expressions discursives, c'est-à-dire du côté des symbolèmes-synthèmes (idées-espèces) forment le système symbolique des schèmes cognitifs-séméiotiques secondaires. Ils règlent le découpage particulier de la sémosis culturelle, et par suite, la configuration et la reconfiguration du système symbolique-pratique global de référence à un moment donné de son évolution historique.

Le rapport discursif/herméneutique des symbolèmes-synthèmes à la constellation symbolique des modèles imaginaires pour satisfaire telle ou telle action sociale, peut, dès ce stade, être investi-perversi par un processus de justification tendant à orienter le prélèvement ou le découpage des modèles imaginaires par une lecture éristique de la conjoncture socio-symbolique, telle que le SAI la vit et en prend conscience⁵⁰. C'est le début du processus d'idéologisation des discours et/ou des pratiques socio-culturelles.

50. Ce déroulement n'est pas sans rappeler le processus de la *catharsis idéologique* proposé par Gramsci : prise de conscience par les sujets socio-historiques des contradictions dans les rapports sociaux, prise de décision reposant sur l'analyse critique de ces rapports, prise en charge du développement de nouveaux rapports sociaux (la lutte idéologique) par les sujets socio-historiques, comme base de leur propre développement. Il est intéressant de rapporter tout au long la conception que se fait Gramsci de la « catharsis », concept qu'il bricole à partir de la définition aristotélicienne, et qui lui sert à expliquer le fonctionnement de la lutte idéologique, au niveau du sujet. Gramsci écrit dans les *Cahiers de prison* (6^e fragment, dixième *Cahier-Quaderni*, 1244) : « On peut employer le terme de catharsis pour désigner le passage du moment purement économique (ou égoïstico-passionnel) au moment éthico-politique : l'élaboration supérieure de la structure en superstructure dans la conscience des hommes. Cela signifie aussi le passage de "l'objectif au subjectif", de la "nécessité à la liberté". La structure, force extérieure qui écrase l'homme, l'assimile, le rend passif, se transforme en moyen de liberté, en instrument, pour créer une nouvelle forme éthico-politique, en source de nouvelles initiatives. La détermination du moment cathartique devient ainsi, me semble-t-il, le point de départ de toute la philosophie de la praxis, le processus cathartique coïncide avec la chaîne de synthèses qui sont le résultat du développement dialectique. (Rappeler les deux points entre lesquels ce processus oscille : aucune société ne se propose des tâches pour lesquelles n'existent pas ou ne sont pas en train d'apparaître les conditions nécessaires et suffisantes à leur résolution et aucune société ne meurt avant d'avoir exprimé tout son contenu potentiel). »

Ce découpage symbolique et ces reconfigurations concrètes sont l'œuvre des SAI. Chacun l'entreprend dès sa naissance et continue à l'effectuer tout au long de sa vie en fonction de ses positions (sociales) et de ses dispositions (symboliques) spécifiques. L'organisation culturelle collective, pour sa part, assure, avec une efficacité relative — les dissonances toujours possibles provenant des activités idéologiques et des « programmes » historicisés correspondants — la stabilisation momentanée de ses entités constitutives. Elle s'acquitte d'une triple charge, à travers les institutions sociales et les réseaux des artefacts qui sont mis en place par les SAI : la concordance optimale mutuelle des divers « programmes » (représentation, plan, action) générés sous l'horizon sociétal commun, leur équilibration et, enfin, leur unification — autrement dit, la structuration, la régulation-évolution et l'intégration des êtres socio-symboliques comme tels.

Le pragmatisme social de la signification

Du point de vue de ce que l'on pourrait appeler le pragmatisme social de la signification, l'activité cognitive procède selon un schème d'association-adaptation qui serait à la base du développement des modèles imaginaires, à l'intérieur de l'organisation symbolique-pratique première. Le système global des constructions socio-symboliques caractéristiques de l'environnement humain, serait alors formé, sous l'aspect synchronique, de rapports de signification (rapports symboliques), se répétant indéfiniment dans l'espace et le temps social, entre les « artefacts » de la sémiotique collective et les « artefacts » de la sémiotique originelle ; sous l'aspect diachronique, de rapports technopratiques (rapports pragmatiques), responsables de l'innovation indéfinie des actions socio-symboliques dans l'espace et le temps social. Nous avons dit aussi le psychisme défini par des fonctions corticales supérieures, notamment de cognition et d'intériorisation symboliques. Ce sont par leur intermédiaire que les constructions sémiotiques culturelles, sous leur aspect extérieur et diachronique, peuvent opérer synchroniquement. C'est pourquoi l'activité symbolique-psychique individuelle et ses productions cognitives constitue un terme nécessaire dans tout rapport de signification.

Le processus d'intégration symbolique des pratiques sociales

Le premier apprentissage, celui par lequel s'élaborent et se développent les fonctions supérieures (psychiques) chez l'enfant, se révèle, comme on l'a vu, un processus cognitif d'intégration progressive de l'humain aux processus symboliques usuels de la société, culturellement structurés. Par rapport aux adultes (ou aux aînés) qui entourent l'enfant, cet apprentissage procède à l'intérieur des rapports sociaux que ces aînés organisent avec l'enfant de façon à le soustraire le mieux possible aux contraintes et dangers concrets de son milieu et l'intéresser (d'abord pratiquement, au sens strict) à des tâches symboliques qui s'accompliront par des moyens techniques et culturels. Chez

l'enfant lui-même, cet apprentissage se fait par l'intériorisation progressive des gestes symboliques et des contraintes sociales. Les rapports entre les éléments intériorisés qui structurent le psychisme de l'enfant et sa pratique actuelle restent des rapports socio-symboliques, régis par les circuits culturels de la société.

L'intégration progressive du nouvel automate symbolique aux processus sociaux coïncide avec son accès progressif aux rapports couplés pratiques/symboliques — qu'un certain mécanisme matérialiste confond avec les rapports matériels non-sociaux ou non-concrets. Cependant, comme on a tenté de le montrer, nous ne dépendons pas moins de nos fonctions supérieures dans nos rapports « purement » pratiques avec la réalité physique ou construite socialement que dans nos rapports reconnus habituellement comme purement symboliques. Les ressources cognitives ou affectives, les moyens culturels les plus « autonomes » du sujet-agent interprétant, ne sont que des ressources et des moyens sociaux intériorisés symboliquement. À leur tour les événements, les objets, les occurrences « pratiques », tels qu'ils nous affectent et tels que nous y intervenons, ne sont pas moins symboliques que les « autres ».

L'apprentissage symbolique commence avant l'apprentissage du langage. Le fonctionnement symbolique n'est pas une généralisation du fonctionnement linguistique, mais, à l'inverse, celui-ci constitue un sous-ensemble du fonctionnement symbolique. Néanmoins, les processus psychiques propres au langage marquent un développement neurologique distinctif et majeur. Le langage forme de loin l'ensemble le plus important de pratiques sociales que l'enfant peut observer dans son entourage et adopter lui-même. L'acquisition du langage permet une accélération cruciale du processus d'intériorisation. Lorsque l'enfant sait, par exemple, reconnaître les interventions parlées de son entourage auprès de lui-même, il peut en conserver l'effet en se les répétant, d'abord extérieurement, puis intérieurement.

Par ailleurs, le « pouvoir évocateur du symbole » lui-même, comme on dit, reposerait sur un processus de coagulation (ontologique) entre signifiant, signifié et référent, processus qui se déclenche chez le sujet-agent interprétant au cours de l'interaction entre les structures symboliques psychiques d'accueil et les constructions sémiotiques culturelles. Ces relations d'identité sont le plus souvent déterminées par l'organisation culturelle globale qui, au long des circuits sémaphoriques de retour, impose dans un nom, « le drapeau », par exemple, la présence concrète de la totalité qu'il est conventionnellement censé représenter, « la patrie », en l'occurrence.

L'interpénétration du signifié, du signifiant, du référent est susceptible d'être si étroitement poussée du point de vue symbolique et pragmatique, que le drapeau, pour reprendre notre exemple, pourra aisément finir par être confondu par le sujet-agent interprétant comme l'incarnation culturelle des structures sociales qui l'ont généré, et par ne constituer plus que

récessivement, si l'on peut dire, l'emblème officiel de tel pays, une simple représentation. Le drapeau, artefact culturel parmi tant d'autres, est un des nombreux exemples sur lesquels on peut suivre l'action réciproque des circuits symboliques et pratiques, jusqu'à la transformation, à la limite, de la représentation en ce qu'elle représente, ou du moins de la contamination mutuelle du *representamen* et de la *repraesentatio* avec effet, pour le sujet-agent interprétant, d'une co-présence ontologique et d'une co-référence fonctionnelle.

Signification et répétition

Signifier, a-t-on dit, n'est jamais qu'établir une relation entre les termes. Du seul point de vue logique, tel est indiscutablement le cas. Nous proposons, de plus, de concevoir cette relation elle-même, les rapports de signification que le sujet-agent interprétant est susceptible d'établir entre les termes qui lui sont présentés aléatoirement ou non, au cours de sa vie, comme davantage que de simples rapports logiques. Nous soutenons que le rapport de signification constitue un rapport matériel, symbolique et social, tel qu'il est déterminé, d'une part, par les séries des répétitions des actions à l'intérieur desquelles le rapport apparaît, d'autre part, par ce que je nomme les modèles imaginaires fondamentaux lesquels primeraient peut-être sur les perceptions mêmes qu'ils semblent coder.

Nous sommes en présence d'une double difficulté. Négativement, j'ai refusé jusqu'ici d'admettre l'existence d'un domaine mystique transcendant et autonome qui serait propre à l'esprit, d'un troisième monde noétique, à la Popper. Positivement, j'ai proposé de considérer le travail de l'esprit, les activités symboliques psychiques, comme un aspect ou plutôt même comme une partie des activités symboliques apprises et qui sont socialement et culturellement déterminées. J'ai essayé de montrer par des exemples restreints, puisés dans la recherche de Vigotsky et de Luria, que le domaine psychique se constituait par intériorisation, structurée culturellement, de rapports sociaux symboliques-pratiques : gestes de l'enfant, interventions des adultes, à l'intérieur d'un environnement dont le rapport concret à l'enfant est principalement réglé par des codes symboliques, collectifs et culturels.

Tout ce que je viens de dire implique que je n'ai plus le droit de désigner, même virtuellement, un ordre de signifiants (signes arbitraires) qui serait distinct de l'ordre des signifiés (sens) comme substrat au rapport de signification. Le « signifié » de l'exemple conventionnel, l'idée, resterait alors un signifiant, non moins signifiant parce qu'il est intériorisé. Et ce qu'il signifie, ce sont, entre autres, les « signifiants » de l'exemple conventionnel, les noms. De la même manière, en ce qui concerne non plus les signes/symboles, *stricto sensu*, mais leur sens, leur fonction socio-herméneutique, indicative-instrumentale ou bien encore évocatrice-communautaire, il n'y

Le sens commun est la chose du monde la mieux partagée...

aurait plus de rapport pratique concevable (pratique entendu par opposition à idéal) entre les signes, « le domaine traditionnellement réservé du symbolique », et un référent, l'être concret nommé, qui ne serait pas, pour la vie humaine, tout aussi symbolique. C'est ce que nous pouvions conclure de l'exemple de l'étoile discuté tout à l'heure.

Le schème simulation-originalité

Les rapports de signification qui s'établissent à la faveur de la répétition des pratiques sociales à l'intérieur du système symbolique-pratique global de référence, seraient alors réglés par un schème d'imitation-transformation auquel répondrait le schème d'association-adaptation organisant les relations des modèles et des images. Combinant ces deux schèmes, de toute façon interdépendants, nous dirons de manière synthétique que la règle du développement du discours social suit un schème de simulation-originalité, le schème dit de la mimésis.

La signification de tel ou tel événement, de telle ou telle occurrence, de tel ou tel objet sociétaux, finit, à ce compte, par s'identifier, ou plus précisément par être fonction du croisement continu des répétitions où apparaît l'événement, l'occurrence ou l'objet en question, avec les diverses actions cognitives-symboliques et techno-pratiques des sujets-agents interprétants. Il est important de souligner ici que chaque événement, chaque occurrence, chaque objet se place en fait dans de nombreuses répétitions, et que seule la conjonction de plusieurs événements, objets, occurrences permet de mettre analytiquement en relief l'existence sociale d'un seul ou d'un petit nombre de répétitions. Ainsi plutôt qu'à la relation de simple binarité proposée par la sémiotique conventionnelle, nous préférons un processus de signification qui, tout au long des treillis culturels pré-établis, renvoie le sujet-agent interprétant à un parcours déterminé temporellement et aux limites socio-symboliques sans doute irrévocables. C'est selon un tel schème que nous comprenons, par exemple, la relation particulière de signification qui lie mon idée de pommier au mot pommier que je viens d'écrire, au pommier que je vois par la fenêtre, aux rapports symboliques que j'ai à titre d'auteur avec mon lecteur ou avec mon interlocuteur éventuel et, à titre d'intermédiaire culturel et pratique, avec ce pommier. On ne négligera pas non plus le fait, qu'abstraction faite de ma dernière phrase, ce pommier s'inscrit tout aussi bien dans des séries de répétitions sémantiques-pragmatiques diverses telles que « jardin », « septembre », « vert », « botanique », « fécondité », et ainsi de suite.

La dialectique des significations et des actions sociales

Les « conjectures » socio-sémiotiques, pour parler comme le Diderot de *L'Interprétation de la Nature*, où je viens de m'aventurer dans la dérive de la

thèse $S_p.S_c.S_s$. initiale, ne constituent cependant qu'un remue-ménage bien mince, voire trivial sur le plan philosophique. Depuis Platon, en effet, la philosophie occidentale est constamment revenue sur le problème de l'en-deça de la sémiotique : quel est le sens du sens, comment en viennent à exister les rapports de signification ? Copie, forme, idée, analogie, association, concepts a priori, et sans doute la meilleure partie de l'ontologie de la connaissance, sont la trace dans l'histoire de la philosophie de ce débat interminable. L'association-adaptation-imitation-transformation, le schème mimésique de simulation-originalité selon lequel nous nous proposons de suivre la dynamique du processus de la signification à l'intérieur du système symbolique-pratique d'ensemble est, si j'ose dire, le fruit matérialiste moniste de cette tradition ; l'en-deça de la sémiotique compris suivant la dialectique des activités sémiotiques et pragmatiques qui définissent pour nous l'organisation de la vie sociale humaine.

La réunion de l'en-deça de la sémiotique et du contenu fondamental de la sémiotique sous l'algorithme unique des répétitions (culturelles) est peut-être davantage innovatrice. Adopter une stratégie différente pourrait nous conduire, à la longue, à la réintroduction, côté jardin, du dogme de la transcendance du moi, que nous avons pourtant expulsé, côté cour ; ce que nous enseignerait, encore une fois, l'histoire de la philosophie. Le plus important, pour en revenir à la justification de ce « néo-pragmatisme social de la signification », si on me passe l'expression, ou plus précisément, et plus modestement, de ses rudiments, ne consiste pas seulement dans la réunion du fondement des rapports symboliques et de leur contenu. Ce serait aussi l'approche de ce contenu suivant la conceptualité informationnelle et l'emploi qui s'y fait de la notion de boucle de rétroaction.

Signe et signifiant, signe et référent

Les rapports de signification sont généralement conçus de façon sagittale, dirigée : rapport *du* signe *au* référent formant le sens, et rapport *du* signifiant *au* signifié, formant le signe lui-même. Sous le concept de répétition, tel que nous le proposons, il y a bien un rapport sagittal qui est subsumé, mais il n'est pas symbolique en soi puisque il s'agit d'un rapport de succession temporelle des actions. Ce rapport cependant est figurativement croisé par un second, *le rapport de multivocité réciproque*, associant entre eux les éléments symboliques, les éléments intérieurs et individuels (psychiques) et les éléments extérieurs et collectifs (culturels). Ce second rapport n'est pas binaire mais multiple. La superposition de la succession temporelle et de ce dernier rapport, le rapport de signification proprement dit, renvoie concrètement parlant aux circuits et aux réseaux socio-culturels. Ce n'est donc qu'à l'intérieur du système symbolique-pratique global qu'il peut y avoir association-dans-la-répétition, c'est-à-dire *sens* ; ses deux rapports constitutifs, au double registre sémiotique/pragmatique, ne pouvant s'analyser qu'abstraitemment.

Ce que nous venons de dire au sujet du problème du sens s'appliquerait également, en principe, à celui que pose le signe, sauf que, dans ce cas, le rapport sagittal du signifiant au signifié est spécifiquement le rapport courant de l'acte à l'esprit ; ce qui peut être trompeur. Tout rapport de signification implique l'activité symbolique psychique, sur le plan intérieur. Il n'y a pas, sur le plan collectif, de rapport symbolique possible entre deux éléments non psychiques, entre le pommier de tout à l'heure, par exemple, et le mot que je viens d'écrire, si ce n'est qu'y interviennent des sujets-agents interprétants, culturellement imprégnés. Mais l'inverse n'est pas vrai. Le plus grand nombre de rapports de signification s'établissent à l'intérieur de l'esprit, exclusivement — l'esprit demeurant un fait ou une réalité matérielle. Dans ce dernier cas, le signifié et le signifiant ne sont pas seulement réciproques mais convertibles. En revanche, pour ce qui en est du rapport de signification entre une idée et un mot énoncé, le rapport est réciproque mais ses éléments ne sont pas convertibles. Or conventionnellement, le terme de « signe » recouvre indifféremment les deux situations. De notre point de vue, cela prête à confusion. Ce qui n'est pas le cas, du point de vue conventionnel, puisque, intérieur ou extérieur, le rapport entre signifié et signifiant restera sagittal tout de même que l'esprit doit demeurer transcendant à l'acte.

Il nous reste une dernière difficulté à surmonter si nous voulons continuer à faire dépendre ainsi le processus de signification du processus de la répétition et des réticulations culturelles. Puisque il n'y a plus pour nous de distinction ontologique entre le référent, le signifiant et le signifié, comme on a essayé de l'expliquer tout au long de ce chapitre, nous suggérons de remplacer les deux rapports du sens et du signe que distingue la tradition sémiotique, par un unique rapport de signification contraint par les lieux sociaux de son occurrence, c'est-à-dire par les répétitions des actions où apparaissent ses termes (symboliques et pragmatiques). Un tel rapport n'est pas seulement sagittal mais toujours réciproque. Il implique aussi toujours l'activité symbolique psychique. Nous avons posé également une distinction secondaire entre les répétitions des événements intra-psychiques dont les éléments sont convertibles, et celles qui lient les événements symboliques-psychiques aux événements symboliques extra-psychiques (culturels et sociaux). Notre conception de la signification semble alors flotter en l'air. Si on accepte que tout signifiant est un signifié, on peut se demander, en droit et en fait, quels sont les objets *antérieurs* au rapport de signification, objets entre lesquels s'établit ce rapport ?

Je répondrai à cette objection supposée en soutenant qu'il n'existe plus dans notre conception d'antériorité objectale ou d'antériorité ontologique. Il ne reste plus que l'antériorité *temporelle* d'un état du système social-symbolique d'ensemble, c'est-à-dire d'un état sémiotique-pragmatique, sur celui qui le

suit, et qui lui est récursivement lié à l'intérieur de la multitude des rapports de répétitions. Si on persiste à poser la question génétique, et que l'on s'objecte à cette manière de renvoyer indéfiniment la signification à la simple antériorité temporelle, on devrait supposer un *moment* pour chacune des réalités impliquées dans un des « états séméiotiques pragmatiques » pendant lequel cette réalité est devenue *pour la première fois* séméiotique. Je répondrai, derechef, qu'à l'intérieur du renversement de la perspective sémiotique qui vient d'être suggéré, il n'y a pas ontologiquement parlant de signification possible antérieure aux rapports séméiotiques-pragmatiques. Au contraire, la signification est *le résultat* des rapports de répétition des actions qui la soutiennent. C'est ainsi que je puis concevoir les rapports de signification comme de simples liens entre un état pragmatique-séméiotique et le suivant. J'avoue, cependant, que je ne tiendrai pas longtemps à bousculer ainsi la notion de signification, et à la mettre sens dessus dessous (le « pun » est intentionnel) sans introduire aussitôt un terme commun de remplacement pour désigner ce que distingue l'ontologie dualiste spiritualiste de la sémiotique conventionnelle, le signifiant *et* le signifié, et surtout le sens *et* le référent. Aussi, proposerais-je d'employer le terme de « texte », car, bien que le terme d'état pragmatique-séméiotique, ou même tout simplement d'état de choses, me semble de prime abord plus précis, le premier vocable a l'avantage sur le second d'être plus concis, plus aérien et surtout moins globalisant.

Le texte mimésique

Le terme de « texte » (les fictions mimésiques du sujet-agent interprétant) peut servir à dénoter toute réalité sociale ou physique telle que vécue/interprétée/ construite par le SAI. Cet état de choses s'inscrit dans les rapports de répétition socio-symboliques des actions. Pour donner une courte illustration de la définition du terme de « texte », on dira que le pommier évoqué tout à l'heure que je reconnais de ma fenêtre, constitue un *texte* dans un *texte* plus large, le jardin. Les images qu'il évoque chez moi appartiennent aussi à des textes, condensations essentiellement inconscientes de traces mnésiques. De même, le présent énoncé sur ce pommier constitue encore un *texte* et tout autant les notions conscientes auxquelles je le rattache en pensée.

Revenons-en maintenant au processus de l'apprentissage enfantin analysé tout à l'heure pour le décrire sous l'angle d'une théorie matérialiste de la signification, telle que je viens d'en discuter les rudiments. L'enfant devient humain, s'humanise en s'inscrivant progressivement dans la vie sociale, ou plus exactement, en passant d'un état pragmatique-séméiotique (*texte*) à un autre; autrement dit en entrant progressivement, vis-à-vis de son environnement socio-symbolique, dans les rapports de signification-répétition dont la vie humaine est tissée. Cette initiation progressive est l'œuvre des adultes

Le sens commun est la chose du monde la mieux partagée...

qui l'entourent, leur *texte mimésique*. Au fur et à mesure qu'il y participe, l'enfant construit à son tour ses textes singuliers. Textes d'abord collectifs, extérieurs, puis psychiques, intérieurs, qui forment son propre ordre pragmatique-séméiotique à l'intérieur de l'organisation symbolique-pratique globale. Ces textes s'établissent selon les stratégies symboliques-pragmatiques particulières que le sujet-agent interprétant enfant a adopté par imitation de son environnement et qu'il regroupe-adapte-transforme, provoquant l'évolution alternative des états pragmatiques-séméiotiques à l'intérieur du système singulier et du système global.

Acquérir une organisation pragmatique-séméiotique propre, c'est acquérir parallèlement un esprit et un monde dont le rapport de signification réciproque est justement constitutif des textes mimésiques de l'enfant. Ce faisant, l'enfant devient progressivement un participant à la dialectique symbolique-pragmatique de la société, un sujet-agent interprétant dont l'environnement est toujours-déjà symbolique-pragmatique. L'organisation socio-symbolique d'un individu n'est jamais simplement une parcelle du système symbolique-pragmatique global de référence, du système logico-historique, mais engramme à chaque instant le progrès singulier de l'apprentissage. Progrès qui, à son tour, se définit par le progrès des rapports cognitifs-pratiques entre l'enfant et la société qui l'environne. Il n'est autre que le progrès des rapports entre ses textes mimésiques singuliers et ceux que forment son environnement.

En somme, nous pourrions dire de la vie sociale humaine ce que *l'Idéologie allemande* dit de l'histoire :

[elle] n'est pas autre chose que la succession des différentes générations dont chacune exploite les matériaux, les capitaux, les forces productives qui lui sont transmis par toutes les générations précédentes ; de ce fait, chaque génération continue donc, d'une part, le mode d'activité qui lui est transmis, mais dans des circonstances radicalement transformées, et, d'autre part, elle modifie les anciennes circonstances en se livrant à une activité radicalement différente.

Mais, pour nous, l'activité sociale est toujours aussi activité symbolique et activité pratique, et les matériaux, capitaux et forces productives ne sont pas seulement ceux de l'économie mais ceux de toute les actions sociales, c'est-à-dire le fruit de toutes les interactions entre activités séméiotiques et activités pragmatiques (praxiques, éristiques et culturelles).

Les spires libidinales et les spires culturelles de la signification

Nous sommes ainsi conduits au problème de l'unité des constructions séméiotiques à l'intérieur de la double spirale de la signification, que celle-ci soit envisagée sous ses modes psychiques de développement ou sous ses modes culturels, historiques et sociaux. Il s'agit de rendre compte des conditions générales de constitution de cette double spirale ; s'adresser à sa dynamique elle-même, au fonctionnement de la production et de la reproduction de la sémosis à l'intérieur du système socio-symbolique d'ensemble. C'est à propos de ces problèmes que je fais l'hypothèse d'un schème régulateur unique

présidant aux modes de développement de la double spirale de signification. Je nomme un tel schème, *mimêsis*, et je le définis par sa fonction herméneutique : la simulation-originalité qui caractérise toute interprétation sociale compétente. L'exercice de la mimêsis, les opérations, les stratégies et autres procédés cognitifs-symboliques mis en œuvre à l'intérieur de ce schème, viennent innervier à toutes ses étapes le processus de production-reproduction des entités socio-symboliques, formant l'environnement construit et le caractérisent comme une fiction proprement humaine. Mise en scène, mise en abîme du monde, où se confond le monde, notre monde, jusqu'à l'évanouissement.

En suivant par « le dedans », sous son aspect intérieur, libidinal, la série des spires qui compose la spirale de la signification, et au long desquelles se déroule l'exercice de la sémiosis originaire, nous rencontrons, au fondement de celle-ci, les modèles et les images. Autrement dit les formes de la pensée symbolique qui règlementent, chez le SAI, ses activités d'intériorisation-association-adaptation des événements neuro-hormonaux et sociaux aboutissant, à travers le schème mimésique, à la production et la reproduction de ses constructions séméiotiques privées. Les constructions séméiotiques privées peuvent être identifiées comme autant de variations singulières non-discursives des symbolèmes-synthèmes sociaux et collectifs.

L'apparition de telles constructions séméiotiques ayant lieu sur le plan symbolique-psychique, sont réelles, c'est-à-dire qu'elles satisfont aux conditions ontiques du monde socio-symbolique privé du SAI et de son histoire singulier. Une histoire tributaire, à la fois, de son statut psychique et social et de son découpage particulier de la sémiosis collective, au moyen des modèles et des images. Cependant de telles constructions séméiotiques se distinguent de celles édifiées par le même SAI qui sont susceptibles de se manifester sur la scène sociale, par trois caractères :

- *elles ne sont pas encore incorporées (au sens littéral du terme) culturellement ;*
- *elles ne sont pas controversables au point de vue de leur valeur herméneutique ;*
- *elles ne sont pas exprimées selon l'ordre linguistique-discursif.*

Nous avons appelé système SPR_I (ou MI) ce système qui assure la perpétuation-adaptation de l'automate symbolique comme tel, c'est-à-dire comme animal socio-symbolique. C'est le lieu psychique où s'organise et se développe la sémiosis originaire ou individuelle.

En suivant par « le dehors », sous son aspect extérieur, sociétal, mondanisé, culturalisé, la même série des spires du processus de la signification, nous suivons du coup, l'exercice de la sémiosis collective et le déroulement de ses contenus. Nous rencontrons, au fondement de la sémiosis collective, les formes de la pensée symbolique qui sont les corrélats discursifs, catégoriels, des modèles et images : les idées et les espèces. Ce sont ces formes cognitives-symboliques qui organisent, chez le SAI, sur le plan symbo-

lique-culturel, ses activités d'imitation-transformation des discours et des pratiques propres à sa communauté sociale. Elles aboutissent, à travers le schème mimésique, à la production et la reproduction de ses constructions séméiotiques publiques. Celles-ci seront identifiées comme autant de variations singulières discursives des modèles imaginaires.

L'apparition de telles constructions séméiotiques ayant lieu sur le plan socio-symbolique, sont tout aussi réelles que les constructions séméiotiques privées. Elles satisfont aux conditions ontiques du monde socio-symbolique privé du SAI et de son histoire singulière, c'est-à-dire une histoire tributaire, à la fois, de son statut psychique et social et de son découpage particulier de la sémiosis originaire (symbolèmes-synthèmes) au moyen des idées et des espèces. Cependant de telles constructions séméiotiques se distinguent de celles édifiées par le même SAI qui sont susceptibles de se manifester sur la scène libidinale, par trois caractères :

- *expression discursive-linguistique des signes cognitifs dans le discours social : les symboles, les savoirs, les savoirs-faire, etc... L'exemple le plus éclatant étant constitué par le langage ;*
- *incorporation culturelle-pratique des expressions de la pensée cognitive-symbolique : les rituels, les conventions, par exemple ;*
- *controversabilité du fait de la valeur herméneutique explicite et communiquée de ces expressions discursives et pratiques.*

Nous avons appelé système SPR_g (ou IE, comme on peut l'appeler de manière restreinte, si l'on se place strictement du point de vue de l'univers spirituel du SAI en tant qu'opérateur herméneutique individué), le système qui assure à l'intérieur de l'organisation sociale (SP), la structuration, la régulation, l'intégration et l'évolution des êtres socio-symboliques, c'est-à-dire le système culturel. C'est le lieu mondain socialisé où s'organise et se développe la sémiosis secondaire ou sémiosis collective culturelle.

Le schème de la double spirale de signification, libidinale et culturelle, aura servi à montrer qu'à la production et à la reproduction de la sémiosis originaire, comme fruit du travail de l'esprit, c'est-à-dire de l'organisation psychique-symbolique, répond, à sa manière plus canalisée, et forcément plus étriquée, en raison des diverses contraintes techno-pratiques qui enserment l'univers socialisé, la production et la reproduction de la sémiosis collective culturelle.

DEUXIÈME PARTIE

L'ANIMAL AGONIQUE

J'ai eu des idées nouvelles ; il a bien fallu trouver des nouveaux mots, ou donner aux anciens de nouvelles acceptions.

Montesquieu, Avertissement à *L'Esprit des Loix*

Argument

Les rapports entre sens et pouvoir

Les propositions que je soutiens dans cette deuxième partie sont ordonnées à une redéfinition de l'action idéologique comme une fonction particulière de l'activité symbolique sous ses aspects socio-culturels. J'appelle cette fonction la « fonction agonique ». Elle servira à caractériser les modes de l'efficience sociale de l'activité symbolique à valence idéologique, à partir de l'examen de la relation d'interaction dans un environnement intersystémique entre activités symboliques et activités techno-pratiques.

En ouverture de cette deuxième partie, immédiatement après une présentation d'un tableau récapitulatif des systèmes en jeu, j'avancerai l'hypothèse de la mimésis pour la développer comme modèle général de la forme de la relation d'interaction entre composantes individuelles et collectives de l'action symbolique. Je m'adresse ici, sous cet aspect plus restreint de l'articulation entre sémiotique individuelle et sémiotique collective, au problème de la production-reproduction socio-symbolique.

L'élaboration du modèle de la mimésis embrasse, dès le chapitre six, les développements relatifs à l'activité symbolique-idéologique ou activité agonique et aux rapports qu'elle entretient avec l'activité symbolique-culturelle lorsque celle-ci enveloppe des enjeux d'ordre polémique-politique.

L'hypothèse directrice veut que le processus d'idéologisation des discours et des pratiques sociales renvoient à ces modifications qui affectent l'état du discours socio-culturel commun lorsque le sujet-agent interprétant (SAI), ou encore un groupe particulier de SAI, se retrouve en rapport de force avec d'autres sujets-agents interprétants. Les SAI s'affrontent autour d'enjeux symboliques tels qu'ils s'objectivent dans la réalité sociale des institutions et des pratiques et tels que les interprètent-manipulent les SAI à l'intérieur des luttes de pouvoir qui les mettent aux prises. Le caractère polémique-politique des idéologèmes que construisent ainsi les SAI selon des procédures de mise en enjeu s'identifie sous l'aspect discursif ou pratique de leurs épiphanies éristiques diverses, en termes de pouvoir (imposition-domination, refus-rejet, renversements-déplacements). De même que les SAI en vivent les contradictions et en prennent conscience, ainsi ils exploitent discours ou pratiques sociales et ils en bouleversent les valeurs, les vérités, les significations co-extensives, au cours de ces luttes de pouvoir qui déchirent mais qui aussi transforment les rapports sociaux.

Avec cet examen de la fonction agonique auquel nous aboutissons, il s'agissait de se demander question primordiale à nos yeux, en quoi consiste l'efficacité sociale du symbolique.

Notre thèse finale affirme que ces « moulins de l'idéologie », ces moulins qu'actionnent interminablement, inlassablement, les Don Quichotte archétypaux, ces « moulins » ne sont pas autre chose que le célèbre « moteur » de l'histoire dans la tradition marxiste.

Poussons plus insidieusement la question : l'animal agonique fait-il l'histoire ou lui suffit-il de dire-croire la faire ? Mais au grand jeu mimésique de l'idéologie peut-être bien que faire c'est surtout dire. En tous cas c'est ce que raconte la Chanson de Geste de la lutte idéologique...

CHAPITRE SIXIÈME

Le modèle de la mimésis

L'ORGANISATION SOCIO-SYMBOLIQUE

Un schéma d'articulation

La double spirale de la signification introduisait, à la fin du chapitre précédent, au problème de l'unité des deux économies, psychique-libidinale et culturelle-sociale, qui distinguent les constructions symboliques. Le schème proposé illustre l'activité symbolique du SAI, sous ses deux aspects : l'activité psychique constitutive de son univers spirituel (l'esprit) en interaction avec l'activité culturelle constitutive de son univers socialisé (le monde).

On se demandera alors à quelles règles obéissent les processus de la production-intégration-harmonisation-reproduction du discours social ? Englobons désormais sous ce dernier terme, représentations-interprétance et pratiques socio-culturelles, c'est-à-dire les divers complexes socio-symboliques construits par le SAI, ce que j'appellais les « textes ». Qu'est-ce qui fonde l'unité du sujet représentant-interprétant dans la construction de son monde socialisé ? La réponse se trouvera en interrogeant les éléments autour desquels s'organise la spirale de la signification, plus précisément en examinant le travail des relations entre les deux grandes organisations de la vie symbolique du SAI : le monde spirituel, le monde culturel. Je propose de voir dans le travail de la mimésis, le modèle général de la forme de la relation d'interaction entre ces deux aspects de l'activité symbolique du SAI dans l'environnement intersystémique caractéristique de la vie socio-culturelle.

Cependant, avant de développer cette hypothèse et de remonter ainsi au principe de l'organisation socio-symbolique, rapportons-nous au tableau reproduit à la page suivante, en guise de récapitulation de la problématique de la mimésis et des éléments théoriques qui lui appartiennent. Mise en place graphique des propositions que j'ai faites jusqu'ici, ce schéma sert à fixer la perspective d'ensemble. Le commentaire qui suit immédiatement permettra de faire le point avant de nous engager au cœur du débat.

Intitulé *l'emboîtement des systèmes SPR_I et SPR_g au niveau du sujet-agent interprétant (SAI)*, le schéma n° 8 représente l'économie générale de la sémiotique selon laquelle se distribue la production-reproduction socio-symbolique d'ensemble. Il figure le développement de la sémiotique originaire comme récursivement lié au développement de la sémiotique collective ; cette articulation réciproque se jouant à l'intérieur de l'emboîtement du système symbolique-pratique premier au système symbolique-pratique global de référence. Le sujet-agent interprétant occupe le foyer des relations pour indiquer la perspective (individualisme méthodologique) à laquelle nous nous plaçons : l'emboîtement des systèmes considérés, ou mieux la conjonction des deux univers, se noue et se renoue au niveau ontologique du SAI.

L'articulation entre la sémiotique individuelle et la sémiotique collective

Trois systèmes sont figurés sur le schéma n° 8. Ils correspondent aux trois aspects sous lesquels j'ai respectivement considéré jusqu'ici l'activité symbolique : dans l'ordre, l'aspect social, l'aspect culturel, l'aspect psychique.

Le premier, le système symbolique-pratique (SP), est présenté, en arrière-plan, comme le cadre générique des deux autres. Il s'agit de l'organisation sociale telle que précédemment définie par le couplage des activités symboliques et pragmatiques (ensemble des activités sociales). Les rapports socio-sémiotiques qui s'établissent entre les trois sous-systèmes principaux déterminent, du point de vue fonctionnaliste, l'agencement du système social d'ensemble.

Le deuxième plan est occupé en son centre par le sujet-agent interprétant (SAI) en tant que source éminente des activités culturelles :

- i) *des activités sémiotiques primaires à usage privé,*
- ii) *des activités sémiotiques secondaires à usage public,*
- iii) *des activités sémiotiques-pragmatiques à usage collectif.*

Le SAI est au point de jonction des mondes socio-culturels et psychiques où s'exercent ces activités et où se manifestent leurs productions. Deux systèmes que leur organisation respective distingue, découpent ces mondes : d'une part, le système symbolique-pratique global de référence (SPR_g), et, de l'autre, le système symbolique-pratique premier (SPR_I). Chacun de ces systèmes représente le travail de signification qui spécifie l'activité symbolique comme structure socio-culturelle (sémiotique collective) et le travail de signification qui spécifie l'activité symbolique comme structure psychique (sémiotique originaire).

Les formes spécifiques des représentations-interprétances sont élaborées par le SAI à l'intérieur de la sémiotique originaire et de la sémiotique collective. Elles renvoient respectivement aux modèles et aux images pour l'une, aux idées et aux espèces pour l'autre. Sous ces formes symboliques matricielles de l'univers spirituel se développent les constructions sémiotiques non-

SCHEMA N°8 : Emboîtement des systèmes SPR1 et SPRg au niveau du sujet-agent interprétant (SAI)

linguistiques (c.s.n.l.) et les constructions séméiotiques linguistiques (c.s.l.), à la source des « textes » ou fictions mimésiques formant le discours social d'ensemble.

Des forces de diverse nature se recourent pour déterminer l'articulation de la sémiosis originaire à la sémiosis collective. La diversité de ces forces et de ces relations est figurée dans le schéma par autant de lignes diversifiées au moyen de trois espèces de trait pointillé et de têtes de flèches.

On aura affaire, d'abord, à l'organisation libidinale (désirs-images-modèles) au sein de laquelle se développe la sémiosis originaire. La complexité des intrications entre les représentations-interprétance originaires (c.s.n.l.) et la dynamique particulière des processus d'association qui relient les modèles aux images et les images aux modèles, nous oblige à désigner ces formes symboliques fondamentales sous le concept unifiant de « modèle imaginaire ».

Dans cette perspective le sens de « modèles imaginaires » renvoie à tout ce que le langage courant appelle motivations, intentions, ainsi de suite..., cette région obscure de l'activité symbolique et sur laquelle l'analyse n'a prise (et encore malaisée) qu'à travers ses manifestations verbalisées ou gestuelles. Ce sera donc au niveau « discursif », à travers la formation des idées-espèces, que nous pourrions examiner l'articulation des modèles imaginaires aux modèles discursifs. Les modèles discursifs (ou représentations-interprétance à usage public) s'investissent dans les pratiques sociales au fur à mesure de leur répétition, par la médiation des symbolèmes-synthèmes à usage collectif. La sémiosis collective se forme par la construction des réseaux culturels, c'est-à-dire l'ensemble des divers symbolèmes-synthèmes déposés matériellement dans les institutions et les artefacts culturels. C'est l'œuvre des activités symboliques culturelles en tant que couplées aux activités techno-pragmatiques culturelles.

Les catégories d'« idées » et d'« espèces » ont été introduites en même temps que le schème de la double spirale de la signification. Ces catégories sont, sur le plan cognitif-symbolique culturel, les pendants fonctionnels des modèles et des images (plan libidinal-symbolique psychique). Modèles-images et idées-espèces relèvent ontologiquement tous deux de l'univers mental du SAI. C'est dire, si l'on se rapporte au schéma, que SPRj est la « projection » du rectangle représentant le travail par lequel le SAI constitue les modèles discursifs d'usage public et délimite ainsi le territoire social où s'appliqueront les activités symboliques culturelles.

Par la force des choses, l'activité herméneutique individuelle rencontre ici les déclinaisons collectives. Les couplages culturels définissent le monde où évoluent la communauté des SAI. Ils déterminent les diverses expressions de la sémiosis collective en fonction des formes particulières issues de la conjoncture politique, économique ou culturelle, affectant l'intersubjectivité, la mémoire collective et les rapports sociaux.

Le *Nabucco* est un magnifique exemple de la vitalité musicale de Verdi et de la puissance de sa créativité lyrique en même temps que son succès est dû à la situation politique de l'Italie du *Risorgimento*. Le célèbre *Va pensiero* rencontrant de manière remarquable la faveur du public d'alors, non seulement pour sa valeur esthétique, mais parce que le mouvement nationaliste italien, le reprend à son compte comme l'expression de sa lutte. Le succès que Verdi remporte comme musicien, constant aujourd'hui encore, est un phénomène du goût qui démontre que la réussite culturelle et sociale de telle ou telle construction sémiotique dépend de la combinaison gagnante du génie individuel et de son travail dramatique avec des causes plus contingentes et plus « extérieures » ressortissant à la conjoncture collective d'ensemble. Ainsi, dans le cas Verdi, jouent, de manière effective, la reprise de son interprétation des événements sociaux et son orchestration sur la scène collective par les révolutionnaires et le peuple italien au fur et à mesure que ceux-ci reconnaissent de plus en plus largement dans l'œuvre de leur contemporain, la représentation de leur cause devant l'Autrichien.

La difficulté surgit du fait que la sémiotique originaire accompagne toujours l'histoire individuelle et participe uniquement de l'univers spirituel privé du SAI alors que lorsqu'on parle de la sémiotique collective, la seule à laquelle l'analyse du théoricien de la culture et de l'idéologie a directement accès, on englobe en réalité deux aspects des constructions sémiotiques linguistiques, aspects intriqués à un point tel qu'ils apparaissent empiriquement indissociés. L'aspect secondaire sous lequel celles-ci participent de l'univers spirituel du SAI tout en l'extériorisant sur le mode discursif (système I.E.) public, et l'aspect collectif, proprement dit, par lequel les expressions symboliques discursives, une fois celles-ci retenues, avalisées, reconnues collectivement, sont amalgamées et intégrées aux circuits et aux réseaux culturels technopratiques participant de l'univers socialisé du SAI.

À strictement parler, sémiotique originaire et sémiotique collective à laquelle s'identifie l'organisation culturelle, n'ont pas le même statut ontologique : la sémiotique originaire relève du travail symbolique idéal à usage strictement privé alors que la sémiotique collective est mixte puisqu'en elle se combinent le travail des discours et des pratiques symboliques-culturels individuels et socialisés.

Pour prendre un exemple puisé chez Rousseau, la figure du Législateur, une fois tombée dans le domaine public par le succès de l'œuvre de Rousseau, succès qui en orientera les reprises subséquentes dans le discours social, relève de la sémiotique collective, même si elle demeure une construction sémiotique assignable à un génie particulier, donc à un individu. Mais ce que nous ne saurons jamais complètement, en dépit des *Confessions* ou autres témoignages, lettres, mémoires des contemporains, travaux des historiens, source de la figure du Législateur chez les grands hommes du passé

(Lycurgue) etc..., c'est la part précise que la sémiosis individuelle rousseauiste aura eue dans la composition de cette figure symbolique devenue publique et commune à tout un peuple par le biais de sa reprise dans le discours politique jacobin. Nous ne pourrons tout au plus qu'esquisser le contour des modélisations renouvelant ce Législateur imaginaire, idéal-type qui hantera plus tard, au moment de la Révolution, un Robespierre, par exemple. Ce « Rousseau au pouvoir » tentera de l'incarner, relançant ainsi le jeu croisé des deux sémiosis dans la construction socio-symbolique du monde et de l'histoire humaine.

Ainsi l'examen de l'activité symbolique doit-il couvrir les deux horizons sous lesquels passe le chemin qui articule, au niveau du SAI, la sémiosis originaire à la sémiosis collective et réciproquement celle-ci à celle-là : l'organisation libidinale et l'organisation culturelle. La première étape correspond au moment défini par la relation qui unit les modèles imaginaires aux modèles discursifs par l'intermédiaire des symbolèmes-synthèmes et par le découpage culturel de l'univers spirituel du SAI en idées et en espèces. La seconde étape renvoie au moment que définissent les interactions entre modèles symboliques discursifs et pratiques sociales (objets, occurrences, événements sociaux). Nous avons couvert ces deux moments, au cours des chapitres précédents, en nous préoccupant surtout de l'organisation socio-culturelle (symbolèmes-synthèmes-institutions-artefacts culturels concrets). Pour achever de dessiner la boucle de réalimentation herméneutique, il nous reste à suivre le travail par lequel le SAI jointoie la sémiosis culturelle à la sémiosis originaire. Ici le sort séméiotique des modèles discursifs et imaginaires apparaîtra lié à l'évolution historique des pratiques sociales.

C'est à l'aide du concept de mimêsis, foyer rayonnant de ce sixième chapitre, que nous nous engagerons de plain-pied dans la dynamique des relations entre la dimension symbolique et la dimension techno-pragmatique des activités sociales. Mais, en même temps, nous aurons à reconnaître les limites du schème simulation-originalité, mieux ses finitudes, en évoquant tout ce qui constitue son « en deçà », son inatteignable dans la production-reproduction des pratiques socio-symboliques.

Nous serons alors en mesure de formuler les règles générales (cohérence dans la mise-à-distance discursive, conformisme dans l'imitation et créativité dans la fiction originale) qu'observe le SAI, tout au long de la production-reproduction socio-symbolique. C'est ainsi, soutenons-nous, qu'il parvient à gérer les constructions séméiotiques, à assurer leur équilibre réciproque, et qu'il arrive à unifier, de manière relativement harmonieuse dans la plupart des cas, les aspects psychiques et les aspects mondanisés de son activité symbolique d'interprétance.

Le système symbolique-pratique premier (SPRI)

IMAGE ET MODÈLE

Nous posons que l'« image » et le « modèle » constituent les formes symboliques primitives sous lesquelles le SAI structure, au niveau de l'organisation libidinale ou symbolique-psychique, les constructions sémiotiques non-linguistiques caractéristiques de la sémiosis originaire, subjective et privée.

Du point de vue de leur statut ontologique, l'image comme le modèle sont des fonctions mentales distinctes dans le psychisme du SAI. La réalité libidinale subsumée sous l'image entendue comme concept générique correspond à la réalité des divers types d'images qui sont produites à l'état de veille dans la conscience psychologique individuelle ou enregistrées dans la mémoire collective, notamment les fantasmes et les archétypes. Contrairement aux images formées dans le rêve, elles sont relativement cohérentes, sont soutenues pendant un certain laps de temps, et peuvent être rappelées par la mémoire.

Une image est formée par la répétition d'un désir selon des perceptions chronologiquement diverses, ou pour le psychisme, selon des occasions-de-désir diverses. Il n'y a pas de rapport direct entre les diverses perceptions, ou, en d'autres mots, entre les diverses occasions-de-désir. Chacune est pour le psychisme une reprise du désir qui s'y répète. Mais ce désir n'est pas défini autrement que par l'image qui le répète. Ainsi, du point de vue du système symbolique libidinal, il n'y a ni perception ni occasion-de-désir mais précisément reprise d'image. L'image est ce que le psychisme du SAI « perçoit », c'est-à-dire l'existence du désir.

Les associations libidinales imaginaires, et l'on reprend ici le terme traditionnel d'association psychologique, forment ce que nous appelons un modèle, c'est-à-dire une constellation restreinte d'images. Les limites et la configuration elle-même de telles constellations sont fonction de l'évolution symbolique-pratique globale propre à tel ou tel SAI. L'image considérée dans sa relation avec le modèle ne correspond jamais directement avec ce dernier. Les mêmes images, en effet, peuvent être réemployées et réitérées dans différents agencements de modèles. Les images se rattachent donc toutes à des modèles en ce sens que ces derniers associent en chaque image les éléments libidinaux qui les ont formées en même temps qu'ils intègrent l'image dans sa constellation particulière. Aussi les contenus divers de la sémiosis originaire, les constructions sémiotiques non-linguistiques, ne sont-ils déterminés, à strictement parler, que par les modèles, plus précisément par l'information rendue sémiotique *pour* tel ou tel SAI sous l'action organisatrice de *des* modèles.

L'image comme le modèle ont une fonction herméneutique commune qui est d'ordre syntaxique, si l'on peut dire, mais qui s'applique à des objets ontologiquement distincts. L'image permet au SAI d'instituer une continuité non seulement temporelle mais symbolique entre les répétitions des perceptions (au sens neurologique). Il faut prendre garde cependant à ce que les faits matériels (événements neuro-hormonaux) qui constituent la réalité des images dans le temps ne sont pas identiques à ceux dont les images posent la répétition. En revanche, les modèles établissent ces liens de continuité symbolique entre les pratiques sociales concrètes telles que le SAI les « perçoit » au niveau psychique, c'est-à-dire en tant qu'objets du désir.

Les images ne pouvant donc se confondre avec la répétition des perceptions entre lesquelles elles ne forgent qu'un lien de continuité, on précisera que les images apparaissent plutôt comme autant de répétitions du désir, de la force qui les détermine, et les modèles comme autant de répétitions des objets du désir. Aussi bien le rôle herméneutique des images est-il de délimiter sémantiquement dans le flux du désir, « les objets-du-désir », tandis que celui du modèle est de définir sémantiquement les « choses » du monde comme objets-de-désir. Les perceptions neurologiques restent, elles, sans statut symbolique propre. Ce sont les formes symboliques premières, les images et les modèles, qui donnent aux séquences neuro-hormonales leur équilibre avant qu'elles ne débouchent sur une manifestation extérieure, sociale, observable.

RÉPÉTITION ET SIGNIFICATION

Les rapports de signification établis à l'intérieur du système SPR₁ entre modèles et images se construisent dans un rapport réciproque au cours duquel les modèles s'intriquent d'images et les images de modèles. Cette signification est multivoque et différentielle selon qu'il s'agit de la signification des modèles par les images ou des images par les modèles. Une image *signifie* tous les modèles du système, mais selon une échelle d'horizons qui va de la signification centrale à la signification périphérique. Un modèle, en revanche, *signifie* une constellation restreinte d'images, libidinalement associées dans cette signification même.

La relation entre images et modèles qui se trame à l'intérieur de SPR₁ sera alors caractérisée comme une « relation de signification réciproque à multivocité différentielle ». Elle renvoie à la distinction entre les fonctions psychiques elle-mêmes, images et modèles, aussi bien sur le plan de ce qu'elles permettent de définir sémantiquement que de ce qu'elles réitèrent. Cette caractérisation est attentive à la différence entre la labilité du jeu des forces intérieures, des forces libidinales, d'une part, et, d'autre part, la nécessité plus uniforme du jeu des contraintes sociales matérielles extérieures. Les différences s'expriment concrètement par l'effet des répétitions sur la signification du modèle qui les lie. Des contextes socio-symboliques

régulièrement différents (par exemple, tout ce qui entoure les occasions de « vacances ») conduisent à la différenciation sémantique du modèle auparavant unique, tout comme des modèles régulièrement répétés dans les mêmes contextes se fondent en un seul (mettons les « vacances-à-la-mer »).

La relation de signification réciproque à multivocité différentielle suivrait donc deux sortes d'association que l'activité symbolique établit. La première est apparue quand nous avons posé le modèle comme une constellation restreinte d'images. Le nombre d'images « sélectionnées » en vue de leur association ou au contraire « rejetées » pour leurs dissociations vont du plus ou moins étendu suivant les contextes sociaux-symboliques plus ou moins diversifiés en fonction desquels les modèles réitèrent les images et définissent plus ou moins clairement des « choses » du monde comme des « objets-de-désir » pertinents. La deuxième sorte d'association, plus « intérieure », est plus délicate à exprimer. Disons approximativement que l'association serait cet aspect de l'activité symbolique qui fait de chaque état du désir l'occasion d'une ou de plusieurs images, c'est-à-dire la reprise de l'objet d'un ou plusieurs autres désirs.

Il est à noter que nous retrouverons à l'intérieur de la sémiosis collective, une relation de signification de type semblable. Elle relie les modèles discursifs comme réitération sociale des satisfactions aux pratiques sociales. Nous y viendrons dans un instant.

L'ORGANISATION SYMBOLIQUE PSYCHIQUE

À partir de ce que nous avons dit sur les modèles et images comme fonctions mentales et sur leur rôle herméneutique, nous devons alors considérer l'organisation symbolique psychique, *non pas comme une organisation matérielle mais comme un mode de fonctionnement de processus matériels*.

La continuité de la sémiosis originaire et individuelle est un trait imaginaire, un trait du fonctionnement des modèles-images. Il ne semble pas y avoir de structure physiologique stable formant le psychisme mais une activité neurologique constante dont les formes structurelles comportent un aspect stable. Ce serait cet aspect qui ferait la continuité du psychisme et des productions cognitives (continuité du cadre psychique-symbolique sur laquelle ferait fond la fonction mémoire, notamment). Ces formes structurelles sont bien entendu des formes symboliques. Leur aspect le plus stable est imaginaire et concerne surtout l'activité herméneutique intérieure, individuelle du SAI, à un moindre degré, celle extérieure. Nos désirs les plus importants sont repris en général par des perceptions intérieures plutôt qu'extérieures. La perpétuation de ces désirs qui animent l'essentiel de la vie psychique se fait par la répétition constante des images correspondantes. Et c'est cette activité constante de répétition intérieure de certaines images, donc des désirs correspondants, qui nous permet de reconnaître à l'individu un psychisme continu, c'est-à-dire *un* (notre identité). L'acquisition de ces

images fondamentales constitue l'essentiel de l'acquisition du psychisme, du point de vue de l'individu et de la formation de la sémiosis originaire.

Vers le système symbolique-pratique de référence globale (SPR_g)

La dynamique du couplage entre les formes symboliques fondamentales suit, sur le registre psychique, un jeu extrêmement complexe reliant les modèles aux images, les modèles aux modèles, par l'intermédiaire des images, et les images aux images par l'intermédiaire des modèles. Si nous en restions là, c'est-à-dire au niveau de l'organisation libidinale de l'activité symbolique, nous ne pourrions jamais expliquer l'émergence chez le SAI de ces propriétés psychiques particulières que représente l'acquisition des formes symboliques fondamentales que sont les images et les modèles.

C'est pourquoi, après avoir introduit la notion de système symbolique-pratique premier de référence, nous devons envisager par quelles voies ce système hypothétique, lieu d'autant plus obscur qu'il est le domaine d'événements laissés inexplicités par le langage, le système SPR₁ donc, se rattache au système SPR_g dont les instanciations symboliques concrètes sont d'emblée beaucoup plus aisées à décrypter. Dans les processus socio-symboliques, par exemple, auxquels est introduit le nouveau-né, il est impossible de distinguer ce qui tient de lui de ce qui tient des adultes qui l'entourent. En revanche, il est possible de distinguer, par l'analyse, chez l'enfant comme chez l'adulte, un rapport herméneutique premier, celui par lequel image et modèle se définissent mutuellement comme formes psychiques de la répétition-signification. Une fois ce rapport défini, on peut parler de « système symbolique-pratique premier » pour dénoter dans le processus d'apprentissage, lui-même ordonné à la conjoncture culturelle, l'aspect qui concerne l'acquisition de ce système.

MODÈLES IMAGINAIRES

Le modèle imaginaire peut se concevoir à la lumière de ce que nous venons de dire au sujet des deux formes d'association posées au principe de la relation de signification entre images et modèles, la relation de multivocité différentielle. À l'intérieur de cette relation, les modèles apparaissent comme les formes symboliques organisatrices des significations que prennent pour le psychisme les « choses du monde ». Ils s'intriquent d'images, ces formes de l'activité symbolique qui reprennent pour les définir sémantiquement l'objet d'un ou plusieurs désirs. Et, réciproquement, les images se rattachent toutes à des modèles. Ce qu'on nommerait « l'intérieur » et « l'extérieur » du SAI ne désignent plus alors des lieux physiques mais se constituent comme des pôles distincts des rapports socio-symboliques d'ensemble. Ainsi la seule « réalité » de l'action symbolique, à l'extérieur de l'esprit humain, réalité au sens spiritualiste, c'est-à-dire lorsqu'on fait abstraction de sa matérialité neuronale, renvoie en fin de compte par l'intermédiaire des modèles-images, aux pratiques sociales.

Le modèle imaginaire désigne, par conséquent, la *structure formelle de la relation de signification à multivocité différentielle*. Autrement dit, la forme symbolique sous laquelle, au niveau du psychisme, sont produites (unifiées et définies) et reproduites (réitérées et réagencées) les constructions sémiotiques non-linguistiques formant la sémiosis originaire. Du point de vue de leur fonction herméneutique, les modèles imaginaires permettent l'institution d'un rapport mutuel de répétition entre pratiques sociales et objets du désir en même temps que s'établit un rapport d'imitation-variation entre chacune de ces pratiques-objets du désir et l'ensemble d'entre elles. Cet ensemble est purement virtuel, et ce n'est que par rapport au lien commun, c'est-à-dire par rapport aux modèles imaginaires eux-mêmes (formés par l'esprit du SAI), que chacune de ces pratiques-objets du désir prend valeur symbolique d'imitation-variation.

FORME SYMBOLIQUE DU MOI (SAI)

Le concept de modèle imaginaire permet à l'analyse de rendre compte des cadres formels de la production-reproduction symbolique, sous son aspect libidinal, c'est-à-dire de montrer comment se développe et comment se maintient la sémiosis originaire. Cependant l'introduction de ce concept ouvre la voie à deux questions : premièrement, quelles sont les conditions de renouvellement et de réajustement des contenus de ce premier type de sémiosis que nous avons distingué ? Et, deuxièmement, que peut-on dire sur la forme symbolique du moi elle-même, c'est-à-dire sur le SAI comme source éminente des activités symboliques sémiotiques psychiques *et* culturelles, fabricant des textes mimésiques ?

Les représentations-interprétance non-linguistiques restent tributaires des états de la sémiosis collective et de son évolution. Au moins en ce qui concerne les processus d'apprentissage et d'adaptation du SAI à la réalité socio-symbolique. Il s'agit de ses manœuvres continues, précisément comme SAI, en vue de sauvegarder son unité, son équilibre et sa cohérence propre en même temps que son autonomie-créativité au long des échanges inévitables entre discours « intérieur » ou privé et discours public, entre son monde psychique et le monde socialisé où il évolue. Le système des relations de signification réciproque à multivocité différentielle selon lequel s'organise, à l'intérieur des structures symboliques formelles du SAI, les contenus de la sémiose originaire ou de la sémiosis culturelle, tout ce processus revient en fait à ceci : *deux ordres de manifestations symboliques sont posés en tant que pôles d'un rapport*.

La forme symbolique du moi, le SAI, est à la fois origine (sujet) et produit (agent) de l'activité symbolique, selon que l'on suit la spirale de la signification selon un aspect ou l'autre de sa révolution. Ainsi, l'un des pôles, l'un des deux ordres de manifestations symboliques, renvoie aux constructions sémiotiques de l'univers spirituel et à leurs formes structurantes, c'est-à-

dire aux modèles imaginaires et discursifs comme fonctions mentales du Sujet Interprétant. En revanche, le second pôle, l'autre ordre des manifestations symboliques, renvoie, de son côté, aux pratiques socio-séméiotiques collectives de l'univers culturel et pragmatique. Ce ne sera qu'au sein de cet univers dont il est partie prenante, que la forme symbolique du moi est redonnée, à chaque moment de sa vie consciente, à l'Agent Interprétant, son individualité n'existant que dans la différence des pratiques socio-symboliques.

Les pôles du rapport entre manifestations symboliques sont constitués, d'une part, par l'esprit (objets séméiotiques idéationnels ou logiques) et, d'autre part, par le monde (objets séméiotiques concrets ou physiques). La thèse directrice des développements sur la mimésis qui auront la tâche d'explicitier ce rapport général peut déjà se formuler de la façon ramassée que voici : par et dans les œuvres du SAI, l'esprit *signifie* le monde et réciproquement le monde *signifie* l'esprit.

Le système symbolique-pratique de référence globale (SPRg)

DES MODÈLES IMAGINAIRES AUX MODÈLES DISCURSIFS

Les modèles imaginaires ont pour fonction de structurer l'action symbolique du SAI en tant que celle-ci s'applique à son environnement psychique singulier. L'image pour l'organisation sémantique directe de l'environnement intérieur : les « objets » du désir ; le modèle pour l'organisation sémantique indirecte de l'environnement extérieur : les « choses » du monde. Bien entendu, cette distinction entre image et modèle à l'intérieur du modèle imaginaire ne se reproduit pas telle quelle dans le découpage discursif subséquent par idées-espèces (ou duplications discursives des modèles imaginaires à usage public) que le SAI mènera à même les constructions de la sémiosis collective. Les contenus de la sémiosis collective lui ont été communiqués initialement, à l'intérieur du système symbolique-pratique global de référence, *via* les processus d'apprentissage et il agira en retour sur eux tout au long de son évolution, mais de manière plus ou moins marquée selon les cas. Il s'agit du problème posé par la détermination des limites de l'action individuelle dans l'histoire sur lequel je reviendrai un peu plus tard sous le nom du « problème de la signature ».

Le modèle discursif désigne la structure formelle de la relation de signification à multivocité différentielle. Autrement dit, la forme symbolique sous laquelle, au niveau de l'organisation culturelle, sont produites (unifiées et définies) et reproduites (réitérées et réagencées) les constructions séméiotiques formant la sémiosis collective. Du point de vue de leur fonction herméneutique, les modèles, tels que « discursivés » sous l'action des idées-espèces, permettent l'institution d'un rapport mutuel de répétition entre objets, occurrences, événements sociaux et satisfactions en même temps que

s'établit un rapport d'imitation-variation entre chacun des symbolèmes-synthèmes et l'ensemble des pratiques socio-culturelles. Cet ensemble est purement virtuel, et ce n'est que par rapport au lien commun, c'est-à-dire par rapport aux modèles discursifs eux-mêmes (formés par l'esprit du SAI), que chacune de ces pratiques sociales prend valeur symbolique d'imitation-variation.

LES ESPÈCES ET LES IDÉES

Un tableau, produit discursif singulier d'une activité culturelle artistique, une théorie, produit discursif singulier d'une activité culturelle spéculative, peuvent être pris comme autant de facettes explicites de modèles imaginaires donnés. Disons, moins métaphoriquement, en empruntant aux travaux de Minsky en intelligence artificielle, qu'ils constituent autant de sortes (*kind*) discursives de modèles imaginaires (ou *frames*)¹. Nous désignons donc par le terme d'« espèce » le corrélat discursif d'un modèle imaginaire. Un modèle quelconque dans SPR₁ signifie ainsi pour le SAI, une « espèce » quelconque dans SPR_g. « Espèce » doit être entendu ici dans son sens étymologique, *species*, l'apparence, l'aspect, la façon dont une chose est connue, et aussi dans sa connotation de division par ensembles².

Le « discours social » se compose d'« espèces » : odeurs, couleurs, vêtements, harmonies sonores, gestes, instruments, etc..., et notamment des « mots », l'exemple même d'une « espèce » de son (et les poètes, soit dit en passant, savent bien nous montrer que le son signifie au-delà du mot-espèce). La représentation consciente, la pensée réflexive ou *discours intériorisé* se

1. Voir M. Minsky, « A Framework for representing Knowledge » dans J. Haugeland, dir., *Mind Design : Philosophy, Psychology, Artificial Intelligence*, Cambridge, MA, MIT Press, 1981, p. 95-128. L'hypothèse orientant le travail de Minsky est que la conceptualisation ne se fonde pas sur des définitions exhaustives en termes de propriétés nécessaires et suffisantes, mais sur des ensembles de propriétés typiques. Ainsi un cadre est une structure de données qui représente des stéréotypes. Un cadre a des cases dont l'une contient l'identification du stéréotype (son nom) et les autres ses caractéristiques qui peuvent elles-mêmes renvoyer à d'autres cadres. La case AKO (*a kind of*) établit, par exemple, un lien entre une classe et un membre de la classe. Voir aussi les travaux de Clocksin et Mellish relatifs à la représentation des connaissances et de la reproduction des réseaux sémantiques par ordinateur, exemplifiés notamment par la modélisation des relations « chat-félin carnivore-Minouche-paillason-férocité de Minouche », dans W. F. Clocksin et C.S. Mellish, *Programming in Prolog*, Berlin, Springer Verlag, 1981.

2. Je n'ai pu retenir le terme de « classes » qui eut été sans doute plus approprié en raison du risque de confusion entre « classe » dans son acception taxonomique et « classe » dans son acception politique. J'aurais pu prendre le terme de « catégorie » qui aurait été encore plus approprié qu'« espèces » mais outre le fait que je tenais à profiter de la connotation « biologique » plus marquée qui entoure ce dernier lexème, je ne voulais pas risquer ici la confusion avec le vocabulaire de la psychologie cognitive. Voir à ce sujet la théorie de la catégorisation de J. Bruner in *Beyond the Information given*, Norton, New-York, 1972. Tous les processus cognitifs sont interprétés comme l'application de catégories aux objets et événements chez cet auteur sur lequel se fondent des travaux importants sur la signification en psycholinguistique cognitive, en particulier ceux qui accordent la préférence aux procédures de l'analyse des grappes.

compose des formes intériorisées de l'espèce, c'est-à-dire, et nous suivons en cela toute la tradition philosophique, d'« idées ». L'idée reste signifiante, socialement parlant pour les activités de l'esprit *en ce qu'elle applique à des images*, le découpage formé par l'espèce. Ainsi une image quelconque dont on prend conscience (SPR₁) renvoie pour le SAI à une idée (SPR_g). Le concept sera un genre particulier d'idée, un signe verbal intériorisé ; de même, un affect, une émotion, un sentiment, bref toute image consciente sera aussi ce que l'on appelle ici une « idée ».

Sur le plan mental-culturel, le mot est pour le SAI la forme développée de l'image, tout comme le langage est la forme développée de l'activité symbolique. Le mot gagne ainsi, dans notre conception, la valeur d'élément central dans l'activité symbolique en tant qu'élément de liaison entre processus psychiques symboliques et processus symboliques culturels. Cela ne fait pas du mot un élément fondamental des processus psychiques symboliques mais seulement une manifestation au sein des processus symboliques culturels du rôle symbolique fondamental de l'image. L'image, à son tour, n'est pas un élément fondamental du psychisme comme tel mais elle tient, pour notre théorie, le rôle d'élément fondamental dans l'activité symbolique psychique.

À l'intérieur de la sémiosis collective (modèles discursifs-pratiques sociales), l'« idée » reste alors la marque du découpage discursif (explicite) activé par le SAI sur ses images mentales : autrement dit le symbolème. De la même façon l'« espèce » sera ce qui permet au SAI la découpe discursive (mise-à-distance) des artefacts culturels, *via* ses modèles mentaux : autrement dit le symbolème-synthème ou modèle discursif. Qu'il demeure implicite ou qu'il s'explicite, *ratio* ou *oratio* pour reprendre les termes de Hume, le modèle discursif ainsi produit ne *signifie* (comme signe mental en-soi et/ou pour-le SAI) qu'en autant qu'il s'incorpore dans les choses-du-monde culturel. Il vient alors délivrer sur la scène sociale et collective, mais sans jamais pouvoir les épuiser, si elles ne laissent pas de se refaire, de se recombinaison, de se corriger, de se recomposer ou de s'ajuster, les modélisations imaginaires issues de la sémiosis individuelle originaire. Quant aux formes symboliques discursives, les idées et les espèces, elles ne cessent pas, à leur tour de signifier sur la scène intériorisée et consciente, à l'intérieur de l'univers spirituel, les images et les modèles que forme le SAI sur la scène libidinale, au cours de ce processus interminable qui n'en finira qu'à sa mort. *Tel qu'en lui-même l'éternité le change !*

LE DISCOURS SOCIO-SYMBOLIQUE

Les idées et les espèces (le modèle discursif) constituent les formes matricielles des représentations qui ressortissent à l'activité symbolique sous son aspect culturel et socialisé. Ce sont les cadres (*frames*) cognitifs-symboliques de la production par le SAI des symbolèmes-synthèmes.

Sous l'action des idées-espèces, les modèles imaginaires se transforment en modèles discursifs, ou, plus précisément, une partie (non quantifiable, changeante, glissante, jamais la même) de ces modèles non-linguistiques affleure au niveau symbolématique, linguistique et discursif. Les symbolèmes-synthèmes constituant comme la surface discursive des modèles imaginaires, ils ne forment en fait que le sous-ensemble discursif des modèles imaginaires. Les constructions sémiotiques linguistiques ou non linguistiques, à usage privé ou à usage public, signifient alors, *mais de manière distincte*, un objet identique : le (divers du) discours social ; ce terme englobant les pratiques sociales, suivant en cela la terminologie des sociologues et des anthropologues. Dire qu'un modèle symbolique culturel, un modèle imaginaire discursivé, *signifie* une pratique sociale, c'est dire que le SAI opère la mise-à-distance et l'explicitation de cette pratique tout en la renvoyant à sa mémoire culturelle pour l'articuler sous forme des espèces et des idées qui appartiennent au stock de ses cadres mentaux³.

Ajoutons qu'il peut se produire, à l'intérieur du SPR_g constitué, un effet particulier du modèle symbolique culturel. C'est le cas lorsque la pratique sociale qu'exploite symboliquement tel ou tel SAI a *d'abord* été pensée. En tant qu'elle comporte une dimension symbolique psychique, toute pratique sociale est, de manière générique, une construction sémiotique non linguistique. En tant que cette pratique est prise, au niveau collectif, à l'intérieur de la sémosis culturelle, elle apparaît comme une construction sémiotique linguistique, un symbolème-synthème. Mais, c'est le cas de figure qui nous occupe, puisque la pensée est, elle aussi, un type de symbolème, un modèle discursif implicite, alors telle ou telle pratique dès qu'elle se trouve non plus simplement en train d'être interprétée par une pensée mais *résulter* d'une pensée, cette pratique devient un discours posé consciemment. Un *spectacle*, une mise en scène restreinte mais délibérée, intentionnelle et explicite de

3. Voir à cet égard, la thèse de Sperber d'inspiration cognitive qui voit dans le dispositif symbolique un dispositif autonome le quel, à côté des mécanismes de la perception et du dispositif conceptuel, participe à la constitution du savoir et au fonctionnement de la mémoire. Sperber tente de résoudre le problème de la continuité des représentations individuelles (le cerveau, la pensée) extra culturelles aux représentations collectives (la culture et les institutions culturelles) sur-biologiques. Cf., notamment, « La pensée symbolique est-elle pré-rationnelle? » in *La fonction symbolique. Essais d'anthropologie*, sous la direction de M. Izard et P. Smith, Paris, Gallimard, 1979, pp. 17-42. Les hypothèses de Sperber sur les interactions entre processus mentaux symboliques et rationnels le conduisent à conclure qu'un minimum de traitement rationnel précède toujours tout traitement symbolique. Par conséquent, si c'est bien l'output du dispositif perceptuel qui sert d'input au dispositif rationnel et que c'est l'output du dispositif rationnel qui peut servir d'input au dispositif symbolique, les deux dispositifs communiquant avec la mémoire, et si une énergie suffisante est consacrée au traitement rationnel, le traitement symbolique peut alors ne pas se produire. À l'inverse, si le traitement rationnel n'est poussé assez loin, le traitement symbolique prend le relais. Ainsi quand le traitement rationnel est minimal, le traitement global est essentiellement symbolique et peut même donner la fausse impression de l'être tout à fait.

certaines pans de la sémosis collective. Un exemple de modèle discursif à valence spectacle s'offre à nous dans ce type particulier de rituel au sein duquel l'ordre social tout entier se représente lui-même, comme dans les défilés d'une fête nationale ou encore la procession des « états » dans une ville sous l'Ancien Régime⁴.

Ce sera seulement à cet aspect particulier du modèle discursif, c'est-à-dire au modèle discursif dans sa dimension spectaculaire, que s'appliquera le travail⁵ de la mimêsis agonique et que le SAI transformera les symbolèmes ou les symbolèmes-synthèmes en idéologèmes ou agonèmes. C'est, du point de vue du SAI, le moment où pourront s'enclencher les processus d'idéologisation du discours socio-symbolique.

LES RAPPORTS ENTRE SPR_I ET SPR_g

Les modèles discursifs ne sont par rapport aux modèles imaginaires ni autonomes ni originels, alors que pour le SAI (*fur mich*) les aspects intériorisés et extériorisés du travail de sa pensée se déroulant de manière contigüe, quoique sur des registres distincts, sont non-disjonctifs. Les modèles (imaginaires et discursifs) jouent sur les deux registres de l'activité symbolique, le registre psychique, le registre culturel, le rôle, si l'on peut dire, d'une syntaxe ; les termes étant, sur le registre symbolique-psychique, les images, et sur le registre symbolique-culturel, les symbolèmes-synthèmes. Cependant la réalité matérielle du travail symbolique, jeu intériorisé du désir à travers les images et les modèles, s'objectivant à travers le discours social pour être aussitôt repris et restructuré sous l'action de l'esprit, a bien pour théâtre originel la scène psychique. La scène sociale, théâtre extérieur et public de ses opérations, demeure sa scène secondaire qui les prolonge collectivement. Cette union récursive du public et du privé à l'intérieur de l'univers spirituel du SAI signale le moment du découpage discursif mais aussi l'ouverture du SAI à sa communauté. À ce niveau intersubjectif, on pourrait retrouver le concept de l'homme collectif de la tradition marxiste, à cette nuance importante près que le SAI collectif se définirait non seulement par les pratiques sociales mais, mises au même rang ontologique, par les pratiques symboliques.

Dans les deux moments, le SPR_I est bien par rapport au SPR_g, un système premier, génétiquement parlant et logiquement parlant. Du point de vue du travail de l'esprit, le SPR_g n'est pas autonome puisqu'il est porté par cela même qu'il articule et dont il contribue au développement (MI), ni originel en regard de la prise de conscience provoquée par les mises-à-distance

4. Voir Robert Darnton, *Le grand massacre des chats. Attitudes et croyances dans l'ancienne France*, trad. fr., Paris, Éditions Robert Laffont, coll. Pluriel, 1986. C'est au chapitre 3, *Culture bourgeoise : la ville comme texte*, et à l'appendice correspondant que je réfère ici en particulier.

5. Trois opérations mimésiques sont autant de jalons qui ponctuent ce travail : représentation d'un modèle absent-surdiscursivation-maniérisme. Les développements en seront donnés plus loin.

discursives (IE) ; l'orchestration culturelle pouvant se ramener à des pratiques explicatives, marques sociales, marques concrètes laissées par le découpage des modèles imaginaires. J'entends par là les opérations classiques de la pensée discursive⁶ par opposition aux démarches de l'intuition : la mise-à-distance, la liaison, l'articulation, la systématisation, l'explicitation, ainsi de suite, bref tout ce que met en œuvre le SAI au cours de la construction des « textes » produits dans son environnement symbolique-pratique d'ensemble.

Ce qu'on retiendra surtout des rapports qui s'établissent, selon la figure de la double spirale de la signification, entre modèles symboliques et pratiques sociales dans la production de la sémiotique, est indiqué dans les cinq points suivants. J'y résume, *du point de vue du SAI*, c'est-à-dire de la forme symbolique du moi, les principaux aspects de la relation générale qui, structurant notre réalité socio-symbolique, relie le monde et ses pratiques à l'esprit et à ses œuvres.

LE MOI, LE MONDE ET L'ESPRIT

1/ L'articulation entre sémiotique collective et sémiotique originelle repose sur la médiation des modèles (imaginaires et discursifs). Sa dynamique suppose que les activités sociales pragmatiques en même temps qu'elles s'appliquent à transformer les conditions techniques et matérielles d'existence d'une société — par exemple, la mise au point de la retransmission par satellite de l'information télévisée ou radiophonique —, transforment aussi les moyens symboliques d'existence de cette société, mais suivant les rapports de répétition et de signification à multivocité différentielle propres aux modèles symboliques imaginaires et discursifs. La mise au point de la retransmission par satellite de l'information, par exemple, modifie, avec toutes les « choses » du monde dont cette activité pratique alimente le spectateur les modèles que ce dernier, se fait, mettons, d'une guerre et des bombardements dits « chirurgicaux » dont font état les communiqués ou les bulletins de guerre. Bien que le modèle symbolique apparaisse comme ce qu'imitent les pratiques sociales qu'il relie, il n'est défini par rien d'autre que par la répétition même de ces pratiques, à travers les séquences répétitives et les variations de leur fréquences. On peut donc parler d'une économie des modèles, une économie selon laquelle le sort historique des pratiques sociales dans le temps est aussi le sort des agencements des modèles dans le fonctionnement symbolique de la société.

6. Le concept de discours suppose, comme on le sait : a) une séquence cohérente d'énoncés ou de comportements impliquant une mise en relation effectuée par l'activité cognitive entre un ensemble d'énoncés ou de comportements présents ; b) un processus se déroulant dans le temps de façon orientée, c'est-à-dire une succession de transformations permettant de passer d'un état à un autre, de la situation discursive initiale à la situation discursive visée ; c) cette succession n'est pas quelconque mais constitue une progression en direction d'un but, le discours correspondant en tant qu'acte à une « intention » ; d) la relation entre les visées des partenaires. Ainsi les régulations discursives affectant, à l'intérieur du système idées-espèces, les « textes » de l'environnement socio-culturel construit, auront une double fonction de guidage et de compensation.

2/ L'esprit du SAI (*mind*) n'est pas un simple récepteur de connaissances mais engagé dans les processus qu'on tient pour ceux de la connaissance et de l'action, il est le lieu premier de l'activité modélisante (imaginaire et discursive) au moyen de laquelle il interprète les pratiques sociales : travail des désirs (effet de « méconnaissance » althussérienne que je généralise au procès herméneutique tout entier) suivant les modèles symboliques premiers, modèles imaginaires, et secondaires, modèles discursifs (effet de « reconnaissance » althussérienne). Les fonctions cognitives (modèles-images) qui déterminent, au niveau psychique, selon deux formes d'association, le développement des constructions séméiotiques non-linguistiques, se retrouvent, identiques, au niveau culturel, pour la détermination des significations propres aux constructions linguistiques, à ceci près : elles s'accompagnent, pour la production précisément de ce caractère discursif, des fonctions cognitives de catégorisation et d'abstraction propres à la conscience réflexive et non plus seulement libidinale.

Les produits symboliques manifestes et communément partagés, au niveau social et culturel, les divers contenus de la sémiosis collective, ce que j'ai appelé les symbolèmes-synthèmes, sont le fruit gémellaire, si l'on peut dire, de deux sortes d'action symbolique :

- a) *l'action herméneutique (via les modèles imaginaires et discursifs)*
qui se croise à
- b) *l'action représentationnelle (via les idées-espèces, les formes symboliques sous lesquelles s'organisent les redéfinitions et les délimitations discursives des modèles imaginaires, les rendant ainsi accessibles à la conscience)*
pour construire en interaction avec
- c) *les activités sociales techno-pragmatiques,*
⇒ *les représentations-interprétance, les pratiques et les artefacts collectifs (symbolèmes-synthèmes, éconèmes, politèmes) propres à une culture et à une société données, à un moment donné de son histoire ; pour faire court, les contenus du discours social.*

Le travail cognitif de la pensée, dans sa part qui renvoie aux activités du *semantic engine* (comme les spécialistes de l'intelligence artificielle aiment nommer le SAI, l'homme), fait alors apparaître non plus étonnant mais nécessaire que toute parcelle du discours social, tout ce qui est « connu » soit toujours à la fois « reconnu » — conçu comme « espèce » — et « méconnu » — que l'« espèce » du discours intérieur, « l'idée », réfère à une image, et donc au jeu des désirs. L'ensemble des activités des SAI doit être compris tout autant comme un travail sans fin sur l'environnement matériel physique, naturel, que sur celui construit socialement, sur l'environnement symbolique concret. En faisant intervenir sans cesse les moyens symboliques dont ils disposent, les SAI entretiennent mais aussi transforment constamment l'ensemble de ces moyens que nous posons comme formes cognitives

générales des pratiques sociales. Ce qui n'est pas une chose et une autre, mais une seule : le travail de la mimésis dans la production-reproduction symbolique.

3/ Considérés au niveau de l'articulation du SPR_i au SPR_g, et plus précisément au niveau de l'articulation de la sémiosis originaire à la sémiosis collective, c'est-à-dire du point de vue des rapports socio-symboliques d'ensemble, les processus symboliques sont des processus psycho-culturels de répétition dans lesquels on a distingué deux formes, les modèles imaginaires, les modèles discursifs.

Mais pour le SAI, il n'y a pas deux économies herméneutiques distinctes, une action interprétative propre au système SPR_i, l'autre au système SPR_g. Les règles du couplage entre activités symboliques et pragmatiques sont pour lui les mêmes dans les deux économies, et les répétitions auxquelles elles s'appliquent sont aussi les mêmes. Chaque signification collective (SPR_g) est une activité libidinale procédant selon l'économie des rapports entre images et idées (modèles discursifs), et chaque action d'un désir (SPR_i) est une pratique socio-culturelle, même intérieure, procédant selon l'économie des rapports entre modèles et espèces (modèles imaginaires). Ces pratiques intérieures dans le cas du SPR_i sont des pratiques intériorisées, des séquences neuro-hormonales auxquelles les formes symboliques acquises (images-modèles-idées-espèces) donnent leur équilibre avant qu'elles ne débouchent sur une manifestation extérieure (sociale) observable. Il y a donc une dynamique unique de la répétition, répondant à la double forme de la sémiosis et du principe de signification à multivocité différentielle : la dynamique symbolique-pratique.

4/ Le développement des formes symboliques sous lesquelles s'organisent les contenus de la sémiosis, originaire et collective, repose sur les processus symboliques eux-mêmes, plus précisément sur l'évolution, l'autonomie et l'adaptation créative du SAI lui-même en tant qu'animal socio-symbolique. Cela exige l'acquisition de fonctions cognitives par le SAI ainsi que sa maîtrise progressive et des aspects idéationnels ou modélisateurs par quoi ce qui est représenté est un objet de l'activité cognitive, et des aspects sémantiques de cette activité par quoi ce qui est représenté est un signifié. Acquisition et maîtrise qui dépendent, à leur tour, au point de vue sociétal, des activités pragmatiques culturelles, de celles notamment qui, liées à l'apprentissage, viennent compléter un fait physiologique, c'est-à-dire orienter les processus symboliques vers l'acquisition de fonctions cognitives et la maîtrise de leurs propriétés idéationnelles et sémantiques.

Les pulsions, par exemple, sont déclenchées par les conditions matérielles et sociales d'existence de l'enfant, ou plus exactement par le stress biologique engendré par ces conditions. Ces pulsions opèrent tant que l'équilibre ne

s'est pas rétabli. Chez l'animal symbolique enfant, et chez l'humain adulte, toute la vie pulsionnelle dépend de la possibilité pour les pulsions de déboucher sur un comportement qui affecte les conditions objectives d'existence de la société. Dans le cas de l'enfant, son entourage social (en l'absence de l'instinct) constitue la seule source qui puisse lui offrir cette possibilité. Et bien sûr toute la pratique des adultes vis-à-vis du très jeune enfant consiste à lui offrir les moyens symboliques les plus élémentaires pour faire le lien entre ses pulsions et ses conditions d'existence. Celles-ci déjà-définies à l'intérieur du système symbolique-pratique global de référence particulier auquel appartient l'enfant et ses parents (ou ce qui lui tient lieu de parents). Dans son environnement social, ce sont les structures biologiques mêmes des pulsions qui conduisent l'enfant humain à l'acquisition des formes cognitives symboliques de même qu'à la maîtrise progressive de leurs effets.

5/ Si, en suivant la spirale de la signification selon un aspect de sa révolution, nous situons le territoire social construit comme lieu d'application de l'activité symbolique herméneutique, et la source ultime de celle-ci dans le psychisme de l'individu, nous posons, en revanche, en suivant l'autre aspect de sa révolution, le moi individuel non point comme l'origine de cette activité herméneutique, mais comme un de ses produits. Nous voulons distinguer ainsi la relation au niveau individuel entre l'aspect sujet et l'aspect agent dans la genèse du moi interprétant. Lorsqu'on entend : "ce n'est pas moi qui parle mais ma culture", nous disons que ce n'est pas vrai, de la même manière que n'est pas vraie l'affirmation : "c'est moi qui parle et non ma culture qui parle en travers de moi". La question se pose cependant si l'on veut arriver à distinguer dans le processus herméneutique gouverné par le schème (mimésique) simulation-originalité, la part de créativité (relativement absolue) du moi et la part d'imitation de ... (elle aussi relativement totale). Quelle est la marge de manœuvre laissée par les contraintes collectives à la différence, cette différence qu'incarne littéralement un individu et où Chacun est un Autre, au fur et à mesure que l'individualité se construit, c'est-à-dire se différencie et s'affirme par cette différenciation ?

Un des caractères de toute construction sémiotique linguistique-discursive, l'opération de mise-à-distance, implique en ce qui concerne l'auteur du discours, la différenciation de cet auteur par rapport à sa production, par rapport au discours lui-même. Ce processus d'individuation, d'abord reconnu par autrui dans les premiers discours extérieurs de l'enfant, confère progressivement à tout discours, intérieur ou extérieur, une valeur de miroir, « positionnant » son auteur de façon distincte. La forme symbolique du moi est par suite redonnée à chaque moment de la vie consciente par cet effet spéculaire intérieur (en fait, imaginaire) de tout discours. Le contenu du moi, lui, est un acquis progressif mais durable déterminé par les modes individuels d'adaptation à cette loi de tout discours, savoir que le discours par l'enjeu symbolique qu'il incorpore se trouve toujours (pour l'imaginaire)

décalé par rapport aux pratiques sociales concrètes. Les modes individuels d'adaptation au décalage sont adoptés dans l'enfance à partir des modèles symboliques de son entourage en tant que déjà spécifiés, c'est-à-dire découpés et articulés, *via* les idées et les espèces, à même les symbolèmes-synthèmes ou contenus discursivés de la sémiosis collective.

Affirmer ainsi la secondarité du moi n'est pas pour autant affirmer l'uniformité des SAI ou de leurs pratiques sociales. La différence est précisément le lieu logique de la production-reproduction des significations structurées par le jeu de la mimésis. Il n'y a de signification que différentielle si on accepte ce que nous avons dit sur le procès de la sémiosis. Les constructions séméiotiques pour être produites-reproduites dépendent de leur positionnement comme différentes les unes par rapport aux autres, et ce ne sera qu'en tant que réseau de différences qu'elles pourront être reproduites (principe de la réciprocité multivoque différentielle). Le SAI, son individualité et son moi n'existent que dans la différence des pratiques sociales de l'ensemble des SAI à travers la dialectique des rapports socio-séméiotiques du système SP global.

L'inévitable mais plus ou moins importante contribution d'un individu à l'histoire, attestée ne serait-ce que par la transformation des conditions matérielles objectives d'une société historique quelconque, ne se fait ni par un quelconque pouvoir originaire de l'individu (le sujet traditionnel) ni par le moyen de sa seule action individuelle. Nous croyons qu'une telle contribution peut être expliquée à partir de la relation non-disjonctive entre aspects psychiques (individuellement matérialisés) et culturels (socialement et collectivement matérialisés) des processus symboliques ; et par suite, à partir d'une théorie de la signification situant une signification donnée comme l'effet reproductif (c'est-à-dire de la reproduction) d'une pratique sociale symboliquement structurée.

Bref, nous dirons de la spécificité individuelle de l'action socio-symbolique en général, que cette spécificité est tributaire, d'une part, de la situation particulière, conjoncturelle, occupée par l'individu au moment de son action : la différence qui la spécifie aurait aussi bien joué sans lui. D'autre part, que cette spécificité relève du complexe d'expériences, de désirs, de discipline, de névroses et de normalité qui se trouve réuni chez tel ou tel individu. Si ces deux composantes peuvent agir dans les sociétés historiques, c'est précisément qu'elles ont été formées dans l'histoire humaine. Dans le réseau des différences ne peut être actif que ce qui appartient aux processus reliant récursivement les activités herméneutiques premières et secondaires aux conditions matérielles d'existence des individus et de la société, et à l'ensemble des pratiques sociales partagées. Une contribution peut être spécifiquement individuelle, "ses" effets ne peuvent aucunement l'être ; par définition, ils n'appartiennent plus au complexe d'éléments matériels, symboliques et sociaux qui spécifie l'individu.

La question centrale de la production-reproduction

La question qui rebondit d'une étape à l'autre de l'interrogation est bien, comme on le voit, cette question centrale de la production-reproduction socio-symbolique. Elle peut maintenant se formuler de la façon suivante :

Comment en faisant jouer (par imitation-adaptation-transformation) les moyens symboliques élémentaires (modèles imaginaires ↔ idées-espèces) dont ils disposent progressivement, les SAI, en tant que sources ultimes des activités sociales, séméiotiques et pratiques, entretiennent-ils mais aussi infléchissent-ils continûment, jusqu'à profondément les transformer, l'ensemble de ces moyens que nous avons posés comme les structures ou formes symboliques encadrant les discours et les pratiques sociétales ?

Le problème auquel nous nous confrontons semble être toujours le même : celui posé par le parallélisme, ou mieux la connexion des activités séméiotiques (primaires et secondaires) et des activités techno-pragmatiques dont nous avons affirmé que l'exercice conjoint définit toute société humaine.

Oui et non, répondra-t-on.

Non, car nous ne nous sommes pas encore expliqué sur le schème qui gouverne l'articulation elle-même, la correspondance du fait psychique au fait pratique, et réciproquement, nous contentant, même après avoir remonté jusqu'au niveau du SPR₁, de faire allusion, mais sans davantage insister, au principe formel qui réglerait la production et la reproduction socio-symbolique. Autrement dit, au processus qui expliquerait la symbiose interactive de la sémiosis individuelle et de la sémiosis collective. Cette symbiose constitutive du discours social, plus ou moins réussie, plus ou moins stabilisée, en tout cas toujours recommencée, jamais achevée, sans cesse mouvante, et dans laquelle se révélerait le travail de la mimésis symbolique — et de la mimésis agônique.

Oui, car il s'agit toujours de dégager, mais en nous situant derechef à ce niveau ultime d'articulation, les règles auxquelles obéissent la production et la reproduction des pratiques sociales-symboliques.

L'hypothèse de la mimésis

Avec l'hypothèse de la mimésis, nous nous proposons alors :

- i) *de démontrer le schème opératoire qui sous-tend le procès d'ensemble des activités symboliques-pratiques (la spirale de la signification), procès interminable qui trouve son amorce chez le SAI.*

Nous soutiendrons que la simulation et l'originalité forment les pôles dynamiques constitutifs du schème mimésique, et partant, de l'efficacité sociale de la relation de représentation-interprétance avec l'environnement libidinal et culturel.

Mais aussi, dans un but plus ambitieux, nous envisageons :

- ii) *de rendre compte, du point de vue ontologique, des conditions de développement d'un processus matériel unique : l'Histoire. Nous désignons ainsi le processus selon lequel la praxis symbolique humaine⁷ en se nouant à la praxis technico-pragmatique humaine⁸, détermine l'émergence de la société humaine comme telle et son évolution : les entités qui en constituent la réalité, les formes de son organisation, les pratiques qui la caractérisent.*

Nous soutiendrons que l'apparition, la structuration, le maintien et la transformation de l'organisation socio-symbolique (et des entités qui la peuplent), constitue un seul processus, l'Histoire, dont l'unité concrète est indiquée sous son aspect formel par la mimésis. Autrement dit, par ce que nous désignons comme le principe régulateur des activités achevant la production et la reproduction socio-symbolique, d'un mot : la réalité humaine.

Amphibologie de la re-production socio-symbolique

Lorsque nous avons recours au concept de reproduction symbolique, nous entendons toujours ce concept comme subsumant deux sous-concepts dont l'action est interreliée : production du discours social et reproduction du discours social. En termes biologiques — qui lui donnent son premier sens, comme on le sait — l'idée de reproduction enveloppe sans difficulté aucune l'idée de production des êtres vivants par génération. Ainsi le dictionnaire, sous l'entrée « reproduction », définit-il ce terme « comme la fonction par laquelle les êtres vivants produisent d'autres vivants semblables à eux-mêmes » et renvoie au processus de génération.

Nous situons notre notion de production-reproduction socio-symbolique par rapport à la production-reproduction biologique. La ressemblance fonctionnelle entre ces deux processus d'origine différente rend l'analogie

7. Ou les moyens de la représentation-interprétance-connaissance-action par lesquels l'homme, seul être de/dans la nature qui, comme le dit Kant, « ait la faculté d'agir d'après la représentation des lois » — et non pas d'après des lois —, construit et modifie son monde, de manière autonome et délibérée. C'est, dira-t-on, l'usage théorique de la raison, spéculative, pratique et idéologique.

8. C'est, pour continuer dans la veine kantienne, l'usage pratique de la raison orientée par le bonheur, et selon lequel l'homme construit et modifie son monde, de manière autonome et intentionnelle. Kant écrit : « Toute chose dans la nature agit d'après des lois. Il n'y a qu'un être raisonnable qui ait la faculté d'agir d'après la représentation des lois, c'est-à-dire d'après des principes, en d'autres termes, qui ait une volonté. Puisque pour dériver les actions des lois, la raison est requise, la volonté n'est rien d'autre qu'une raison pratique. » Or, poursuit Kant, « la volonté est alors une faculté de choisir cela seulement que la raison, indépendamment de l'inclination, reconnaît comme pratiquement nécessaire, c'est-à-dire comme bon. [...] Il y a cependant une fin que l'on peut supposer être réellement poursuivie par tous les êtres raisonnables [...], et par conséquent un but qui n'est pas pour eux une simple possibilité, mais dont on peut certainement admettre que tous se le proposent effectivement en vertu d'une nécessité naturelle : ce but est le bonheur. » in *Métaphysique des mœurs* (1785), IIe section, § IV, tr. fr. V. Delbos, dans E. Kant, *Œuvres philosophiques*, tome II, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1985, p. 274-278.

légitime mais ce qui la rend intéressante, pour nous, est plutôt ce qui nous permet de dépasser le plan de la simple association consacrée par le langage. Nous suggérons que le processus de production-reproduction socio-symbolique est spécifique des sociétés humaines par ce qu'il ajoute au processus de la reproduction-génération commun à tout le règne vivant.

Reproduction : cela signifie, tout d'abord, que la notion de reproduction symbolique (psychique et culturelle) prend le relais de la notion de reproduction chromosomale. La notion de reproduction symbolique explique par un *processus unique*, la réalité qu'elle recouvre. La transmission des structures sociales à travers les générations (l'apprentissage), l'opération du psychisme chez l'individu et la détermination différentielle des sociétés (plutôt que des espèces).

Ensuite, et plus encore, production : à la sélection naturelle qui dépend, chez tous les vivants, de la reproduction biologique des individus, les processus socio-symboliques suppléent par une transformabilité continue et par une adaptation continuelle des SAI, transformabilité et adaptation étant, à leur tour, déterminées, on l'a vu, par le succès libidinal et culturel des modèles sociaux ou ensemble des pratiques sémiotiques.

Ainsi, le trait d'union par lequel nous voudrions relier le processus de production à celui de reproduction, le désignant comme le processus de reproduction, est le raccourci typographique emprunté pour indiquer ces caractères créatifs propres aux SAI en même temps que pour marquer le doublet symbolique et social de la reproduction biologique, comme un processus évolutif supplétif.

Par delà cet artifice du langage, par delà cet artifice de la réalité, soutenir que les activités symboliques du SAI assurent la reproduction du discours social, c'est insister sur le fait qu'elles en assurent *la production à nouveau*, la perpétuation de l'organisation socio-symbolique tout entière mais aussi sa transformation. L'activité symbolique est bien, au même titre que l'instinct, et de tout ce qui se passe sur le plan strictement biologique, une activité de production-reproduction mais une différenciation fonctionnelle lui assure un avantage propre sur l'instinct. Elle consiste dans la labilité, dans le progrès de l'apprentissage, d'un mot dans la transformabilité qui s'effectue à chaque répétition des pratiques sociales.

On concevra alors l'action sociale de la reproduction symbolique en tenant ensemble ses deux sens : production donc création-transformation dans cette production de semblables orientée par la répétition, perpétuation, donc reproduction-imitation. La re-production symbolique opère, comme chez tous les vivants, la production à nouveau des comportements mais il s'agit d'une production qui suit la répétition d'un patron, d'un modèle, et non d'une production suivant un mécanisme. L'objet d'imitation, le modèle en question n'a cependant pas d'autre existence que dans les pratiques sociales qui le répètent. C'est la thèse dite du « modèle absent ».

Le modèle absent

L'existence objective d'un modèle discursif, un repas, par exemple, n'est pas seulement le fait que quelqu'un, quelque part, est en train de manger; seul ou avec d'autres, mais le fait que ce quelqu'un reprend à son compte — et il ne saurait littéralement pas faire un repas sans reprendre à son compte un repas précédent — dans le but de « faire un repas » qui soit approprié aux circonstances du moment (un snack solitaire, un dîner de promotion, un lunch d'affaires, un souper en ville, que sais-je), une des variantes innombrables mises au point dans la société dans laquelle il vit. La signification d'un repas se trouve dans son invention et celle-ci dans la répétition-imitation des repas. Un repas ne saurait être, ne saurait être produit, qu'à travers toutes les reprises des pratiques sociales qui l'effectuent.

C'est donc le modèle lui-même qui est à chaque fois re-produit à chaque fois, c'est-à-dire à chaque occurrence du déroulement des pratiques sociales auxquelles il renvoie comme à son instanciation concrète. Dans la production des représentations, du moins sous l'aspect-interprétance et leur effet social qui nous intéresse ici, c'est-à-dire au cours du processus sémiosique d'ensemble, l'acteur social, dans une réitération incessante, prend comme modèle une pratique déjà posée.

Une pratique symbolique (première) est ainsi continuellement une pratique socio-symbolique ne pouvant en fait échapper ni aux déterminations culturelles ni non plus aux contrôles (au sens cybernétique du terme) sociaux, elle peut apparaître (analytiquement) comme une pratique personnelle, certes, mais jamais, *stricto sensu*, comme une pratique arbitraire ($SPR_1 \leftrightarrow SPR_g$). La signification pour les hommes-vivant-en société n'est jamais fortuite.

La « re-production amphibologique » (la rhétorique, on le sait, désigne par ce terme le caractère d'avoir un double sens), le ressort même de la double spirale de la signification, nous permet de saisir la fonction de l'activité symbolique, et de nous représenter l'action de celle-ci comme substitut social supérieur de l'instinct. Le schème de la mimésis ne fait que modéliser les formes de la production-reproduction socio-symbolique, ainsi que l'on pourra s'en rendre compte dans un moment.

Le fonctionnement de la production-reproduction symbolique

Travailler à l'élucidation des conditions de fonctionnement de la production-reproduction symbolique, obligera à soulever le problème à deux niveaux :

- *au niveau du produit : niveau 1*
- *au niveau de l'agent : niveau 2.*

Prenons comme un exemple de symbolème-synthème, la revue *Lekton* que produit le département de philosophie auquel j'appartiens. Nous nous demanderons alors :

- niveau 1 : comment est produit-reproduit *Lekton* ?
- niveau 2 : comment l'agent, en l'occurrence, le département de philosophie, produit-reproduit *Lekton* ?

À cette étape de notre cheminement, cependant, notre tâche présente ne consiste pas seulement à formuler les conditions de formation et de développement socio-symbolique. La formulation de telles conditions doit aussi prendre en compte les deux aspects du symbolique, psychique et culturel, aspects qui nous renvoient respectivement au plan de la sémiosis originaire et des modèles imaginaires, d'une part, et d'autre part, au plan de la sémiosis culturelle et des modèles discursifs. Cette dernière considération entraîne le problème inévitable des règles de l'articulation réciproque des deux sémiosis lorsque le SAI se livre à une activité à dominante culturelle et qu'on assiste à une de ces manifestations particulières de ce que j'ai appelé « le croisement du symbolique sur le symbolique ». Autrement dit, notre tâche revient à trouver un principe d'unité (le principe de signification à multivocité différentielle) en même temps que des règles de fonctionnement spécifique des rapports de signification, tant au niveau du produit qu'au niveau de l'agent.

Un exemple : la revue *Lekton*

Pour reprendre mon exemple, on dira que nous avons à expliciter, d'une part, comment le symbolème-synthème *Lekton* est créé, maintenu, perpétué et recréé, sur la plan socio-culturel de la sémiosis collective. D'autre part, nous avons à expliciter comment son auteur, ou plutôt la constellation de ses auteurs, produit-reproduit *Lekton*. Comment l'Auteur de telle ou telle contribution parvient à faire l'équilibre entre ses modèles imaginaires et ses modèles discursifs, et ce faisant, se perpétue dans son individualité et ses différences qui font son individualité (son originalité) tout en s'adaptant aux contraintes socio-symboliques du milieu auquel il apporte sa contribution. Enfin, on posera le principe de l'articulation réciproque des rapports de signification, au niveau de leurs deux pôles : l'auteur du symbolème ou le sujet-agent de l'activité culturelle et de ses modèles discursifs, d'une part ; et, d'autre part, le symbolème-synthème-produit, c'est-à-dire un exemple concret d'un artefact rendu signifiant dans cette intrication de la dimension symbolique et de la dimension pragmatique qui définit comme telle une pratique sociale.

DU CÔTÉ DU SYMBOLÈME-SYNTHÈME : PRODUCTION-REPRODUCTION

À la question, comment se forme et se développe *Lekton*, comment *Lekton* est créé, maintenu, perpétué, renouvelé, on répondra par l'hypothèse du mo-

dèle discursif, un modèle socialement reconnu et partagé collectivement. Mais où est ce modèle ? Il existe dans la constellation des revues savantes en circulation, et encore plus spécifiquement, des revues de philosophie canadiennes, disons *Philosophiques*, *Dialogue*, etc., constellation qui forme, sur le plan culturel, le modèle-revue-de-philosophie, un modèle parmi d'autres de la sémios collective québécoise francophone à un état donné de son développement sociétal.

La nature symbolique culturelle de ce modèle comporte deux aspects interreliés, représentation abstraite et instanciation empirique des éléments de la représentation. Les éléments qui composent la représentation sont des « espèces », comme, dans notre exemple, l'espèce nom, l'espèce rubrique, l'espèce comité de rédaction, l'espèce évaluateur, etc... Les instanciations empiriques sont tout simplement la concrétisation de chacun de ces éléments : par exemple, la revue *Philosophiques* comporte des articles, des interventions, des comptes rendus, a pour directeur Claude S., assisté de François L., Pierre B., etc. et d'évaluateurs X, Y, Z... Je peux continuer en détaillant à leur tour les éléments des articles, c'est-à-dire leur contenu. Et ainsi de suite. Le travail, à ce niveau, doit aussi se pencher sur la fonction des institutions culturelles et des réseaux qui la composent.

Mais qu'en est-il de *Lekton* par rapport au modèle-revue-de-philosophie-dans-notre-milieu ? *Lekton* est un symbolème-synthème, c'est-à-dire un produit culturel dont la condition de production est d'être une reproduction du modèle-revue.

Serrons la question : quelles sont les conditions de la formation, du maintien, de la perpétuation, du développement et du renouvellement de *Lekton* à l'intérieur des productions diverses de la sémios collective ?

Le problème ici est un problème d'individuation : comment *Lekton* prend son identité de revue de philosophie, c'est-à-dire comment *Lekton* devient un symbolème-synthème, un produit culturel identifiable comme tel.

Je rappelle que le modèle-revue a comme tout modèle discursif culturel, deux aspects interreliés : formes symboliques fondamentales (ou cadres formels d'organisation de la signification) et contenus empiriques divers.

Cela étant, les deux conditions présidant à l'identification de *Lekton* comme revue-de-philosophie sont :

Condition 1, moment de l'imitation : la production-reproduction de *Lekton* fera des emprunts à un ensemble préalablement minimisé des modèles discursifs culturels-revue-de-philo.

Condition 2, moment de l'originalité : la production-reproduction de *Lekton* sélectionnera l'agencement qui réussira la maximisation des différences compossibles avec le modèle culturel-revue-de-philo.

Pour être *successful*, c'est-à-dire pour exister comme revue-de-philo, et s'individualiser comme telle, *Lekton* doit construire une variante du modèle

culturel correspondant. Plus précisément, puisqu'on est du côté du produit, *Lekton* devra représenter nécessairement une variante viable, c'est-à-dire compétente du modèle culturel correspondant. La fonction de la minimisation des emprunts réitérés par le modèle au moment de son imitation renvoie au maintien et à la perpétuation des symbolèmes-synthèmes. La revue *Lekton* doit être maintenue comme modèle-de-revue-de-philo et être perpétuée comme modèle-de-revue-de-philo pour continuer à exister comme telle et à être produite comme telle.

La fonction de la maximisation différentielle renvoie aux conditions de développement et de renouvellement des symbolèmes-synthèmes. *Lekton* pour être identifiable comme telle, c'est-à-dire comme nouvelle-revue-de-philosophie, doit être reconnue comme nouveau-modèle-de-revue-de-philo selon une tangente de variance qui s'écarte de façon indéfinie de l'ensemble des modèles-revue-de-philo.

Ces deux conditions satisfaites au cours des deux moments de la production-reproduction symbolique, *Lekton* devient (fait à chaque moment exister) une nouvelle instanciation de la signification du modèle-revue-de-philo qui s'ajoute aux autres et qui augmente le travail de sélection et d'intégration des composibilités différentielles. Mais, ce faisant, elle relance les conditions de maximisation et de minimisation pour l'individuation d'autres symbolèmes-synthèmes en émergence. Il faudrait ici poursuivre l'analyse en suivant l'histoire sociale du développement des modèles (évolution de la revue-livre vers la revue électronique, déplacement des problématiques, etc...) et en replaçant dans cette histoire le cas de notre modèle particulier. Aussi la question de l'idéologisation s'introduit par ce biais.

DU CÔTÉ DE L'AGENT : PRODUCTION-REPRODUCTION

Si le produit représentait une variante du modèle culturel, on peut dire que l'agent est le fabricant de cette variante. La question ici est de savoir comment ce fabricant, cet agent culturel, fabrique cette variante ou plutôt une parcelle de cette variante. Quelles sont les règles de sa production-reproduction du symbolème-synthème ?

Revenons à notre exemple. Mais d'abord identifions qui est l'agent dans la production-reproduction de *Lekton*. Du point de vue du registre social, l'agent est multiple : agent culturel mais aussi politique et économique. Décomposons : le département, les collaborateurs, les membres du comité de rédaction, le maquettiste, le publicitaire, l'imprimeur, le monteur, etc... Rétrécissons et choisissons de développer notre analyse en suivant un seul de l'ensemble des agents, disons le collaborateur Paul qui doit écrire un article sur Wittgenstein pour *Lekton*.

Paul est un agent social culturel et, à ce titre, il participe, et de la sémiosis originaire ou privée qui accompagne toutes les activités sociales comme tout agent social, et, directement, de la sémiosis culturelle ou collective. Rappelons

aussi deux de mes définitions : la culture a pour fonction de gérer, structurer, intégrer les constructions sociales sémiotiques. Elle constitue l'interface symbolique-matérielle à l'intérieur de la société. *Lekton* est une des facettes des produits de la sémosis culturelle du moment et Paul est l'un des agents-fabricateurs de *Lekton*.

Nous devons observer Paul sous les deux aspects de son activité symbolique, libidinale et culturelle. Il produit et reproduit un modèle. Dans le fonctionnement de l'interprétation privée comme dans l'interprétation, l'intégration, la structuration de ses activités sociales, les siennes propres et celles de son milieu, Paul suit un modèle. Où est ce modèle et de quoi est-il composé ? Ce modèle se situe dans l'esprit de Paul, dans ses images, ses fantasmes, ses archétypes qui reprennent ses désirs et qui, bien qu'indicibles alimentent ses motivations, ses intentions rationalisables (idées-espèces) jusqu'à ce qu'elles parviennent à s'intégrer à l'intérieur du modèle discursif. Ce modèle discursif n'appartient pas en propre à Paul puisqu'il circule au sein de la sémosis collective, mais précisément la tâche de Paul en tant que contributeur à *Lekton* est de parvenir à matérialiser empiriquement le modèle discursif culturel de la revue-de-philosophie. Il lui faudra spécifier, avec sa contribution particulière, un des contenus de ce modèle collectif discursif tout en le rapportant à son modèle imaginaire discursif. En l'occurrence, il produira-reproduira sous l'espèce rubrique, un article sur Wittgenstein (l'idée qu'il se fait de W comme Auteur philosophique) tout en composant avec ses fantasmes d'auteur intellectuel, de rôle (professeur de philosophie), ses ambitions, que sais-je, et on ne le saura jamais — et c'est beaucoup mieux comme cela...

Quelles seraient maintenant, sur le plan de l'articulation entre sémosis originaire et modèles imaginaires, d'une part, sémosis collective, modèles discursifs et pratiques sociales, d'autre part, les conditions de la production-reproduction symbolique ? On peut dire qu'on aura, en ce qui concerne l'équilibration tensionnelle entre modèles imaginaires et discursifs, et l'articulation entre modèles et pratiques, un ensemble de 6 conditions ou plus exactement 2 paires symétriques. Soit :

SÉMIOSIS ORIGINALE ET SÉMIOSIS COLLECTIVE : NIVEAU MODÈLE

Condition 1 (cohérence dans le conformisme) : c'est le moment de l'imitation. La transformation discursive (par idées) du modèle imaginaire se fait en restreignant, le plus étroitement possible, l'entrée d'éléments compossibles constitutifs de son modèle imaginaire (un), dans la représentation unificatrice qui embrasse les idées de modèles culturels (multiple), ou symbolèmes-synthèmes compossibles, déjà donnés auquel il faut se conformer.

Condition 2 (cohérence dans la créativité) : c'est le moment de l'originalité. La transformation discursive (par espèces) du modèle imaginaire se fait en dégageant, le plus largement possible, l'entrée d'éléments compossibles

constitutifs de son modèle imaginaire (un) dans la représentation attributive. On sélectionnera parmi les idées de modèles culturels (symbolèmes-synthèmes) compossibles auxquels on veut s'intégrer, certaines de leurs propriétés mutuellement compossibles et on les regroupera en un nouveau modèle (discursif), ainsi différencié de ceux (culturels-discursifs) déjà donnés⁹.

Condition 3 (congruence dans les différenciations) : pendant l'instantané de l'échange entre modèle imaginaire et modèle culturel-discursif, comme les espèces sont toujours signifiées dans les idées respectives qui les embrassent, d'une part, et, comme, d'autre part, les attributs du genre sont dans l'espèce, la différenciation entre le nouveau modèle discursif en train de se réaliser et les modèles culturels-discursifs déjà donnés (symbolèmes-synthèmes) s'opère uniquement selon les principes logiques d'identité, de non-contradiction et de tiers-exclu. L'observation de ces principes assurent la congruence mutuelle entre, d'un côté, les tous (idées) compossibles sélectionnés et les parties (espèces) compossibles regroupées formant le nouveau modèle discursif, et, d'un autre côté, les modèles culturels déjà donnés.

Ce schéma pourra tout aussi bien être appliqué à un dispositif symbolique à valence idéologique : le *Mabomet* de Voltaire, par exemple. On y retrouve la même combinaison du modèle discursif, et dans ce cas, de déterminations idéologiques discursives — pièce de théâtre-symbolème-synthème-modèle culturel-nouveau modèle discursif de pièce de théâtre à la fois pour Voltaire et pour le XVIII^e siècle-attaque par le biais de la mise en scène des ravages de la superstition de l'Église et de son pouvoir politique — et du modèle imaginaire voltairien alimenté notamment par le fantasme du fanatisme religieux, la répulsion à l'égard du prêtre intolérant, la haine de la superstition etc...

SÉMIOSIS ORIGINALE ET SÉMIOSIS COLLECTIVE : NIVEAU MODÈLES ET PRATIQUES

Condition 1 du côté du modèle (cobérence dans l'identification des ressemblances et des écarts admissibles entre modèles et pratiques) : c'est le moment de l'imitation-originalité. Le nouveau modèle culturel est agencé dans les représentations par lesquels les SAI identifient les pratiques pragmatiques culturelles appropriées disponibles (existantes), selon la maximisation des conformités du modèle compossibles avec ces pratiques. À son tour, la maximisation opère en raison inverse de la minimisation des dérives admissibles avec les pratiques. On peut prendre comme exemple ici le réseau CNN qu'imitent-renouvellent tous les réseaux d'information.

Condition 2 du côté des pratiques (cobérence dans l'évolution et les transformations) : c'est le moment de l'imitation-originalité. Les pratiques pragmatiques réitèrent les modèles culturels appropriés disponibles (communément partagés et reconnus) selon la minimisation des conformités de ces pratiques avec les

9. Voir le concept de p.p.d.m.c. introduit par Baudrillard, je crois.

modèles. Tout en obéissant à leurs propres contraintes techniques d'efficacité, ces pratiques entraînent le renouvellement des modèles en évoluant et en se transformant elles-mêmes par la maximisation des transferts admissibles d'autres pratiques. On prendra comme exemple l'utilisation innovatrice des satellites par le réseau CNN pour plus d'instantanéité dans le modèle information télévisée, utilisation aussitôt suivie et reprise, modifiant ainsi le modèle, alors que les techniques de satellisation se sont développées pour servir d'autres buts.

Condition 5 (congruence dans les transferts) : pendant l'instantané de l'échange entre pratiques et modèles discursifs, les rapports entre modèles et pratiques, d'une part, les transferts entre pratiques socio-symboliques, d'autre part, se font en observant les principes logiques d'identité, de non-contradiction et de tiers-exclu. L'observation de ces principes assure la congruence mutuelle entre, d'un côté, les modèles et les pratiques compossibles, de l'autre, entre les pratiques elles-mêmes et les transferts socio-symboliques à l'origine des évolutions et des transformations de la sémiosis collective.

Un sens plus pur aux mots de la tribu

Chaque réitération socio-symbolique s'opère pour ainsi dire "à neuf", de façon active et dynamique. Le travail de la production-reproduction symbolique (et les effets sociaux qui le révèlent) ne peut donc être fait autrement que par chaque SAI, par chacun des acteurs sociaux. C'est dans ce sens que la représentation-interprétance et les constructions socio-séméiotiques qui en sont le fruit concret doivent être entendues comme l'activité spécifique de l'animal social humain. L'esprit individuel n'est rien d'autre que le lieu unique de ce travail. Or c'est le travail symbolique qui définit de manière constante l'existence sociale comme sociale. Les rapports sociaux s'établissent sous l'action symbolique des SAI. Ceux-ci en tant qu'acteurs sociaux apprennent culturellement à donner aux forces qui déterminent leur vie, ses expressions sociales originales, séméiotiques tout autant que pragmatiques ou techniques.

Pour le SAI, l'activité symbolique est un ouvrage (on aimerait dire, un tissu) perpétuel d'adaptation à l'évolution des réalités objectives de son existence, c'est-à-dire au développements des rapports entre les pratiques sociales ; un tel travail conduisant par le fait même à leur transformation. L'activité symbolique du SAI instaure dans une interaction dialectique les deux aspects d'un seul processus, la production-reproduction des pratiques socio-symboliques. Autrement dit la production-reproduction de l'organisation sociale tout entière. Auto-poïèse de la société historique, si l'on préfère, dynamisme des forces génératrices de l'existence des animaux symboliques humains et qui, seules, lui permettent de se caractériser comme telle, comme sociale.

Mimêsis et étymologie

Le concept de mimêsis sociale désignera alors, dans notre théorie, la forme générale de la production-reproduction symbolique de l'organisation sociale (son schème de fonctionnement). Un tel concept nous servira à formuler les règles du trait d'union, nous voulons dire, les règles de l'unité de la sémiose. Nous supposons que cette unité repose sur l'unité synthétique de la valeur symbolique des pratiques sociales. Une synthèse construite, au cours du processus de production-reproduction, selon les analogies mimésiques des objets, des occurrences, des événements socio-symboliques. Nous appelons « analogies de la mimêsis », en empruntant délibérément ce terme à Kant, le système des règles de l'unité processuelle signifiante des objets, des occurrences, des événements sociaux, processus sans lequel les pratiques sociales ne resteraient qu'une rhapsodie d'actions qui ne s'adaptent pas les unes aux autres en un contexte cohérent. Nous ajouterons aux analogies de la mimêsis, c'est-à-dire aux règles de la conservation et de la transformation socio-symbolique, un exposé détaillant, sous l'intitulé du « bricolage des analogies », la conservation et la transformation des discours socio-séméiotiques, au niveau de leur contenu empirique.

Cependant, avant d'en venir à l'exposé du schéma mimésique, il convient de préciser quelque peu le discours théorique que je "répète" et que je "mime" quand j'emploie ce terme de mimêsis. En reproduisant brièvement ses titres de créance étymologique, je voudrais éviter les malentendus susceptibles d'apparaître du fait de son détournement — dirais-je, de la transformation de ce signe ? — pour mon usage.

Mimêsis est un mot grec qui signifie à l'origine le processus d'imitation-représentation de la réalité physique conduisant à la production d'une image, mais qui finit par désigner toute production humaine en général.

Chez Platon, le discours philosophique peut prétendre à une des formes supérieures de la mimêsis en tant qu'il imite la réalité du monde des Idées. Mais il s'agit d'une production qui se souvient, si l'on peut dire, de son orientation imitative. Il serait trop long de rapporter ici les considérations des hellénistes sur les principes guidant les productions de l'art de l'époque ainsi que sur le « goût » ou le tact esthétique correspondant de la part du spectateur. Il suffira de noter qu'on ne connaît alors absolument pas autre chose que le réalisme artistique et que l'imitation est la condition essentielle d'une œuvre d'art.

À vouloir rendre compte brièvement de l'entrecroisement des sens en œuvre chez Platon puis chez Aristote, on pourrait peut-être résumer la situation socio-symbolique d'alors en disant que la mimêsis s'entend comme une mise en scène de la réalité. Il est remarquable qu'on ne trouve chez aucun de ces auteurs, de définition de la mimêsis, à proprement parler. Ce silence invite à admettre que l'emploi de ce terme "allait de soi" pour exprimer

un concept générique capable de subsumer les principes esthétiques à la base des diverses activités artistiques de représentation.

Il en va pour Platon ou pour Aristote comme pour tous les théoriciens : la notion de « mimêsis » condense plusieurs thèses à incidence, dans leur cas, esthétique, ontologique, épistémologique. L'Étranger du *Sophiste* déclare qu'il ne peut y avoir que deux sortes d'imitation, la bonne, c'est-à-dire la vraie qui imite la réalité, ce qui existe, et la mauvaise, c'est-à-dire la fausse qui donne comme réel ce qui pourtant n'est pas. Bonne en tant que copie du Modèle idéal, mauvaise en tant que simulacre, imitation se donnant prétendument pour l'Objet lui-même, le Modèle, la Forme.

De toutes manières, nous pouvons dire que le concept de *mimêsis* sert à Platon pour élaborer une métaphore fondamentale, celle de la pantomime nécessaire de tout discours. Mise en scène bivoque, la mimêsis est toujours susceptible de faire tomber dans un piège : viser le Même et attraper l'Autre. La dialectique philosophique sera précisément cet apprentissage destiné à éviter les ruses de la mimêsis. On y apprendra à distinguer ce qui passe à l'Être et conjointement au vrai de ce qui en constitue la limite, l'Autre. La *mimêsis* est le phénomène général, d'où découlent ceux de spectacle et de représentation, d'un Modèle absent.

En revanche Aristote, qui ne se heurte pas de la même manière à la difficulté centrale du platonisme consistant à articuler l'un à l'autre monde sensible et monde intelligible, déplace le concept de mimêsis dès lors qu'il insiste sur sa composante dramatique. Dans *la Poétique* (54 b1) $\alpha\tilde{\upsilon}'\omicron\upsilon$ prend le relais de $\square'\omicron\upsilon$, ou plus précisément l'un constituant comme le verso de l'autre, tous deux forment conjointement l'objet par excellence de la *mimêsis*. Celle-ci devient ainsi le fait de l'homme en tant que sujet éthique (actif) car elle est essentiellement poétique, c'est-à-dire créatrice : c'est elle qui accomplit par excellence le travail de fiction. Chez Aristote, donc, la *mimêsis* désigne toute mise en scène, toute représentation ayant pour objet l'humain sans pour autant que ladite représentation soit mensongère ou mauvaise dans le sens ontologico-épistémologique platonicien, c'est-à-dire le contraire de la réalité et, ensemble, de la vérité.

La thèse de départ

On le devine : c'est davantage du sens aristotélicien que je dérive ma réappropriation du terme mimêsis pour en faire un « construct » théorique et désigner ainsi le principe général à la base de la production-reproduction de la sémosis sociale d'ensemble.

Ma thèse de départ énoncera que :

l'articulation réciproque des deux sémosis (primaire ou privée et secondaire ou collective) se fait au cours d'un processus mimésique (pour faire court, je dirais désormais par mimêsis) lequel régit selon un schème de simulation-originalité, l'élaboration des significations et la manière dont elles reçoivent leurs déterminations socio-culturelles.

Les activités sociales et leurs produits correspondants *signifient*. Cela veut dire, dans notre perspective :

- a) *que les activités symboliques du SAI produisent-reproduisent les contenus des activités pratiques, c'est-à-dire imitent-transforment-renouvellent les produits des activités pratiques, et*
- b) *que les constructions séméiotiques sont déterminées par les artefacts pragmatiques*

réciproquement :

- a) *que c'est par mimésis que les activités pratiques signifient, c'est-à-dire imitent-transforment-renouvellent les produits des activités symboliques, et*
- b) *que les artefacts pragmatiques sont déterminés par les constructions séméiotiques.*

Le modèle de la mimésis est posé comme la forme générale de la relation d'interaction dans un environnement intersystémique. Plus précisément le modèle veut rendre compte de la dynamique du fonctionnement des sous-systèmes constitutifs du modèle SP, c'est-à-dire du modèle qui représente le système général des relations des activités sociales entre elles : les interactions des activités séméiotiques et des activités pragmatiques selon lesquelles s'engendre la double (culturelle-psychique) spirale de la signification.

Nous disposons, avec le modèle de la mimésis, de l'algorithme, pour ainsi dire, qui permet de calculer les configurations de tout SP, quels que soient les effets particuliers et empiriques de ce couplage fondamental des processus symboliques et des processus pratiques définissant la société humaine dans son historicité constitutive. Et plus tard, lorsque j'aurai soutenu l'identification des aspects politiques et des aspects polémiques des constructions séméiotiques à valence idéologique dans la lutte socio-symbolique, je pourrai avancer la notion d'activité agonique et parler de la mimésis agonique comme de la règle de production-reproduction des entités socio-symboliques à valence idéologique. Le schème de simulation-originalité s'applique alors, selon des procédures particulières de « mise en enjeu », aux constructions et artefacts socio-séméiotiques agonistiques (idéologèmes) qui sont produits-reproduits dans une société donnée, à un moment donné de son existence

Le concept de mimésis

L'action mimésique du SAI se définira à partir de trois opérations caractéristiques du schème simulation-originalité gouvernant la production-reproduction socio-symbolique. Les opérations du schème mimésique se font simultanément, mais nous les envisagerons analytiquement, une à une, en décomposant les éléments de la relation simulation-originalité :

- a) *la distance scénique,*
- b) *l'imitation,*
- c) *la fiction.*

Ces trois opérations ne peuvent être comprises séparément. Ce sont trois aspects du processus en boucle selon lequel procède la production-reproduction socio-symbolique. Ces trois aspects correspondent aux états ontologiquement distincts du processus au cours duquel le flux informationnel devient signifiant (représentation-interprétance) et se transforme en matériau de la sémosis pendant que les représentations-interprétance sont élaborées–traitées–exprimées–communiquées–circulées–rappelées–reconstruites–incorporées–institutionnalisées–adaptées à l’intérieur de l’interaction esprit-monde.

Du point de vue fonctionnel, les divers états du processus socio-symbolique, privé-originaire ou public-collectif — la sémosis —, sont déterminés par l’application de l’activité mimésique sur les supports matériels du sens. De tels états ne représentent alors rien de plus que les produits *réussis*, logiques ou physiques, de l’action mimésique du SAI. En définitive, l’explicitation du concept de mimésis consiste dans la mise en lumière de certains effets du travail de la représentation, plus précisément de la fonction sémantique de la pensée dans sa relation au monde sous trois de ses aspects :

- i) *une fonction (ou un effet) de mise à distance des O.O.É. (objets, occurrences, événements) par la pensée discursive. Cette fonction renvoie aux opérations de mise en scène ;*
- ii) *une fonction (ou un effet) d’imitation des O.O.É., psychiques ou culturels. Cette fonction renvoie aux opérations liées aux mises en situation signifiante et au positionnement spatio-temporel par écart, différenciation et instanciation des imitations ;*
- iii) *et enfin une fonction de fiction (construction) qui renvoie aux opérations nécessaires à l’adaptation personnelle et collective au contexte socio-symbolique et à l’harmonisation avec les paradigmes symboliques du discours social. C’est le moment de décalage herméneutique à l’intérieur duquel s’élabore et s’établit un discours original¹⁰.*

Mise à distance discursive, écart différentiel dans la répétition-imitation (et le temps linéaire social réel) et décalage adaptatif-transformatif, telles sont les déterminations mimésiques qui affectent le travail du SAI dans les étapes de la production-reproduction socio-symbolique et de ses manifestations logiques et/ou physiques.

Un exemple peut être immédiatement donné en se rappelant l’évolution significative de la notion de fraternité, si l’on compare le discours des « Philosophes » au discours des Révolutionnaires, au cours de la deuxième moitié du siècle des Lumières. Cette notion entendue dans le discours social commun d’abord comme fraternité des chrétiens, puis sous l’action anticléricale des Philosophes comme fraternité des humains, finit sous le nouveau

10. Voir un peu plus haut l’exemple de *Lekton* et les « règles » (cohérence, conformisme, créativité) qui président à l’articulation entre modèles symboliques et événements sociaux concrets.

régime, par signifier politiquement la solidarité sociale dans une communauté républicaine et même par être érigée en devise de l'État naissant avec les deux autres principes-revendications de liberté et d'égalité qui ont accompagné sa course symbolique : la fraternité des patriotes. Elle aura auparavant dû passer par le trajet mimésique complexe d'une imitation-assimilation avec la charité chrétienne puis d'une transposition-transformation laïque et rationaliste, principalement sous l'action (directement polémique et indirectement politique) du discours idéologique encyclopédiste, en devoir de bienfaisance envers l'humanité.

1. UNE SCÈNE POUR LA MISE À DISTANCE

Nous avons déjà dit que la répétition était le nerf du procès socio-symbolique de signification en général. Lorsque l'on considère l'action mimésique, du point de vue du système SPR_1 , la représentation-interprétance, la sémiosis originaire donc, correspond *sous ses formes discursives*, à une répétition redoublée. Ici la répétition devrait être conçue comme ayant lieu sur une scène, et l'acte de la répétition comme une mise en scène¹¹.

La formation de la sémiosis a pour condition, à cette étape, que le lieu social de la répétition symbolique, le SPR_g (idées-espèces/activités sémiques culturelles), soit effectivement distinct du lieu psychique où évolue privément le répéteur, le système modèles-images (les modèles imaginaires) ou SPR_1 . Ce que la répétition discursive, prise au niveau de SPR_g , introduit de plus dans la répétition tout court, c'est la possibilité de la mise à distance par le discours articulé, linguistique. La scène discursive est le lieu mis à distance où se joue la répétition des significations.

Il faut entendre cette scène comme la scène à la fois spirituelle (représentations de l'esprit) et mondaine (artefacts socio-culturels) de la répétition herméneutique où la série de médiations entre signifiants et signifiés est constituée par les relations du système IE, d'une part, avec les modèles imaginaires et, d'autre part, avec les pratiques sociales.

De là l'inéluctable effet « spectacle » ou effet du discours en général dont nous avons parlé au moment où nous rendions compte des relations entre les modèles imaginaires et les catégories discursives des opérations sémiques. Les jeux de mimésis sont, notamment pour l'enfant, la voie fondamentale d'accès aux processus psychiques dans la définition du moi. Même chez l'adulte, il demeure de vieux sentiers battus qu'il n'évite éventuellement de suivre que par un effort spécifique. D'où la force psychologique du “modeling”, par exemple, reprise socialement organisée (à travers les divers artefacts et institutions culturelles) par lesquels chaque acteur social a passé, passe, et repasse pour devenir et demeurer un SAI.

11. On se rappellera la formule de Cassirer, à savoir que la représentation est la mise en scène d'un contenu de l'esprit par et dans un autre contenu de l'esprit. Dans *La philosophie des formes symboliques*, Paris, Minuit, tr. fr., 1972, l'*Introduction*.

2. L'IMITATION

La seconde caractéristique de la fonction mimésique, l'imitation, s'accomplit de manière, en apparence paradoxale, au cours des états divers affectant SPR_g . L'unité de la sémiotique collective se construit, en effet, au niveau du système SPR_g , dans la différence, dans le paradoxe nécessaire de l'unité des significations dans et par la différence que concrétisent les unes par rapport aux autres les pratiques intersubjectives et intersociales.

C'est cette différence dont l'introduction est inévitable dans la mise en scène que signifie, dans notre analyse, le terme « imitation », et c'est ce que marquent dans la réalité sociale les tentatives répétées de représentation d'un modèle absent.

Un SAI quelconque imite dans une pratique sociale quelconque un modèle qui n'existe que syntactiquement, si l'on peut dire, par l'ensemble constitué des pratiques. Mais, ce faisant, il en donne sa propre version, sa propre modulation — rappelons-nous de la différence saussurienne entre la langue et la parole. Or, la signification n'est perçue que dans la différence. C'est la différence, comme on dit, qui fait sens. Comme il n'y a pas de modèle (en termes platoniciens), le SAI ne peut que produire-reproduire son interprétation de ce qui fait sens pour lui dans une culture donnée, et en regard des paradigmes socio-symboliques que les structures culturelles articulent, stabilisent et maintiennent.

Mais ce n'est pas tout. Par l'imitation, la mise en scène impose la linéarité temporelle aux constructions sémiotiques de la représentation-interprétation. La mise à distance s'opère dans le temps et l'espace social, réalisant ainsi l'écart de la représentation. Le SAI se présente mentalement, à travers ses cadres mentaux symboliques fondamentaux ($M-I \leftrightarrow I-E$), la chose-objet, événement, occurrence physiquement distinct de lui, et se l'approprie, l'intègre à ses modèles imaginaires : *rem praesentare*. En tant qu'imitation la mise en scène discursive ne fait pas que répéter, elle *suit* autre chose (modèles socio-symboliques). Et cet écart est celui-là même qu'introduit la différence entre les niveaux ontiques de la réalité socio-symbolique : le monde psychique et le monde culturel.

3. LA FICTION OU LA TRANSFORMATION

Or, cette différence (ontologique) herméneutique renvoie aux processus de transformation des rapports sociaux et à la fonction hégémonique du système culturel dans le renouvellement symbolique des discours sociaux — et à l'intérieur des processus socio-culturels, aux processus symboliques secondaires, de type agonique, dont sont tributaires les pratiques idéologiques. Nous en reparlerons spécifiquement lorsque nous traiterons de la mimésis agonique et de la sémiotique à valence idéologique.

Le passage entre états herméneutiques distincts mais récursivement liés, ce passage (dans l'instantané¹²) qui est instancié sur la scène sociale par et

dans les pratiques distinguant précisément une société d'une autre, est géré, nous l'avons vu déjà, par les symbolèmes-synthèmes, c'est-à-dire par les constructions sémiotiques culturelles des SAI. Ce sont ces dernières qui assurent, à travers les réseaux socio-symboliques (artefacts culturels et culturèmes, artefacts politiques et politèmes, artefacts économiques et éconèmes), avec leurs activités de codification, d'homogénéisation, de régulation, et de reconduction des significations sociales, l'équilibre, l'articulation, et la cohésion de l'état symbolique, propre à une société donnée, à un moment donné de son histoire.

C'est pourquoi ce n'est pas un caractère épisodique ou adventice, mais un caractère fondamental de la mimésis que d'être fiction. La différence des/ dans les significations ne peut pas se formuler toute nue pour l'esprit parce que la condition de sa formulation est la mise à distance discursive. Ce qui est différent n'est pas simplement différent mais *autre*, c'est-à-dire autrement reconstruit par chacun des SAI. La mise en scène est donc toujours une fiction par rapport à l'identique, au même qui échappe, par définition, à la mise à distance et à l'évaluation¹³.

Les finitudes du schème simulation-originalité

Évoquons pour commencer ce qui constitue "l'en deçà" de la mimésis, son inatteignable *hypokéiménon*.

Le scénario d'une mise en scène peut prétendre expliquer les actions des personnages, mais il n'explique en rien le fait qu'il soit porté sur scène. De la même façon, la mise en scène mimésique ne constitue que le moyen employé par l'esprit pour obtenir la mise à distance au cours du procès productif-reproductif. Ce à quoi nous avons affaire, en tant qu'analyste, c'est à de la production-reproduction symbolique dont le « moteur premier » est ailleurs. Nous ne pourrions jamais le localiser dans ce que la mimésis formule en tant que discours.

Ce moteur est l'imaginaire. De même que sous les rôles des personnages d'une pièce s'agitent des comédiens réels, de même sous les « espèces » et les « idées », catégories historicisées et discursives de la sémosis originare envisagée dans sa relation à la sémosis collective, se meuvent les modèles imaginaires et les désirs. C'est par rapport à cette arrière-scène, si l'on peut dire, qu'il faut concevoir les finitudes de la mimésis et que nous devons

12. Cf. pour ce concept du changement créateur dans l'instantané (}j♥vn □U), la sortie de son état dans une durée de temps insaisissable car se mettre à changer est déjà changer, la discussion chez Platon du passage de l'Être au Devenir, dans la seconde partie du *Parménide*, troisième hypothèse : 155a–157b.

13. Cf. l'illustration des modes d'action de la force symbolique que donne Lévi-Strauss dans *l'Anthropologie structurale* in Chap. 9 et Chap. 10, intitulés respectivement "la magie et le sorcier", "l'efficacité du symbolique".

indiquer en regard du développement et de l'articulation réciproque de la sémiosis originaire et de la sémiosis collective, les limites observables de la gestion mimésique comme de ses fonctions.

Le principe de la mimésis ne vaut donc pas pour le modèle imaginaire mais pour ce qui le *suit*, l'imitation. Le temps de l'imitation n'est donc pas l'immédiat de l'imaginaire, fermé à l'application de la mimésis, mais celui du temps successif, linéaire que découpent ses instruments discursifs, savoir les idées et les espèces. Être mis en scène, c'est être situé dans l'histoire.

De la même façon, là où pour l'imaginaire le sens est labile, pour la représentation séméiotique discursive réglée par la mimésis, ce sens est logique, organisé par un faire, par une fiction. Les déplacements et les condensations de la vie psychique y sont circonscrits par les principes d'identité et de non-contradiction.

Enfin la sémiosis originaire est circonscrite par sa scène elle-même, c'est-à-dire par le développement de la sémiosis collective sur la scène sociale qui constitue sa mesure. La sémiosis collective qui se développe dans le SPR_g est secondaire par rapport au SPR_l , à la scène primaire. Les idées et les espèces, les symbolèmes-synthèmes sont situés les uns par rapport aux autres et ne peuvent jouer que les uns sur les autres.

Ce qui reste soumis à la mimésis forme donc les produits socio-signifiants de la représentation-interprétance, ou plus précisément ses aspects discursifs qui sont comme tels qualifiables : un discours est critique (il distingue et il juge) de même que logique et daté, situé dans un temps linéaire. Les finitudes de la mimésis retracent ainsi en pointillé l'ombre portée du travail en deçà de la représentation a-séméiotique : le matériau proprement dit de la représentation-interprétance, lequel se situe en amont de la spirale des significations.

En fait, ce sont les constructions séméiotiques non-linguistiques (c.s.n.l.) subsumant, au niveau de la réalité du SPR_l , le discours socio-symbolique critique, logique, daté, qui rendent possible, dès ce niveau ontique, le développement de la sémiosis agonique, le passage éventuel de la sémiose à l'hypersémiose idéologique. De même, les constructions séméiotiques linguistiques (c.s.l.) permettent de situer, en aval de la spirale des significations, le développement des idéologèmes sur la base de la mise-en-enjeu des symbolèmes-synthèmes à l'intérieur de la lutte polémique-politique. Que l'imaginaire soit ce qui joue sous l'activité discursive de la représentation-interprétance, qu'il forme comme l'en-deçà des finitudes de la mimésis, se révèle également dans la sémiosis agonique elle-même, par ce que j'appelle les phénomènes de fascination. On en verra tout à l'heure une illustration avec un commentaire des *Bonnes* conduit sous cet angle.

Ce sont ces phénomènes que l'on retrouve à la source du travail des comédiens, de l'activité des animaux symboliques toujours susceptibles de devenir des sujets-agents interprétants-agoniques, à la source, dis-je, de la croyance herméneutique et/ou de la conviction idéologique. C'est à travers ces phénomènes qu'apparaissent les forces symboliques qui sont à l'œuvre sous la régulation mimésique de la sémiosis originaire. Mais se révèlent, en même temps, les formes socio-symboliques présentées par la sémiosis collective, le critique, le logique et le daté, bref, ce que nous avons appelé les finitudes de la mimésis. Tout l'en deçà de la production de la sémiosis d'ensemble, tout l'en deçà du critique, du logique et du daté qui se trouve en même temps être l'en deçà des déterminations idéologiques de la sémiosis, en un mot, tout l'en deçà délaissé par la conscience signifiante intentionnelle dans la production et la reproduction mimésique.

La restriction de la révélation de cet en deçà, la restriction de sa manifestation *dans*, et non *sous*, le jeu mimésique, aux seules exceptions constituées par les moments de fascination, permet précisément le maintien de la conscience subjective signifiante, ainsi que la permanence et l'unité de ses constructions collectives.

Aux trois finitudes de la mimésis correspondent ses productions sémiotiques à l'intérieur du système symbolique-pratique d'ensemble, autrement dit ses actions ou "effets" fondamentaux : le monde, le sujet et l'histoire. Ce sera encore au seul niveau linguistique-discursif que se formeront éventuellement les processus d'idéologisation et que nous pourrions dégager les déterminations agoniques du discours socio-symbolique d'ensemble.

Les micro-systèmes de représentations et de pratiques cohérentes, les idéologèmes réglés sur l'intérêt partisan des SAI, même si cet intérêt ne se dit pas toujours clairement¹⁴, se développent au niveau de la sémiosis publique et collective, constituée, orchestrée par les activités culturelles (sémiotiques-sémiques). Les divers contenus des sous-secteurs socio-symboliques à valence idéologique sont néanmoins irréfutables en eux-mêmes ; difficiles à ébranler autrement que par les coups qui leur sont portés à l'aide de la production et de l'organisation d'autres réseaux de références destinés délibérément à remplacer les anciens.

Une illustration éclatante nous est fournie par l'*Encyclopédie* et les enjeux d'agitation politique, culturelle et sociale que lui font véhiculer le « parti des

14. Comme le fait remarquer Paule Monique Vernes dans *La ville, la fête, la démocratie*, Payot, Paris, 1979, p. 177, à propos de Rousseau et de la théorie de la souveraineté du peuple, celle-ci définie en termes de volonté générale pour remplacer la philosophie classique de l'histoire qui favorise les souverainetés aristocratiques : « une idéologie [...] est en elle-même irréfutable à moins que par une critique interne on conteste la cohérence de son propre système de références : mais si l'on passe d'une critique interne à la volonté de remplacer une idéologie, on fait autre chose que de prolonger le contenu du discours, on doit bouleverser le système de références et les critères de validité changent aussi. ».

philosophes » ligüés dans leur dénonciation commune de l'Infâme : la tyrannie exercée par la collusion du Trône et de l'Autel. « Il faut changer les façons de penser et d'agir » réclame clairement Diderot dans le *Prospectus* de l'*Encyclopédie*. La conspiration aboutira, et la *Déclaration* de 1789 qui résume le bouillonnement des idées agitées pendant tout le siècle, consacrera la naissance d'une société nouvelle et la victoire des « hommes de la raison future ».

**Les productions socio-symboliques fondamentales de la mimêsis :
le monde, le sujet, l'histoire**

1/ *La valeur instrumentale de la représentation-interprétance au
niveau de la sémiosis originäre*

Le régisseur mimêsique commande l'entrée sur la scène réflexive intentionnelle des « idées » et des « espèces » : les formes discursives des relations entre SPR_1 et SPR_g par lesquelles le versant "pensé" et le versant "concret" du monde entrent en interaction. Par le jeu universel de la mesure, c'est précisément le monde qui est formé (représenté-exprimé) sur cette scène¹⁵. Et tout ce qui s'y trouve est caractérisé en pratique par la valeur de ce qu'on fait jouer, par la valeur instrumentale des artefacts socio-symboliques.

Or cette valeur renvoie à l'utilisateur, à celui qui est face à la scène. C'est ce renvoi qui est réglé par les limites du discours logique — le renvoi à un esprit spectateur. En fait, c'est dans le temps de ce renvoi que se constitue l'esprit spectateur, c'est-à-dire le sujet-agent interprétant. Le temps linéaire, à son tour, marque le rapport entre le sujet et le monde, la façon dont ce qui se passe en scène, en mimêsis, peut être situé (successivement) par rapport au sujet. La mimêsis produit donc nécessairement le monde, le sujet et l'histoire comme autant de reflets de ses finitudes.

Le rapport terme à terme, la déduction une à une des finitudes de la mimêsis à partir de ses trois caractères, et, ensuite celle de ses trois productions à partir de ses trois finitudes, tous ces "triplets" ne sont cependant rien de plus qu'un mode d'explication pour rendre compte d'un seul et même processus et de ses différents états. La carte n'est évidemment pas le territoire !

Il est bien entendu que le schème mimêsique ne s'exerce pas séparément comme scène, imitation et fiction ou encore que la sémiosis qui se développe sous l'action de la mimêsis n'apparaît pas, tour à tour, comme critique, ensuite comme logique et enfin comme daté. Ce ne sont que des moyens de décrire la régulation mimêsique de la production-reproduction socio-symbolique. C'est le caractère en leur entier des relations mimêsiques (l'entièreté du

15. Voir M. Sahlins, *Au cœur des sociétés. Raison utilitaire et raison culturelle*, tr. fr. Paris, Gallimard, 1976, et en particulier, le chapitre IV.

processus mimésique) qui entraîne comme tel leur finitude entière, et c'est celle-ci qui forme comme telle la condition de sa production tout entière (les significations originaires et collectives). La sémiotique originariaire ne constituant cependant qu'un aspect du produit de la mimésis, et la mimésis, à ce niveau ontique, ne contrôlant que l'acte mental du sujet-agent interprétant, le processus ne peut s'expliquer dans son ensemble qu'en sortant du pôle symbolique-psychique, c'est-à-dire en quittant le point de mire de la représentation-interprétation au niveau du SPR_1 pour aller situer la perspective sous l'attraction de l'autre pôle, le SPR_g .

Cette contrainte de l'explication débouche directement sur les développements relatifs à la sémiotique collective et à l'action de la mimésis sur le plan socio-symbolique et culturel.

2/ *la valeur sémiotique du monde, du sujet, de l'histoire au niveau de la sémiotique collective*

Du point de vue de l'esprit, la continuité que présentent les significations renvoie à celle de l'imaginaire tandis que l'écart est celui du redoublement des formes symboliques discursives (idées-mots-espèces) exigé par les expressions (verbales ou non) culturelles et sociales des représentations-interprétations. L'aspect "spirituel" renvoie à l'aspect "mondain", c'est-à-dire au temps linéaire et à l'espace social où s'établit la différenciation des pratiques sémiotiques.

La jonction (simulation-originalité) de ces deux aspects de la sémiotique qui se réalise à travers le schème mimésique commun à l'un et à l'autre forme alors la spirale de la production-reproduction symbolique. L'opération de la mimésis, l'application des activités symboliques aux activités pratiques, et réciproquement, s'identifie à sa "production" : la réalité socio-symbolique, la sémiotique d'ensemble. Prise comme spirale spatio-temporelle cette réalité est nommée histoire. Comme pratique sémiotique, elle est rapportée à un sujet. Comme système social symbolique-pragmatique, comme ensemble des activités sociales, elle est nommée monde. C'est en ce sens seulement que nous pouvons dire que l'histoire, le sujet et le monde sont "produits", à titre d'idées, d'étiquettes, par la mimésis, comme tout à l'heure lorsque nous évoquons la première série de médiations, modèles imaginaires/idées-espèces, dans la relation entre SPR_1 et SPR_g .

Profitons-en pour souligner ici la valeur "idéale" de l'histoire, du sujet et du monde. En tant qu'idées, elles constituent de pures abstractions si elles sont prises au singulier, en privé, au niveau simple ou premier de la sémiotique. Mais, en fait, les SAI pensent, c'est-à-dire se livrent aux jeux mimésiques, de l'intérieur de la réalité socio-symbolique, fluctuante et diverse ; de même leur aperception de l'histoire, du sujet et du monde sera fluctuante et diverse. Les SAI étiquettent le monde tout en étant partie prenante du gouvernement culturel de la vie sociale, tout en étant aussi actifs au sein des deuxièmes et

troisièmes séries de médiations, au cœur du jeu interdépendant des représentations séméiotiques/artefacts culturels/artefacts socio-symboliques.

Tout au long de ce travail d'étiquetage donc, tout au long de l'activité de représentation-interprétance, les SAI réalisent non moins matériellement l'adaptation et la transformation des pratiques sociales à l'intérieur de la spirale de la production-reproduction symbolique. L'interaction réglée par la mimésis, entre sémiosis originaire et collective, est bien alors, du point de vue ontologique, une dialectique matérielle. Les processus socio-symboliques existent dans le temps linéaire (une histoire), les acteurs sociaux comme sujets-agents interprétant dans l'intersubjectivité et le redoublement symbolique-discursif des circuits culturels, et les artefacts socio-séméiotiques, toujours susceptibles de se charger d'une valence agonique, dans l'interrelation des réseaux socio-culturels (un monde).

Quelque fluctuant et divers qu'en soit le *contenu* socio-symbolique réel, la *forme* des idées d'histoire, de sujet et de monde sert à exprimer pour l'esprit lui-même, le travail de la mimésis qui fonde l'animal symbolique et qui l'identifie comme tel, comme SAI.

Nous affirmions tout-à-l'heure en nous plaçant au point de vue de SPR_l et au niveau de la première série de médiations entre SPR_l et SPR_g , la valeur séméiotique instrumentale que prenait pour le SAI à l'intérieur de la sémiosis originaire, les activités pragmatiques sous l'action de la mimésis. Il nous faut pour compléter notre examen parcourir dans le sens inverse, si l'on peut dire, la relation activités symboliques-activités pratiques, et, en partant cette fois-ci du côté du SPR_g , nous demander que *signifient* les productions de la mimésis à l'intérieur de la sémiosis collective ? Que *signifie* l'histoire, le sujet, le monde ?

Si les idées d'histoire, de sujet et de monde, les productions de la mimésis considérées sous l'angle du développement de la sémiose originaire, renvoient non seulement à l'esprit lui-même et à sa puissance herméneutique caractéristique, mais à l'ensemble des O.O.E. sociaux qui détermine l'activité de l'esprit et les contenus de la représentation-interprétance, et si cet esprit ne peut donc que *signifier*¹⁶ les artefacts sociaux — la traditionnelle coupure métaphysique sujet-objet étant abandonnée¹⁷ — la question qu'il faut alors poser, et qui, en quelque sorte, est le miroir, mais sur un plan ontique distinct

16. Si, pour Descartes, l'esprit se pose en reconnaissant son activité et retrouve ensuite le monde nié provisoirement, pour nous, en revanche, pour qui il n'y a, entre autres distinctions avec le dualisme cartésien, qu'une seule substance matérielle, l'esprit est de même nature symbolique que le monde. Il se pose, toujours de la même façon que chez Descartes, en reconnaissant son activité, mais, en se posant, l'esprit, le *je représente*, pose, en même temps, le modèle de sa représentation : le monde qui permet l'activité de l'esprit, c'est-à-dire le monde qui permet l'esprit, qui le signifie et que l'esprit signifie.

17. Voir pour cette discussion très importante à l'intérieur du néo-kantisme, E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, op. cit. et surtout, l'introduction et le premier chapitre du tome I.

de la précédente, est la suivante : quelle est la valeur séméiotique de la sémiosis collective ?

En somme, on répondait tout à l'heure à la question : « que signifie, sous son aspect symbolique-psychique, la signification ? » par : « la signification signifie l'esprit *que* signifie le monde ». La question devient maintenant : « que signifie, sous son aspect symbolique-culturel, la signification ? » et la réponse sera, on le devine : « la signification signifie le monde *que* signifie l'esprit ». Cette seconde question, comme complément de la première, met en jeu le pouvoir d'explication de la structure mimésique unique que nous proposons de voir dans l'activité de représentation-interprétance, à ses deux niveaux ontiques.

3/ *la valeur de la répétition-transformation symbolique des pratiques sociales*

De quelle manière s'applique alors le schème mimésique aux activités techno-pragmatiques pour que celles-ci *signifient* les activités symboliques ?

Le problème renvoie pour son éclaircissement à notre conception de la signification comme répétition et aux développements sur la détermination primordiale de répétition des discours et des pratiques sociaux. On le reformulera alors ainsi :

Comment comprendre la relation entre le schème mimésique de simulation-originalité et la répétition-transformation séméiotique des pratiques sociales qui détermine, au niveau de la sémiose collective, la production-reproduction du sujet, de l'histoire et du monde ?

Les discours et pratiques sociaux reproduisent-produisent les concepts, les valeurs, les idées, les sentiments, les valeurs, les normes, les modèles, les gestes, les comportements, les travaux, bref l'éthos commun, tout ce qui délimite une culture donnée : les modes particuliers qu'ont les SAI de se représenter au plan symbolique et de s'appropriier-maîtriser sur le plan pratique l'espace et le temps social. La perpétuation-transformation des répétitions, le maintien des activités socio-symboliques par la reproduction-production des êtres culturels constitue l'unité dynamique d'une culture, d'une formation sociale ou d'une histoire.

Le « message », la signification spécifique d'un discours social quelconque n'existe ainsi que comme une variation à l'intérieur des représentations et des appropriations pratiques perpétuées-maintenues-reproduites-produites par les SAI au long des activités culturelles, sous le schème mimésique. Ce ne sera donc que par rapport à cette répétition culturelle du processus mimésique que se laissera concevoir (au niveau psychique) la structure organisatrice de simulation-originalité des pratiques sociales, incorporant et institutionnalisant les représentations et les artefacts sociaux correspondants. En situant les pratiques sociales dans un rapport de simulation-originalité avec la perpétuation-transformation mimésique du discours social, l'esprit

ne fait que traduire, dans la sémiotique collective, la dialectique matérielle du mouvement d'intégration sémiotique des pratiques sociales et signifier ainsi le monde, le sujet, l'histoire, à ce niveau.

Deux conséquences en découlent. Elles permettent aussi de comprendre l'actualisation par les constructions socio-symboliques de leur valence idéologique potentielle.

D'un côté, loin que ce "fond" signifiant issu de la perpétuité-transformation (mimésique) du discours social soit, chez chaque SAI, établi une fois pour toutes, loin d'être acquis de façon permanente, ce "fond" signifiant sera constamment, à la fois consolidé et retravaillé par lui — et nous retrouvons ici une des fonctions des activités culturelles. La perpétuation et la stabilisation relative de la sémiotique procédant moins d'une reproduction au sens mécanique que d'une constante et délicate équilibration. Dès son développement sous forme discursive, dès son expression collective, dans le temps et l'espace social, la sémiotique, du moins les fragments les plus révélateurs de son noyau générateur, est soumise à tout le spectre des bouleversements plus ou moins critiques qui la traversent mais qui par là-même la créent et la recréent. Les variations affectant les paradigmes socio-symboliques et qui déclencheront les conflits et les renouvellements, s'étagent, des plus conformistes aux plus indépendantes, en passant par la gamme des réfutations, récusations, et autres résistances.

D'un autre côté, le processus de consolidation-évolution au cours duquel se développe, par différenciation, la sémiotique collective, articule en même temps l'intégration des pratiques sociales. Or, plus souvent qu'autrement, cette intégration s'accomplissant à travers l'organisation institutionnelle des activités sociales, les modes dominants de son exercice sont d'ordre agonistique. Sous le nom de "pouvoir" se forme l'enjeu idéologique général des luttes culturelles et politiques. De même, c'est la mémoire de ce fond socio-symbolique de répétitions-transformations et des violences marquant leur assimilation qui, du point de vue du psychisme du SAI, forme chez ce dernier le centre actif où s'élabore et se maintient son identité. La perpétuation du discours social et sa répétition dessinent le canevas mimésique de la sémiotique originelle, de la raison symbolique active dans le psychisme, et c'est le maintien de cette continuité qui sauvegarde l'intégrité du moi signifiant et de la raison. Inversement, la dialectique du désir et des objets du désir, les pratiques sociales sémiotiques, trace le canevas de la sémiotique collective. La condition de réalisation demeure cependant, dans les deux cas, la structure dynamique de simulation-originalité.

À poursuivre ces dernières réflexions « fonctionnelles », sur un plan métaphysique, on peut avancer que l'ordre de la « vérité » des productions de la sémiotique collective — c'est la compétence sociale du SAI en tant que tel qui est ici en jeu — se construirait ainsi par la répétition correcte, selon les

demandes du moi et de la raison symbolique, entre, d'une part, les pratiques sociales en tant qu'artefacts socio-symboliques, et, d'autre part, les pensées comme symbolèmes-synthèmes. L'« erreur » serait alors une rupture de cette répétition.

Pourtant, si les pratiques sociales n'étaient que répétition sans variations, il n'y aurait guère de redoublement discursif ou de mise en scène mimésique. Pas de discours, pas de moi herméneutique, pas de pensée ni de raison symbolique telle que nous la connaissons. La loi mimésique de la variation dans la répétition (simulation-originalité) fonde le sujet-agent-interprétant en même temps qu'elle le menace dans sa pensée imaginaire. Celui-ci ne peut donc exister hors du mouvement discursif, hors du processus de la simulation-originalité par lequel il donne une réponse (la sémiose), toujours insuffisante à cette tension.

Il s'agit de l'inéluctable carence du « vrai » par rapport à l'être dans la production-reproduction socio-symbolique¹⁸. Les seules « vérités » qui pourraient servir d'étalons éternels à la raison sémiotique du SAI plutôt que d'ébauches toujours à reprendre, ne peuvent donc être que le produit de sa pensée *in vacuo*, formelle, non de sa pratique discursive.

Les analogies de la mimésis

1. LES AXES DE LA PRODUCTION DISCURSIVE

Les « vérités » évoquées tout à l'heure agissent comme les gardiennes de la cadence des choses, de la raison dans la vie, et, par suite, de la dynamique de la production-reproduction des discours socio-symboliques. Elles ont donc une double fonction : conservation et intégration, d'une part, assimilation et transformation, d'autre part.

La nécessité de telles « vérités » est induite des déterminations sociales de l'organisation symbolique. Qu'on reconnaisse leur existence sous un nom ou sous un autre, le vocabulaire n'est guère important, les structures de vérités, les paradigmes socio-symboliques, si l'on préfère ce terme, sont formés par les différentes cultures au cours de leur évolution diverse. Les « vérités » correspondent aux axes *formels* de la production-reproduction (discursive) socio-symbolique, et elles seront, sous l'action du processus mimésique, constamment élaborées, constamment défaits et néanmoins constamment reformées. Il s'agit là de l'histoire formelle du discours socio-symbolique.

Elles agissent aussi bien comme les axes de la production-reproduction discursive dans la lutte idéologique puisqu'elles sont les *formes symboliques culturelles* inéluctables sous lesquelles les idéologies dominées ou de dérive comme les idéologies dominantes organisent les pratiques socio-symboliques agoniques des sujets-agents interprétants. Et bien sûr le contenu momentané de ces « vérités »,

18. Voir *Le Sophiste*, et l'abandon de la position absolue de l'être en faveur du passage à sa position relative qui fonde, pour Platon, la possibilité du discours et de la philosophie.

le contenu de la sémiosis collective, sous ses aspects culturels spécifiques, sera entendu par les SAI et les idéologies dominantes d'alors comme un contenu immuable, intangible qu'il faut absolument conforter pour le préserver de tout effritement. Alors que pour les idéologies dominées et de dérive qui les combattent ou qui leur résistent d'une façon ou d'une autre, ce même contenu sera tenu comme un contenu à réinterpréter, à retourner, à remettre en cause, bref à changer.

Nous avons identifié, par rapport à notre culture, trois « analogies » qui forment le système régulateur (mais non constitutif) de ces vérités formelles de la raison socio-symbolique.

2. LES STRATÉGIES DE L'EXPÉRIENCE : CONSERVATION ET TRANSFORMATION

La première analogie de l'action séméiotique, le premier axe de la production-reproduction socio-symbolique, est la permanence dans le temps ou le *naturel du discours*. Cette analogie règle l'aspect agonique du discours socio-symbolique en posant, sur le versant de la stratégie pratiquée par les idéologies dominantes, la lutte comme factice, vaine : « C'est ainsi, c'est dans l'ordre des choses, ça c'est toujours fait ainsi, alors à quoi bon se révolter.. ». Ce discours, à son tour, est perpétuellement remis en question, versant idéologies dominées et de dérive, en faisant appel aux tactiques du relativisme et de l'historicité.

L'unité ou la deuxième règle formelle de la production-reproduction socio-symbolique renvoie à la permanence dans l'espace, à l'isotypie des réalités, des événements, des occurrences socio-symboliques, à l'homologie générale de l'ordre des choses. Ici c'est par l'appel à l'universalité des « faits » que le fonctionnement des idéologèmes dominants se rassure contre l'inévitabilité des variations : « Tout le monde le fait, fais-le donc ! ». La stratégie de réconfort se voit perpétuellement battue en brèche par l'expérience de la différence dont ont tôt fait de se prévaloir le discours des idéologèmes dominés. « Black is beautiful »

La troisième analogie constitutive de notre action mimésique est celle par laquelle le SAI, suivant sa situation dans la conjoncture socio-symbolique et/ou agonique du moment, s'identifie comme sujet-agent par rapport aux autres acteurs sociaux en référant à un *modèle unique*, ou plus précisément qu'il construit comme unique et qu'il donne comme unique dans son expérience. Il transforme ainsi son histoire incertaine (et forcément agonistique, à un moment ou à un autre de son développement) en un parcours assuré dans le firmament immuable des modèles uniques — les épouvantails singuliers : la femme, le québécois, le capitaliste, le travailleur, l'homosexuel ; autant de symptômes d'un axe permanent de la production des discours socio-symboliques.

C'est ainsi que la subjectivité, loin d'être un autre lieu par rapport aux processus sociaux, est leur reprise sous la forme symbolique du firmament des modèles. De même, le processus d'identification du sujet-agent n'est qu'un des axes de son propre processus d'intégration-évolution aux conditions objectives et le plus souvent agonistiques de son existence. Tout ce qui remet cet axe en

CHAPITRE SIXIÈME

question sera tout ce qui remet le sujet-agent en question, et principalement le caractère éphémère de son identification ainsi que la nature contradictoire de ses fins.

CHAPITRE SEPTIÈME

Sens et pouvoir

LA DYNAMIQUE DE LA MIMËSIS AGONIQUE

Le concept de la mimsis sous son aspect agonique

Pas plus que le monde ou l'histoire, la subjectivit n'est un fait purement individuel ou strictement « linaire ». Les productions de la mimsis, le monde, l'histoire et la subjectivit forment en tant qu'ensembles intriqus de relations dans un environnement intersystmique, les dimensions de la ralit socio-symbolique o vivent, pensent, s'agitent, changent et meurent les SAI.

De mme que nous avons propos d'apercevoir, sous le systme de la mimsis, le modle gnral des relations caractrisant le processus de la production-reproduction socio-symbolique, de mme lorsque nous en venons questionner ce *prsent qui est nous-mmes* — c'est la profonde formule ontologique de Foucault — nous dcouvrons encore le jeu de la mimsis. Mais il s'agit cette fois de son travail historique : la mimsis agonique dont le jeu matriel runit dans un trs lent retournement, au dbut imperceptible, activits politiques et activits symboliques-idologiques.

Notre thse retrouve donc dans ce que la tradition marxiste appelle l'idologique, une continuit dynamique : la ralit historienne, cette trame o se noue en mme temps que le devenir social de notre espce, les fils symboliques, idologiques, politiques de notre « vrit » de sujet humain. L'idologie est la politique immanente l'Histoire, elle est l'Histoire indispensable la politique. Le monde humain se forme et se transforme en suivant les cadences dynamiques imposes par l'idologisation du discours social commun. Les processus d'idologisation dbutent dans les reprsentations collectives, dans les comportements et dans les pratiques accompagnant les reprsentations pendant que ces diverses activits socio-smiotiques se diffrencient et s'tablissent dans des rapports de lutte et de mise-en-enjeu. Les idologmes, ou mieux les agonmes, appelons-les ainsi pour mettre en vidence leurs dterminations ristiques, les agonmes, donc,

émergeant à l'intérieur de la sémiose collective et sociale, apparaissent alors comme « seconds » par rapport aux artefacts socio-culturels toujours déjà-là. Les agonèmes forment un discours socio-symbolique particulier aux propriétés polémiques et politiques distinctes : le discours idéologique commun. C'est toutefois par rapport à ce discours sur lequel ils agissent comme catalyseurs que les agonèmes se détacheront comme tels : empêchant les fixations, les englobements dans le stable de ce discours collectif dont chacun des SAI se chevauchant les uns les autres est partie prenante, et qu'ils maîtrisent progressivement à l'intérieur de l'organisation SPRg propre à une société donnée, à un moment donné de son évolution.

Ainsi si nous faisons dériver le modèle de la mimésis agonique du modèle général de la mimésis, ce n'est qu'en voulant isoler les aspects polémiques et politiques de la re-production socio-symbolique d'ensemble. Le concept de mimésis agonique nous servira à désigner une forme spécifique d'interaction entre les rapports socio-symboliques : la relation qui définit, du point de vue des luttes ressortissant à l'exercice du pouvoir et de leur économie complexe, la réalité symbolique-politique, l'histoire des hommes, comme une réalité agonique.

La notion d'agonique est destinée dans notre vocabulaire à prendre le relais du concept d'idéologique. Elle renvoie à la fonction dynamique des activités sociales qui tissent l'histoire : activités symboliques culturelles à valence polémique couplées aux activités techno-pragmatiques à valence politique. Cependant, la restructuration du territoire et du rôle traditionnellement attribués à l'idéologique, le transfert que nous stipulons de l'activité idéologique et de ses constructions au domaine que déterminent les activités socio-symboliques à l'intérieur des rapports de pouvoir ne sont encore qu'affirmés. Pour construire théoriquement le concept d'agonique et pour rendre compte de la fonction catalysatrice dans les transformations socio-historiques de l'activité symbolique à valence idéologique, nous devons dépasser le fonds des métaphores militaires ou guerrières qui accompagnent les termes de lutte et de pouvoir, ces rapports de forces auxquels s'adossent la re-production idéologique et ses changements insidieux. Nous commencerons par éclairer l'une par l'autre les deux notions de lutte et de pouvoir que nous mettons au cœur de l'activité symbolique à valence idéologique, ou activité agonique.

Relations de pouvoir, lutte et enjeu

Ce qui frappe dans les analyses marxistes, ou plus justement dans ce que Jacques Rancière appelle la « doxa gauchiste », c'est qu'il est toujours question de « lutte des classes » mais qu'il y a un mot dans l'expression auquel on prête moins attention, c'est « lutte ». Qu'on parle de « lutte de classes » comme ressort général de l'Histoire, et l'on s'inquiétera surtout de savoir ce

qu'est la classe, où elle se situe, qui elle englobe mais jamais ce qu'est concrètement la lutte¹. De même, quand on évoque la « lutte idéologique », ce sera toujours en référence à une économie et à une politique du non-vrai, celle de l'idéologie, comme explication des erreurs, des illusions, des représentations-écrans, bref tout ce qui empêche de former des discours vrais ou de découvrir le rapport entre ce qui se passe « dans la tête des gens » et leur place dans les rapports de production². Contre cette tendance commune à tout un courant de la pensée et de l'action révolutionnaires qui consiste à négliger les relations de pouvoir élémentaires qui peuvent être constitutives des rapports économiques — au caractère effectivement déterminant, nous ne le nions pas — et qui ne consent à voir le pouvoir que dans la forme et les appareils de l'État, il faut s'efforcer, un peu à la manière d'un Foucault ou d'un Gramsci, de débusquer ce qu'il peut y avoir de plus caché dans les relations de pouvoir. Ne pas se contenter de retrouver le pouvoir seulement là où il se montre le plus, c'est-à-dire dans ce qu'on appelle depuis le XIX^e siècle, la « vie politique » où le pouvoir se donne crûment en représentation, ni non plus chercher uniquement le pouvoir dans la tête des individus sous forme d'image, d'acceptation ou d'intériorisation.

Au contraire, puisque nous rêvons d'une théorie philosophique de l'idéologie, d'une théorie critique des évidences et des universalités, on devra repérer dans les luttes socio-symboliques et les entrelacs que dessinent les rapports de pouvoir, c'est-à-dire dans le jeu matériel de ses violences, de ses ruses et de ses artifices, les lignes de force de l'action idéologique. Rechercher son fonctionnement éristique d'abord dans les relations de pouvoir et ressaisir partout ces relations jusque dans les infrastructures économiques. Retracer les démarches de l'idéologie dans ce mouvement en zig-zag du pouvoir qui parcourt en tous les sens le discours social : aussi bien le haut que le bas, le centre ou la périphérie. Suivre le pouvoir, et, à travers lui, l'activité idéologique, dans ses formes essentielles qui sont avant tout productives, ses formes non seulement étatiques qui n'en sont que les limites, les formes frustes ou extrêmes, mais aussi les formes infra-étatiques ou para-étatiques où le pouvoir ne laisse pas de fonctionner s'il n'interdit pas et qu'il n'est pas, nécessairement, comme Foucault a su nous le montrer, ce qui censure et ce qui enferme. Dépassez aussi un certain naturalisme commun à la vulgate marxiste et au néo-gauchisme qui, simplifiant à la fois la représentation du pouvoir et de la lutte idéologique, tantôt imagine que dans la lutte on parviendra à retrouver dans leur vivacité primitive les choses mêmes que le

1. Il faut apporter une réserve. Les plus grands parmi les marxistes, à commencer par Marx, ont insisté sur les problèmes « militaires » soulevés par la lutte : l'armée comme appareil d'État, le soulèvement armé, la guerre révolutionnaire. Les textes non pas théoriques mais historiques de Marx, *Le dix-huit Brumaire* ou *la Commune*, sont particulièrement attentifs à la notion de lutte *per se*.

2. Là aussi il s'agit de nuancer en songeant à la conception gramscienne de l'idéologie, de la lutte idéologique et du rôle historique de *l'intellectuel organique*.

pouvoir dérobait ou occultait, tantôt découvre sous celui-là un choix idéologique esthétique-moral. Le pouvoir, c'est mal, c'est laid, c'est pauvre, stérile, monotone, mort — pensons au thème célèbre de mai '68 qu'amplifie le slogan *sous les pavés, la plage* — et ce sur quoi s'exerce le pouvoir, c'est bien, c'est bon, c'est riche.

Mais, à son tour, si notre emploi du mot « lutte » doit être distingué comme dans notre usage du mot « pouvoir », du sens purement politico-militaire qu'il revêt généralement, et pour qu'il acquiert quelque valeur théorique utile à la construction du concept d'activité agonique, il faut lui adjoindre la notion d'enjeu. Lutter en fait c'est s'opposer, non pas *sur* quelque chose à la façon des loups se disputant une carcasse, mais *à propos* de quelque chose. Comme des chasseurs qui se disputeraient à propos d'une perdrix qu'ils auraient tous deux visée ensemble et abattue. La possession de la proie est un fait symbolique ; la dispute à propos de ce fait implique un moyen symbolique et social d'affecter ce fait symbolique. C'est le processus *mise-en-enjeu* qui marque la transformation elle-même symbolique, mais en même temps pratique, c'est-à-dire sociale, adaptive et continue, de modèles discursifs donnés. La mise-en-enjeu renvoie, du point de vue des pratiques sociales, à une mise en rapport de ces pratiques entre elles et avec les modèles discursifs particuliers qui les investissent. Elle signale également, à la faveur de cette mise en rapport à la fois synchronique et diachronique, la possibilité d'acquisition par l'activité symbolique de déterminations distinctes supplémentaires, d'ordre polémique et politique, l'ajout de sa valence idéologique, mais tout aussi bien leur enfouissement et leur évanouissement.

Les luttes qu'évoquent les livres ou les récits d'histoire sont bien cela : il ne s'agit jamais de se disputer seulement le morceau de terrain sur lequel on se bat, en fait les biens de quelques milliers de paysans ou autres indigènes. L'enjeu est toujours là omniprésent, envahissant : la patrie, l'indépendance, la démocratie... Ces enjeux historiens sont présentés comme transcendants au monde techno-matériel où se déroule telle ou telle bataille ; et c'est précisément pour traduire cette transcendance qu'une bataille est investie d'une valeur fétiche. La lutte des Encyclopédistes pour ébranler le trône et l'autel se fait au moyen d'un *Dictionnaire* et au nom des Lumières (de la raison) contre l'ignorance et le fanatisme.

Mais l'activité agonique est plus qu'une mise-en-enjeu de faits socio-symboliques neutres ; la mise-en-enjeu dans l'activité agonique recouvre une mise en enjeu d'une ou de plusieurs contradictions matérielles dans le discours social. Ce sont de telles contradictions — dans notre exemple tiré du discours du XVIII^e siècle : les rapports inégaux de pouvoir entre la cour, l'église et la ville — qui restent souvent occultés, ou du moins déniés dans leur valeur sociale et matérielle alors qu'il n'y a généralement pas de difficultés à renvoyer l'« au-delà » de la bataille, le fait pour la bataille d'être non seulement *sur*

une chose mais à *propos* d'une autre, tout uniment à sa valeur « pensée », à sa valeur « purement » symbolique, entendre : “idéologique”.

La pièce de Voltaire, *Mahomet ou le fanatisme*, dénonçant sous les traits de Mahomet, les dangers que la religion peut faire courir au genre humain, fonctionne à l'intérieur d'un discours socio-symbolique commun comme un réseau d'agonèmes. Réseau assez puissant pour concourir à inverser lentement du pôle positif, ou du moins dont la dominance n'était pas remise en question, au pôle négatif, les significations collectives attachées aux activités de la religion et à l'influence qu'elle peut exercer sur les hommes et sur leurs rapports. Surtout la pièce de Voltaire s'attache à ébranler le statut du clergé comme pouvoir allié à celui du trône ou à tous ceux qui assujettissent l'homme et qui entravent sa liberté³.

Notre usage du concept de lutte implique deux notions interreliées : l'enjeu et les relations de pouvoir inhérentes à l'évolution des rapports sociaux. La lutte idéologique peut alors se concevoir comme un processus à la fois symbolique (mise-en-enjeu) et social (processus polémiques-politiques relatifs à la prise de pouvoir). Symbolique dans la mesure où la lutte renvoie à des activités symboliques aux prises sur un *même* objet symbolique, objet qui, lui, affecte l'enjeu. Social dans la mesure où la lutte renvoie aux rapports sociaux à l'intérieur desquels les SAI s'opposent pour s'assurer le pouvoir, et qui déterminent le rapport social à l'enjeu. On pourrait même faire intervenir l'activité symbolique sous son aspect psychique dans la mesure où on peut supposer que le rapport libidinal à l'enjeu devra être retenu et réorienté par un effort psychique distinct, la pensée discursive, afin de s'exercer plutôt sur l'activité de lutte.

Ainsi l'activité agonique caractériserait le rapport explicite de mise-en-enjeu établi entre modèles discursifs et pratiques sociales à l'intérieur de la lutte symbolique qui oppose entre eux tel SAI ou tel groupe de SAI dans la poursuite et la défense de leurs intérêts socio-politiques propres. Ce que nous entendons par valence idéologique désigne cet aspect potentiellement agonique dans l'exercice de l'activité symbolique. Exercice au cours duquel le SAI distingue de manière polémique la dimension normative toujours présente à l'état virtuel dans un modèle discursif pour la réunir à la dimension politique de ses activités techno-pragmatiques au cours d'une lutte (*agôn*) plus ou moins forte, plus ou moins ouverte ou explicite, destinée à faire triompher l'action qu'il a entreprise. Le domaine agonique, quoiqu'il reste majoritairement dépendant des artefacts et des institutions culturels, c'est-à-dire tributaire du SPRg et, par suite, du discours social commun ou *koînon*, y découpe cependant un territoire propre, celui des rapports de pouvoir. Sous cet horizon où les rapports sociaux sont vécus comme luttes de pouvoir,

3. Voir, pour une analyse plus détaillée, mon article « Et la religion le remplit de fureur... » in *Philosophiques* (1990), vol. XVII, n° 2, p. 3-22.

les divers agonèmes articulent plus étroitement encore que les symbolèmes-synthèmes, modèles discursifs et pratiques sociales à l'intérieur du discours socio-symbolique d'ensemble, mais du coup ils ouvrent le champ au retournement des valeurs et des vérités qui leur sont co-extensives. Il s'agit précisément de la *fonction agonique* par laquelle se définit l'activité symbolique à valence idéologique, cette activité dialectique qui, loin de coaguler les rapports sociaux, au contraire les déplacent, les renversent ou même, dans les cas extrêmes, les déchirent, mais leur donnent de ce fait une nouvelle mobilité qui concourt à les transformer.

Luttes-de-pouvoir et contradictions dialectiques

Mises-en-enjeu, luttes socio-symboliques, rapports de pouvoir et rapports de force traduisent formellement la nécessité pour tout agonème comme produit de l'activité idéologique de n'exister qu'en opposition⁴. Cette dernière proposition éclaire au jour du concept de contradiction, les notions de lutte et de pouvoir que nous avons posées tout à l'heure au centre de la mimésis agonique. Cependant la difficulté que soulève le concept de contradiction tel que nous l'héritons de la tradition du matérialisme dialectique, repose sur la difficulté de concevoir la contradiction, d'une part, comme processus, et, d'autre part, comme immanente. La difficulté se dissipe quelque peu si l'on consent, en revanche, à délaisser le point de vue de la connaissance. En effet, si on pose le concept de contradiction dans une perspective praxéonomique, ou, plus simplement dit, si l'on gagne le point de vue de l'action, la contradiction conçue comme processus et comme immanente n'est autre chose que la contradiction conçue comme continue et comme structure même de l'action *pour celui qui agit* — l'immanence, ici, est d'abord celle du point de vue lui-même.

Dès que la contradiction est ainsi conçue, elle devient concrètement indiscernable de la *production (praxis)* socio-symbolique, et la distinction elle-même entre contradiction et production apparaît comme un relent de la tentation mécaniciste ou transcendaliste. Cette unité concrète de la contradiction et de la production, cette impossibilité logique que l'une ne soit pas l'autre, *du point de vue de celui qui agit*, est à la base du concept de lutte-de-pouvoir introduit comme central dans le contexte de notre discussion de l'action agonique. La lutte ne sera pensée comme la contradiction propre aux

4. Cette structure antagonique est du reste inhérente à tout système symbolique, qu'il soit culturel ou à valence idéologique. Il en est ainsi, par exemple, des systèmes cognitifs pour peu que l'on considère la connaissance comme le produit toujours provisoire d'un système de communication où deux rôles sont fondamentaux : celui de l'observateur et celui du contradicteur (cf. le dialogue platonicien). « La contradiction et la dialectique sont, à ce point de vue », fait remarquer le linguiste Charles Roig, « des mécanismes symboliques fondamentaux de l'adaptation de la langue à l'analyse de la réalité. À l'inverse, le dogmatisme est une attitude normative ou autoritaire qui met un terme au fonctionnement de ces mécanismes et contribue à figer la connaissance ».

processus idéologiques que dans la mesure où la contradiction est pensée comme leur action propre. Du point de vue de la fonction agonique qui la détermine comme telle par rapport au système socio-symbolique d'ensemble, la lutte-de-pouvoir est alors concrètement indiscernable de l'histoire.

Les discussions sur l'histoire comme celles qui entourent la lutte sont généralement pénétrées d'une valeur fétiche commune, la violence. Or autant que faire se peut, nous devons exclure ce genre de fétichisme le plus rigoureusement possible de l'emploi théorique des concepts de lutte et d'histoire. La violence ne peut gagner en effet un statut philosophique que sur la base d'un ordre transcendant implicite que nous récusons à l'avance, et dont la violence, selon les cas, sera soit la réalisation soit la violation.

Dans la théorie classique de l'idéologie, le fétichisme de la violence sert le plus souvent de pierre de touche pour distinguer le politique, cette continuation de la guerre, de l'idéologique. Mais si l'on se libère du fétichisme implicite du mot lutte, ou, en général, du fétichisme de la violence, la violence sera une valeur symbolique attribuée à certains actes matériels qui n'ont rien de particulier sinon le privilège de ce statut symbolique. Quoique certains actes « de violence » soient très destructeurs, matériellement, d'autres ne le sont pas, ou le sont peu (notamment ceux qui s'adressent spécifiquement aux femmes). Par contre, beaucoup d'actes matériels très destructeurs, l'opération d'une mine par exemple, ne sont pas considérés violents. Si l'on cesse de fétichiser ainsi le domaine de la violence, surtout en ce qui concerne les luttes, le politique perd le point d'ancrage qui le distinguait sûrement de l'idéologique. Que reste-t-il ? N'est-ce pas précisément les relations de pouvoir, la contestation, l'opposition, les stratégies de domination ou celles, au contraire, de résistance à l'assujettissement, bref tout ce qui forme les enjeux symboliques dans les rapports de force et leur jeu matériel et social ? Mais comment dire que tout cela est politique sans dire en même temps que c'est idéologique ? Et surtout, si l'on ne fétichise pas la violence, comment définir l'action idéologique par rapport aux discours et aux pratiques socio-symboliques, sinon comme leur aspect politico-historique : ce que nous appelons la *fonction agonique* de l'activité idéologique⁵.

La pierre de touche traditionnelle, la violence, proscrite, on affirmera le point de vue immanent à l'action ; et, à partir de là, le rôle par rapport à

5. Voir pour une illustration de la fonction agonique, l'étude que j'ai faite, dans cette optique, du travail des Comités d'instruction publique révolutionnaires et de la question de l'éducation dans son double rapport à la formation de l'homme et du citoyen in « L'école des Lumières » (en collaboration avec Michel Grenon), *Lekton* (1993), vol. III, n° 1, numéro *Condorcet* sous la dir. de J.-P. de Lagrave, p. 111-176. Je remarquais, en conclusion de cet article, qu'« au plus fort de l'idéal révolutionnaire, l'esprit de l'Encyclopédie aura à souffler encore. Le bonheur qui, du côté de la loi, s'avère une conquête de l'égalité et de la liberté, doit encore réunir, du côté des hommes, l'élan de la vérité à la pratique de la vertu républicaine, c'est-à-dire l'amour raisonné de la démocratie. L'École des Lumières demeure l'école irremplaçable où le citoyen puise les forces nécessaires pour triompher de la tyrannie des rois et venger le genre humain de la double imposture : l'ignorance et la superstition. ».

l'évolution historique du discours social commun, de l'activité symbolique à valence idéologique. Sous cette perspective, disons praxéonomique, il est impossible de distinguer dans le processus agonique, un processus idéologique d'un processus politique, ou encore d'imaginer un modèle formel qui mette en jeu un seul de ces deux systèmes, comme on le fait généralement dans les sciences humaines, suivant en cela un effet de la dichotomie ontologique esprit-matière. Nous pouvons voir, en revanche, que tout ce qui rendra idéologique le symbolique culturel est sa valeur « politique », c'est-à-dire l'intérêt social explicite mais le plus souvent implicite qui soutient les luttes de pouvoir où s'affrontent les SAI dans leurs discours et dans leurs pratiques. Réciproquement tout ce qui fait politique la politique, est sa valeur « idéologique », c'est-à-dire tout ce dont la politique est l'enjeu à l'intérieur de l'organisation socio-symbolique d'ensemble.

Le discours sur l'orientation de l'éducation nationale pendant la Révolution française que tiennent les Comités d'instruction publique successifs de la Législative, puis de la Convention, fournit un bon exemple d'un discours agonique : sa nature polémique-politique, sa fonction sociale et ses limites historiennes. Le discours social sur l'éducation, durant la crise Révolutionnaire, est un discours polémico-politique auquel mettra fin, sous cette forme agonique de son développement historique, le coup de force de Napoléon, c'est-à-dire le visage brutal, sombrement direct du pouvoir juridique, la figure tout nue et d'autant plus obscur de l'Autorité. Mais cette liquidation signale en même temps que l'échec de ce discours, la fin de l'interrogation démocratique. Échec momentané, par ailleurs, puisqu'il sera réactivé une centaine d'années plus tard pour cautionner théoriquement et légitimer politiquement l'offensive laïque, socialiste et pédagogique de la III^e République, notamment contre la loi Falloux protégeant l'école libre.

Le discours sur l'éducation nationale à la fin du XVIII^e siècle est bien un discours agonique dont la production et la reproduction socio-symbolique à travers une centaine d'années, au moins, se marquent par l'indissociation des aspects idéologiques et politiques dans les débats et les luttes qui mettent aux prises, parfois jusqu'à la mort (Condorcet ou Romme, par exemple), les Français d'allégeance théorique ou partisane diverse autour de cette mise-en-enjeu de la question de l'éducation. L'idée de « former un nouveau peuple » par une nouvelle organisation de l'éducation se veut conforme aux buts que se fixe la nouvelle Constitution révolutionnaire au sein des rapports de force entre les factions opposées des représentants de la nation. Cette idée mobilisatrice se traduit par le mandat donné aux Comités que nomment les Assemblées nationales ; elle s'exprime par les rapports et les projets de décrets que proposent les membres des Comités qui se succèdent ; elle se matérialise, enfin, par des pratiques législatives, administratives et pédagogiques évolutives. Bref elle réfracte dans son fonctionnement comme dans ses

dysfonctionnements, ses échecs, ses reprises et ses transformations, le développement de l'Histoire tout court : l'histoire intellectuelle et sociale de la France révolutionnaire du XVIII^e siècle au XIX^e siècle.

D'un point de vue immanent à l'action, nous soutenons alors qu'une seule chose définit indifféremment le politique et l'idéologique : la mise-en-enjeu. La mise-en-enjeu désigne un rapport socio-symbolique double en ce sens qu'il constitue une structure croisée : intérieure, d'un côté, à un processus idéologico-politique — ou processus agonique — et, de l'autre côté, reliant celui-ci à un second processus, *déjà* agonique ou *déjà* culturel, qui forme l'*enjeu* du premier. Une grève, pour prendre l'exemple classique, peut constituer un processus agonique. Les rapports socio-symboliques distinctifs établis à l'intérieur des rapports de pouvoir propres à la grève, concertation, arrêt de travail, négociation, contrat, n'ont pas d'effet sur les causes objectives qui donnent lieu à la grève, sinon à travers d'autres liens symboliques, solidarité, comptabilité, droit, etc... La lutte est bien ici autant production que contradiction car la lutte n'est pas seulement déterminée par l'objet qui est travaillé ou disputé à l'intérieur des rapports de force mais aussi par un enjeu lié socio-symboliquement à cet objet. C'est donc plus justement le fait pour des rapports socio-symboliques d'être eux-mêmes placés en rapports symboliques à l'intérieur du discours social commun qui définit la lutte-de-pouvoir comme lutte idéologique, et, par le fait même, le SAI agonique en tant que tel.

Processus agoniques, re-production socio-symbolique et Histoire

La re-production symbolique prend le relais dans le système social de la reproduction chromosomale, disions-nous. En effet, nous avons expliqué par un processus unique (schématisé dans ses relations sous la forme générale de la mimésis) la transmission des structures sociales à travers les générations, l'opération du psychisme chez l'individu et la détermination différentielle des sociétés (plutôt que des espèces). Plus encore, les processus sociaux représentent par rapport à l'évolution chromosomale, un processus évolutif supérieur et distinct. Ils suppléent à la sélection naturelle qui dépend uniquement de la reproduction biologique des individus par une transformabilité continue et une adaptation continuelle déterminées par le succès libidinal des modèles sociaux.

À leur tour, les processus agoniques s'inscrivent à l'intérieur des processus socio-symboliques de la même manière que ceux-ci se rapportent aux processus biologiques. La re-production socio-symbolique n'est pas seulement biologique. Ses transformations restent déterminées de la même façon que les transformations du bagage génétique de l'espèce : par l'écologie. Les processus agoniques ne constituent rien d'autre qu'une façon symbolique (culturelle et sociale) d'intervenir dans les transformations de l'organisation

symbolique d'une société. Mais c'est souligner aussi que dans cette transformation des systèmes symboliques, interviennent des processus eux-mêmes continus, sociaux et symboliques. Ce travail symbolique sur le symbolique socio-culturel, propre à l'animal agonique, a pour autre nom l'Histoire, si l'on reconnaît une définition du processus historique dans ce qui vient d'être dit sur la mise-en-enjeu et sur les rapports qui s'établissent entre systèmes agoniques, modèles discursifs et pratiques sociales. Le lien entre une telle définition de l'histoire et les interactions entre activités agoniques et activités socio-symboliques dépend de l'identification concrète du processus historique et de la lutte-de-pouvoir, identification impliquée dans la définition de l'histoire par le rapport de mise-en-enjeu. L'histoire serait alors la « longue durée » de la lutte, et la lutte, le « détail » (ou l'événement) de l'histoire ; lutte aux aléas divers, à l'issue tantôt triomphante, tantôt réduite au silence, mais qui, de toutes façons, fournit, de manière indéfiniment plastique, ses strates agoniques successives au discours social commun.

Le concept d'agonique procède de l'identification du politique et de l'idéologique sur la base de la mise-en-enjeu, donc de la lutte. Or il ne peut s'agir avec les systèmes agoniques que de relations déjà socio-symboliques, on vient de le dire. La réalité sociale des processus agoniques recouvre aussi bien une activité symbolique portant sur les modèles discursifs investis dans les pratiques socio-culturelles qu'une activité psychique des SAI portant sur leurs modèles imaginaires. Ces fonctions ne se laissent pas concrètement séparer sous deux aspects distincts. Elles sont constitutives d'une seule activité socio-symbolique continue, histoire ou lutte-de-pouvoir, dont les produits signifiants, à l'intérieur de la « dialectique des enjeux » et de l'exercice agonique de la mimésis, sont les fruits.

La valeur symbolique « secondaire » de la sémiose agonique par rapport à une réalité « antérieure » de la sémiose socio-symbolique générale met en lumière les transformations continues, sous l'action de la sémiosis agonique, de la sémiose collective, de ses artefacts et de ses institutions. C'est ce que nous appelons sa fonction historique, et c'est ce que traduit, par ailleurs, le temps linéaire où opère la mise en scène mimésique du discours social commun. Ce qui semblait un rapport de secondarité se révèle à la longue le temps nécessaire aux modulations du système culturel propre à chaque société sous l'action ou l'accélération de la sémiose agonique. Nous retrouvons dans ce rapport de secondarité un rapport de perpétuation-transformation qui, avec la force des valences polémiques-politiques qui lui sont propres, renvoie derechef au rapport fondamental de simulation-originalité, caractéristique de l'économie générale du processus mimésique. Simulation parce qu'il y a *reprise* (répétition) des enjeux agoniques spécifiques sur la scène mimésique de la sémiose, *originalité* parce que cette reprise est elle-même la reprise de la réalité des pratiques et des discours collectifs.

La dynamique de la mimêsis agonique traduit toujours pour le SAI, considéré du point de vue de SPR_I, la secondarité de la représentation-interprétance discursive par rapport au désir. Du point de vue du SPR_g, du point de vue de la matérialité sociale des institutions et des artefacts collectifs, la simulation-perpétuation du discours agonique permet de traiter les faits, les occurrences, les événements, dans un ordre continu, l'ordre mimésique, alors que l'originalité-transformation exprime leur écart. L'écart agonique dans cet ordre continu s'exprime par une distance, celle-là même que constitue le temps linéaire réel où se différencient les pratiques socio-symboliques marquées par la lutte idéologique et par ses fins, intra-discursives, directement polémiques, et, extra-discursives, indirectement politiques.

Le bricolage idéologique des « analogies » mimésiques

Le contenu empirique, fluctuant et divers des « analogies de la mimêsis » renvoie aux pratiques socio-séméiotiques par l'intermédiaire des artefacts culturels, en d'autres termes, au discours socio-symbolique. Dans la lutte idéologique, ces trois formes constitutives du « vrai » discursif, ou plus exactement du « reconnu-partagé-accepté-diffusé » collectif, sous lesquelles se développe la sémiosis, ne peuvent se maintenir au niveau des grands axes de la production-reproduction socio-symbolique qu'à la faveur d'une dynamique tensionnelle. Nous en étudierons l'organisation schématique, un peu plus tard, sous la rubrique du « koînon » idéologique ou discours social commun à valence idéologique. Dans la plupart des cas, il reviendra aux fragments idéologiques "erronés" de servir les analogies mimésiques comme le ferment de la sémiosis collective. Le discours social "fautif", c'est-à-dire celui qui parvient à exprimer sur la scène culturelle commune à leur perpétuation-transformation, les variantes les plus lointaines ou simplement les plus dissonnantes des modèles discursifs courants, servirait ainsi de terreau privilégié au développement et surtout à l'évolution historique du discours social d'ensemble.

Nous identifions « les agonèmes dominants » aux aspects polémiques-politiques de ces symbolèmes-synthèmes les plus largement partagés au sein de la sémiosis collective. Ce n'est en effet qu'à partir du discours social, reconnu comme légitime à ce moment de leur histoire, que les SAI pourront en formuler les expressions éristiques. À leur tour, les « agonèmes dominés » ne pourront affronter les agonèmes dominants que de l'intérieur du discours social commun à valence idéologique ; le seul qui existe objectivement pour l'ensemble des SAI et qu'ils reconnaissent comme caractéristique de la formation sociale à laquelle ils appartiennent.

La sémiosis collective est alors réarticulée sous l'action des agonèmes dont les manifestations occupent un espace socio-symbolique identifié à ses « temps forts » agoniques. S'il est vrai que les jeux de la mimêsis agonique

sont limités à l'empan spatio-temporel que couvre le *koînon* socio-symbolique, et qu'ils sont précisément fonction du processus d'identification des idéologèmes dominants aux symbolèmes dominants sous leurs aspects polémiques-politiques (agonèmes), il n'en reste pas moins qu'un nouveau processus, le processus d'idéologisation de la sémiose collective, se déclenche, inexorablement. Les idéologèmes dominés travaillant les idéologèmes dominants, et ne se délimitant en propre qu'à travers ce rapport aux idéologèmes dominants, finissent par définir, de concert avec ces derniers, des sous-ensembles socio-séméiotiques relativement autonomes à l'intérieur du discours social commun : le *koînon* idéologique formé d'agonèmes dominants interreliés aux agonèmes dominés. La violence du rejet des agonèmes dominants et de la résistance à leur imposition sur la scène socio-culturelle du moment, comme, réciproquement, la virulence de la contre-attaque ou de la résistance à la résistance, donneront la mesure de la révolution idéologique en train de s'effectuer et permettra d'en évaluer concrètement l'ampleur⁶.

Le SAI, plongé dans la lutte idéologique, exploite les *formes analogiques* de la mimêsis à travers le discours social qu'elles subsument, comme des vecteurs séméiotiques normatifs absolus et nécessairement pré-existants à toute action. Cette stratégie de réification permet alors de les présenter comme les « lois », sinon les paramètres transcendants du discours social commun, dont un agonème dominant donné peut toujours se réclamer pour assurer la légitimité ou la validité (véridicité) socio-séméiotique qu'il prétend traduire : la nature, l'unité homologique, les modèles uniques. La lutte féministe, la lutte des noirs, la lutte des gais dans nos sociétés, en fournit des exemples éclatants.

Le discours formé par les agonèmes dominés met en œuvre des processus⁷ semblables. La distinction tient aux réfutations ou aux redéfinitions que l'on est capable d'opérer par rapport aux formes analogiques : relativité de la nature, rejet actif de l'unité homologique, pluralité des modèles. Cependant, dans les faits, le contenu empirique des analogies mimésiques est on ne peut plus provisoire, *ad hoc*. Un SAI voudra-t-il accoler l'étiquette du "vrai" ou du

6. Voir le cas des attaques menées contre le *Système de la nature* de d'Holbach, « ce livre abominable qui effraie tout le monde et que tout le monde veut lire », à la fois par Voltaire et Frédéric II, et par l'abbé Bergier, dans le camp opposé. J'ai analysé en détail cet exemple en étudiant les enjeux défendus par l'abbé Bergier, un adversaire déclaré de la faction la plus radicale du *parti philosophique* in « Nature, raison, expérience.... Les enjeux idéologiques de la *Réfutation du matérialisme* dans l'apologétique chrétienne des Lumières », *Dialogue* XXXI (1992), 19-32, ainsi que les raisons plus subtiles du rejet voltairien in « Voltaire et Frédéric II, critiques du *Système de la nature*, suivi en annexe de la *Réponse* de Voltaire », *Corpus*, n° 22-23 (1992), 39-73.

7. Ces processus que l'on retrouve à l'œuvre dans les idéologies dominantes et les idéologies dominées sont comparables *mutatis mutandis* aux démarches cognitives de l'esprit critique, avec la différence que l'intérêt pratique et les finalités politiques prédominent de manière typique dans les constructions séméiotiques à valence idéologique et permettent ainsi de les départager.

“faux” à un symbolème quelconque, et partant, à son acolyte agonème, dominant ou dominé, aussitôt tel ou tel fragment du contenu analogique bricolé idéologiquement à même le discours social commun, apparaîtra comme n’étant rien de plus que le résultat momentané du renouvellement sans fin du système socio-symbolique. Plus précisément comme un effet invariant du travail en boucle de la mimésis reliant les modèles imaginaires aux modèles discursifs et à la réalité des institutions et des pratiques sociales. C’est dans cet aller-retour de la sémiosis originaire à la sémiosis collective, et vice-versa, que se forment les formes analogiques ; mais c’est en même temps tout ce qui permet à l’activité symbolique-agonique du SAI d’en dépasser le contenu concret.

Ainsi le langage même de la perpétuité et du maintien de la sémiosis se révèle-t-il un instrument de sa transformation, et les formes analogiques se présentent-elles comme les vecteurs de la mimésis qui ne laissent pas d’assurer dans la simulation, l’originalité du discours social commun : natures, homologies, modèles perpétuellement construits, reproduits, renouvelés.

LES OPÉRATIONS DE LA MIMÉSIS AGONIQUE

La représentation du modèle absent et la mimésis générale

Le SAI sollicité pour s’acquitter d’une action quelconque est partie de la sémiosis collective. Il baigne dans un divers socio-symbolique, certes mouvant, mais déjà constitué, déjà articulé qu’il s’apprête à grossir au long d’un double mouvement complémentaire. Il parviendra, avec plus ou moins de bonheur, selon les cas, à regrouper, à enchaîner et à recomposer en fonction de l’action qu’il désire poser, les significations sédimentées matériellement dans les pratiques sociales, et à isoler parmi celle-ci le discours, le comportement, le geste, la réponse, la création, bref la pratique qu’il espère la plus adéquate, la plus appropriée, la plus innovatrice, la plus choquante, la plus conforme..., que sais-je. Le SAI agira en tant que tel, en sujet-agent interprétant précisément, d’une part, en faisant référence au stock de modèles (imaginaires et discursifs) qui lui sont propres. Il fera principalement appel à sa mémoire herméneutique, psychique et culturelle, pour identifier (regrouper-enchaîner-recomposer) isoler et interpréter les significations sociales auxquelles il a affaire. Mais, d’autre part, tout en la rapportant à cette interprétation, il ne pourra loger son action socio-séméiotique propre qu’en la différenciant d’une manière quelconque. Cette manière, évolutive et différentielle, ne se fait ni arbitrairement, ni au hasard. L’action réussie tente de faire concorder, avec une cohérence optimale, les segments des systèmes socio-symboliques constitutifs de son déroulement individuel dans la vie sociale : sémiosis originaire (modèles imaginaires) et sémiosis collective (modèles discursifs-pratiques sociales) que cette action même unifie.

C'est le cas, par exemple, si je vais changer en habituée le livre que j'ai emprunté à la bibliothèque municipale. Tout se passe selon la routine sécurisante quand chacun des acteurs sait son rôle et le rend avec le plus ou moins de passion, d'agressivité, d'intelligence ou de sérénité qui caractérise sa « signature herméneutique » particulière. Cependant s'il y a quelque chose d'inhabituel, si je demande, mettons, un renouvellement de mon emprunt auquel selon le préposé je n'ai pas droit, alors, avec l'introduction de l'activité judicative et/ou critique nécessaire à la « négociation » du virage controversable de l'échange discursif-pratique, les idiosyncrasies symboliques de chacun entrent en jeu et plusieurs réponses sociales sont possibles. Les SAI en cause dans cette situation parcourent l'éventail varié que leur offre les états du SPRg du moment, les modulant selon l'exploitation particulière qu'ils font des analogies mimésiques et du discours social commun. Dans le train-train facile que suit l'échange socio-culturel dans le cadre de la routine, ou dans les difficultés qui peuvent surgir dans le dérangement de la routine, les actions socio-symboliques de tout un chacun interfèrent continuellement pour construire et reconstruire la spirale des significations sociales. Elles interviennent à chaque moment, pour chaque détail, serait-ce le plus prosaïque et le plus infime de la vie individuelle⁸, dans l'élaboration de ses « spires » particulières et les rapportent à des modèles symboliques absents. Modèles que nous recréons ainsi en même temps que nous les simulons dans la réalité des pratiques, des institutions et des artefacts sociaux.

Avec les procédures de mise en situation et de positionnement sémiotiques, nous sommes encore sous le régime de la mimésis générale. Dans l'établissement d'un rapport « neutre » de signification, « neutre » car il précède nécessairement sa transformation éventuelle en rapport agonique, la mise-en-situation herméneutique à l'intérieur du discours social commun, implique, en conclusion, deux choses :

- i) *un symbolème-synthème donné est littéralement insignifiant si le SAI qui le produit ou le manipule ne parvient pas à le rattacher à au moins un des réseaux du système symbolique-pratique (SPRg) dont il est partie prenante ;*
- ii) *un symbolème-synthème donné est fonction pour sa construction, sa modélisation et sa manipulation spécifiques de l'état du discours social commun auquel il ressortit comme un de ses fragments. Il n'a d'effet évolutif propre qu'en regard de la conjoncture discursive et sociale où il apparaît et où il se développe : la sémiosis collective.*

8. Par exemple quand une mère vole au secours de sa fille encore inexpérimentée pour « sauver » une sauce en train de tourner au sirop ! cette toute « petite » action, aussi humble et quotidienne qu'elle soit, est cependant tout aussi grosse des interactions socio-symboliques dont nous parlons, et tout aussi complexe dans ses tours, détours, reprises et innovations que, mettons, la défenestration de Prague. Elle n'a évidemment pas ni le même retentissement ni les mêmes prolongements pour l'humanité, n'intéressant qu'une portion excessivement réduite de l'ensemble des SAI !

La représentation du modèle absent et la mimésis agonique

Sous le régime de la mimésis agonique, la mise-en-situation renvoie à une mise-en-enjeu. Les techniques et les procédures de mise-en-enjeu sont les corrélats, sous leurs aspects polémiques-politiques, de celles que met en branle le processus de mise-en-situation. Elles aboutissent à l'établissement d'un rapport, dans ce cas non plus « neutre » mais agonique de signification, à l'intérieur du discours social commun. Il est important de souligner que ce rapport agonique demeure cependant, tout comme le rapport socio-culturellement « neutre » que nous venons de décrire, l'établissement d'un rapport de significations sociales. Ce qui change dans le passage à la mimésis agonique est la transformation de la valeur symbolique « x » que le SAI attribue à telle ou telle pratique sociale pour les situer et les articuler. Le changement de valence socio-symbolique s'opère sous les conditions que nous avons discutées tout à l'heure, à l'intérieur des rapports de pouvoir, de force et de lutte, caractéristiques du discours social commun idéologique. C'est en ce sens précisément que le rapport agonique de signification est « second » vis-à-vis du rapport neutre socio-culturel : son émergence en dépend de la même façon qu'il en est tributaire. Les significations sociales, les artefacts socio-séméiotiques, les symbolèmes-synthèmes, *une fois mis-en-situation* par le SAI sont repris comme enjeux symboliques, et, comme tels, remis en circulation dans la vie sociale. Ils jouent ainsi un rôle décisif dans la cristallisation de telles représentations ou de telles pratiques, resserrant les nœuds, pour ainsi dire, du discours social commun, freinant ici son évolution, précipitant là son renouvellement, bref transformant leur destin social en sort historique. C'est, par exemple, la fortune que l'on sait du célèbre *C'est la faute à Voltaire, c'est la faute à Rousseau*⁹.

Le concept de mise-en-enjeu sert à décrire la condition fondamentale d'acquisition par le discours social de sa valence idéologique. Ainsi le statut symbolique-idéologique d'un artefact socio-séméiotique quelconque est toujours déterminé :

- i) *au cours d'un détournement normatif, intentionnellement orienté, du rapport socio-culturel de signification particulier dans lequel est pris l'artefact en question, et*
- ii) *par son érection en enjeu pour servir ainsi remodelé aux fins polémiques et politiques que poursuit tel SAI ou tel groupe de SAI.*

C'est dire aussi que le SAI agonique sait toujours ce qu'il fait, s'applique en toute conscience à réaliser ses objectifs de lutte, de prise ou de renversement des rapports de pouvoir — qu'il soit habile ou malhabile dans

9. À la place de la chanson de Gavroche, j'aurais pu aussi bien citer en référence à l'histoire du Québec, le cri, il y a 25 ans maintenant, du général de Gaulle du haut du balcon de l'hôtel de ville à Montréal, *Vive le Québec libre !* et évoquer l'exploitation agonique que la lutte des nationalistes québécois en a fait et en fait encore.

le choix de ses moyens et qu'il sorte vaincu ou victorieux à l'issue de la bataille qu'il a menée.

Il faut aussi remarquer l'aspect indirect sous lequel s'effectue le détournement idéologique dont nous parlons : l'enjeu symbolique quelconque d'un symbolème-synthème quelconque (politique, économique, culturel) n'étant jamais déterminé terme à terme par le débat social fait à son propos mais en tant que rapporté à l'ensemble ou à un sous-ensemble de la sémiosis collective. En revanche, c'est l'évolution pratique de l'enjeu socio-symbolique telle qu'elle se règle, à l'intérieur du koïnon idéologique, qui influera à son tour le développement du SPRg. La fonction catalysatrice de l'agonème dans la vie socio-symbolique du SAI, s'amplifie, par là, par l'intermédiaire de l'emprise du SPRg sur le système symbolique-pratique d'ensemble, jusqu'à une dimension historique. Le débat actuel dans la société québécoise sur l'âge scolaire pertinent de l'enseignement de l'anglais au primaire constitue une bonne illustration de cette mise-en-enjeu des pratiques sociales, à partir du positionnement socio-symbolique qu'en fait le SAI.

Le symbolème-synthème, tout comme celui susceptible de prendre valence idéologique, l'agonème, ne *signifie* donc la pratique pour le SAI qu'indirectement : par l'entremise du système des modèles discursifs. C'est pourquoi le discours social commun, et en particulier le discours socio-culturel, n'est jamais une simple duplication herméneutique des artefacts techno-pragmatiques, économiques, politiques ou culturels, mais bien la représentation active d'autre chose, d'un modèle symbolique dont le caractère essentiel est d'être absent des pratiques sociales elles-mêmes. La représentation d'un modèle symbolique absent, tel est le mode selon lequel, par mise-en-situation ou par mise-en-enjeu socio-symboliques, se traduit dans tout fragment du discours social commun, *l'ailleurs symbolique*, c'est-à-dire libidinal et psychique, épi-discursif et discursif, de l'artefact socio-séméiotique à valence idéologique donnée ou point encore déterminée.

La sur-discursivation et le renouvellement de la sémiosis collective

Tout artefact séméiotique, une fois constitué, représente, donc, à l'intérieur du discours social commun, un modèle symbolique absent ; ou plus précisément cet entrecroisement, dont la profondeur n'est ni toujours ni entièrement repérable, d'un enjeu libidinal ou de plusieurs enjeux épi-discursifs qui sont incessamment repris et réélaborés au cours de la vie sociale en enjeux discursifs. Par suite, il est toujours loisible à tel ou tel SAI de faire tenir la place du modèle représenté par un ensemble de plusieurs artefacts socio-séméiotiques, c'est-à-dire par un fragment plus ou moins gros du discours social commun, déjà présents comme tels dans le SPRg. La signification alors ne résulte plus seulement du découpage catégoriel (idées-espèces) des modèles imaginaires par les modèles discursifs et de leur

articulation sociale à l'intérieur de la sémiosis collective, mais par *dénotation* d'un autre fragment, plus ou moins important selon les cas, du discours social commun. Nous appelons ce processus, la *sur-discursivation*. En même temps que cette élaboration particulière d'artefacts séméiotiques dénotés au moyen des marques socio-symboliques constitutives d'autres artefacts déjà présents dans la culture, elle offre aux pratiques sociales le terreau principal où celles-ci peuvent gagner une valence idéologique.

La *sur-discursivation* constitue une évolution assez courante des processus constitutifs de la sémiosis collective — un peu comme la défense secondaire dans le jeu du refoulement — au point où il est devenu difficile de distinguer dans les éléments composant le discours social commun, un artefact socio-séméiotique « simple » ou primitif d'un artefact socio-séméiotique « sur-discursivisé ». Que de mariages bourgeois, par exemple, qui, depuis des générations, ont été voués à la réalisation non du « bonheur » mais des marques conventionnelles (déterminées par l'état momentané du système socio-culturel) du bonheur, du confort et de la réussite érigées en discours sociaux distincts. Le discours dénoté par les marques n'est plus seulement une expression sociale singulière d'un modèle symbolique, un artefact socio-séméiotique, mais un discours social construit sur les discours sociaux eux-mêmes. Ce qui ne le rend pas moins efficace, socialement parlant, mais d'une autre façon.

La sur-discursivation qui emprunte ainsi aux marques symboliques distinguant déjà des artefacts socio-séméiotiques pour la dénotation d'autres artefacts au moyen de ces mêmes marques, réinjecte en fait dans l'ensemble des artefacts ainsi construits plus que la dénotation symbolique : l'ensemble du travail qui, couplant activités symboliques et activités technopragmatiques, construit un artefact socio-séméiotique comme tel, c'est-à-dire comme un artefact unissant indissociablement activités symboliques et activités pratiques au sein de la vie sociale.

Mais un tel transfert qui, d'un artefact séméiotique à l'autre ou à un ensemble d'autres artefacts, réintroduit dans le discours social commun, leurs enjeux socio-symboliques particuliers, avec armes et bagages, comme on dit, permet du coup une mise-en-situation de ces enjeux à un second niveau. L'ensemble d'artefacts élaborés par ces tactiques de prélèvement devient lui-même en son entier un enjeu socio-symbolique de second degré. Ses déterminations symboliques étant élevées à un degré supérieur d'homogénéisation, d'explicitation et de reconnaissance-identification, un tel ensemble accède plus rapidement et plus largement sous cette forme, au partage collectif des artefacts socio-séméiotiques tel qu'il est orchestré par l'organisation culturelle. La compilation et l'édition par James Guillaume, sous la III^e République, des *Procès-verbaux des comités d'instruction* révolutionnaires, dans le contexte de l'offensive radicale socialiste pendant le premier anniversaire

du centenaire de la Révolution, en offre un bon exemple. En termes plus bruts, on dira que le discours social commun présente une surface inégale faite de creux et de bosses, hérissée d'artefacts socio-séméiotiques plus communs que d'autres, plus voyants que d'autres, mais aussi plus stables que d'autres, car plus pesants, plus lents à ébranler.

L'hyper-sémiose agonique et les transformations du discours social commun

Le renouvellement incessant de la sémiosis collective même s'il est, le plus souvent, objectivement imperceptible ou difficilement palpable, est néanmoins un fait attesté, ne fût-ce que par le recueil dans le langage, à travers les syntagmes figés ou les expressions archaïques ne correspondant plus à l'évolution socio-culturelle, des traces laissées par les transformations socio-symboliques dont nous venons de parler : "à quelle heure le soleil se lève-t-il ?" ; "je n'ai pas le sou" ; "c'est à cent lieues de la vérité" ; "je voudrais une livre de beurre"....

Transformations qui interviennent dans le discours social commun sous l'action de la sur-discursivité et du transfert des enjeux socio-symboliques d'un artefact socio-séméiotique à l'autre ou à un ensemble d'autres artefacts. Le développement de la sémiosis collective est ainsi rythmé par ces interrelations de type synchronique. Mais on peut voir aussi dans le renouvellement et les transformations diachroniques du discours social commun, une « source » agonique. Un des facteurs, peut-être le plus décisif, de son évolution renvoie à l'exploitation agonique des artefacts socio-séméiotiques, dans le processus qui fait basculer ces pans sur-discursivés des discours et des pratiques collectives au courant des luttes et des rapports de force opposant les SAI entre eux. Il s'agit des opérations caractéristiques de ce que nous appelons *l'hyper-sémiose*.

Le processus inéluctable de la sur-discursivité ouvre le champ à un processus, lui aussi tout aussi inéluctable dans nos sociétés et tout aussi généralisé, l'hyper-sémiose agonique. L'activité hyper-séméiotique prend pour objet l'ensemble des artefacts séméiotiques tel qu'il a été généré par la sur-discursivité et tel qu'il s'est établi dans le champ du discours social commun. Tout en reconnaissant à ce type d'artefacts séméiotiques leur valeur de discours sociaux distincts, le SAI reconstruit en termes axiologiques tel ou tel fragment du discours social pour le dénoncer, lui résister ou au contraire pour le légitimer, mais, de toutes façons, pour l'ériger comme norme en sa qualité d'enjeu-socio-symbolique-d'un-autre-discours-social ; norme à respecter ou à renverser, selon les cas.

Le procureur royal Omer Joly de Fleury offre un cas type d'activité hyper-séméiotique agonique quand, sur ordre du roi, il prononce un réquisitoire voulant prononcer l'arrêt de mort de cette entreprise qui menace

les pouvoirs en place et qui a pour mot d'ordre *de changer les façons de penser*¹⁰: l'*Encyclopédie* ; un des plus formidables « cheval de Troie », en effet, que les hommes auront jamais réalisé comme dispositif socio-symbolique en abîme Joly de Fleury requiert, en 1758, l'interdiction de la vente et de la diffusion des volumes déjà parus de l'*Encyclopédie*. Il découvre devant le Parlement les intentions subversives de l'équipe encyclopédiste qui, se cachant sous le but épistémique apparent, veulent ébranler l'ordre établi et l'harmonie sociale fondée sur « la relation intime qui a toujours subsisté entre la doctrine de l'Église et les lois politiques ». Pour en finir, il réclame la condamnation définitive de ces *Philosophes* « qui travaillent à détruire les fondements de la Société à l'ombre d'un Dictionnaire ».

C'est donc en se greffant sur un ensemble relativement important d'artefacts socio-séméiotiques déjà sur-discursivés, et dont les enjeux socio-symboliques sont, par là, plus apparents, plus immédiats, plus massifs et, surtout, plus stables, que l'hypersémie peut commencer à assurer ses prises. Le koïnon particulier à la fin du XVIII^e siècle en France, le discours social commun à la fois aux Joly de Fleury, aux Séguier, aux abbés Bergier et à leurs adversaires du « parti des philosophes », les Diderot, les d'Holbach, les Helvétius ou les Condillac, fixe momentanément au firmament culturel ces constellations socio-séméiotiques, reconnues et partagées par tous, que sont « le trône-et-l'autel », « la-liberté-par-les-lois », « le progrès-par-les sciences-et-les techniques », « le plus grand bonheur-pour-le plus grand nombre », etc... Identifiés comme tels par la majorité des SAI de l'époque des Lumières, comme discours sociaux construits sur d'autres discours sociaux, porteurs explicites d'enjeux symboliques redoublés et partisans, popularisés et diffusés, c'est bien à partir de ces artefacts séméiotiques les plus récurrents auxquels s'abreuvent, se confortent et s'étaient la plupart des luttes socio-symboliques, y compris les luttes intestines inter-factions¹¹, que les agonèmes commenceront à gagner leurs traits caractéristiques.

Cela aura été, par exemple, au nom même des maîtres mots de l'offensive philosophique pour la construction d'un ordre nouveau, que le programme de la modernité ou de la « cabale philosophique », pour parler comme le procureur Séguier, a été endossé par l'abbé Bergier, à mesure qu'il a retourné leur sens et qu'il a essayé de prouver comment ils ne sont incompatibles ni avec la croyance en Dieu ni avec les conquêtes de la Raison. Bergier s'avancant hardiment sur le terrain ontologique, dont il sait pertinemment

10. On sait que c'est la formule même de Diderot à l'article « encyclopédie » résumant admirablement l'enjeu idéologique fondamental, à la fois polémique et politique, de la lutte du « parti philosophique ». Lui fera écho, à la fin des Lumières, mais sur le registre strictement critique, la célèbre devise que Kant donne aux hommes de son époque : « Ose savoir ».

11. Voir les réactions de Voltaire, le philosophe-roi et de Frédéric II, le roi-philosophe réunis dans la même fureur contre l'auteur du *Système de la nature* (d'Holbach) ou encore Rousseau, le très honni, qui, avec son « homme de l'homme » se met à dos non seulement les autorités mais encore, et même surtout, les « frères » philosophes.

l'importance pour les idées modernes sur l'homme et sur la liberté, entreprend de discuter de la signification du concept de Nature et, par suite, des questions à l'ordre du jour relatives au déterminisme, à la place que doit tenir Dieu dans l'ordre du monde, à la puissance créatrice d'un homme nouveau, conscient de sa liberté, et qui trouvera le bonheur ici-bas en étant vertueux. Bien de son temps, le théologien, à l'aise dans les termes mêmes des Philosophes, ne se trompe jamais dans le choix des « bonnes » références philosophiques ou dans le repérage des enjeux théoriques décisifs. Il défend avec perspicacité le maintien du primat de la lumière divine sur les lumières seulement naturelles, ou plus précisément, il lutte avec alacrité pour maintenir en homme d'église *et* en homme des Lumières, la place de la raison divine aux côtés de la raison humaine, dans la marche de la philosophie française du XVIII^e siècle vers la transformation de son monde.

Ainsi un artefact socio-séméiotique ou un groupe d'artefacts — l'entreprise tout entière de l'*Encyclopédie*, par exemple — par leur reprise massive, le concert de leur amplification, leur martèlement répété verra progressivement affleurer les enjeux symboliques qu'ils défendent à la crête du discours social commun. Mais, en même temps, au fur et à mesure des transferts et des contre-transferts sur-discursifs où ils sont mis-en-enjeu, au fur et à mesure de la généralisation-universalisation collective de leur usage qui les durcissent et les aiguissent, de tels discours se mettent peu à peu à perdre de leur « neutralité » herméneutique et culturelle. Dès que ces changements sont perçus, dès que la plus petite brèche s'ouvre dans la relative continuité du discours social, à la faveur d'une crise quelconque, d'un débat, d'un mécontentement ou d'un problème importants affectant un nombre assez élevé de la population, alors ces types de discours-emblèmes, tel, encore une fois, l'*Encyclopédie*, gagnent une valeur mobilisatrice. À la mesure de leur force de rassemblement (*les mots pour le dire*) ou de leur pouvoir galvanisateur des énergies et des pratiques, ils sont effectivement susceptibles de changer le monde et la vie. Pensons au triste exemple de Hitler et du nazisme, ou plus près de nous à l'ayatollah Khomeini et à la révolution religiocratique de l'Iran.

Au cours de l'activité hyper-séméiotique, tel SAI ou groupe de SAI se mettant à exploiter, à l'intérieur de rapports de force, les artefacts sur-discursivés en tant que discours sociaux distincts, les réélabore délibérément en termes de valeurs et les fait servir à ses fins polémiques-politiques. Les SAI substituent ainsi aux conditions de la mise-en-situation neutre des éléments de la sémosis collective, celles de la mise-en-enjeu normative. Réinterprétant de cette manière l'écart historien existant, par définition, entre modèles discursifs, d'une part, et ce dont ils sont discours, d'autre part, c'est-à-dire les pratiques sociales, ils érigent cet écart en enjeu. Enjeu agonique qui, selon les cas, sera dénoncé comme un méfait social qu'il faut fuir ou auquel il faut résister, ou bien, au contraire, un bienfait qu'il faut activement rechercher ou consolider.

Le maniérisme et la perte de la valence idéologique

Le *maniérisme*, en revanche, constitue le processus au cours duquel s'opèrera la perte par tel ou tel discours social de ses caractères agoniques, son apaisement, et son retour à une relative « neutralité » socio-symbolique. C'est ainsi que nous voudrions expliquer les échecs manifestes, et parfois même définitifs, qu'enregistre la lutte idéologique quand elle semble réduite au silence, du moins sous les formes momentanées déterminées par la culture qui lui est contemporaine.

C'est le cas que nous évoquions tout à l'heure du discours social sur l'éducation pendant la Révolution française qui, tombant dans l'impasse napoléonienne, voit son essor frappé net. S'effaçant, sous cette forme, neutralisé par l'étouffement qu'il subit dans l'espèce de cocon bâti autour de lui, il laisse la place à l'Empire, à d'autres modulations culturelles et, notamment, à une réorientation-réorganisation du système de l'éducation nationale qui doit beaucoup plus au style et aux habitudes de l'Ancien Régime qu'aux projets des Condorcet, des Lakanal et des Daunou¹². Ce filon socio-symbolique particulier ne sera exploité à nouveau agoniquement qu'une centaine d'années plus tard, à la faveur d'une autre crise mettant aux prises laïcité et religion. Ainsi réactivé, il est repris, utilisé et jeté dans la bataille qui se déroule, bien entendu, sous des conditions sociales et culturelles différentes, à la lumière de l'une seulement de ses qualités : un puissant modèle discursif. C'est comme tel qu'il servira et qu'il agira : une arme polémique parmi celles que les SAI jugent indispensables dans leur combat politique à l'ombre de la III^e République et du centenaire de la Révolution. La même chose arrivera à Robespierre et à l'institution de la religion civile, avec la fête de l'Être suprême qui en marque le couronnement. Ce filon-ci aura une vie idéologique encore plus courte que le discours social sur l'éducation nationale. Mais Robespierre, tout compte fait, aura concouru, malgré lui, au durcissement du courant de déchristianisation qui parcourt la France de l'époque. Aussi bien, par les *doux nœuds de la fraternité* qu'il aura voulu implanter en même temps que les fêtes civiles, il aura contribué à sa manière à la « cimentation » des rapports des citoyens entre eux.

Le maniérisme qui a pour effet social objectif le refoulement de la mimésis agonique et le retour au jeu normal de la mimésis générale n'est, en fait, qu'un autre mode de la lutte idéologique, si l'on se place du point de vue du mouvement de résistance à la résistance, caractéristique de l'une des phases de son organisation schématique. Ce processus que nous nommons maniérisme a pour action propre :

12. Condorcet lui-même à l'intérieur d'un laps de temps très bref sert à Daunou comme modèle socio-discursif explicite dans sa contestation du projet Lepelletier-Robespierre et son opposition à la Montagne radicale. On retrouve plus de dix occurrences référentielles à Condorcet dans le rapport de Daunou du 23 vendémiaire an IV, adopté le 3 brumaire, ou 25 octobre 1795, avec la dernière loi, sur la base de ce rapport, relative à l'organisation de l'instruction publique.

- i) *l'occultation-banalisation de l'écart ayant été érigé en enjeu socio-symbolique entre modèles discursifs et pratiques collectives ;*
- ii) *l'affaiblissement de la distinction acquise dans le discours social par les artefacts sémiotiques dénotés ;*
- iii) *la scission entre éléments constitutifs des discours sociaux dénotés et l'absorption de l'hyper-sémiose à l'intérieur des marques symboliques évidées de leur dimension socio-temporelle ;*
- iv) *le recourbement de l'hyper-sémiose agonique et des mises-en-enjeux normatives sur le système circulaire des mises-en-situation.*

Ainsi le maniérisme, gommant en somme les aspérités « sur-discursives » du discours social commun, creuse, tels les termites, dans l'épaisseur de ses possibles idéologiques. Dérobant ses prises à l'activité hyper-sémiotique, le maniérisme substitue la construction du discours de la galerie des marques au discours social qu'il dénote effectivement. Cette opération est à la source principale de la perte progressive par les artefacts socio-sémiotiques des déterminations agoniques dont ils étaient porteurs. L'activité idéologique est mise en veilleuse jusqu'à sa prochaine réactivation sous des conditions redéfinies par l'évolution des rapports de forces dans le système symbolique-pratique d'ensemble et la réouverture plus ou moins brusque des barrières de la sémiosis collective.

L'adhésion aux signes *per se*, l'oubli ou le rejet plus ou moins actif de ce à quoi ils renvoient dans le discours social, la soumission aux marques de la contestation politique ou la réduction de la lutte idéologique à l'exhibition mécanique de ses aspects rituels, autant d'exemples, par ce que nous appelons le maniérisme, de l'occultation-banalisation de la réalité sociale et des rapports de pouvoir auxquels renvoient discours et pratiques collectives. L'insistance sourcilleuse, par exemple, à ajouter des « e » partout dans le langage institutionnel, qui va du recrutement d'employés ou des contrats de travail aux formulaires d'impôts, est une parade commode du pouvoir ou alors une victoire dérisoire de la contestation, pour signaler à tous la qualité de son engagement à la cause féministe. On ne fait que réenfouir sous l'obsession de la féminisation du discours, les enjeux symboliques, économiques et politiques profonds que sont l'inégalité des salaires ou du statut social.

Reste que le maniérisme est sans doute la pointe extrême de la lutte idéologique et des opérations de la mimésis agonique. La pointe extrême, ou plus précisément son dernier tournant, avant qu'elle ne bascule dans l'assoupissement. Comme nous le disions tout à l'heure, ce déplacement des enjeux socio-discursifs vers tout ce qui en est les marques ou les emblèmes, cette fascination pour les signes et par les signes, apparaissent dans le discours social comme autant des nombreuses figures de la lutte agonique. Ils renvoient à ce moment de la résistance-à-la-résistance constitutive de l'une de ses phases. Résistance du discours idéologique dominant à son ébranlement ou

encore résistance des discours dominés ou de dérive devant les stratégies déployées pour leur assimilation.

Manœuvre habile retournant paradoxalement à son profit pour ceux qui en sont affectés, la faiblesse secrète de cette stratégie du pouvoir hypostase des enjeux socio-discursifs dans ses marques, on pourrait lire ainsi la coutume qu'ont (qu'avaient ?) les ex-soviétiques de se coller sur la poitrine le petit *pin* du défunt parti communiste. Les dissidents étaient peut-être les plus enthousiastes de ce geste qui les exonérait, à bon compte, par ce sacrifice au rituel du soupçon, de voir remettre en cause l'adhésion aux valeurs et aux pratiques exigées par le Parti. À l'autre bout de la chaîne, en pays capitaliste, au point où on porte les étiquettes des grands couturiers à l'extérieur des vêtements, les marques de commerce finissent par se suffire en eux-mêmes et par eux-mêmes pour signifier-synthétiser ce commerce et les intérêts sociaux qu'ils représentent.

Le célèbre carré de soie d'Hermès, ou son agenda, par exemple, si nécessaires pour tous ceux qui se réclament d'être B.C.B.G., ou C.H.C.P., ou « radical chic » comme on dit drôlement, précisément en « sur-discursivant »¹³, recouvrent de leurs emblèmes de respectabilité, les pratiques sociales de la révolte ; ou, à l'inverse, les gestes de la soumission au conformisme culturel, politique et économique : marchandises Prisunic cachées dans des sacs Faubourg Saint-Honoré, par exemple. Mais, ce faisant, le maniérisme conserve, par l'intermédiaire de son aplatissement dans les marques, tout ce qui fait l'efficacité agonique du discours social dénoté par ces marques et qui risquerait autrement de rester une source de porte-à-faux et de privation. On obtiendra ainsi du SAI consommateur qu'il recherche et paye une marque de commerce dénotant la qualité d'un objet *au lieu* de cette qualité elle-même. Le « crocodile » de la chemise Lacoste, même si les chemises Lacoste sont maintenant fabriquées en série à Hong-Kong ou à Taïwan, les sacs Vuitton qui se promènent dans les métros aux bras de modestes ouvrières, même si ce ne sont pas des « vrais » Vuitton, eux-mêmes hors de prix.

Le maniérisme, et le contre-maniérisme qui en est le miroir, inverse toujours possible lorsqu'on exagère soit son adhésion, soit sa répugnance ou encore son indifférence au discours social des marques, ces deux processus constituent uniment un des modes du processus agonique, sous la figure de la résistance-à-la-résistance. Ici l'activité hyper-séméiotique s'affaire à colmater les écarts, à combler par excès les brèches, à minimiser les déséquilibres, les instabilités, les dissonances du discours social commun,

13. Rapportons ici une historiette assez significative, je crois, révélatrice de la « réponse » sociale à ce genre d'événement. Cela se passe à l'époque où les Brigades Rouges en Italie avaient coutume de tirer sur les genoux des riches industriels ou autres hommes d'affaire cossus, comme mesure d'intimidation. Et le célèbre Gucci, arbitre des élégances mondaines, de « sortir » alors des grenouillères, ou protège-genoux, luxueuses autant qu'inefficaces. Aussitôt tout snob qui se respectait, se faisait un devoir de les arborer et d'exhiber ainsi les marques de son standing social, réajustées au goût du jour !

par une sorte de banalisation de tout ce qui est considéré luxe, différence, inégalité, écart, de même que par la réduction artificielle de la rareté et de l'exploitation de l'homme par l'homme.

UNE LECTURE DES *BONNES* DE JEAN GENÊT

En guise de schéma récapitulatif, j'aimerais, maintenant, avant de passer à la présentation des thèses relatives au concept de koinon idéologique qui compléteront la description du fonctionnement de la mimésis agonique, conclure ce chapitre par un intermède. Sous forme d'un quadrilogue imaginaire de séminaire philosophique, je ferais une lecture de la pièce de théâtre de Jean Genêt, *Les Bonnes*, destinée à illustrer les jeux de la mimésis et de la mimésis agonique. L'analyse sera conduite de ce point de vue¹⁴. Sa forme rhétorique voudrait mettre précisément en abîme le schéma mimésique fondamental en même temps que continuer à filer la métaphore dramatique qui entoure, depuis sa lointaine origine platonicienne, le développement et la description de ce concept.

Or donc :

PHILOMÈNE :

La trame des *Bonnes* représente un véritable complexe de mises en scène. On peut partir du fait-divers qui l'inspire, un jeu meurtrier réalisé dans les années trente par les domestiques (les sœurs Papin) d'une maison bourgeoise (une mère et sa fille). Fait divers qui a aussi intéressé à l'époque le jeune Lacan¹⁵. On peut aussi partir du préambule qui dé-situe la scène où on l'on jouera la pièce, ou plutôt qui la pose comme tout ce qui est pour nous est scène et théâtre, depuis Épidaure... C'est encore une autre affirmation de la réalité du théâtral, cette anecdote¹⁶ qui prête à Genêt la proposition que les rôles des comédiennes soient tenus par des garçons travestis. Venons-en au fait. Les deux bonnes, Claire et Solange¹⁷, vont donc monter, dans la pièce, une mise en scène qui les mènera à une mort réelle, parce que la réalité où se joue leur désir est du coup théâtre, et précisément reprise — comme la réalité des *Bonnes* par rapport au fait divers.

14. Je laisse à cette illustration des jeux de la mimésis cette forme de quadrilogue sous laquelle elle se donne ici. D'abord comme un « clin d'œil » théorique aux moments qui lient le processus de la mimésis tels que je l'ai développé tout à l'heure, mais surtout en hommage au travail de Philippe Ranger qui avait conçu sous cette forme tout le livre auquel nous avons commencé à travailler ensemble, puis interrompu ; ce livre sur l'activité mimésique qui est à l'origine aussi bien de la lecture des *Bonnes* présentée ici que de mon ouvrage actuel.

15. Cf. Catherine Clément, *Vies et légendes de Jacques Lacan*, en particulier le chapitre II, « Le chemin des Dames », Livre de Poche, Grasset, Paris, 1981.

16. « Venons-en au sérieux, à l'anecdote » disait Taine.

17. Il y aurait là aussi matière à épiloguer en se référant aux opérations de la mimésis, imitation, écart, fiction, le nom des bonnes, dans la vie, étant Aimée et Marcelle. Claire, la transparente, qui tiendra le rôle de Madame, Solange, l'ange, la bonne redoublée discursivement.

HYPATHIE :

C'est-à-dire qu'ici, dans le théâtre où a lieu la pièce, les mises en scène s'emboîtent comme des poupées russes.

CATHERINE :

Je ne crois pas. Dans cette cosmogonie, il n'y a pas de plus petite et de plus grande poupée. Toute la réalité est un réseau d'événements matériels dont les rapports sont toujours des rapports de mise en scène, de telle façon que les processus, le déroulement matériel des faits, ne peut être compris que comme reprise, pour prendre le mot de Philomène.

PHILOMÈNE :

Catherine, il faut que je te donne raison. D'une part, l'image des poupées russes s'applique mal, et, d'autre part, je voulais justement proposer que cette loi de la reprise sans origine chez Genêt corresponde à notre concept de répétition.

SOPHIE :

Tout à fait.

PHILOMÈNE :

Au lever du rideau, donc, les comédiennes jouent sur scène un discours, et nous sommes forcés de reconnaître que ce discours mis-en-scène, est lui-même un spectacle. Pourquoi ? Parce que la vie réelle des bonnes ne se situe pour leur conscience que par des *espèces* : Madame, Monsieur, "Claire" et "Solange", Bonnes, les gestes de commandement, d'impatience, de caprice, d'obéissance. Connaître ces « espèces » de la-vie-de-bonne, c'est pour le spectateur, les reconnaître. La pièce est animée par la dialectique entre ce réseau spectaculaire des "faits", des conditions d'existence des deux sœurs, et leurs désirs qui, uniquement, en jouant à l'intérieur de ce réseau, donc en s'y soumettant, peuvent le marquer, peuvent transformer ces conditions d'existence. Or ce sont les espèces mêmes du réseau qui forment pour la conscience des sœurs les objets de leurs désirs. Et d'abord l'espèce "pouvoir", centrale à leur identité.

De là le paradoxe qui se présente au spectateur au lever du rideau. Paradoxe pour la conscience naïve pour laquelle le théâtre est une chose et la réalité en est une autre. Les bonnes sont payées pour livrer à leurs employeurs le spectacle de leur identité de maîtres ; cependant pour ne pas payer, à leur tour, le prix de s'identifier comme bonnes, les deux sœurs jouent de leur rapport primordial de sœurs pour mettre en scène leurs propres fantasmes, qui sont la reprise, avec déplacement de rôles, du spectacle des rapports maître-domestiques.

C'est cette dynamique dont je vous parlais, entre la reprise discursive et le désir, qui fait pour moi de la pièce bien plus qu'une illustration de

l'application de nos concepts : signes, symbolique et pratique, idéologique et culturel, agonique, et le reste. Je ne peux pas voir *Les Bonnes*¹⁸, je ne peux relire ce texte, sans être prise par le réseau du langage de Genêt : cela vit, cela agit, cela est. L'abstraction, si elle vient, vient après. Mais si je vous en parle, ce soir, c'est que nos abstractions me semblent venir si juste qu'on dirait qu'elles peignent la pièce.

SOPHIE :

Tu t'empportes un peu, ma ...

PHILOMÈNE :

Parfaitement ; je ne peux faire autrement. C'est justement où je voulais en venir. Quand nous avons parlé de *fascination* (*für mich* ; *an mich*, le participatif), c'était comme si nous avions entrepris de diagnostiquer ce sentiment qui me reprenait encore hier soir en relisant la pièce. Cette pièce ne peut pas ne pas être fascinante, dans notre sens ; elle est tout entière composée pour nous faire "échapper" du rôle de *notre* spectacle, et justement pour nous montrer que cette échappée de la fascination n'est pas au delà de la conscience réflexive mais en deçà : s'échapper du spectacle, c'est s'échapper dans les coulisses, dans la région du non-dit.

Ceci, Genêt l'accomplit en nous le montrant littéralement. Les premières fascinées sont les deux sœurs, par le jeu agonistique qui est devenu le centre de leurs rapports. Agonistique au départ pour renverser leur "situation" de servantes salariées ; mais aussi agonistique entre elles, puisqu'elles se font le miroir de l'agonistique sociale qui les fait "domestiques" : Claire joue Madame et Solange, sa Bonne, Claire. Le déroulement de la pièce est le déroulement d'un désir qui doit jouer à travers cette fascination. Je vous propose le terme de *dionysomachie*.

HYPATHIE :

C'est un bijou, mais un bijou savant... Passons. Ce que tu nous dis, c'est que le déroulement de la pièce se comprend suivant la thèse que nous avons formulée au sujet de la fascination, à propos de la boucle récursive qui unissait les modèles imaginaires aux constructions signifiantes discursives.

PHILOMÈNE :

Précisément. J'avais l'impression en relisant la pièce de vivre un déjà-vu. Me faisant violence pour essayer de comprendre ce phénomène, j'ai aperçu qu'il ne s'agissait pas simplement de ma fascination pour le texte de Genêt, ni de l'histoire du jeu-fascinant dans ce texte. Prise dans un effort de théorisation, ici au cours de ces pages, je me sentais comme si j'étais moi-même un personnage des *Bonnes*, à telle enseigne que j'avais d'abord écrit dans mon préambule, « qui les mènera à une mort physique, une mort réelle... ».

18. Ou à ce compte le film de Wenders, *Les ailes du désir*.

Vois-tu, Hypathie, la cosmogonie des mises-en-scène, me prenait, me tenait, moi, et me tient encore parce que, loin de pouvoir emboîter des poupées russes, je ne sais plus si nous sommes en train de poursuivre, comme il le propose, le théâtre de Genêt hors le théâtre, ou si c'est notre théorie qui se trouve à coïncider avec mon expérience de lectrice et mon expérience de membre de ce séminaire. C'est-à-dire, plutôt, que je sais que je suis fascinée parce que ces deux objets, la théorie que j'élabore et la pièce que j'ai lue, ne se distinguent plus comme objets de fascination... Pour compléter et (la lecture de) la pièce, et notre discussion, c'est dans ma propre vie que je me trouve prise, fascinée...et c'est cela qui me donne sans doute cette conviction qui étonnait tantôt Sophie, et pour la pièce et pour la théorie. Je ne dis pas conviction *quant à*, mais bien *pour*, car, comme Claire et Solange, ce scénario indélimité qui me fascine, je ne veux pas le voir, je veux le faire.

Mais je n'en suis qu'au début de l'analyse que j'avais préparée. Reprenons. Donc, Claire et Solange sont envoûtées par leur propre jeu : primat du moi « psychique » sur le moi signifiant, sur le moi culturel. C'est le processus de vie du sujet-agent interprétant, de l'acteur social ; les compromis dynamiques du désir à travers les objets, les événements, les occurrences donnés dans l'imaginaire, re-produits dans le discours commun, potentiellement agoniques...

Il ne faudrait pas oublier que Genêt veut aller plus loin. Il insiste pour que les épisodes, les personnages, les situations soient légèrement outrés, durcis..., en un mot faussés...marqués comme fictions. Solange et Claire sont des bonnes-en-soi, Madame une patronne-en-soi ; les paroles, les gestes, les comportements qu'on nous présente sont ce qu'on prend pour un simulacre du poète. Contradiction ? Non, au contraire : l'en-soi n'apparaît que parce que les « images » sont bien retracées par les « idées », les « modèles » par les « espèces » ; parce que, en un mot, c'est théâtral ; mimésique, et donc fictif. C'est cette identification visible du théâtral et de l'en-soi, cette démonstration que *nos* espèces : « patronne », « bonne », « arbitraire », « pouvoir », mais surtout « jeu » et « théâtre », que ces « espèces », donc, *sont* des fictions, c'est cela qui *oblige* la pièce à s'étendre au delà de la scène, à s'intriquer dans le tissu de notre réalité.

HYPATHIE :

Justement, si tu permets que j'enchaîne... Puisque l'on passe à ce que nous avons appelé la double spirale de la signification, retournons à la structure de la pièce. *Deux fils de chaîne*, réalité socio-symbolique objectivée, et lutte de pouvoir ; car la lutte aussi ne se joue que sous le schème mimésique. Le déroulement de la pièce est pareille au mouvement d'une navette plaçant des fils de trame entre ces deux fils de chaîne.

Au début de la pièce, les deux sœurs sont réellement présentes, Madame absente. Claire, dans le jeu, mime Madame : *premier fil de trame*. Solange, dans le jeu, mime Claire (mais aussi, sur un second registre, la condition des bonnes : donc, à la fois Claire et Solange) : *deuxième fil*. Dans le jeu, c'est Solange qui est absente. Ce qui permet, avec le retour de la navette, d'opérer d'autres rapports mimésiques entre réalité socio-symbolique et lutte de pouvoir ; ainsi se poursuit la pièce.

À chaque fois, Genêt marque soigneusement les points de simulation et ceux d'originalité dans le jeu des comédiennes : « Mon jet de salive, c'est ton aigrette de diamants ». Faire le ménage ou la vaisselle, c'est faire parade (à la fois au sens de spectacle et de lutte) : un plumeau se brandit comme un éventail, un torchon se tient comme une paire de gants. N'oublions pas aussi le réveil importé de la cuisine dans la chambre de Madame, et dont Madame, de retour, en s'étonnant de sa présence, nous le fait découvrir, à nous et à Claire. Il sert à figurer le temps linéaire de la "réalité" pendant le jeu de la simulation-originalité que re-produit le discours des Bonnes.

Mais attention, cette parodie de la domination n'est-elle pas une domination ? Et de qui par qui ? C'est pour sauver l'autonomie des bonnes, dans les faits, que Claire humilie Solange (jouant Claire – Solange) dans leur jeux. Et le vrai jeu qu'elles sont payées pour jouer (un peu négligemment peut-être, si on se souvient de la remarque de Madame sur la poussière au moment où la catharsis finale va s'accomplir¹⁹) leur fournit réellement non seulement le gîte et la table, mais encore la scène et les accessoires de leur parodie. Il faut alors replier le tissu de la pièce sur lui-même pour placer un *troisième fil de trame* : côté réalité, nous avons affaire à une pièce ; côté jeu de la lutte de pouvoir, ce qui est présenté sur la scène, c'est l'existence réelle de deux domestiques et de leur patronne, existence qui a d'ailleurs déjà été re-produite dans les journaux.

Encore un pas. Genêt, dans la réalité, (la pièce) nous a fait, spectateurs comme comédiennes, réaliser, mieux, jouer l'événement qu'est une représentation des *Bonnes*. Ce repli placé dans la pièce, et qui nous fait nommer "réalité" ce que nous savons, notre billet en fait foi, être le jeu des comédiennes, ce repli nous montre que les deux fils de chaîne qui structurent la pièce sont ceux qui structurent notre vie quotidienne. Or ceci n'est rien moins que gratuit : toute la dynamique de l'action se trouve là. C'est cette nature mimésique de la lutte de pouvoir qui la rend possible : c'est elle qui permet de distinguer situation réelle et enjeux, c'est elle qui accomplit la mise-à-

19. Dans le fait divers, la remarque des patronnes reprochant aux sœurs de n'avoir pas repassé la robe de leurs maîtresses bien qu'on le leur eût ordonné, aurait agi comme catalyseur et précipité la folie meurtrière des sœurs Papin : énucléer avec leurs couteaux de cuisine les yeux de leurs maîtresses, puis nettoyer les couteaux, bien proprement, après coup, et les rangent à leur place.

distance selon laquelle *le sort* des bonnes n'est pas *le destin* des bonnes, c'est encore elle, précisément, qui autorise l'histoire, la transformation.

Ici, la condition même de la lutte des sœurs, la distance mimésique, est devenue le *moyen* de leur lutte en même temps que la *condition de sa mise-en-enjeu* : se dénoncer à elles-mêmes leur identité de bonnes comme une parodie. Puisque la condition de domestiques est pour les sœurs une mimésis, les conditions matérielles que leur patronne leur fournit pour leur permettre d'accomplir leur service peuvent aussi devenir les accessoires d'une autre pièce, celle où on empoisonne la patronne et où l'on dénonce le maître.

SOPHIE :

Permettez-moi de conclure, en continuant de dérouler la spirale au niveau de la re-production de l'histoire, après celle du moi et du monde, comme vous venez, Philomène, puis Hypathie, de le faire.

C'est ici, précisément, que le rapport simulation-originalité devient *grave*. Dans la réalité de tout le monde, le Jean Genêt que l'on sait réussit à faire voir aux spectateurs que l'on sait, cette parodie-là de l'humiliation du dominé. Il réussit aussi à les obliger à la prendre au sérieux. Dans la réalité jouée sur la scène, ça va plus loin. Si la mimésis opère au niveau du discours, son moteur, pourtant, est ailleurs : dans le désir, dans l'imaginaire. Là où les délimitations discursives se brouillent et s'obscurcissent. Et, aussi bien, l'action de Claire échappe aux entraves des « espèces », déborde de toutes parts le discours. Claire n'est que très partiellement, très faiblement, circonscrite par le « plumeau » qu'elle agite.

Première phase du jeu grave : les deux sœurs encore *maîtresses* de leur jeu manipulent les accessoires de la réalité socio-symbolique, font arrêter Monsieur et préparent l'empoisonnement "accidentel" de Madame éplorée. Mais les autres joueurs manipulent aussi et, sans que nous le comprenions d'abord, les bonnes font elles-mêmes avorter leur vengeance.

Cependant, aussitôt l'avortement confirmé, elles s'expliquent. C'est clair pour le spectateur : leur propre parodie leur a donné le goût du succès des maîtres. Au moment de devenir Némésis, la *conviction* scénique des maîtres les fait se transformer en Diké-Providence. Si les Bonnes doivent avoir *leur* jeu, elles ne peuvent plus l'écrire. C'est Solange, grande instigatrice du passage agonique à la vengeance, qui se rend compte la première de ce qu'est devenu leur jeu. Non, *le jeu*, parce que, Madame partie saine et sauve, il faut que le désir s'accomplisse mais il ne peut plus y avoir de séparation entre les comédiennes et leurs rôles. Comment pourtant maintenir le discours ?

Dans la seconde phase du jeu grave, ce sera Claire qui prendra ouvertement l'initiative, et qui mènera les choses rapidement à la satisfaction désirée, c'est-à-dire au bouleversement des rapports de domination, en tirant Solange, découragée, de son refuge dans la fascination.

Payant de sa personne, elle se suicidera en buvant le tilleul préparé pour Madame par “les bonnes”, c’est-à-dire par Solange, sa sœur, sa complice, condamnée ainsi à jouer l’autre versant du crime libérateur : le rôle de l’assassin, réprouvé par la société et mis, hors-la-loi, à son bagne. Elle tue, en même temps qu’elle-même, le simulacre-de-Madame, elle tue la “maîtresse”. Solange, quant à elle, impuissante à faire arrêter Monsieur, passe du simulacre-de-bonne à la figure du révolté. Elle se débarrasse enfin de sa sujétion en tuant ses maîtres. Pendant que Claire, à la limite du discours, arrive à exécuter, en même temps que la vengeance sur les patrons historiques, la désagrégation du rapport de domination, lui-même.

La mort volontaire de Claire va jeter le désastre dans la maison de Madame. Celle-ci sera privée de ses bonnes en même temps qu’elle découvrira la trahison de ses domestiques. Dans le rôle de Madame, Claire résout aussi l’ambiguïté de sa relation “de jeu” à sa sœur ; elle meurt réellement en maîtresse de “la bonne”, Solange. Enfin, Claire, se tuant, tue Madame et délivre sa sœur et elle-même de l’exploitation. Elle ne servira plus ; sa sœur, non plus, qui sera envoyée au bagne²⁰. « Nous serons belles, libres et joyeuses », les attributs du maître.

Ce n’est pas au prix de ne pouvoir *échapper* à son rôle de Madame, mais suivant le désir de *gagner* ce rôle, que Claire à travers les simulations mimésiques, transforme la réalité : Madame n’aura plus de bonne. Le rideau tombe. Solange a les mains croisées, « comme des menottes ». Les nouveaux emblèmes de sa liberté, sa nouvelle condition.

Les Bonnes est une *reprise* théâtrale, provoquée par Genêt, d’un fait réellement advenu. En le “créant à la scène”, Genêt le fait sortir de la scène des faits divers, pour que sa signification agonique — voulue lors du meurtre-suicide originaire, ou seulement lors de sa scénarisation ? — s’étende à la vie réelle, socio-symbolique, des spectateurs...

20. On sait, par ailleurs, le thème constant chez Genêt, de la salvation par l’abjection : voleur, saint et martyr.

CHAPITRE HUITIÈME

Le dispositif symbolique à valence idéologique

LE CODAGE IDÉOLOGIQUE

Le « beau mensonge »

Comment nous y prendrons-nous pour faire croire un beau mensonge tout d'abord aux magistrats eux-mêmes, et, si nous ne le pouvons, aux autres citoyens ? Quel mensonge ? demanda-t-il. Ne t'attends pas à quelque chose de nouveau, répondis-je ; c'est une histoire phénicienne, qui s'est passée déjà en beaucoup d'endroits, comme l'ont dit et l'ont fait croire les poètes, mais qui n'est pas arrivée de nos jours, qui peut-être n'arrivera jamais, et qui est bien difficile à persuader ...

À la question qui lui est posée sur les moyens d'imposer cette fable, de persuader les citoyens comme leurs chefs de la vérité de cette « histoire », Platon, car le *beau mensonge* dont il est question dans ce dialogue est bien ce que propose le philosophe dans le livre III de *La République* (414c-415d), répond en stratège politique. Il est sans doute impossible que la génération dont on parle (la première population de la Cité) puisse être persuadée de cette fable (*mensonge*) qui est cependant posée comme *beau*, c'est-à-dire un instrument indispensable à l'actualisation du modèle politique (objet de la spéculation) et à l'accomplissement des fins que l'on vise : l'harmonie de la Cité idéale. Néanmoins, lorsque la classe dirigeante (en l'occurrence les philosophes-rois) comprendra la nécessité de fonder l'ordre social au moyen d'une fiction originaire et de s'en servir pour maintenir la reproduction de l'état des choses, alors elle s'emploiera à faire croire cette fiction, « à leur fils, à leurs descendants et aux hommes de l'avenir ». Platon poursuit, évoquant la figure du Législateur et la tâche qui l'attend : « Dussions-nous borner là notre action, ce serait excellent pour les engager à se dévouer davantage à la Cité et à leurs concitoyens ».

Avec les trois classes d'hommes (or, argent, airain) que distingue l'*histoire phénicienne* à laquelle Platon fait allusion, avec ce *beau mensonge* qu'une stratégie rationnelle n'hésitera pas à mettre en œuvre pour atteindre son objectif et qu'elle devra répéter jusqu'à son succès, il s'agit d'accréditer culturellement l'idée que la division fonctionnelle en trois castes dans la Cité idéale correspond à des paramètres naturels donnés depuis toujours. Ainsi on

parviendra à la réussite des fins politiques visées qui, elles, sont vraies, belles et justes. Le paradoxe épistémologique qui fait s'accoler, dans le langage platonicien, *Beau* à *Mensonge*, se dénoue en passant sur un registre pragmatique, dirions-nous, rhétorique si l'on ne veut pas être anachronique. Son intérêt est de nous permettre d'entrevoir, sur le plan du sensible, comme une sorte d'autre « ligne » transversale à celle qui, partant du monde des Formes, relie la réalité idéale à ses représentations, ses images et ses reflets. S'articulant à l'échelle qui entrecroise les degrés de l'être à ceux de la vérité et de la connaissance, la « ligne » du politique fait s'entrelacer les relations de pouvoir à des stratégies discursives et pratiques dont le critère n'est plus le vrai, comme sur le plan de l'intelligible, mais le succès, pourvu cependant que ce dernier critère reste sous la dépendance du critère gnoséologique-ontologique ultime.

Car enfin, que nous dit Platon, si ce n'est qu'un discours non vrai, un mythe ou un récit poétique, malgré ce caractère de non-véridicité, ce caractère de trompe-opinion ou de trompe-action, comme on dit un trompe l'œil, ce discours donc, pourvu que le Gouvernement l'emploie en connaissance de cause, les yeux attachés au monde des Formes, est susceptible de jouer une fonction sociale utile. Aussi la croyance en la division « naturelle » en trois classes d'hommes soutient l'option stratégique de la division fonctionnaliste des classes dans la cité ; elle permet d'atteindre par les voies de son utilisation idéologique, le but « vrai » que se proposent ceux qui l'utilisent pour maintenir leur pouvoir symbolique et politique.

Relations de pouvoir et rapports stratégiques

À un modèle de pouvoir uniquement relégué dans le monde statique du Même, qui se révèle au seul philosophe, se joint, dans l'interrogation de ce moment du dialogue, un modèle stratégique du pouvoir qui ressortit au monde dynamique de l'Autre. Un modèle qui a pour charge de relayer, sur le plan de l'intelligibilité pratique du pouvoir, du caractère éristique des relations de pouvoir, le modèle transcendant, et, qui, prenant en compte le pouvoir dans son exercice, assume de renverser, à la mesure, au demeurant, de la critériologie du monde sensible, le faux et le non-réel en para-vrai et en pseudo-réel. La justification de ces perversions semble résider dans la dépendance en dernière instance du modèle stratégique envers le modèle transcendant. C'est dans cette perspective qu'il importe toujours, mais pour le seul Législateur au départ, de savoir, au niveau épistémique, ce qui est « beau mensonge » et ce qui est « mensonge » tout court.

Le *beau mensonge* qui établit d'avance une certaine représentation de l'ordre social capable de faire l'unanimité, de mobiliser les esprits, les cœurs et les corps, de relier les représentations privées et intériorisées aux représentations publiques, partagées collectivement au sein de l'agora, est « beau », c'est-à-

dire vrai-efficace, à condition que le « mensonge » simule, à travers le contenu discursif circonstanciel, le modèle vrai-réel de la Cité juste. Il faut établir dans le monde des humains la cité la plus rapprochée de la justice et de l'harmonie ; dès lors il sera justifié de faire croire aux citoyens plongés dans le mouvant, qu'ils sont frères, unis, sans oppositions qui les dresseraient les uns contre les autres, intégrés les uns aux autres sans heurts, à la limite, éternellement immobiles. Ériger le leurre ou plutôt transformer en norme, l'opinion fabriquée, ce tour de passe-passe politico-idéologique permet de donner, sur le plan de l'organisation sociale, une sanction religieuse et morale au sentiment patriotique, de même qu'une sanction juridico-politique (par la loi) à l'institution des trois castes dans la Cité idéale.

Le beau mensonge (et « la pieuse ruse » comme l'ajoutera le *Cimetière Marin*), tel que l'entend Platon, joue, à son tour, comme la fiction originale, peut-être, qui noue, depuis vingt-deux siècles, au moins, la philosophie politique à son objet propre, le pouvoir, et qui l'autorise à débattre des modalités mouvantes de son exercice ainsi que des moyens de contrôle social à la disposition de ce pouvoir. On retrouvera aisément dans le discours de la pensée politique classique, les modèles, conçus à son exemple en fonction de l'exarchat en place, que nous ont jusqu'ici proposé le langage du droit, issu de la réflexion du XVIII^e siècle, ou encore les modèles d'intelligibilité de la réalité sociale que perpétue la tradition marxiste. Modèles dont pourtant le caractère inadéquat, l'usure, ne font que se révéler, et où le pouvoir, renforcé dans son imposition par l'idéologie-beau mensonge ou fausse conscience, ne sait s'actualiser que comme loi, interdit, censure, contrôle, institution.

Mais le droit, le langage juridico-politique, ou même ces schémas formels qui sont très à la mode aujourd'hui chez certains sociologues et économistes, surtout américains, pourront-ils jamais décrire entièrement le pouvoir, et surtout son exercice ? Il est temps peut-être de ne plus en rester aux mots, aux notions toutes faites, aux métaphores (« guerre de tous contre tous », « lutte pour la vie ») où s'alimentent les catégories traditionnelles enserrant la description du pouvoir et de son gouvernement. Elles continuent à se référer à ce que nous avons appelé, tout à l'heure, dans notre lecture de Platon, le modèle transcendant, et rabattant l'exercice du pouvoir sur l'essence de ce pouvoir, négligent de tirer la leçon de ce que nous offre aussi, en filigrane, la réflexion platonicienne.

Un modèle stratégique où le pouvoir ne se donne à voir qu'à travers l'exercice de celui-ci par des individus sur d'autres individus¹. Bref, il s'agit

1. Il en est de même pour la philosophie qui nous entraînerait vers une sorte d'abîme, si nous n'entendons la leçon du *Sophiste*, la voix de Platon qui insiste pour nous dire que la philosophie doit renoncer à être pour exister comme exercice... Celle tant vilipendée, pourtant, d'Althusser qui nous répétait que la philosophie n'est pas (qu'est-ce la philosophie ? disent les naïfs, ou les outrecuidants) mais qu'elle agit, qu'elle est ce qu'elle fait. La tant célèbre « pratique théorique » où la théorie fonctionnait comme une pratique et qui servit, naguère, à nous justifier doublement : dans notre position d'intellectuels et dans celle de révolutionnaires.

d'un modèle décrivant non pas le pouvoir mais la relation d'enchaînement à l'intérieur de rapports stratégiques — ou, plus spécifiquement, l'enclenchement de l'activité idéologique dans les situations d'affrontement — des relations de pouvoir aux activités symboliques de représentation, et leurs effets d'entraînement réciproque, à l'échelle du système socio-symbolique tout entier.

Éristique du politique et agonicité de l'idéologique

L'investigation critique s'égarerait à analyser le pouvoir politique, en termes globalisants et substantificateurs. On déboucherait inévitablement sur un discours vide. Du moins il sonnerait creux, surtout si l'on abandonne l'ontologie platonicienne qui soutient le modèle transcendant classique relatif à l'origine, à la nature du pouvoir ou à ses manifestations, modèle dont le *despotisme éclairé* qui appuie la « tyrannie » sur l'autorité de la raison demeure depuis le XVIII^e siècle, l'exemple le plus subtil.

Cependant une autre lecture de Platon nous semble possible ; nous l'avons suggérée tout à l'heure. Elle exploiterait les ressources du modèle stratégique, ou plus exactement, négligeant la question ontologique, elle s'occuperait d'analyser le pouvoir, les voies discursives ou pratiques selon lesquelles il apparaît sous ses formes multiples, à l'horizon des relations idéologiques-politiques de pouvoir. Or comme nous y invite le second modèle, celui que précisément met en œuvre le *beau mensonge*, une analyse davantage heuristique, en tous cas dégagée des implications normatives ou morales, difficilement dissociables, semble-t-il, du modèle transcendant, prendrait pour objet les rapports stratégiques où s'engagent les acteurs sociaux à l'intérieur d'une relation inégalitaire d'affrontement. Une relation qui n'est pas forcément toujours économique, toujours politique, toujours culturelle, mais qui est toujours une relation socio-symbolique de pouvoir aussitôt qu'elle est une relation de lutte-pour-le-pouvoir.

À cette perspective stratégique qui distingue, chez Platon, le second modèle, le modèle relatif aux actions que détermine l'exercice du pouvoir, joignons-en un autre qui se rapporte à la notion elle-même de pouvoir, entendu dynamiquement. Ainsi nous ne parlerons pas du Pouvoir, d'ailleurs nous ne pensons pas qu'aucun terme de la pensée substantialiste soit adéquat pour décrire la réalité définie sous sa force, non pas du pouvoir donc qui, à la limite, n'existe pas, mais des relations de pouvoir. Le pouvoir n'est pas autre chose alors qu'une relation entre deux termes qui sont liés. Spécifions enfin que si le pouvoir n'est pas « quelque chose » que l'on détient ou que l'on perd, il s'ensuit que le pouvoir s'exerce à partir de points socio-politiques innombrables, et dans le jeu de rapports inégalitaires. Ces formes inégalitaires sont autant de modalités selon lesquelles les « termes » constitutifs de la relation, interagissent dans les relations de pouvoir ou relations éristiques,

comme nous les avons déjà nommées. Des relations d'assujettissement ou de domination/résistance à l'assujettissement et à la domination qui s'induisent et se répondent les unes les autres...

Rapprochons maintenant des relations agoniques qui nous ont servi jusqu'ici à caractériser les relations idéologiques, les relations éristiques entre termes inégalitaires qui caractérisent comme telle une relation de pouvoir, et qui définissent comme tel un niveau spécifique d'organisation de la vie sociale, le sous-système politique. Nous abandonnons, à la suite d'un Foucault, les traits classiques qui, depuis Weber et Marx, représentent respectivement les deux aspects du pouvoir, domination pure et rapports de force pour ne nous intéresser qu'au fonctionnement du pouvoir, c'est-à-dire à son exercice².

Agonique, disions-nous, et non antagonique, en convoquant le terme grec d'*agôn* qui signifie « combat » ou « enjeu » pour indiquer dans la description de l'idéologème, de l'artefact idéologique, la réunion des deux fonctions conjointes qui en caractérisent la production : la fonction polémique sur le plan intra-discursif, la fonction éristique sur le plan politique.

La thèse de l'« agonicité » de l'action idéologique indique comme ressort de cette action symbolique particulière, un mécanisme à la fois d'incitation réciproque et de lutte pour un enjeu symbolique (la polémique discursive). Un combat donc qui, du plan discursif à l'intérieur de rapports culturels (le SPR_g), gagne peu à peu l'ensemble de la scène sociale, en y déclenchant les pratiques de domination et de résistance à la domination ; pratiques caractéristiques des rapports de pouvoir, eux-mêmes ressortissant (parmi d'autres relations) au plan du politique (éristicité des rapports politiques).

S'il est sûr que l'activité idéologique ne représente qu'un des types possibles des actions culturelles, de la même façon la relation de pouvoir ne traduit-elle qu'un des modes de l'activité politique, même si elle en constitue de loin le plus important. Est-ce à dire maintenant que les relations agoniques ou relations idéologiques s'identifient aux relations éristiques ou relations de pouvoir ? Plus brièvement, est-ce à dire que la lutte idéologique se manifestant dans le domaine culturel est la même chose que la lutte de pouvoir mettant en jeu les partenaires ou les institutions politiques ?

Si nous répondons affirmativement, nous risquons de confondre deux types de relations qui, pour être distinctes, ne sont pourtant pas séparées. Imbriquées les unes dans les autres, se donnant un appui réciproque et se

2. Voir Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, tome I, *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976 ainsi que « Le pouvoir, comment s'exerce-t-il ? » in H. Dreyfus et P. Rabinow, *Michel Foucault. Un parcours philosophique. Au-delà de l'objectivité et de la subjectivité. A vec un entretien et deux essais de Michel Foucault*, traduit de l'anglais par F. Durand-Bogaert, Paris, Gallimard, 1984. Foucault, dont la réflexion sur le pouvoir a été interrompue par la mort, s'est attaché dans la série de ses derniers ouvrages, à ressaisir la volonté de savoir où s'est engagé le pouvoir sur le sexe. C'est une histoire politique qu'il dessine, l'histoire d'une production de « vérité » qui suit le fil ténu ayant noué, pendant des siècles, dans nos sociétés, le sexe et, en même temps que le devenir de notre espèce, la recherche de la « vérité » du sujet humain.

servant mutuellement d'instrument, la lutte idéologique et la lutte politique sont des luttes pour le pouvoir. Elles partagent un même enjeu symbolique, elles observent un même schème formel de déroulement mais leurs modes d'application sont distincts.

On dira brièvement pour achever de les distinguer :

- *La lutte idéologique s'applique, sur le mode du discours, d'abord ou directement à un objet culturel (identifié comme culturel dans le discours commun) tout en visant à long ou à court terme des effets techno-politiques de changement.*
- *La lutte politique s'applique, sur le mode des pratiques sociales, d'abord ou directement à un objet politique (reconnu comme tel dans le discours commun) tout en visant à court terme des effets pragmatiques de changement et, quelquefois, mais toujours à long terme, des effets symboliques.*

Quand Robespierre dans son célèbre discours du 18 floréal an II plaide devant les Conventionnels les avantages que retireront de la proclamation de l'Être suprême, le peuple, la patrie, la Révolution, et quand il dénonce « l'athéisme comme national et lié à un système de conspiration contre la République »³, que fait-il sinon poursuivre une lutte idéologique à valence éthique, orientée toute entière par un intérêt politique. Robespierre, s'inspirant du « vertueux » Rousseau, considère que le salut des institutions républicaines repose sur la réunion de la morale et de la politique, et, par conséquent, que l'avènement de ce qu'il aurait pu appeler à la suite de l'ouvrage de d'Holbach, une *Éthocratie*, si précisément l'athéisme du philosophe ne lui répugnait pas, passe par le combat, inévitable à ses yeux, entre le vice et la vertu. Ce combat moral est identifié sur le registre politique à la lutte révolutionnaire du peuple bon et vertueux contre tous ces ennemis de la liberté que sont pour lui les riches, les aristocrates, les tyrans, tous athées, cyniques et corrompus.

Cependant le même discours agit aussi, sous un autre aspect, comme un élément de la lutte politique de Robespierre. Délivré devant la Convention nationale, c'est une pièce importante de l'instauration de la religion civile et s'inscrit dans le droit fil du programme de régénération sociale initié par les Jacobins. Les citoyens seront guidés vers la vertu qui seule assure le bonheur collectif par l'éducation, les lois, les institutions, et les fêtes nationales dont la première sera pour célébrer l'Être suprême, les droits de la Nature et l'immortalité de l'âme. Dans la péroraison de son discours, Robespierre lance un appel explicite pour l'établissement de la religion civile et lie la reconnaissance publique et collective de l'idée de Dieu au maintien de l'ordre

3. Robespierre, Discours du 18 floréal an II, *Œuvres Complètes*, Tome X, *Discours* (5e partie : 27 juillet 1793-27 juillet 1794), publiées sous la direction de M. Bouloiseau, G. Lefebvre, A. Soboul, Paris, Société des Études Robespieristes, P.U.F., 1958, p. 452. Voir pour une analyse plus détaillée des déterminations idéologiques et politiques de ce discours, le chapitre V « L'Être suprême et son vicaire » de notre ouvrage *Contre nous de la tyrannie...*, Montréal, HMH Hurtubise, 1990, notamment p. 270-279.

égalitariste républicain et au développement de la justice sociale : « L'idée de l'Être suprême et de l'immortalité de l'âme est un rappel continu à la justice ; elle est donc sociale et républicaine ». Les représentants du peuple, convaincus, reconnaîtront par décret, à la fin de la séance, — c'est le premier article — « l'existence de l'Être suprême et de l'immortalité de l'âme ». Ils proclameront par les articles IV à VII suivants, l'institution des Fêtes nationales en l'honneur de la Divinité, de la dignité morale de l'homme, des vertus républicaines, et des *événements glorieux de la Révolution*.

La cause idéologique (la réinstallation du culte divin et d'une religion portant l'empreinte de la patrie) et la cause politique (l'organisation par lois et décrets de Fêtes Nationales, gardiennes de l'ordre républicain) viennent en dernière instance se confondre sous la bannière de l'Être suprême. Au soir du 18 floréal, Robespierre aura réussi avec la transposition sur la scène profane des dogmes de la religion et leur transcription formelle en ces « sentiments de sociabilité sans lesquels il est impossible d'être bon citoyen ni sujet fidèle » à circonscrire par décret les cibles de la vertu républicaine tout en se réclamant de Rousseau et de sa doctrine « sublime ». Les Fêtes nationales dont la liste consiste en l'énumération en quelque sorte des attributs de la divinité et qui renvoient tout aussi uniment aux principes de la Déclaration de 93, sont bien, en effet, comme le recommandait le chapitre sur la religion civile dans le *Contrat*, et comme le reprend Robespierre, « à la fois, le plus doux lien de fraternité et le plus puissant moyen de régénération ».

La relation de pouvoir qui s'établit *d'abord* à l'intérieur du système politique n'existe cependant pas à part des autres relations socio-symboliques. Revenant à une action symbolique-politique sur une ou des actions socio-symboliques, c'est-à-dire à un organiser les modalités techno-pragmatiques du pouvoir à l'intérieur des relations socio-culturelles, socio-économiques ou déjà socio-politiques, c'est un agir s'appliquant à un agir une conduite affectant une conduite. Pour rester à l'époque de Robespierre, l'exemple que nous offre le débat sur l'organisation du système de l'instruction publique sous la Révolution, est paradigmatique à cet égard. Gouverner, disait Foucault, c'est *structurer le champ d'action éventuel des autres, c'est une action sur l'action*.

En revanche, la relation de pouvoir qui s'établit *d'abord* à travers la production, l'intégration et l'échanges de signes coïncide avec la progression du *codage idéologique* des produits symboliques culturels. Une action symbolique affecte intentionnellement un sens technique-polémique à une représentation culturelle en vue de consolider, de défendre, de changer ou de combattre une situation socio-symbolique donnée. Mise en œuvre à l'intérieur de réseaux socio-sémiotiques, elle vise, à la longue, un effet politique. Nous avons affaire à une structuration délibérée de la sémiosis sociale : une action symbolique sur une action socio-symbolique dont le destin

idéologique s'accomplit lorsqu'elle sert les objectifs avoués d'une action politique.

La notion de Nature, par exemple, telle qu'elle est définie comme concept dans le discours contrasté du courant matérialiste des Encyclopédistes (« la Nature n'est pas Dieu » chez un Diderot, la Nature est matière et mouvement, chez un d'Holbach) et des déistes, façon Rousseau, à la fin des Lumières philosophiques, révèle à l'analyse les déterminations idéologiques qu'elle a acquise ou qu'elle est susceptible d'acquérir, lorsque :

- i) *le sens conceptuel donné à cette notion par les individus ou les groupes qui s'affrontent à son propos, réussit à imposer sa prédominance sur la scène culturelle du moment, en même temps que le discours en cause dans lequel la notion précitée joue comme élément cohérent du système de représentations, et,*
- ii) *lorsque ce discours théorique est repris par le discours ou la pratique politiques pour servir la légitimité de ce discours ou de cette pratique politiques.*

On se souviendra du sort politique différent réservé, disons-le ici massivement, au *Contrat* de Rousseau par les Jacobins et au *Système Social* ou à l'*Esprit des Lois*, par les Girondins.

Il reste que le pouvoir, ou plus justement les relations de pouvoir, regroupent dans les deux cas de figure (idéologique et politique) un ensemble de stratégies qui, pour être spécifiques à chacune, ne laissent pas de produire, reproduire, modifier, transformer des entités ou des pratiques socio-symboliques. L'inégalité entre les deux termes de la relation de pouvoir, loin d'être dissoute à travers tous les processus d'élaboration, d'organisation et de transformation du discours social, demeure la caractéristique commune de cette relation. Elle renvoie à l'ensemble des clivages factuels où se constituent, à l'échelle du réseau socio-symbolique, les dispositifs, les instruments ou les institutions qui la mettent en œuvre sur le plan social et que réactivent, sur le plan symbolique, les circonstances ou les occasions d'affrontement politico-idéologique.

Ainsi se mettent en place toutes les différenciations où s'insèrent les lieux qui permettent à un acteur social d'avoir prise sur un autre, de lui résister, de se soumettre, d'obtenir la victoire ou de le contrecarrer en prolongeant indéfiniment un combat inégal. Ces différenciations jouent, à l'égard de la relation de pouvoir, le rôle à la fois de conditions et d'effets : les différences de statut ou de place, les différences d'appropriation des biens, les différences linguistiques, les différences de compétences ou de capacités techno-pragmatiques.

Domination et résistance

Luttes idéologiques et luttes politiques avec des modalités d'application différentes, poursuivent, l'une dans l'arène du politique, l'autre dans les joutes

culturelles qui visent des effets politiques, un même combat, comme on dit. Un combat au jeu complexe dont l'enjeu est le pouvoir, un combat où, au cœur de la relation idéologique ou politique de pouvoir, il y a la *provocation permanente*, selon les termes de Foucault, *de la rétivité du vouloir et de l'intransitivité de la liberté* (des sujets ou des groupes). C'est pourquoi elle ne peut cesser. Domination et résistance ne peuvent former le schème réglé selon lequel se déploie l'affrontement entre adversaires qu'à la condition de lier indissociablement à la relation de pouvoir l'insoumission de sujets-agents libres. Libres, c'est-à-dire des sujets individuels ou collectifs devant lesquels diverses actions sont possibles. La liberté apparaît alors comme la condition d'existence du pouvoir et aussi comme son support permanent puisque si l'homme cessait d'être libre, le pouvoir qui s'exerçait sur lui disparaîtrait en même temps, car là où il y a contrainte, coercition, là où les déterminations sont saturées, la relation de pouvoir s'évanouit comme telle. La liberté des sujets est bien ce qui permet à la fois la domination de s'exercer et à l'opposition, à la résistance, de lutter contre l'exercice d'un pouvoir qui tend à déterminer complètement le sujet libre, formant ainsi l'autre terme indispensable au couple liberté-pouvoir.

Dans la *Volonté de savoir*, Foucault nous montre que « là où il y a du pouvoir, il y a de la résistance ». Cette résistance n'est pas antérieure au pouvoir qu'elle contre mais elle lui est, comme il le dit, co-extensive et absolument contemporaine. Ce qui signifie que la résistance est plus que l'image inversée du pouvoir, car, si elle n'était que cela, elle ne résisterait pas. Pour résister il faut, c'est toujours Foucault qui parle, que la résistance soit comme le pouvoir. Aussi inventive, aussi mobile, aussi productive que lui. Que, comme lui, elle s'organise, se coagule et se cimente. Que comme lui, elle vienne d'« en bas » et se distribue stratégiquement. Dès qu'on se dégage des catégories de la pensée substantialiste, on s'aperçoit, c'est à quoi nous invite Foucault, que l'important est la possibilité même de résistance. Nous sommes débarrassés de l'obligation de poser la résistance comme une substance, une substance de la résistance que l'on placerait en face d'un pouvoir érigé lui aussi en substance.

Le gain théorique, on le voit immédiatement, c'est que l'on ne peut plus jamais imaginer les SAI piégés par le pouvoir. Autrement dit, ils sont libres, ils peuvent toujours en modifier l'emprise, dans des conditions déterminées et selon une stratégie précise. C'est pourquoi nous avons avancé que le processus d'idéologisation est un des facteurs, parmi le plus puissant peut-être, de changement sociétal au sein du processus de re-production. Dans cette perspective sous laquelle domination et résistance sont liées en renvoyant au couple liberté-pouvoir qui les déterminent, la culture est le lieu symbolique-pragmatique global où les sujets-agents interprétants, définis comme libres, créateurs et intentionnels, se maintiennent comme tels, évoluent et transforment leurs conditions sociales d'existence.

Quant à l'activité idéologique, elle a en propre une fonction historique qui la caractérise ultimement : la fonction agonique. Découpant suivant le « pointillé » des relations de pouvoir, de domination et de résistance au pouvoir, le discours socio-culturel commun en lieux idéologiques du discours commun politico-polémique, le *koînon agonique*, l'activité idéologique des SAI libres exerce une fonction dynamique de modification. Se substituant à la fonction techno-pragmatique culturelle chaque fois qu'il s'agit de relations de pouvoir, l'activité idéologique affecte l'évolution de l'état historique des artefacts socio-symboliques et les transforment par consolidation, régression, disparition, substitution, évolution, mutation, progrès... Un état socio-culturel « x » du SPR_g change vers un état « n ».

L'activité agonique

La réflexion de Foucault porte sur les relations de pouvoir plutôt que sur le pouvoir et, par suite, sur la lutte politique en l'étendant à l'échelle du corps social. Un peu de la même manière, c'est-à-dire en déplaçant notre regard de l'idéologie sur l'activité idéologique et, après avoir distingué ce qui rapproche comme ce qui sépare luttes idéologiques et luttes politiques, nous nous proposons de voir dans les relations discursives de pouvoir et les mécanismes de domination/résistance qui articulent les formes pratiques de son exercice, les conditions socio-symboliques nécessaires au codage idéologique de l'action symbolique ; conditions qui permettent de définir comme telle l'activité agonique.

Nous suggérons, en effet, que la lutte agonique est parmi les processus qui orientent la re-production socio-symbolique, celui qui détermine de la façon la plus prégnante les changements d'une société donnée, à une époque donnée de son développement collectif ; ou du moins qui relance ce développement en l'infléchissant de façon concertée en vue d'une certaine direction visée par les SAI.

Nous soutenons les quatorze thèses suivantes ; ensemble, elles forment comme l'armature de nos positions sur *l'activité agonique*.

Le processus d'idéologisation des activités socio-symboliques

T₁ ACTIVITÉS IDÉOLOGIQUES ET RELATIONS DE POUVOIR

Une action idéologique ne se manifestera qu'à l'intérieur des relations de pouvoir opposant les SAI entre eux sur la scène socio-symbolique d'ensemble *encadrée* par le SPR_g .

T₂ ACTIVITÉS CULTURELLES ET ACTIVITÉS DE DOMINATION-RÉSISTANCE

Toute action culturelle associée à un discours et/ou à une pratique socio-symboliques de domination-résistance est susceptible d'être affectée d'une valence idéologique.

L'activité agonique

T₃ ACTIVITÉS CULTURELLES ET VALENCE IDÉOLOGIQUE

Une action culturelle donnée en tant qu'associée à un discours et/ou à une pratique socio-symboliques de domination-résistance sera distinguée, sous cet aspect, comme une action socio-symbolique à valence idéologique, chaque fois qu'elle satisfait à deux conditions :

- l'action culturelle est explicitement ordonnée par les SAI à un discours ou à une pratique socio-symbolique de domination-résistance. Il s'agit de la jonction, à l'intérieur de la sémiotique collective, de la lutte idéologique et de la lutte politique autour du pouvoir pris comme enjeu ;
- l'action culturelle en question est définie, du point de vue de son expression verbale ou non-verbale, par le rassemblement de quatre traits spécifiques ou déterminations. Ce sont les moyens symboliques-culturels de la lutte idéologique.

T₄ ACTIVITÉS À VALENCE IDÉOLOGIQUE : LUTTE ET MOYENS SOCIO-SYMBOLIQUES

Toute action symbolique à valence idéologique s'accompagne de deux faits la caractérisant comme telle sur la scène socio-symbolique d'ensemble, savoir

- cette action symbolique-culturelle dessert délibérément une cause politique, discursive ou pratique. Les éléments, ou une partie des éléments, appartenant à cette cause, forment l'enjeu politique qui oriente de manière partielle la controverse idéologique à l'intérieur des relations de pouvoir opposant entre eux les SAI dans la vie sociale ;
- les objets auxquels s'applique cette action symbolique-culturelle orientée politiquement sont alors défendus par tel ou tel SAI (ou par tel ou tel groupe de SAI) avec partialité. La défense partielle des enjeux politiques s'exprime de façon polémique. Une expression polémique idéologique se distingue par la réunion de quatre traits ; elle se définit comme étant à la fois : 1) calculée, 2) opportuniste, 3) sélective, 4) normative.

La fonction agonique de l'action socio-symbolique à valence idéologique

T₅ ACTIONS AGONIQUES

Le SAI (ou un groupe de SAI) exerce intentionnellement par son action socio-symbolique à valence idéologique des opérations polémiques, discursives et/ou pratiques, d'ordre culturel, en même temps qu'il poursuit par de telles opérations des fins partiales, techno-pragmatiques, d'ordre politique. Une telle action est appelée une action agonique pour indiquer du point de vue de l'analyse, la jonction que le SAI engagé dans un rapport stratégique avec un ou plusieurs SAI, réussit à accomplir entre certains aspects de la vie culturelle et de la vie politique, à l'intérieur de la vie sociale.

T₆ AGONÈMES

Le produit de l'action socio-symbolique à valence idéologique ou action agonique est appelé un « agonème ». Nous désignons par ce terme d'« agonème » tout produit de l'activité symbolique-culturelle ou « symbolème-synthème » qui, à l'intérieur des relations de pouvoir opposant entre eux les SAI, est détourné dans une manipulation directement polémique vers une fonction politique indirecte, de domination-résistance.

T₇ AGONÈMES ET RAPPORTS SYMBOLIQUES ÉQUIVOQUES

Dans/par l'agonème, la dimension statique (*valoir pour autre chose*) de la relation de valeur est réunie à sa dimension dynamique (*valoir par rapport aux autres valeurs*) à l'intérieur de la lutte opposant les SAI pour le pouvoir

Le rapport symbolique double ou équivoque (*le fait de valoir par rapport aux autres valeurs*) achève de fixer l'agonème comme tel : un enjeu symbolique servant des opérateurs polémiques-politiques.

Un rapport univoque situe l'agonème de même que tout autre symbolème comme enjeu symbolique simple. C'est la dimension statique de la relation de valeur : A réfère à B, désigne B, exprime B, reprend B, est B. Dans le rapport symbolique double ou équivoque, le rapport univoque est lui-même posé dans un rapport second équivoque où il est mis en relation avec d'autres rapports symboliques univoques. C'est la dimension dynamique : une relation logique où R1 représente Rn..., une relation d'expression ou une relation d'action où R1 s'exprime par Rn.

Chaque fois que la mise en relation du rapport univoque avec le contexte socio-symbolique est fonction de la lutte stratégique pour le pouvoir, la valeur symbolique de l'agonème sera interprétée polémiquement par le SAI de manière à rendre prédominante, à l'intérieur de la sémiosis collective, sa valeur politique sur toute autre valeur.

T₈ LUTTE AGONIQUE ET SÉMIOSIS COLLECTIVE

Par le moyen des agonèmes, tel et tel SAI (ou tel et tel groupe de SAI) tendent à établir, sur le plan intra-discursif et/ou intra-pratique, une ségrégation calculée, opportuniste, sélective et normative entre les éléments de la sémiosis collective composant le discours socio-symbolique commun. Il s'agit des manipulations polémiques de l'agonème.

Ces mêmes SAI pendant qu'ils organisent, sur le plan symbolique-culturel, la ségrégation idéologique entre enjeux discursifs, continuent de s'affronter, sur l'un ou l'autre registre socio-symbolique (politique, économique, culturel), à l'intérieur d'un rapport inégalitaire global, pour imposer sur la scène historique en général, ou, au contraire, pour lui en refuser l'accès, les options techno-pragmatiques particulières (culturèmes, politèmes ou éconèmes) qu'ils ont retenu ou voudraient retenir ainsi que les valeurs politiques auxquelles ils les associent de façon partielle. Il s'agit des fonctions politiques de l'agonème.

T₉ *SÉMIOSIS COLLECTIVE ET SÉMIOSIS AGONIQUE*

Au fur et à mesure que se multiplient les réseaux d'agonèmes construits par les SAI aux prises entre eux, les manipulations polémiques des éléments de la sémiosis collective et la réélaboration politique de leurs enjeux, conduisent à la remodulation des éléments de la sémiosis selon les aléas de la lutte agonique, et, par suite, à la désarticulation-réarticulation partielle, mais parfois complète, du discours socio-symbolique commun.

L'idéologisation, ou *hyper-sémiose*, des éléments du discours socio-symbolique commun, la remodulation de la sémiosis collective en fonction de la lutte agonique comme les segmentations qui se produisent à l'intérieur du discours socio-symbolique commun, tous ces processus sont constitutifs de qu'on appelle la « sémiose collective agonique » ou encore « koïnon agonique ».

La « sémiosis agonique » désigne l'ensemble de tous les agonèmes qui forment un sous-ensemble distinct à l'intérieur de la sémiosis collective. Ce sous-ensemble est tributaire des relations de redistribution dialectique affectant, à l'intérieur du discours socio-symbolique commun régi par le schème mimésique, les entités qui composent, sous leur aspect agonique, la sémiose collective. Le schème selon lequel s'effectuent ces redistributions est un schème à trois temps que nous décrivons, à son tour, sous l'appellation du « schème du koïnon ».

De même que nous parlons indifféremment de « sémiosis collective » ou de « discours socio-symbolique commun régi par la mimésis », tout en préférant, pour abrégé, employer le terme de sémiosis collective, de même nous dirons, pour faire court, « sémiosis agonique » chaque fois que nous voulons désigner la réalité socio-symbolique constituée sous l'action du koïnon agonique, sans toutefois vouloir reprendre la description des conditions de sa formation.

T₁₀ *SÉMIOSIS AGONIQUE ET RELATIONS DE REDISTRIBUTION*

Le polémôs idéologique, c'est-à-dire la ségrégation qui s'engage dans la lutte agonique, doit atteindre un seuil systématique suffisant, avant que ne se produisent, comme effet de son succès politique, les redécoupages affectant le discours socio-symbolique commun et la redistribution ultérieure sous leur aspect agonique des entités le composant.

La reconfiguration de la sémiosis collective sous les formes de la sémiosis agonique ne suppose pas, bien entendu, une superposition des agonèmes sur les symbolèmes-synthèmes, puisque par définition l'agonème forme l'aspect politique du symbolème-synthème. Cependant, suite à leur manipulation polémique qui soumet leur valeur symbolique-culturelle à leur valeur politique, les agonèmes qui peuplent le discours socio-symbolique commun, et seulement ceux-ci, sont regroupés autrement par rapport au

contexte techno-pragmatique d'ensemble. Le primat de la valeur politique sur toute autre valeur symbolique qui distingue le symbolème-synthème à valence agonique détermine, à l'intérieur des rapports entre enjeux symboliques, les modalités que prend la redistribution des symbolèmes constitutifs du discours socio-symbolique commun. L'ensemble de tous les agonèmes forme alors un sous-ensemble distinct (lui-même susceptible d'être divisé en plusieurs sous-sous-ensembles) à l'interface des sous-ensembles de symbolèmes-synthèmes composant la sémiosis collective : la sémiosis ou koînon agonique.

T₁₁ *SÉMIOSIS AGONIQUE ET LUTTE POLITIQUE*

Le développement des sous-ensembles d'agonèmes composant la sémiosis agonique est fonction des objectifs stratégique-politiques propres aux SAI qu'une relation de pouvoir oppose entre eux : diriger l'opinion, résister à telle mesure, exploiter la conjoncture médiatique, déstabiliser tel régime... Deux mouvements complémentaires (dissociation-association) interfèrent avec le développement de la sémiosis collective, en même temps qu'ils parviendront à former et à reformer la sémiosis agonique. Ils définissent les segmentations du discours socio-symbolique commun ainsi que leurs désarticulations et leurs réarticulations. Pour les SAI aux prises entre eux, il s'agit :

- d'une part, de démarquer les uns des autres certains réseaux d'agonèmes dont les éléments ou chaînes d'éléments sont cohérents entre eux mais qui sont, en tant que réseaux, irréductibles les uns aux autres à cause de leurs enjeux politiques antagonistes. Ce sont les désarticulations du discours socio-symbolique commun ;
- d'autre part, de connecter entre eux certains réseaux naguère dissociés, dont les enjeux politiques apparaissent similaires aux réseaux d'agonèmes déjà constitués, ou encore de fondre ensemble certains réseaux d'agonèmes plus ou moins isolés. Ce sont les réarticulations du discours socio-symbolique commun.

T₁₂ *FONCTION AGONIQUE ET RE-PRODUCTION SYMBOLIQUE*

Nous nommons fonction agonique l'enchaînement des stratégies polémiques à la fonction politique qu'exerce, sous les règles générales (simulation-originalité) de la mimésis, l'activité socio-symbolique engagée dans la production et la reproduction des agonèmes.

Par rapport à la re-production socio-symbolique, les effets de la fonction agonique peuvent être décrits comme suit :

- La redistribution politisée de la sémiosis collective autour des grands axes du polémisme idéologique et le fractionnement subséquent du discours socio-symbolique commun en autant de sous-ensembles d'artefacts

L'activité agonique

agoniques distincts, soumettent le développement de la sémiosis collective à celui de la sémiosis agonique. Par suite :

- L'activité agonique tend à se substituer aux activités culturelles en ce qui concerne l'articulation, la gestion et le contrôle de la sémiosis collective, notamment en donnant préséance à la fonction éristique du symbolème-synthème sur sa fonction gnoséologique et informationnelle.
- L'activité agonique quand elle relaie l'activité symbolique culturelle dans la construction de la sémiosis agonique accomplit relativement à la sémiose collective trois opérations :
 - 1/ ontologique, car elle nomme ce qui existe et ce qui n'existe pas ;
 - 2/ axiologique, car elle sépare, ce qui est bien, ce qui est mal ;
 - 3/ modal, car elle définit ce qui est possible, impossible ou ce qui est contingent, ce qui est nécessaire.

Réorientant sans arrêt le discours socio-symbolique commun selon les intérêts politiques antagoniques des SAI aux prises dans la lutte idéologique, l'activité agonique risque à tout moment de compromettre l'équilibre du système culturel, voire de l'organisation socio-symbolique toute entière. En revanche, la cristallisation de la sémiosis collective en sous-ensembles agoniques nettement délimités se révèle à la longue un facteur dynamique dans l'évolution des sociétés. Les agonèmes ainsi construits permettent d'accélérer les réajustements de la sémiosis collective et ses changements potentiels par la remise en question périodique de ses limites.

Les activités agoniques provoquant la relance des activités culturelles sous la contrainte des rapports stratégiques qui les gouvernent, permettent en définitive par bonds et reculs successifs, par à-coups et surtout à contre-emploi des rôles normalement assignés aux forces politiques en présence, le renouvellement, y compris sous les formes de dérapage et d'échec, la transformation et les mutations des paradigmes socio-symboliques.

Le koïnon agonique

T₁₃ *MIMËSIS SYMBOLIQUE ET MIMËSIS AGONIQUE*

La « mimêsis » socio-symbolique, rappelons-le, est la même chose que le schème simulation-originalité lorsqu'on le considère comme la forme du rapport entre le produit d'un agent et le modèle culturel préexistant de ce produit. La mimêsis est qualifiée de « symbolique » lorsque le rapport en question est restreint à des éléments de l'activité symbolique privée et publique. La « mimêsis » est dite « agonique » lorsque le rapport en question renvoie à l'activité socio-symbolique à valence idéologique et à la

remodulation agonique de la sémiosis collective à l'intérieur des processus de la re-production socio-symbolique.

T₁₄ DISCOURS SOCIO-SYMBOLIQUE COMMUN (KOÏNON) ET KOÏNON AGONIQUE

Le « koïnon agonique » ou discours socio-symbolique commun régi par la mimésis agonique, est un concept dynamique sous lequel nous subsumons les processus d'exploitation-assimilation réciproque des produits de l'activité symbolique-culturelle (réseaux des symbolèmes-synthèmes/artefacts/institutions culturelles) mis en œuvre par les SAI. L'ensemble de tous les symbolèmes-synthèmes/artefacts socio-culturels est désigné comme la sémiosis collective ou le discours socio-symbolique commun que gouverne la mimésis.

Le discours socio-symbolique commun ou « koïnon symbolique » se définit par une fonction de « contrôle » référentiel. Il assure, sous les règles générales de la « mimésis », l'intégration des artefacts socio-séméiotiques possibles composant la sémiosis collective, leur maintien et leur évolution.

Le « koïnon agonique », pour sa part, a même fonction de contrôleur référentiel et renvoie aux mêmes processus que le koïnon symbolique ou le discours socio-symbolique commun. Cependant ce concept renvoie, de manière différentielle, d'une part, aux processus d'exploitation-assimilation réciproque des artefacts composant la sémiosis agonique ou discours idéologique commun, de l'autre, à une fonction de « contrôle » référentiel, assurant, sous les règles de la « mimésis agonique », l'intégration des artefacts possibles composant la sémiosis agonique, leur maintien et leur évolution.

Le schème de construction du discours idéologique commun (koïnon agonique) est un schème général d'exploitation-assimilation, l'un par l'autre, des discours et/ou des pratiques de domination et des discours et/ou des pratiques de dérive, de résistance ou de refus. Il se décompose en trois temps : domination — résistance — résistance à la résistance.

LES PROCESSUS D'IDÉOLOGISATION ET L'ACTION SYMBOLIQUE

Les procès-verbaux des Comités de l'instruction publique

On sait si l'on s'intéresse à l'histoire intellectuelle de la Révolution, l'importance du débat sur l'orientation de l'instruction publique entre 1789 à 1795, débat qui marque à la fois l'ambition des changements projetés et ses limites, la grandeur mais aussi les échecs du programme de la révolution *physique et morale*, comme on disait alors. Fort heureusement, pour l'analyse historique ou philosophique, les procès-verbaux des importants comités parlementaires, créés par l'Assemblée Législative, d'abord, par la Convention nationale, ensuite, notamment ceux relatifs aux successifs Comités d'instruction publique, ont été conservés aux Archives Nationales. Ils rendent

témoignage du travail impliqué pour « former un nouveau peuple », selon les mots d'un des plus célèbres auteurs d'un plan général d'éducation, Lepeletier de Saint-Fargeau. C'est ce plan que reprendra Robespierre pour présenter le projet à la Convention et le faire adopter comme conforme aux idéaux moraux et politiques jacobins.

Mais le débat ne s'arrête pas à la fin de la première République, et l'importance politique de ses enjeux ne s'évanouit pas avec la liquidation napoléonienne des comités d'instruction publique. Une centaine d'années plus tard, un réfugié politique, un anarchiste, James Guillaume⁴, arrive à Paris. Sous l'impulsion de Ferdinand Buisson, pédagogue, démocrate et anti-clérical, qui dès 1881, avait fait admettre l'idée de la publication d'un grand recueil de documents relatifs à l'histoire de l'instruction publique pendant la Révolution française, Guillaume entreprend de réunir un corpus gigantesque de textes. En 1889, les *Procès-verbaux du Comité d'instruction publique de l'Assemblée législative* paraissent dans la vénérable collection des « Documents inédits sur l'Histoire de France ». Ce premier volume sera suivi, de 1891 à 1907, de six volumes de *Procès-verbaux du Comité d'instruction publique de la Convention nationale*, et de deux volumes d'index. Le contexte du travail de Guillaume s'enlève sur un arrière-fond socio-symbolique assez orageux. Nous sommes au moment du premier centenaire de la Révolution française, qui tombe presque en même temps que la consolidation « républicaine » de la III^e République, et qui est l'occasion de polémiques meurtrières sur les causes, le sens, la portée de la Révolution. L'un des domaines sur lesquels républicains et anti-républicains allaient s'affronter le plus rudement fut précisément celui de l'instruction publique tel que les clivages engendrés pendant les années de lutte de 1789 à 1795, l'avaient entretemps modelé, du point de vue socio-symbolique.

Activités culturelles et valence idéologique

La valeur intrinsèque du travail de Guillaume, sa valeur historique et documentaire ne seront pas en cause ici. La compilation minutieuse non seulement des notes rédigées en séance par le secrétaire du Comité mais aussi le rassemblement des annexes fort développées qu'y ajoute Guillaume, s'inscrivent dans la meilleure tradition positiviste et ne peuvent qu'indéniablement réjouir l'historien des sources intellectuelles de la Révolution, le plus scrupuleux. Ces annexes forment en fait la plus grande partie de l'édition par Guillaume des *Procès-verbaux*. Elles comprennent des extraits de correspondance officielle entre le Comité et d'autres instances de

4. Guillaume, enseignant suisse, dirigea une revue anarchiste à Locle, petite ville du canton de Neuchâtel. Membre de la Fédération anarchiste du Jura, il connaît (assez bien, semble-t-il) Bakounine et Kropotkine, qui parle de lui dans ses *Mémoires*, le comparant à Robespierre. Forcé d'abandonner l'enseignement et de quitter la Suisse, il s'établit en France, où, grâce à Ferdinand Buisson, il peut entreprendre son œuvre gigantesque. Sur la vie et l'œuvre de James Guillaume, on consultera J. Guillaume, *L'Internationale, documents et souvenirs*. Volume I (1864-1872), Genève, Éditions Grounauer, 1980. Voir également *La vie ouvrière* (Tome I, 1914, p. 193-228).

l'appareil d'État, ainsi que des lettres, des adresses, des pétitions provenant de sociétés populaires, d'administrations locales ou de simples citoyens, des discours prononcés par des membres du Comité, — tous députés soit de la Législative, soit de la Convention — tous les projets de décret concernant l'Instruction publique pendant la Révolution, des extraits de journaux de l'époque (du *Moniteur* à la *Feuille villageoise*...), etc...

Cependant, l'œuvre de Guillaume offre des registres multiples à l'analyse socio-séméiotique, en vertu surtout de son contexte culturel marqué par toutes ces luttes qui se développent sur plusieurs dimensions sociales. Une lecture qui revient scruter sous une nouvelle lumière, les traces symboliques, juridiques, politiques, éthiques, laissées par cette Révolution, *la première*, selon les mots de Robespierre dans son discours quasi-testamentaire du 8 thermidor, *à être fondée sur la théorie des droits de l'homme*. L'analyse idéologique, en particulier, lorsque les documents rassemblés par Guillaume sont pris dans leur globalité et qu'ils forment, sur ce plan, comme un méta-objet auquel elle s'applique, permet de dégager quelques-unes des forces convergentes à l'œuvre. Aussi bien dans l'institution contemporaine du système d'instruction nationale que la reprise, au XIX^e siècle, sous forme de *texte* du travail des Comités révolutionnaires, au milieu des combats politiques et des polémiques discursives dans lesquels l'une comme l'autre, première institution et répétition-transformation, se sont déployées.

Lorsque nous tenons ainsi sous les angles convergents de la mimésis agonique et de la re-production socio-symbolique, le travail accompli par Guillaume, et que nous l'envisageons sous l'aspect de ses déterminations idéologiques, la compilation par elle-même et par ce qu'elle révèle, à travers ses lacunes, ses insistance, ses sélections, ses omissions, des préoccupations, des passions et des intentions de l'auteur et de son entourage, tous ces divers processus laissent apercevoir comment les enjeux politiques se déplacent le long des réseaux culturels en même temps qu'ils sont repris et orchestrés à l'intérieur de la sémiosis agonique commune.

Opérations agoniques qui sont menées par les SAI aux prises entre eux, en apposition au contexte socio-historique général présidant à l'édition, cent ans après la première République, des *Procès-verbaux des Comités de l'instruction publique*, marques que l'analyse retrace dans l'ordre des discours aussi bien que dans l'ordre des pratiques et des institutions sociales. Ce méta-objet constitué par l'ensemble du corpus en tant que compilation par Guillaume des interventions des comités révolutionnaires et des acteurs historiques contemporains, va nous servir ici de prétexte exemplaire à deux types d'interrogation. Elles nous permettront de dégager les modalités culturelles et symboliques selon lesquelles l'implantation d'un système national d'enseignement, laïque et républicain prend valence agonique.

La première porte sur *le processus de reprise* sous la III^e République, c'est-à-dire en plein cœur de l'offensive de laïcisation, des idées révolutionnaires sur l'instruction publique, ou l'éducation comme on l'appelle alternativement, cette différence de vocabulaire couvrant déjà en soi un enjeu idéologico-politique, un enjeu agonique. Le clivage instruction-éducation dans les comités d'instruction publique sous la Révolution recoupe, dans la marche de la société révolutionnaire vers le but commun qui est le bonheur, la priorité accordée dans l'orientation de l'enseignement, tantôt au progrès de l'espèce humaine, en général, et de l'individu, en particulier, par l'avancement des sciences et des connaissances ; tantôt à la révolution morale et à la régénération de l'homme nouveau, par le progrès de la vertu qui est surtout ici amour des lois, des principes et des valeurs démocratiques nouvelles.

Un artefact socio-symbolique précis, daté — le système révolutionnaire d'instruction — est réarticulé à travers le travail de Guillaume, à l'intérieur, par conséquent, du discours commun, comme un enjeu agonique, un enjeu équivoque, bien sûr. Ce nouvel artefact culturel (l'œuvre de Guillaume) permet aux SAI qui s'affrontent entre eux, au moment du centenaire de la première République, autour de l'orientation à donner à l'enseignement public, de reposer, selon la modulation des luttes de l'époque, les enjeux polémiques-politiques qu'ils retiennent dans le discours révolutionnaire sur l'éducation. Il s'agit d'un *discours second* dans le sens que le discours sur l'éducation sous la Révolution est reconstitué par la compilation de Guillaume — elle-même commanditée à des fins idéologiques explicites.

Mais ce n'est pas tout. L'œuvre de Guillaume sert aussi aux SAI qui partagent les positions politiques de ce dernier. Ils peuvent greffer les enjeux théoriques et moraux qu'ils défendent à propos de l'éducation, aux enjeux que poursuivaient, comme ils pensent se le représenter, les Révolutionnaires en leur temps. Et, par suite, ils se trouvent encouragés, confortés dans le projet de remettre à l'honneur tout en l'adaptant aux contraintes de leur époque, le modèle socio-symbolique de l'École mis en place à la fin des Lumières, tel qu'il se laisse dessiner dans le corpus guillaumien. C'est sur ce modèle, sur les représentations qu'il s'en font à partir du matériau fourni par Guillaume que les partisans de la démocratie et les tenants de la laïcité en matière d'éducation, s'appuient pour tirer la justification politique des réformes entreprises sous la III^e République. Ils trouvent dans ces assises symboliques, la légitimation théorique dont ils ont besoin pour continuer leur combat contre l'ignorance, source aujourd'hui comme hier ou avant-hier de tous les fanatismes et de toutes les folies.

Notre première façon d'interroger les processus mis en œuvre dans l'idéologisation des éléments de la sémiosis collective nous donnera donc l'occasion, avec l'étude du cas Guillaume, d'examiner plus en détail les problèmes que pose la formation des artefacts socio-symboliques sous leur

aspect agonique. La seconde interrogation reprendra pour objet d'application la compilation elle-même telle qu'elle a été construite par Guillaume. Cette fois-ci, nous nous attacherons à établir les paramètres d'analyse qui permettent d'isoler les caractéristiques principales dans les expressions d'une activité symbolique culturelle à valence idéologique pour nous laisser en découvrir les ressorts principaux. On comprendra que ces deux types d'interrogation convergent vers un unique objectif. Illustrer les différentes phases du processus d'idéologisation des symbolèmes-synthèmes, leur érection en agonèmes par les SAI et les modes de leur utilisation au cours de leurs luttes discursives et pratiques pour le pouvoir

L'image-gigogne de la Révolution

L'image collective que nous nous faisons du siècle des Lumières, en tant que siècle philosophique et révolutionnaire, que ce soit en ce XX^e siècle finissant ou à la fin du XIX^e siècle, au temps de Guillaume et de ses amis républicains, constitue en fait, en tant qu'image héritée, reproduite, simulée et recrée en fonction des luttes politiques, ce qu'on pourrait appeler une image-gigogne. La métaphore de la gigognicité sert à indiquer l'épaisseur socio-séméiotique à travers laquelle se construit inmanquablement une image, une représentation, un modèle quelconque. Ces représentations puisent leur matériau dans l'histoire, histoire personnelle, fantasmatique, imaginaire des sujets-agents interprétants qui les produisent, histoire sociale, objective, interactive, et dans la culture à laquelle ces sujets-agents interprétants appartiennent ; matériau initial, certes, mais jamais matériau brut.

L'événement, le fait, l'occurrence qui est le point de départ de l'image, de la représentation, du modèle, s'enchâsse dans les strates socio-symboliques en nombre indéfini qui les recouvrent toujours-déjà. Dans l'occurrence, l'image globale que se fait Guillaume de la Révolution, avant même d'entreprendre son travail qui précisera les voies de sa réactivation et les contours qu'elle revêtera (simulation-recréation), doit sans doute beaucoup à son passé radical et à son travail d'enseignant, c'est-à-dire à la foule d'autres faits, événements, images qui entourent le modèle « révolution » tel qu'il se donne dans la culture de l'époque. Il n'est pas interdit de penser à condition de ne pas aller trop loin sur cette pente glissante, que sa ressemblance avec Robespierre dont l'entretenait son ami Kropoktine, devait lui être chère, et peut-être l'influencer dans certaines sélections opérées par lui, plus tard, dans son œuvre.

Le schème de la mimésis à travers le temps et l'espace social

Il faut prendre garde, d'emblée, devant une production symbolique à trois choses — idéalement, on aimerait pouvoir les tenir simultanément sous le regard. Un artefact socio-symbolique est le résultat de trois opérations

qu'accomplissent, disions-nous, la mise en discours d'une représentation et son insertion par le fait même dans les circuits socio-culturels (publics et collectifs) de l'information dotée de sens : une mise à distance discursive, l'écart différentiel dans la répétition des significations et le temps linéaire social réel et, enfin, le décalage transformatif. Les jeux de la mimésis par lesquels se règle le travail de la représentation, correspondent, si nous transposons, sur le plan diachronique, le schéma de leur déroulement, correspondent donc à cette idée d'image-enveloppe, d'image-parapluie. Une image jamais unique à la base de la représentation en train de se former mais qui enveloppe toujours comme une constellation d'images parmi lesquelles l'esprit sollicité par l'événement, le fait, l'occurrence, découpe, sélectionne et connecte entre elles certaines images ou sous-ensembles d'images.

Le corpus de Guillaume offre « une » image de la Révolution-pour-Guillaume. C'est l'image-gigogne que se fait Guillaume du travail du Comité de l'instruction publique sous la Révolution, de son influence, de ses ratages mais aussi de ses réussites. C'est de ses multiples entrelacs, de ses profonds replis qui relient intérêts gnoséologiques et politiques de Guillaume que le travail proprement dit de Guillaume, son travail d'historien, va se détacher et s'articuler. Lancé dans les circuits socio-culturels de son époque, l'image-discours de Guillaume devient à son tour l'image-gigogne de certains de ses contemporains qui vont la faire servir à leurs propres besoins, et la remodeler selon leurs propres intérêts. Que ces SAI soient en situation d'affrontement et qu'ils se mettent à manipuler et à redessiner leurs images-discours selon les intérêts politiques qui leur sont propres, voici cette image-discours en passe d'acquérir valence et fonction idéologiques.

L'artefact produit par Guillaume est une production socio-symbolique propre à sa culture, identifiable comme telle à mille traits, entre autres le peu d'intérêt qu'il porte aux femmes et à leur rôle sous la Révolution dans le combat pour l'implantation d'un système national d'enseignement. Mais c'est aussi la reproduction-reconstruction des représentations qui l'ont précédées et auxquelles sa représentation a dû avoir accès pour se constituer. C'est le dernier modèle d'une série donnée, la dernière forme que prend la stabilisation temporaire d'un ensemble socio-transmissible donné. Et l'on est en droit de penser que la stabilisation dont je parle est elle-même fonction de la conjoncture socio-symbolique d'ensemble. Raison, expérience, science, les maîtres-mots du discours radical sur l'enseignement sous la I^{re} République, et de l'armée d'instituteurs qu'elle va faire déferler sur la nation laïque et républicaine. N'oublions pas que le Ministère de l'Instruction publique sous la III^e République fit imprimer et distribuer le plan de Condorcet pour la réorganisation du système d'enseignement. Vérité, science, bonheur vertu, du temps des Condorcet et des Romme.

Mais le processus qui s'enclenche est loin d'être épuisé. L'image-gigogne que constitue n'importe quelle représentation de « n » n'est pas seulement gigogne au sens où elle abrite une multitude de représentations qui se fondent en elle. Riche, complexe, elle est aussi gigogne au sens où elle est indéfiniment grosse des possibilités de mise-en-miroir, de mise-en-abîme ; gigogne, car elle est plastique, flexible, malléable. Cette plasticité correspond à la phase originale, créative, individuellement-culturellement datée ; mais c'est là, dans cette capacité créative qui distingue l'animal symbolique humain que se constitue le terreau premier de l'expression idéologique de la représentation. Idéologique, c'est-à-dire une expression symbolique qui se montre, et qui se veut :

- i) *calculée en fonction des bénéfices ou des gains (intellectuels ou pratiques) qu'on escompte,*
- ii) *opportuniste, sachant exploiter l'occasion, définir les circonstances, ou même inventer les stratégies gagnantes (le kairós),*
- iii) *sélective, omettant ici, se taisant là, gauchissant, biaisant, rusée, partisane, partielle, sacrifiant la bonne foi à l'objectif de la victoire que l'on veut remporter,*
- iv) *normative, enfin, tentant par tout ce qui vient d'être évoqué, d'imposer ce qui, du point de vue de l'animal agonique, est la vérité, le bien, le beau, l'utile ou le nécessaire.*

Nous y reviendrons plus en détail dans un instant.

Faisons attention maintenant à bien circonscrire dans quel sens la plasticité dont nous venons de parler va jouer, aussi bien horizontalement que verticalement, dira-t-on. Les diverses images contenues dans telle ou telle constellation d'images, révolution/éducation en l'occurrence, ne sont pas identiques, même si elles s'engendrent l'une l'autre. Le produit fini que nous livre Guillaume avec son édition des *Procès-verbaux* est bien un spécimen original du discours sur l'Éducation sous la Révolution. À aucun moment, il ne se sera agi d'une copie, même infidèle, de ce discours. Il s'agit, en fait, d'un nouveau discours dont les propriétés spécifiques externes, de l'ajout d'annexes, d'index, d'extraits de journaux de l'époque, etc... à la reproduction critique des *Procès-verbaux* des séances historiques proprement dits, reposent précisément sur un choix symbolique préalable interne, entremêlant des intérêts psychologiques, professionnels, politiques, voire économiques, d'ordre privé et d'ordre public. Ce choix qui aboutit dans la décision de reprendre les formes du Débat, sous la Révolution, sur l'orientation à donner au système d'instruction, se trahit, ou plutôt se révèle, par le mode spécifique d'organisation du corpus que rassemble Guillaume, l'ajout justement des annexes, des extraits de rapports, de journaux, les décrets, les notes etc... ajout auquel viennent se superposer une multitude d'autres sélections, telle annexe retenue, telle annexe omise, tel silence, tel commentaire, telle note.

Le façonnement agonique du discours

Bref, c'est sur ce terrain préalable que se glisse le façonnement agonique du discours que tient Guillaume en historien mais aussi en partisan républicain ; ce terrain où s'organise la configuration, le « design » de l'image-discours que Guillaume construit de la Révolution et du discours politique que celle-ci a tenu alors sur l'éducation. Modelage, organisation que l'on doit à l'individu Guillaume mais qui est aussi déterminé, tout au long du procès de re-production selon lequel se développe sa compilation, par le contexte socio-symbolique particulier, en l'occurrence le centenaire de la révolution, l'offensive pour l'école laïque, l'entourage de ses amis pédagogues et politiques, l'environnement culturel et politique auquel son spécimen symbolique se rapporte, ainsi de suite. Son image de la Révolution telle qu'elle s'encapsule dans son édition à la fin du XIX^e siècle, est une image-discours original, une transformation spécifique d'un modèle fixé à un état antérieur de la culture d'ensemble.

Et, à bien y regarder, les caractères spécifiques qui distinguent l'entreprise de Guillaume ressortissent davantage à ses caractères agoniques ; ce sont les plus visibles, car ils s'alimentent au bassin commun des représentations collectives de l'époque concernant la Révolution et le legs qu'elle a pu laisser. C'est surtout sous cet aspect public que le discours-image d'un Guillaume qui s'agglomère autour du modèle de la Révolution se détache de celui qu'un Tocqueville ou qu'un Burke ont pu élaborer à une époque plus proche de la Révolution mais qui était secouée d'autres orages polémiques et politiques. Ou encore contraste avec l'image-discours que nous-mêmes nous pouvons former de la Révolution et de son travail en matière d'éducation, nous-mêmes tels que nous sommes modelés par notre culture. Ce que nous lui empruntons mais aussi ce que nous lui apportons à l'intérieur d'un brassage incessant. Nous-mêmes qui avons vu passer et la révolution d'octobre et l'effondrement de ses idéaux et aussi la faillite de systèmes successifs d'enseignement à travers l'histoire de la société dans laquelle nous vivons. *La Révolution n'est plus seulement glacée*, comme le disait Saint-Just, elle est en passe de devenir un mythe, un mythe recouvert de cendres, refoulé dans un coin obscur du discours socio-symbolique commun, vidé de tout enjeu politique ou polémique capable de réactiver sa force agonique. Tant il s'avère que les civilisations meurent non seulement sous l'effet de bombes, mais aussi sous l'épuisement, l'évidage idéologique de leur énergie symbolique !

La compilation de Guillaume est certes un travail d'historien, un monument d'érudition. Mais en même temps le contenu de ce travail sert de fondement théorique, de justification sociale, bref d'arme théorique et politique pour faire triompher les idées, les valeurs, les pratiques démocratiques orientant, en ce qu'elles ont de plus décisif, le système

d'éducation tel que se le représentent les SAI en lutte sous la III^e République, et tel que l'édition des *Procès-verbaux* oriente leur représentation.

Par exemple, la gratuité, la laïcité et l'universalité de l'instruction, la croyance en la force de l'enseignement (bien dirigé) de former à nouveau un nouveau citoyen, un nouveau peuple, la consolidation du régime républicain, la fertilité des principes démocratiques... Il s'agit de la fonction agonique du travail de Guillaume. À l'inverse, qu'est-ce qui nous guiderait si nous, universitaires, nous nous mettions à rééditer au XX^e siècle, l'œuvre de Guillaume ? Nous n'appartenons pas à un parti politique, et les risques d'idéologisation sont minces car le processus ne peut compter que sur une des conditions de son enclenchement : le caractère polémique sur la scène intra-discursive. La maison d'édition choisie, ou plus modestement, celle qui voudra de notre travail, est un bon indicateur de départ. Si c'est le CRNS ou la Voltaire Foundation, alors la fonction de notre travail, de ce point de vue, est fortement académique et épistémique, mais si tout à coup un éditeur franc-maçon ou socialiste, les éditions du Progrès, je ne sais pas, entre en scène, la réédition acquiert aussitôt une valence idéologique plus accentuée qu'elle ne l'avait encore, à première vue.

La plasticité de telle ou telle image-discours gigogne a donc un double caractère. Elle lui vient, et de son organisation interne, des relations internes qui composent le système-image-discours, et des relations externes, des relations qu'entretient le système-image-discours en question avec son environnement construit, social et symbolique. On comprendra par environnement socio-symbolique, les discours et les pratiques collectives qu'une société produit, conserve et transmet. Celles-ci sont en même temps qu'en nombre illimité, excessivement mobiles, dynamiques. Ce sera précisément l'une des fonctions de la sémiose collective, et plus précisément de la sémiose agonique, d'introduire dans le flux de l'information doté de sens qui circule à travers les appareils culturels et les institutions, un certain nombre de *topoi*, de figures fixes ; d'une fixité toute relative et conventionnelle bien sûr, autour desquels vont pouvoir se déployer les images et les lieux communs. Le « koinon », le discours socio-symbolique commun, actualiserait sous le jeu de la mimésis toutes ces constellations d'images en les immobilisant temporairement dans le firmament culturel du moment. Par exemple au temps de Guillaume, la science, le progrès, l'état, l'institution, la vertu, la vérité, la laïcité, la démocratie, etc...

Les représentations révolutionnaires-démocratiques (celles des commissaires révolutionnaires) rappellent, invoquent et travaillent les représentations philosophiques (celles des *Philosophes*). À leur tour les représentations de Guillaume (celles qu'il faut dégager à travers sa compilation, ses ajouts et ses sélections), républicain et socialiste, rappellent polémiqement, invoquent pour politiquement se légitimer et travaillent les

représentations révolutionnaires-démocratiques des hommes de la Grande Révolution. Guillaume se meut en tenant compte des principaux courants intellectuels et politiques propres à la France des Lumières mais aussi de leur héritage discursif et pratique. À notre tour, quand nous le soumettons à l'analyse idéologique — nous sommes dans une posture qui s'apparente un peu à ce jeu enfantin où l'on rajoute toujours quelque chose à ce que Biquette a dérobé et dont il faut se rappeler pour reprendre et continuer la comptine — nous devons tenir compte de ces deux relations tout en nous déplaçant théoriquement à travers les étapes, ou mieux les éléments constitutifs, de l'activité socio-symbolique. Sa source (sujet-agent individuel ou collectif), son environnement construit socialement, son lieu ou point d'application, son produit spécifique, sa fonction générale. De plus, considérée du point de vue du sujet-agent efficient, une activité socio-symbolique est l'objet de préoccupations diverses de la part des acteurs sociaux. Elle nécessite, pour son accomplissement, un certain nombre de moyens concrets et d'opérations spécifiques qui sont mis en œuvre par la source émettrice pour l'atteinte de son but, conscient ou inconscient, explicite ou implicite, intentionnel ou non intentionnel.

Il est temps maintenant de fixer les traits qui caractérisent cette action symbolique-techno-culturelle au cours de laquelle se produit l'agonème ; en même temps nous en profiterons pour fixer les paramètres et les catégories auxquels emprunte l'analyse idéologique.

Sémiosis et polémôs agonique

Considérons, pour commencer, le discours de Guillaume pour ce qu'il nous apparaît de prime abord. Une modulation particulière du discours commun (*kolnon*) que tiennent les sujets-agents interprétants du moment sur les aspects politiques de leur existence sociale et, en particulier, sur le discours de l'éducation. La sémosis collective qui s'est formée à propos du Nouveau régime, de ses succès, de ses échecs, propose de multiples facettes, et on peut situer la représentation que s'en font Guillaume et ses amis républicains comme l'une de ses expressions concrètes généralement acceptée. Cependant, comme cela semble arriver toujours, surtout dans les époques de transition ou de crise, les jugements sur les réalisations de la Révolution sont loins d'être unanimes. Il est inévitable que l'implantation de nouvelles institutions, de nouvelles lois, de nouvelles activités, de nouvelles mœurs, manières, comportements, etc... aient ses partisans comme ses adversaires. Le régime républicain, celui de la III^e République est non seulement comparé à celui de la Première, dans l'idéal, mais aussi à l'Empire, à la monarchie et surtout à la réalité quotidienne. Parcelle quelconque de la sémosis sociale propre à la culture de son époque, nous pouvons identifier par sa fonction le discours-corpus qui s'exprime grâce au travail de Guillaume, et nous pouvons dire que ce corpus tel qu'édité joue *prima facie* le rôle d'un *symbolème-synthème*.

Le symbolème-synthème particulier que constitue la compilation rassemblée et organisée par Guillaume, offre, sous ses aspects discursifs et pratiques, un exemple d'un des artefacts socio-symbolique de son époque. Il s'édifie à partir d'une représentation individuelle, certes, mais qui est néanmoins marquée comme n'importe quelle autre production de la sémiotique originale, par la réciprocité des relations qu'elle entretient avec le système culturel et social lui servant de référent global. Le symbolème guillaumien ne peut réussir à s'imposer comme symbolème-synthème, reconnu et partagé collectivement, que dans la mesure où il vient se manifester sur la scène sociale et agir, de l'intérieur d'un des réseaux multiples de symbolèmes-synthèmes qui la parcourent. Symbolème-synthème parmi tant d'autres qui circulent alors, et qui, tout comme un autre, sera plus ou moins partagé, aura une durée plus ou moins stable, une aire d'action ou d'exercice plus ou moins étendue, relativement à la façon plus ou moins serrée de son regroupement avec des symbolèmes-synthèmes aux affinités voisines.

Cette dernière opération est dépendante, entre autres, des conditions sociales présidant à la diffusion des symbolèmes-synthèmes, des moyens de cette diffusion ainsi que de la nature sociale des rapports qu'entretiennent entre eux les créateurs individuels ou collectifs d'un produit culturel. Le "succès" ou la fortune de tel ou tel ensemble de symbolèmes-synthèmes dépend tout autant du *génie* de leurs producteurs et des qualités spécifiques du produit que de son environnement immédiat et de la pertinence de son point d'application.

Pensons par exemple, au moment des Lumières, à l'entreprise de l'*Encyclopédie* comparée à celle du *Journal de Trévoux*, eu égard à la profondeur de la pénétration sur « l'esprit de la nation [...] » de la philosophie qui s'avance à grands pas », comme disait d'Alembert. C'est ainsi que se tisse à travers les multiples boucles de matérialisation de l'information signifiante, et sous les contraintes sociales et culturelles de la conjoncture, l'interprétation indéfiniment renouvelée des événements, des occurrences et des faits de la vie sociale par les acteurs sociaux eux-mêmes. Interprétation que son propre émetteur, ou encore son récepteur, est susceptible à tout moment d'exploiter à des fins polémiques et politiques, et de la charger ainsi d'une valence agonique.

LES GRANDS PARAMÈTRES DE L'ANALYSE IDÉOLOGIQUE

Du symbolème-synthème à l'agonème

Cette dernière proposition relative au *polêmos agonique* et aux formes idéologiques que prennent les symbolèmes-synthèmes à la faveur de leur exploitation polémique-politique ne fait qu'énoncer les conditions du transport des artefacts culturels vers leurs fonctions agoniques. Pour l'analyse

d'un agonème particulier, celui qui se construit au fil des relations imbriquant le discours de l'historien Guillaume à celui de Guillaume, le partisan de l'école laïque et républicaine, il faut encore établir les paramètres généraux qui permettraient d'en définir la valeur agonique. Nous en proposons deux :

- i) *Le paramètre de position : l'analyse a pour charge d'identifier les rapports internes entre les éléments composant un système socio-symbolique donné. La tâche-position se détaille comme suit : contextualiser les symbolèmes-synthèmes isolés par l'analyse en les rapportant au fragment pertinent du système socio-symbolique d'ensemble et les situer en fonction des débats, luttes, conflits éventuels qui marquent ce fragment.*

Pour reprendre l'exemple du discours de Guillaume, on prendra soin, en vertu de ces exigences, conjointement théoriques et méthodologiques, de le réinsérer dans le contexte de l'offensive pédagogique-politique des républicains du premier centenaire de la Révolution, et dans le débat sur l'orientation de l'instruction publique, pour pouvoir en isoler les aspects agoniques (polémiques-politiques).

- ii) *Le paramètre de fonction : l'analyse a pour charge d'identifier les fonctions particulières autres qu'épistémiques jouées par les symbolèmes-synthèmes ressortissant au fragment du système socio-symbolique d'ensemble et d'en déterminer les effets (consolidation, résistance, renouvellement, déviation, recul...) par rapport aux débats, luttes, conflits qui marquent ledit fragment et que la tâche-position a permis de situer.*

Pour reprendre l'exemple du discours de Guillaume — outre la fonction d'information épistémique ou encore d'érudition par rapport à la discipline histoire où se développe son discours — on prendra soin, en vertu de ces exigences, conjointement théoriques et méthodologiques, de qualifier les aspects par lesquels l'entreprise de Guillaume a une fonction de réactivation des valeurs démocratiques et républicaines en matière d'éducation (par exemple, laïcité, accessibilité, rationalité, égalité...). Ceci dans le contexte de l'offensive pédagogique-politique des républicains du premier centenaire de la Révolution et dans le débat sur l'orientation de l'instruction publique. Il s'agira ensuite, ou en même temps, de cerner par quelles manières, par quels moyens, cette entreprise vient consolider, populariser et légitimer la doctrine en matière d'instruction ainsi que le discours politique mis en œuvre par le parti radical.

Les repères de l'analyse idéologique

Les symbolèmes-synthèmes au travail dans l'édition par Guillaume des *Procès-verbaux*, se construisent tout au long de cette double spirale (psychique-individuelle et culturelle-collective) de la signification, de la sémiosis que nous avons déjà évoquée. L'hypothèse de la double spirale rend compte des

déterminations socio-culturelles de l'entreprise de Guillaume. C'est la première étape dont tient compte l'analyse idéologique. Que dirions-nous maintenant du processus d'idéologisation auquel le produit socio-symbolique qui nous intéresse ici a pu être soumis, au moment de son émergence ? Mettons en application les paramètres généraux (position et fonction) que nous venons de proposer.

J'ai dit plus haut en définissant l'agonème qu'il s'agissait d'un artefact culturel dont l'action était directement polémique et indirectement politique. Un symbolème-synthème donc qui, la plupart du temps, circule déjà dans une culture donnée, à une époque donnée. On ne trouvera jamais, d'emblée, d'agonème, à proprement parler. On aura toujours affaire plutôt qu'à un produit déjà constitué, à une *idéologisation* de tel ou tel artefact culturel. Cette idéologisation peut prendre plusieurs formes dépendamment du koïnon du moment. Il se peut, et cela arrive même fréquemment, qu'il y a reprise d'agonèmes déjà constitués. En l'occurrence, ceux construits par les Commissaires et les hommes politiques sous la Révolution et que Guillaume remet en scène. Mais cela revient au déclenchement d'un nouveau processus d'idéologisation avec cette différence que ce processus générera, cette fois à partir d'un agonème donné, et non d'un symbolème-synthème donné, encore un autre agonème ou une chaîne d'agonèmes spécifiques. C'est ce que j'ai appelé les phénomènes de sur-idéologisation.

La valence idéologique spécifique dont le symbolème-synthème donné (ou dans certains cas, comme dans le cas qui nous occupe, l'agonème donné) est susceptible de se charger, dépendra non pas de ses propriétés sémiotiques intrinsèques mais de deux principaux types de relation à la faveur desquelles le symbolème-synthème qui s'idéologise, si l'on peut dire, ou l'agonème réactivé, acquerra de nouvelles propriétés/fonctions sémiotiques. Ce sont donc ces relations que devra suivre l'analyse pour pouvoir les déterminer. Suivre, c'est-à-dire qu'il faudra reconnaître le fonctionnement du symbolème-synthème ou de l'agonème réactivé en même temps qu'on précisera ces relations et qu'on qualifiera les termes dans lesquels se manifestent ces relations. En fin de parcours, on parviendra à définir ce qui fait la valence idéologique de tel ou tel fragment socio-symbolique. Nous apercevons deux principales relations :

- a) *la relation d'exploitation qui lie le producteur ou le manipulateur au symbolème-synthème qu'il a produit ou qu'il manipule ;*
- b) *la relation dite kairique qui lie, d'un côté, le producteur ou le manipulateur du symbolème-synthème et le symbolème-synthème qu'il a produit et qu'il manipule, de l'autre, producteurs et produits à la conjoncture socio-symbolique d'ensemble.*

Ces relations seront analysées respectivement sous le paramètre fonction et sous le paramètre position. La petite matrice ci-dessous fixe les quatre grands repères orientant l'analyse idéologique, soit du point de vue du produit,

L'activité agonique

soit du point de vue de l'agent, et au moyens desquels elle parvient à déterminer les formes agoniques pris par un symbolème-synthème ou un réseau de symbolèmes-synthèmes.

La relation d'exploitation et la relation kaïrique

La première relation dont il faut reconnaître la nature est une relation stratégique d'exploitation ou d'utilisation. Le manipulateur-producteur emploie consciemment, intentionnellement, délibérément, implicitement et/ou explicitement le symbolème-synthème en cause à des fins hégémoniques de domination, fins à la fois polémiques et politiques. Conscience, intentions, volonté sont toutes des conditions de l'action du manipulateur du symbolème-synthème, c'est-à-dire du sujet-agent interprétant. Les caractères d'explicitation ou d'implicitation constituent les formes d'exploitation agonique du symbolème-synthème. Ces formes revêtent les traits suivants que nous regroupons sous quatre classes : calcul, opportunisme, sélectivité, normativité. Les fins polémiques (niveau ontologique) que poursuit le sujet-agent interprétant seront constamment réévaluées en fonction de ses intérêts politiques propres (niveau axiologique) ou des intérêts du groupe auquel il appartient, et seront servies par toutes les manœuvres que ce dernier juge adéquates à leur triomphe (niveau pragmatique).

Ce premier type de relation, la relation d'exploitation, sera contrôlé sous le paramètre d'analyse qui se rapporte à la fonction. L'analyse se concentrant sur la fonction socio-culturelle du symbolème-synthème qu'elle a isolé cherche, de cette manière, à déterminer les différents aspects idéologiques ; bref, à définir, dans cette optique, un symbolème-synthème comme agonème.

Réemployant à notre usage une formulation d'Althusser, on précisera :

- *L'agonème s'identifie comme tel lorsque l'analyse peut déterminer, en présence d'un symbolème-synthème donné, par quelles stratégies son producteur-manipulateur lui fait jouer une fonction herméneutique d'ordre praxéo-politique qui l'emporte sur sa fonction d'ordre épistémique.*

Le second type de relation, la relation du symbolème-synthème et de son producteur-manipulateur au contexte socio-symbolique d'ensemble (la sémiosis collective), sera contrôlée, à son tour, sous le paramètre d'analyse

qui se rapporte à la position. Cette relation d'opportunité au contexte est une relation que nous pouvons qualifier de kaïrique, de la même manière que nous avons ajouté tout à l'heure l'adjectif de stratégique pour spécifier le premier type de relation. Nous sommes, en effet, en train de faire les concordances entre les paramètres qui nous servent à identifier les symbolèmes-synthèmes susceptibles de servir comme agonèmes et les relations dynamiques où les symbolèmes-synthèmes agiront effectivement comme agonèmes. La relation au contexte socio-symbolique s'établit selon deux sous-relations qui fonctionnent sur un double registre. Ce sont elles qui détermineront le contenu modal spécifique de l'agonème.

Un symbolème-synthème prendra sa valence idéologique, au courant, entre autres, de la réévaluation des fins politiques que poursuit son producteur-manipulateur et des manœuvres d'ordre polémique qu'il juge le plus adéquates au triomphe de ses vues. La part d'aléatoire est très mince dans la réévaluation à laquelle est susceptible de se livrer le sujet-agent interprétant, la marge dans le choix des manœuvres ou des procédés qu'il décidera d'employer se révèle tout aussi mince.

Ces opérations ne sont que fort peu conduites par le hasard ou par l'arbitraire. Elles se font à l'intérieur de limites précises, sans compter toutes les chaînes indéfinies, et à proportion indéfinissables, des déterminismes de tout ordre que l'on ne peut guère faire mieux que de soupçonner. Ces limites qui sont avant tout spatio-temporelles, constituent le cadre physique où vont jouer, de manière concomitante au contexte socio-culturel, les relations du symbolème-synthème avec l'état général, la situation actuelle globale, *hic et nunc*, des produits culturels qui circulent à l'intérieur du discours commun. Il s'agit du premier registre.

Sur le second registre des relations au contexte socio-culturel, le symbolème-synthème sera comparé avec les réseaux des symbolèmes-synthèmes et/ou des agonèmes qui l'ont immédiatement précédé dans le temps et l'espace socio-symbolique, tels qu'ils se sont relativement stabilisés et qu'ils ont été partagés alors. Toutes les modifications susceptibles d'affecter un symbolème-synthème quelconque au cours de son exploitation agonique, le renouvellement sémantique, par exemple, du terme de *philosophe* pendant le XVIII^e siècle par rapport au siècle précédent, et les enjeux politiques qui l'ont accompagné, toutes ces modifications, donc, lorsque :

1/ elles sont déterminées par des facteurs d'opportunisme en regard

- de la situation socio-symbolique actuelle globale,
 - de l'état socio-symbolique immédiatement précédent du (ou des) symbolème (s)-synthème (s) en cause,
- et lorsque

2/ ces modifications sont apportées intentionnellement par le SAI comme

exprimant une prise de parti dans une situation éristique, conflit, crise, combat (l'échelle éristique comportant des degrés variables d'intensité), toutes ces modifications constituent autant d'indicateurs de la valence idéologique dont est affecté le symbolème-synthème. Celui-ci pourra être désormais considéré par l'analyse comme un agonème.

Les opérations agoniques

Les traits (calcul, sélectivité, opportunisme, normativité) par lesquels un agonème va se définir comme tel nous permettent d'inférer certains ressorts de son fonctionnement. À notre reconnaissance précédente des conditions générales sous lesquelles s'effectue le passage, à l'intérieur du koïnon, d'un symbolème-synthème à l'état d'agonème, on ajoutera maintenant quelques-unes des opérations les plus courantes qui sont à l'œuvre au cours des relations de transformation. Revenons au discours de Guillaume pour nous en expliquer

Il est évident que Guillaume a toutes les prétentions, tous les moyens objectifs de faire œuvre d'historien. Un mécanisme primordial qui intervient dans la formation de l'agonème guillaumien est, de manière tout à fait apparente, celui de la surcharge herméneutique. Le sujet-agent interprétant opère une sélection informationnelle la plus ou la moins fine possible, selon les cas, à même les éléments qui composent son monde symbolique, psychique et social. La délimitation suivra les pointillés d'un parti-pris agonique, c'est-à-dire d'a priori polémiques et politiques, calculés, opportunistes et normatifs. L'agonème guillaumien, une fois constitué, établira de ce fait une démarcation à même l'un ou l'autre des trois niveaux suivants. Démarcation qui joue autant pour son émetteur que pour ses récepteurs, à l'intérieur de l'ensemble des produits culturels qui entretiennent des affinités ou des contrariétés avec lui :

- 1/ ontologique (entre ce qui est existant et ce qui inexistant),
- 2/ axiologique (entre ce qui est bien et ce qui n'est pas bien, permis et non permis, prescrit et non prescrit),
- 3/ pragmatique (réaction en regard de la conjoncture éristique donnée par la définition des moyens discursifs appropriés à la lutte et par l'organisation des actions).

Prenons, par exemple, chez Guillaume, la sélection soigneuse des pièces diverses (extraits de journaux, récits, rapports, etc...) qui entourent la présentation cruciale d'un rapport destiné à marquer un tournant dans le débat sur l'orientation à donner au système d'éducation nationale : le rapport de Lepeletier « volé » par Robespierre au frère de Lepeletier. Cette sélection a pour effet de marquer sur les trois niveaux déjà mentionnés une démarcation nette. Les idées de Lepeletier, propagées et adoptées par Robespierre comme les plus dignes de la *révolution du pauvre*, se voient, presque tangiblement, données une grande importance, à la fois matérielle et symbolique, par la

minutie à ce moment presque maniaque de Guillaume en ce qui concerne l'appareil critique et l'entourage discursif dont il les dote. On devine en filigrane où vont les sympathies sur le plan axiologique du vieux révolutionnaire. Sur le plan pragmatique, le but est clair : servir la réactivation des idéaux républicains en matière d'éducation que poursuivent les radicaux de la III^e République.

Le corpus de Guillaume à travers le contenu qu'il reprend, constitue, *du point de vue de l'analyse idéologique*, un artefact culturel à valence agonique. Du point de vue de sa fonction comme de sa position dans le contexte culturel, Il permet aux partisans républicains et socialistes qui ont encouragé Guillaume à publier cette œuvre, de tracer *post facto* une relation presque directe entre révolution intellectuelle et révolution socio-institutionnelle. Les agonèmes ne peuvent avoir un sens, un quelconque efficace, être crus par leurs auteurs et par ceux qui la partagent, ou du moins être reconnus, que dans la mesure où, dans une situation socio-symbolique éristique, les sujets-agents interprétants négligent-occultent tous les autres facteurs qui devraient objectivement entrer en ligne de compte, culturels, politiques ou économiques. Ceci afin de mieux glorifier (ou de vilipender selon les cas) l'événement, le fait, l'occurrence qu'ils décrivent ou, qu'au contraire, ils chantent. Ici le système d'Éducation nationale à la mode républicaine et laïque destinée, comme il y a cent ans, à *former un nouveau peuple*, selon les idéaux, les valeurs et les pratiques institutionnelles démocratiques.

De tels agonèmes ne sont derechef ni faux, ni vrais scientifiquement parlant. C'est là qu'interviennent, de façon plus ou moins cachée, mais moins obscure aux yeux de l'observateur potentiel que son aspect psychique et ante-discursif, les déterminations culturelles de la sémiosis. Autrement dit, la force des représentations collectives qui pèsent sur la sémiosis originaire, celle que construit inlassablement tout sujet-agent interprétant pour connaître le monde et agir sur lui. Les ressorts psychiques-symboliques s'intriquent à ceux sociaux-symboliques dans la production, le fonctionnement et la subsistance collective d'un agonème. Les opérations dont nous venons de parler, entre autres, la justification herméneutique, la partisanerie nomologique, la téléologisation stratégique, tissent, pour ainsi dire, la trame de ces processus et les font aboutir. Les opérations agoniques seront plus ou moins concertées, elles nécessiteront de la part de leurs acteurs des degrés divers d'habileté ou tout simplement de lucidité critique ou politique. Mais, en fin de compte, ce sont sur elles que reposent la victoire (ou l'échec) sur la scène sociale de la cause exprimée-représentée-défendue mise-en-enjeu par tel ou tel agonème.

Il semble que le degré plus ou moins grand d'autonomie d'un agonème par rapport à la sémiosis collective, soit proportionnel au degré de conformisme discursif (linguistique ou non linguistique), ou au contraire

d'exception discursive (linguistique ou non linguistique) que son contenu concret re-produit, c'est-à-dire perpétue-transforme. *Conformisme* et *exception* sont les formes socio-symboliques dont est tributaire le contenu concret de l'agonème. Elles renvoient, respectivement, à ces aspects du koïnon qui sont délimités par les tendances symboliques socialement dominantes ou par les tendances dominées ou en dérive. L'agonème *stéréotype* jouera eu égard au koïnon dont il est partie prenante une sous-fonction de fusion alors que l'agonème *exception* aura une sous-fonction de dislocation.

Je ne veux pas dire ici que Guillaume est la dupe de sa culture. C'est davantage l'écho actif des convulsions de la lutte agonique et historique. L'agonème qu'il produit offrant, sous une de ses facettes, un miroir de la configuration du cadre des références communément partagées de son époque, nous indique quels en étaient alors les dominantes et les résistances. La relation que trace Guillaume entre « l'esprit philosophique » et la Révolution, et à son tour et, en sous-main, entre la Première Révolution et la révolution des républicains du premier centenaire, ne prend cette forme que sous l'action de représentations qui ne lui appartiennent pas en propre. Au sens où elles ont été imposées collectivement par les Révolutionnaires eux-mêmes à partir d'un modèle discursif principal, sorti victorieux de la lutte agonique, et qui de statut d'*exception* est passé, ce faisant, au statut de *stéréotype*.

Ce modèle que reprend les Révolutionnaires, et, après eux, les socialistes et les libres-penseurs de la III^e République, à travers un siècle de sédimentations matérielles, culturelles et sociales, est celui que les Philosophes ont élaboré à travers leur combat contre les forces des Ténèbres, la religion et la superstition, antonymes des Lumières auxquelles ils s'identifiaient. Rappelons-nous ce que déclarait Diderot dans une lettre à Voltaire (29 septembre 1762) ; ses déclarations en fixent le modèle discursif au XVIII^e siècle :

Notre devise est : sans quartier pour les superstitieux, pour les fanatiques, pour les ignorants, pour les fous, pour les méchants et pour les tyrans[...] Est-ce qu'on s'appelle philosophe pour rien ? Quoi ! le mensonge aura ses martyrs, et la vérité ne sera prêchée que par les lâches ? Ce qui me plaît des frères, c'est de les voir presque tous moins unis par la haine et le mépris de celle que vous appelez l'infâme que par l'amour de la vertu, par le sentiment de la bienfaisance et par le goût du vrai, du bon et du beau, espèce de trinité qui vaut un peu mieux que la leur. Ce n'est pas assez que d'en savoir plus qu'eux ; il faut leur montrer que nous sommes meilleurs, et que la philosophie fait plus de gens de bien que la grâce suffisante ou efficace.

Enfin, à un dernier point de vue, celui des faits avérés historiquement, le travail de Guillaume considéré toujours en tant que symbolème-synthème-agonème, est une instanciation concrète d'un phénomène plus général. Les interrelations effectivement étroites entre les sous-systèmes qui composent une société humaine, entre les sous-systèmes culturels et politiques, notamment, et la fonction, à ce point de vue, des institutions et des productions culturelles dans la structuration, la régulation et l'équilibration de la sémios sociale. En tant que symbolème-synthème-agonème, le discours de Guillaume

signale conjointement deux choses : premièrement, le succès de la critique du système d'éducation orchestrée, à travers ses aléas, par les premiers Comités de l'instruction publique ainsi que la réussite plus ou moins éclatante de ses objectifs de changement, intellectuels et politiques. Deuxièmement, et dans la mesure où ces changements se sont enregistrés dans les *Déclarations des droits* successives, et les Constitutions, le passage à une reconfiguration du cadre culturel global de références selon une boucle de récursivité avec la sémiosis première. Le discours des acteurs politiques contribue à mettre en place lentement, mais assez sûrement, mouvement accéléré par les guerres et son cortège de bouleversements, les modèles imaginaires et discursifs collectifs dont les éléments sont repris délibérément des modèles alors dominés du temps de l'Ancien Régime.

Le corpus Guillaume indique du point de vue symbolique, la pesanteur ontologique des représentations et des significations qui circulent à cette époque historique, la suturation opérée par le système culturel lui-même entre deux paradigmes culturels et deux formes de société, ainsi que la fonction subversive des changements symboliques introduits dans la conception de l'égalité, de la liberté et de l'homme qui, pour être homme doit être aussi citoyen.

C'est à ces interprétations nouvelles que l'on doit aussi la transformation du monde effectué par la Révolution. C'est des œuvres culturelles (écrivains, lois, institutions...) produites concernant les affaires publiques, c'est de la révolution des croyances et des valeurs que naît la liberté politique nouvelle, l'égalité, la fraternité, au sens où ces œuvres ont précipité les mouvement revendicateurs, sensibilisé l'opinion à la nécessité du changement et fourni à la révolte, à la faim, au mécontentement muets leurs expressions ainsi que leur légitimation idéologique. Et de la même manière que de muette la revendication aurait trouvé sa voix dans le discours des Commissaires et des politiciens révolutionnaires, de même Guillaume s'efforce de nous faire voir que les premières organisations de l'instruction publique ont été l'expression actuelle des voix qui se sont tues, il y a cent ans, et qu'il s'agit, c'est le même combat, de remplacer aujourd'hui.

LE KOÏNON AGONIQUE

Le discours commun agonique

Le système d'interactions entre luttes de pouvoir à valence idéologique et luttes de pouvoir à valence politique, ce que nous avons appelé, le système agonique, n'occupe évidemment pas un territoire symbolique-pratique aux limites données une fois pour toutes. Il ne s'agit pas d'un système constant, ni dans le temps, ni dans l'espace social, moins encore d'un système réglé uniformément dans tous ses éléments. Cependant les interrelations entre

L'activité agonique

agonèmes et politèmes, découpent et organisent à même les relations de pouvoir qui caractérisent les activités idéologiques et les activités politiques, un champ spécifique où les produits des relations idéologiques (déologèmes) se couplant à certains produits des relations éristiques (politèmes) s'ajustent et s'équilibrent comme agonèmes à l'intérieur des processus culturels. C'est le moment où s'enclenche le codage idéologique des actions symboliques culturelles. On parlera alors d'activités agoniques et d'agonèmes pour réunir sous un concept unique, cette lutte pour le pouvoir qui définit de manière commune activités idéologiques et activités politiques. C'est à l'intérieur de cette lutte que s'élabore l'agonème comme produit de l'activité symbolique culturelle à valence idéologique. Sa fonction, à la fois polémique et politique, est ultimement une fonction de transformation historique.

Cette jonction particulière entre activités politiques et activités culturelles à valence idéologique qui s'opère à l'intérieur des relations de pouvoir détermine un sous-ensemble socio-symbolique propre au système culturel où l'on regroupera les agonèmes, toutes les entités socio-symboliques ayant une fonction polémique-politique : le « koïnon » agonique. Il se trouve, comme tel, à partager les intersections des activités culturelles avec le système politique et avec le système économique. Le petit schéma ci-après figure la place du koïnon agonique dans le SPR_g , et dessine la forme des rapports entre processus culturels sous leurs aspects économiques et politiques et processus culturels à valence agonique.

Le koïnon agonique comme sous-ensemble de la culture et ses intersections

Schéma n° 9

Le schème de développement du koïnon agonique

Ceci étant, on peut construire un modèle qui décrive le schème (symbolique et pratique) de production des agonèmes. Les catégories de ce

modèle particulier relatif aux formes d'interaction entre les réseaux constitutifs du système symbolique-pratique d'ensemble (le SP), se saisiront à travers l'enchaînement de l'action polémique discursive à l'action éristique politique telles qu'elles se développent à l'intérieur des relations de pouvoir. Un modèle qui n'omettra pas de parcourir l'échelle indéfinie des figures du pouvoir ni les aspects mobiles sous lesquelles se donnent les luttes-de-pouvoir : domination, assujettissement, séduction, coercition, possibilités de résistance... tactique, stratégie, productivité... Un modèle qui rend compte des forces embrassées à l'œuvre comme des rapports réciproques entre sujets-agents interprétants lorsque ceux-ci sont engagés dans une lutte agonique, dans une lutte de pouvoirs et, ensemble, de résistances au pouvoir à propos d'enjeux symboliques régionaux, discursifs ou pratiques.

L'efficacité historique de l'action symbolique à valence idéologique, en d'autres termes, la fonction agonique qui construit sa spécificité, dépend entièrement de la constitution et du développement du discours commun agonique, du *koînon* et des fonctions particulières qu'assument les productions agoniques à l'intérieur du SPR_g et des processus de construction de l'historicité. Nous dirons :

- i) *Le développement du koînon agonique obéit à un schème général d'exploitation-assimilation mutuelle des discours/pratiques de domination et des discours/pratiques de dérive ou de refus générés par les SAI à l'intérieur de la sémiosis collective.*
- ii) *Ce schème d'exploitation-assimilation se décompose en trois temps : domination — résistance — résistance à la résistance.*
- iii) *Les fonctions particulières du koînon agonique, c'est-à-dire du système particulier que forme l'ensemble des agonèmes, sont triples :*
 - 1/ *une fonction d'organisation : le koînon se découpe à l'intérieur de la sémiosis collective en assurant la distribution, la liaison, la communication et l'interconnexion des agonèmes conflictuels ;*
 - 2/ *une fonction référentielle normative : le koînon module à l'intérieur de la sémiosis collective les normes communes des références socio-symboliques, en fonction de l'opportunité politique des actions discursives et pratiques ;*
 - 3/ *une fonction de mutation : le koînon accélère, par la simplification ou, au contraire, par la saturation des mises-en-enjeu socio-symboliques, le développement et les transformations de la sémiosis collective.*

Le koînon agonique et la sémiosis collective

Tout se passe alors comme si l'ensemble des agonèmes constitutifs du *koinon* fonctionnant dans le champ des rapports socio-symboliques environnant, se substitue, en tant que « contrôleur » (au sens systémique du terme) des régulations culturelles, discursives et pratiques, aux fonctions ordinaires (gestion, structuration, intégration) qu'exercent les activités culturelles prises dans leur ensemble.

Comment agit l'agonème ? La fonction polémique-politique qui permet de qualifier d'idéologique telle ou telle action socio-symbolique, détermine le type d'effet que l'agonème exercera au sein du système symbolique-pratique d'ensemble. Le discours social commun agonique irradie — c'est à ce mouvement peut-être que ressortit la continuité répandue de son action — tend à gagner, à investir, plus précisément, toutes les formes de représentation, de discours et/ou de pratiques constituant le discours social total, la sémiosis collective qui en est le commun dénominateur. L'efficace historique du koïnon repose avant tout sur cette activité incessante d'exploitation-assimilation réciproque des discours-pratiques agoniques d'une société.

Le koïnon agonique fait du *continuum* réticulé des artefacts socio-symboliques (dominants et dominés), à valence idéologique, désigne alors pour les SAI engagés dans la lutte agonique, à la fois ce qui est et ce qui doit être. Ainsi le koïnon constitue, à même la sémiosis collective, comme le cadre commun, unifié et contradictoire à la fois, des idées, des valeurs, des besoins, des croyances, des mœurs, des rituels, des gestes, d'une société donnée, de ses savoir-faire et de ses systèmes de défense contre le menaçant et l'inconnu. C'est le cadre (*frame*) auquel se réfère consciemment, ou le plus souvent inconsciemment, les membres d'une société donnée pour développer les stratégies de domination ou de dérive régissant les relations entre groupes et entre individus. À leur tour ces stratégies modulent le koïnon en fonction de la conjoncture socio-symbolique d'ensemble, et donnent aux agonèmes les formes sous lesquelles ils agissent. Les SAI ou les groupes de SAI en lutte se réfèrent au koïnon (modèle absent) comme le garant de leur légitimité socio-symbolique (qu'elle soit de dérive ou de conformité) pour sélectionner-utiliser-crée les agonèmes appropriés à la perpétuation-transformation des discours et des pratiques constitutifs de la réalité historique et sociale.

Les fonctions spécifiques des agonèmes

Ce n'est ni à une sommation ni à une totalisation des artefacts agoniques qu'on a recours avec l'introduction du koïnon pour expliquer l'unité conflictuelle des réseaux agonistiques propres à une société donnée ; unité qui permet à son tour aux « contrôles » socio-symboliques et aux régularités culturelles de fonctionner. Le développement du processus aboutissant à la formation du koïnon et à sa distribution à travers les strates de la sémiosis collective est tributaire, disions-nous, d'une exploitation-assimilation réciproque, sous l'action des SAI en lutte, des discours-pratiques dominants par les discours-pratiques dominés, et inversement. La dialectique exploitation-assimilation parcourt trois étapes que nous détaillerons maintenant comme suit :

- 1/ mouvements de revendication-assujettissement générant la DOMINATION,
- 2/ mouvements de résistance générant la DÉRIVE,
- 3/ mouvements de résistance à la résistance marquant la DÉMARCATIION incessante reliant DOMINATION à DÉRIVE.

Ces trois étapes marquent les conditions politiques de constitution du koïnon. Au cours de sa stabilisation relative, le koïnon permet d'établir un ordre de relations entre pratiques dominantes et pratiques dominées, ordre qui renvoie et qui s'identifie à l'ordre des rapports politiques et culturels (de classe ou d'hégémonie socio-symbolique).

On remarquera que l'idéologie de domination (les réseaux des agonèmes dominants), pendant qu'elle domine effectivement, c'est-à-dire lorsqu'elle sert de référent socio-symbolique commun à toutes les activités socio-symboliques à valence agonique, est partagée par la plupart des SAI en lutte. Même à l'encontre de leurs intérêts objectifs, de classe, de statut social ou de situation polémique. C'est un phénomène facilitant le jeu des contrôles socio-symboliques. L'idéologie de domination constitue ce qu'on appelle, à bon droit, idéologie dominante. Cet ordre de relations, tout en s'établissant, signale la fonction d'organisation discursive et sociale dont s'acquitte le koïnon. Une fonction à la fois d'intégration agonique des discours et des pratiques collectives et de mise en place des contrôles socio-symboliques relatifs à cette intégration.

Au fur et à mesure de son développement, le koïnon intègre et situe les contradictions pratiques du fait même qu'il leur fournit un lieu discursif et pragmatique où celles-ci s'expriment et se font reconnaître en tant que telles. L'unanimité herméneutique relative réalisée ainsi par et dans le koïnon (fonctionnant comme contrôle socio-symbolique de ce point de vue) est le produit, en transformation continue, de la lutte entre éléments discursifs de dérive et éléments discursifs de domination, lutte que les SAI emploient à dénier tout au long de la formation du koïnon agonique.

Cet effet, produit sous la dénégation, renvoie à la seconde tâche exercée par les agonèmes. Le koïnon en se mettant en placemarque les énoncés qui circulent, en fonction des vecteurs agoniques. Il fournit ainsi aux SAI la « norme », ou « modèle idéologique », des critères auxquels ils se reportent, des jugements ou des décisions qu'il prennent, des actions qu'ils poursuivent. Une norme en rééquilibration continue puisqu'elle est fonction des intérêts symboliques et pragmatiques propres aux SAI en lutte. L'enjeu socio-symbolique de cette lutte agonique est la revendication par les SAI du statut de « vainqueur » culturel pour leurs pratiques/énoncés respectifs. Au cours de ce procès d'imposition normative, le koïnon apparaît comme le cadre agonique référentiel commun du texte socio-symbolique collectif. À ce titre,

les agonèmes constituent les formes idéologiques contrôlant le système symbolique-pratique d'ensemble (les *contrôleurs*, au sens cybernétique du terme).

Un travail de transformation

Le koïnon, en s'acquittant de la gestion, de la structuration référentielle et de l'intégration des réseaux agoniques, reflète ainsi l'unanimité tensionnelle des activités socio-symboliques à valence idéologique propres à une société donnée tout en les situant les unes par rapport aux autres. Le koïnon agonique n'existe, bien entendu, que pour l'analyste des idéologies. Ce dernier ne fait qu'objectiver sous ce concept, ou modèle conceptuel, un processus d'équilibration et d'organisation des artefacts culturels travaillés par les mouvements de domination — dérive — démarcation qui déterminent à travers ces relations leurs aspects idéologiques.

Les agonèmes agissent, enfin, comme ferment du développement de la production idéologique elle-même, sinon de la sémiosis collective toute entière. Les discours-pratiques de dérive, de l'intérieur même des discours-pratiques de domination, affrontent ceux-ci qui y résistent, se décalent et se transforment, pour répondre et s'adapter aux nouveaux rapports historiques et sociaux engendrés à même ces mouvements. C'est ainsi que se forme le tracé du sous-système culturel à valence idéologique, autrement dit du koïnon agonique propre à une société donnée.

La raison agonique a, on le voit, la matérialité objective d'un processus organisationnel. Et l'activité idéologique mène de front un travail symbolique de représentation et de modélisation comme un travail politique d'organisation et d'institutionnalisation des pratiques individuelles et sociales. Travail qui est l'envers et l'endroit d'une même activité historique de transformation.

On serait tenté d'ajouter que si les anthropologues font passer la différence de l'Histoire entre sociétés closes et sociétés ouvertes, entre sociétés chaudes et sociétés froides, les idéologues feraient coïncider l'idéologisation de nos activités symboliques et l'introduction de l'Histoire. À en croire le mythe, dès les noces de Thétis et de Pélée, lorsque Éris se lève pour ne plus jamais faire relâche sur la scène humaine. La guerre de tous contre tous.

CHAPITRE NEUVIÈME

Tout est grain pour les moulins de l'idéologie

CULTURE, IDÉOLOGIE ET ESTHÉTIQUE

Le bon goût, le goût pur, le goût barbare

Janus, divinité de l'Italie ancienne, protecteur des portes et des fenêtres (*Ianua*), comme du cours de l'année, était aussi le dieu de tous les commencements : le premier mois (*januarius*) et le premier jour du mois ; le début de chaque heure et de la vie humaine. Son petit temple, qui fut plutôt un passage, se trouvait sur le Forum de Rome. L'armée se rendait au combat par cette porte qui n'était fermée qu'en temps de paix. En ce qui a trait à l'iconographie, Janus est représenté avec deux visages : au début, l'un fut barbu, l'autre imberbe, symboles respectifs du soleil et de la lune. Ensuite les deux visages furent barbus. La main droite garde une clef. Des pièces de monnaie furent frappées à l'effigie de la double tête de Janus ; des pièces de monnaie plus récentes (2^e siècle après J.-C.) le représentent même avec quatre visages : c'est le Janus quadrifrons.

Voici un exemple d'une monnaie romaine à l'effigie de Janus Bifrons ainsi qu'une reproduction d'une gravure du XV^e siècle de l'image de Janus :

Si, d'entrée de jeu, j'invoque ainsi le dieu tutélaire des commencements, mon goût pour le mythe, ou encore pour la parodie, le clin d'œil, en est peut-être la cause. Ne faut-il pas accorder aux jeux de culture le sérieux ludique que demandait Platon, sérieux sans esprit de sérieux, sérieux dans le jeu qui suppose toujours un jeu du sérieux ? Surtout le recours à la figure du Janus Bifrons m'a semblé le procédé le plus économique pour illustrer, d'emblée, le thème central de mon propos, voire le faire deviner. Hegel disait de la démarche artistique qu'elle manifestait de façon sensible l'Idée. En l'occurrence, Janus, et ses connotations, serviront d'enseigne à un lieu théorique, celui de la *coincidentia oppositorum*, et à ce qui le travaille.

Je me propose, en effet, d'articuler, dans les analyses qui vont suivre, les relations antagoniques, à l'intérieur des activités culturelles, entre discours idéologique de domination, et discours de dérive ou discours dominés, avec le koïnon agonique pour point de départ théorique, ou encore, comme la clé, que tenait justement la main du dieu en question. Je voudrais reprendre, étape par étape, le travail de polarisation qu'opèrent, à même la sémiosis collective, les diverses activités agoniques, et reconnaître, avec la formation du discours idéologique commun, les lignes de force selon lesquelles se distribuent en même temps que les nouveaux découpages du territoire social, son développement historique.

Une logique janusienne, si l'on peut dire, présidera au démontage exemplaire d'un des discours de notre culture, le discours artistique, le plus susceptible de prendre une valence agonique immédiatement reconnaissable. Nous nous attarderons plus précisément à l'un des éléments-pivot des activités esthétiques du SAI, le goût. Sous cette catégorie formelle, et sa fonction culturelle médiatrice, on reconnaîtra un des enjeux idéologiques, peut-être parmi les plus révélateurs, autour desquels s'affrontent les SAI dans leurs luttes agoniques. Les agonèmes produits et re-produits au cours de telles luttes, traversent le champ de production culturelle tout entier, pour délimiter avec d'autres agonèmes similaires soumis à leur attraction, un des lieux spécialisés, ou réseau régional du koïnon agonique : le koïnon artistique.

Les thèses majeures

La thèse centrale que je défends est celle de l'indivisibilité du goût : l'unité formelle des goûts purs et des goûts barbares, l'unité matérielle, objective et institutionnelle des relations symboliques et socio-historiques constitutives de ce qu'on appelle généralement le « goût d'une société ». Je soutiens que le goût, lien constant entre l'art et l'artiste, manifestation par excellence de discernement, qui guide l'artiste et lui associe un public, doit se rapporter aux conditions socio-symboliques, en particulier aux déterminations agoniques dont il est le produit objectivé. Dans cette perspective, le goût se définit dans les interactions entre discours esthétique de domination, le goût

« pur », et discours esthétique dominés ou de dérive, le goût « barbare ». C'est cet univers dynamique qui forme alors, pour un moment plus ou moins long, plus ou moins stable, ce que je nomme le koïnon artistique agonique d'une société donnée, son discours socio-esthétique commun.

La thèse corollaire s'adresse au problème de la légitimation sociale du goût, et du rôle en cela des activités artistiques, du point de vue de leur fonction agonique. La thèse énonce que le goût d'une société n'est rien autre que le « bon goût » ou goût officiel du moment. Les stratégies mises en place par les SAI, en même temps qu'elles contribuent à former le koïnon artistique agonique, dénotent le goût comme enjeu des luttes entre esthétique de domination et esthétique de dérive pour l'imposition des titres officiels de reconnaissance socio-symbolique. Le « bon » goût est l'effet d'une assignation statutaire et classifiante de l'objet d'art et de son créateur-consommateur. Cette assignation relative au goût est re-produite par les groupes et les institutions sociales concernés et remplit une double fonction. À la fois d'ennoblissement par assignation positive : le « bon goût », et de stigmatisation par assignation négative : le « mauvais goût » ou « goût barbare ».

Ma troisième thèse s'attache au problème des relations entre le koïnon agonique artistique, du point de vue de ses caractéristiques idéologiques régionales, et la sémiosis collective, du point de vue des activités culturelles artistiques qui la composent. Je m'attacherai, avec l'étude des activités esthétiques et artistiques agoniques, à préciser la fonction historique de l'activité symbolique à valence idéologique. La thèse formule que le koïnon artistique agonique, assure, dans son domaine spécifique, la triple fonction du koïnon agonique général eu égard à la re-production socio-symbolique. Tout en se substituant à la sémiosis culturelle et collective sous ses aspects artistiques, le sous-système esthétique/artistique en prend le contrôle fonctionnel. Aussi permettra-t-il :

- i) *d'opérer la liaison, l'intégration respective et la circulation des agonèmes artistiques ;*
- ii) *de fournir le cadre normatif référentiel commun nécessaire à leur production, à leur reproduction, à leur reconnaissance, à leur partage et à leur stabilisation ;*
- iii) *de changer, sous les conditions agoniques qui caractérisent son développement, le champ de re-production socio-symbolique dans sa dimension culturelle et artistique.*

De te fabula narratur

Tel le temple de Janus qui, en fait de temple, n'était qu'une voie de passage dont la porte était fermée en temps de paix — ce qui n'arriva comme on le sait qu'exceptionnellement — tel le goût, loin de nous apparaître comme le temple immobile et éternel de toute « création » et « re-création » artistique, se révèle le lieu-enjeu d'une circulation incessante. Il ne se fige provisoirement qu'en temps de paix sociale.

De te fabula narratur : celle des figures opposées du Janus Bifrons artistique, celle des catégories agoniques du discours esthétique-artistique, de sa nature et de ses modes d'action. Mais qu'on y prenne garde. Sous le prétexte de parler de « goût » et d'activité artistique, ce chapitre final présente une synthèse d'ensemble de nos thèses sur l'activité symbolique à valence idéologique ; comment elle fonctionne et à quoi tient son efficace social. Des exemples empruntés aux arts céramiques, et singulièrement à l'histoire du biscuit, illustreront le fonctionnement des schèmes théoriques que je propose.

LE JANUS BIFRONS

Le koïnon agonique

Revenons à l'effigie du Janus Bifrons. Les discours de domination et les discours de dérive ne peuvent être saisis dans leur individualisme, de façon séparée, mais tous deux ensemble dans la relation incessante de leur confrontation. Il n'est pas question que la contradiction agonique puisse être résolue par une conciliation entre les deux termes de la relation puisque ces deux termes ne surgissent que dans ce mouvement d'écart. La contradiction ne peut être résolue que par son développement interne. Les protagonistes n'agissent au cours du procès historique qu'en fonction et sur la base du conflit qui les réunit. Encore une fois, il n'y a d'unité dans les parties combattantes que par la contradiction qui les met aux prises autour du même enjeu. Elles demeurent irréconciliables tout au long de la lutte agonique et de la mise-en-jeu particulière que cette lutte suppose.

Les pratiques idéologiques sont, par définition, en lutte. Les expressions discursives de ces luttes, et leurs enjeux polémiques-politiques, viennent se déposer objectivement comme artefacts agoniques et s'inscrire matériellement à travers les pratiques socio-symboliques dans l'environnement construit, les diverses institutions culturelles, politiques ou économiques d'une société. Elles enrichissent d'autant la sémiosis collective mais surtout elles permettent d'en polariser ses aspects agoniques. En ce sens, les SAI orientent les luttes pour le pouvoir socio-symbolique et réajustent les enjeux poursuivis dans ces luttes, en fonction des effets qu'ont les uns sur les autres tel ou tel réseau d'agonèmes constitutif du koïnon local.

Les limites du sous-système que forme le koïnon agonique sont floues et mouvantes. Elles suivent cette polarisation de la sémiosis collective provoquée par les activités symboliques-idéologiques qui en ordonnent les nœuds stratégiques, discursifs et pratiques, particuliers à son développement. Les artefacts agoniques fournissent aux SAI autant de repères matérialisés. Dans les luttes que les SAI poursuivent, ils leur servent de critères objectifs de démarcation. C'est en vertu du koïnon agonique matérialisé à travers les artefacts que les SAI parviennent à établir un ordre politique de relations

entre l'ensemble des pratiques et des discours idéologiques (dominants et dominés). L'ordre des rapports de pouvoir auquel renvoie l'ordre politique selon lequel se hiérarchisent les relations idéologiques d'ensemble, est, à son tour, reconnu et interprété en fonction des états de la sémiosis collective où agissent les SAI liés par de tels rapports de pouvoir.

L'exemple du discours nationaliste au Québec

On peut évoquer, à titre d'exemple, le discours du nationalisme au Québec. Lors du référendum de 1980, les slogans adverses du parti libéral ("mon non est québécois") et du parti québécois ("je dis oui au Québec") ont travaillé sous la *même* référence socio-culturelle, le nationalisme, sans compter une autre supplémentaire, la catégorie socio-symbolique de personne et son exploitation agonique. La condition *sine qua non* de la production de ces slogans se trouve dans l'affirmation préliminaire, la référence préliminaire, du caractère transhistorique, « objectif », du nationalisme en tant que caractère invariant du discours politique québécois.

Jetons un regard sur le « Janus » politique québécois qui circulait pendant la période référendaire. Voici deux images reproduites, côte à côte, plusieurs fois, dans divers journaux sous le titre, "on affiche ses couleurs" :

PRESSE CANADIENNE

La « monnaie » du nationalisme qui circulait à ce moment de la période référendaire québécoise, et qui servait au commerce, c'est-à-dire à l'échange des discours et des pratiques, est bien bifrons. Elle est frappée à la double effigie de la jeune fille aux pommettes soulignées par la feuille d'érable et du jeune homme à la barbiche fleurdelysée. Mais le visage de la jeune fille ne se comprend que par celui du jeune homme, et réciproquement. Les différences se déterminent à l'intérieur de ce qui est pareil. Sans même exploiter à fond

toute la richesse et la complexité symbolique de ces deux images, nous voyons que c'est le discours commun du nationalisme, un des éléments du koïnon agonique québécois déterminé dans sa constitution par les pratiques et les discours socio-symboliques contradictoires, qui permet à l'ensemble des SAI d'intégrer et ainsi de situer les artefacts agoniques, les uns par rapport aux autres, en regard de la sémiosis collective cohésive, non controversable, non dramatisée.

Nous voudrions souligner à ce propos le « phénomène de surface » qui recouvre la structure profonde, contradictoire de la re-production socio-symbolique. En effet, l'ordre hiérarchisé sous lequel l'ensemble des pratiques constitutives de la sémiosis collective se trouve réagencé à l'intérieur du koïnon agonique, est contesté lors des luttes polémiques-politiques plus décisives ou plus aiguës. Le koïnon agonique du moment se morcelle, et l'affrontement incessant des discours et des pratiques sur lequel se construit l'unité apparente de la sémiosis collective est mis à nu. Aussitôt, et comme pour préserver l'unanimité symbolique du corps social menacé par la crise, le koïnon se rééquilibre et les activités agoniques se réorganisent autour de centres de gravité différents dont l'accent s'infléchit, selon la tactique d'Horace. Les contradictions sont traitées une par une. Elles sont tantôt résorbées à l'intérieur du koïnon agonique, tantôt rejetées à la périphérie, pour ainsi dire, et dissoutes à l'intérieur de la sémiosis collective. La logique de l'identité qui semblait seule animer la sémiosis collective se révèle pour ce qu'elle est en fait. La logique de la contradiction, occultée par la mascarade du contraire sous les espèces de l'altérité. Les moments de crise mettent à découvert aussi bien la logique réelle du koïnon agonique que le travail constant de celui-ci à occulter celle-là dans les échanges avec la sémiosis collective. L'ordre des dominations une fois transformé, la crise est temporairement surmontée, et la cohérence symbolique relative d'une société donnée se reforme lentement mais sûrement. Le processus d'exploitation-assimilation est, en somme, la traduction discursive et pratique de cette logique.

Le koïnon agonique se construit ainsi de l'unanimité des discours et des pratiques, mais d'une unanimité profondément tensionnelle. Tout en s'étendant à la mesure de l'intégration des réseaux idéologiques dans le champ de la re-production socio-symbolique, il permet aux SAI de situer les enjeux agoniques et les luttes polémiques-politiques les uns par rapport aux autres. Travaillé par les processus en boucle, domination — dérive — démarcation, le koïnon agonique agit comme un ferment de développement. Les discours de dérive, de l'intérieur même du discours de domination, affrontent celui-ci qui y résiste. C'est ainsi que se marquent les limites d'un koïnon agonique propre à une société donnée, au cours d'une période historique donnée. L'enjeu politique de ces luttes discursives et pratiques est la revendication

Tout est grain pour les moulins de l'idéologie

du statut légitime, officiellement reconnu, pour les énoncés ou les pratiques respectifs des SAI aux prises entre eux. C'est au cours de ce procès d'imposition normative que le koïnon agonique apparaît comme le cadre référentiel commun des activités socio-symboliques à valence idéologique.

Un exemple récent nous est donné par la campagne « institutionnelle » de l'UQAM (Université du Québec à Montréal) visant à imposer, à travers différents médias, l'image d'une université dynamique, d'une « université actuelle ». Actuelle parce qu'en prise sur les réalités et les valeurs de l'heure, capable de former des gens « actuels » qui réussissent dans la société actuelle et dont les étudiants diplômés voient leur compétence reconnue universellement. Aussitôt le journal étudiant, *L'unité*, contre-attaque, en réutilisant les mêmes référents graphiques qui ont popularisé les slogans de l'UQAM mais en dénonçant la « vilaine » actualité politique.

Ci-dessous deux de ces affiches, l'une « dominante », l'autre « de dérive », unies sous le même koïnon agonique.

Un des leaders mondiaux en infographie 3D est un ancien de l'UQAM

Pour parvenir à s'imposer dans le domaine extrêmement spécialisé des logiciels d'infographie en trois dimensions de haute définition, il faut, en plus de posséder talent et détermination, pouvoir appuyer son travail sur une formation de très haut calibre. Et c'est cette qualité d'enseignement qui explique pourquoi, parmi les leaders dans leur domaine, on retrouve si souvent des anciens et des anciennes de l'UQAM.

UQAM

DATE LIMITE D'ADMISSION POUR LES BACCALAUREÉS ET LES CERTIFICATS: 1ER MARS 1993
PÉRIODE D'ADMISSION POUR LES DOCTORATS, LES MAÎTRISES ET LES DIPLOMES DE DEUXIÈME CYCLE: DU 1ER FÉVRIER AU 1ER MAI 1993
LA FOMERUON DE L'UQAM OFFRE CHAQUE ANNÉE DES BOURSES D'ÉTUDES D'UNE VALEUR DE 1 000 \$ À 7 000 \$
RENSEIGNEMENTS: RÉTÉCHEZ AU 937-3121 OU PRÉSENTEZ-VOUS AU 870, BOUL. DE MONTMAGNON EST, LOCAL T-3600, MONTRÉAL

Université du Québec à Montréal

Une des affiches de l'UQAM (campagne de la session H-95)

Une des affiches parodiques contre-publicitaires du journal étudiant L'Unité (mi-mars 1993).

Le koïnon agonique artistique ou le bon goût

Le mouvement de constitution du koïnon agonique ainsi que ses stratégies d'effectuation règlent un modèle, ou du moins forment un « pattern » dont l'analyse idéologique, en suivant les régularités de fonctionnement, peut retracer le jeu et mettre au jour ses différentes « facettes ». Nous appelons koïnon artistique agonique, rappelons-le, le discours idéologique commun du goût dont l'indivisibilité, l'unité, si l'on préfère, est faite des goûts les plus purs et les plus épurés et des goûts les plus impurs, les plus barbares. Le champ agonique de production et de re-production du goût devient en fait le champ socio-symbolique de la production-reproduction du bon goût, du goût légitime. C'est comme tel qu'il se connectera aux activités socio-symboliques et aux réseaux d'artefacts correspondants qui définissent le champ du politique. L'univers des relations agoniques objectivées, la production des artefacts artistiques, sont nécessairement retraduits en prises de position, définies dans leur contenu par le lieu d'où elles sont émises, entre les positions occupées et défendues dans le champ politique, ou plus précisément, dans celui des relations de pouvoir.

Posons, sous la forme de deux tableaux, les catégories relatives au modèle général d'effectuation du koïnon agonique, et les catégories relatives au modèle d'un koïnon agonique régional, le koïnon artistique. Le schème général qui gouverne les relations entre discours et pratiques socio-symboliques à valence agonique est identifié au processus d'exploitation-assimilation réciproque. Ces deux tableaux campent, sous cette expression graphique ramassée, la problématique de l'activité artistique à valence agonique dont je m'apprête à discuter.

Deux tableaux

Nous aurons ainsi :

Tableau 1: le koïnon agonique général

Tableau 2 : le koïnon agonique artistique

Commentaires

Les tableaux donnent lieu à cinq remarques.

1/ UN PROCESSUS EN BOUCLE

Le koïnon agonique, et *a fortiori* le koïnon artistique, n'est pas un « mixte » du discours dominant et des discours dominés ; il ne s'allie ni ne s'attribue tantôt aux goûts purs, tantôt aux goûts barbares. Le koïnon, construit par les activités agoniques diverses, exprime l'unité symbolique provisoire d'une société, sur le mode tensionnel. Comme disait le Platon du *Sophiste* en parlant de l'Être, la réalité du koïnon agonique artistique est un troisième terme autre que les deux autres le composant, irréductible aux deux autres. Son unité systémique se construit dans le processus même de sa scission. Scission qui est réglée par le schème d'exploitation-assimilation réciproque des discours et des pratiques socio-symboliques.

Un processus en boucle est à l'œuvre. Dans l'ordre analytique de leur développement : la tendance à assujettir du discours de domination (de la période considérée), la résistance des discours de dérive, le mouvement de résistance à la résistance qui les relie dans le mouvement de démarcation réciproque. Cette dernière relation réunit, sur le mode conflictuel (résistance à la résistance), les créateurs-manipulateurs des discours et des pratiques d'assujettissement ou de

domination, aux créateurs-manipulateurs des discours et des pratiques de résistance ou de dérive¹. Les SAI s'affrontent dans l'appropriation de la dénotation socio-symbolique décisive, générant soit les discours et les pratiques culturels de soumission, soit les discours et les pratiques culturels de transgression. La relation générale de démarcation est spécifiée comme la relation tensionnelle de la « distinction » (goûts purs et goûts barbares), dans le cas de figure du koïnon agonique (KAA).

La démarcation s'avère le moment décisif où s'établissent les discours et les pratiques constitutifs du koïnon agonique. En effet, ce seront les discours qui initieront le mouvement de démarcation, soit le discours dominant de l'époque pour persévérer dans sa domination, soit les discours de dérive de l'époque pour pouvoir s'imposer, qui départageront comme légitimes ou non légitimes les artefacts peuplant le koïnon considéré. La réalité du koïnon agonique général que composent divers réseaux, tel celui du koïnon esthétique-artistique, n'est cependant pas homogène. Nous pouvons avoir un koïnon agonique esthétique-artistique où l'ordre des dominations n'est pas semblable à celui que matérialise, mettons, le koïnon agonique scientifique. La reconnaissance sociale des artefacts « légitimes » est en quelque sorte un bulletin officiel de victoire. Il traduit la situation du point de vue du vainqueur de la lutte dont l'enjeu polémique-politique est l'appropriation de la dénotation des discours et des pratiques.

Le lieu socio-symbolique où se fixe et où se stabilise (de manière relativement provisoire) l'assignation de la dénotation est le lieu (relativement provisoire) des discours dominants, quels que soient ces discours ; c'est-à-dire qu'ils aient été d'anciens discours de dérive devenus dominants ou d'anciens discours de domination transformés qui sont parvenus à demeurer dominants. Dans le cas de figure du KAA, le lieu socio-symbolique des activités esthétiques de domination, le bon goût, renverra à toutes les formes du goût pur. Ce sera uniquement par rapport à ce bon goût, c'est-à-dire aux goûts purs, que seront définies toutes les formes de goût barbare, les activités esthétiques de dérive comme les discours et les pratiques culturels de transgression.

Le koïnon agonique n'est pas, à strictement parler, un lieu, un topos socio-symbolique immobile. Il faut le concevoir comme un échangeur, un système à l'interface, d'une part, des réseaux de la sémiosis collective, d'autre part, des aspects idéologiques dominants et dominés de ces mêmes réseaux. Le koïnon

1. C'est un peu l'inoubliable « insociable sociabilité » dont parle Kant dans la quatrième proposition de l'opuscule *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* (1784) : « Le moyen dont la nature se sert pour mener à bien le développement de toutes ses dispositions est leur antagonisme au sein de la Société, pour autant que celui-ci est cependant en fin de compte la cause d'une ordonnance régulière de cette société. J'entends ici par antagonisme l'insociable sociabilité des hommes, c'est-à-dire leur inclination à entrer en société, inclination qui est cependant doublée d'une répulsion générale à le faire, menaçant constamment de désagréger cette société. [...] C'est cette résistance qui éveille toutes les forces de l'homme, le porte à surmonter son inclination à la paresse, et sous l'impulsion de l'ambition, de l'instinct de domination ou de cupidité, à se frayer une place parmi ses compagnons qu'il supporte de mauvais gré, mais dont il ne peut se passer. », in *Kant, la philosophie de l'histoire, opuscules*, Paris, éditions Gonthier, 1965.

agonique apparaît comme une sorte de plate forme mobile que les SAI construisent à la surface des discours et des pratiques culturels. Ils en renouvellent continuellement les limites et la configuration dans la relation de démarcation entre discours de domination et discours de dérive ; ou dans la relation de distinction entre goûts purs et goûts barbares lorsqu'il s'agit du KAA. Principe d'intégration des pratiques, le koïnon agonique est simultanément principe d'hiérarchisation tout autant que principe du développement et de transformation des pratiques.

2/ LE STÉRÉOTYPE ET L'EXCEPTION

Les points d'ancrage concrets du KAG constituent comme autant de nœuds stratégiques de la lutte agonique. Ils renvoient à ses différentes déterminations ou spécifications. Le KAA est un exemple de ces variations locales possibles du KAG. La structure d'un koïnon régional quelconque reproduira nécessairement le travail agonique des contradictions symboliques et politiques à l'œuvre dans la sémiosis culturelle et collective. Nous avons nommé les deux dispositifs socio-symboliques qui polarisent les contraires en les objectivant, *stéréotype* et *exception*, respectivement.

Ces catégories désignent les formes générales revêtues par les discours et les pratiques agoniques mutuellement antagonistes. Ainsi dans le KAA, le stéréotype est la forme du discours esthétique-artistique de domination, celui sous lequel se subsumeront les goûts les plus purs et les plus épurés, les plus sublimes et les plus sublimés. L'exception, à son tour, désigne la forme des discours esthétiques-artistiques de dérive, celui sous lequel se subsumeront les goûts les plus barbares et les plus grossiers, les plus ordinaires et les plus primitifs. Ce qui implique aussi que l'esthétique savante — et ici j'entends esthétique dans son sens philosophique de discours théorique sur l'art — fait partie des discours théoriques purs, des critiques pures telles qu'un Kant les a entrepris. L'esthétique qui cherche à penser les goûts barbares ou simplement populaires, s'appellera, du point de vue de l'esthétique savante qui prévaut, esthétique vulgaire ou impure. L'unité socio-symbolique du KAA se construit dans l'interrelation de la distinction dynamique entre goûts purs et goûts barbares.

3/ LES DISCOURS DE DOMINATION ET DE DÉRIVE DANS LE KAG ET LE KAA

Le stéréotype aura un contenu immanent à la forme : il re-produit un *conformisme*. Ses fonctions spécifiques sont d'assurer l'unité, par la production la plus nombreuse possible de « conformismes », et de garantir, sous cet aspect, l'apodicticité des discours et des pratiques agoniques. Le stéréotype artistique aux contenus discrets et désintéressés joue évidemment les mêmes fonctions : l'unité du goût et l'apodicticité du discours esthétique-artistique de domination. De même pour l'exception qui re-produit un *rejet* et qui a pour fonctions d'établir la multiplicité des discours et des pratiques de dérive et leur statut de parodie, comme autant de parades à l'apodicticité des discours

et des pratiques de domination. Aux fonctions du rejet dans le KAG, correspondent pour le rejet artistique, les fonctions de l'ordre du mérétricieux² et du vulgaire que vont assurer les discours esthétiques-artistiques de dérive.

La fonction socio-symbolique du goût pur s'inscrit dans la fonction générale du stéréotype : celui-ci spécifie l'unité par son exigence de la forme, de la simplicité, comme promotion de la discrétion, de la pudeur, de l'anonymat. La fonction assurée par le goût barbare, est de promouvoir le mérétricieux et le vulgaire comme contenus à reconnaître et à légitimer socialement. La formulation sociale des goûts est orientée par l'assignation (ennoblissement ou stigmatisation) des artefacts ou des institutions culturels. L'ennoblissement ou la stigmatisation représentent pour les SAI, au niveau des goûts purs et des goûts barbares, une mise-en-enjeu agonique. Ces processus opèrent l'assimilation-exploitation réciproque des pratiques de domination et des pratiques dominées.

4/ LES DISPOSITIFS AGONIQUES GÉNÉRAUX ET ESTHÉTIQUES-ARTISTIQUES

Nous proposons de voir à l'œuvre dans la construction et l'établissement du stéréotype comme de l'exception, un double mouvement complémentaire explicitant la relation générale de démarcation : *dénégation-transcendance dans le cas du stéréotype, différence-défi dans le cas de l'exception*. Ceci pour le KAG. Correspondent à ce double mouvement complémentaire, au niveau du KAA, *le dégoût-sublimation dans le cas du stéréotype artistique, le mouvement de régression-agression dans le cas de l'exception artistique*.

La répétition est caractéristique de la re-production socio-symbolique, disions-nous, mais on a vu en même temps qu'un certain décalage de la répétition est inévitable. Le décalage se manifeste, dans le cas du discours de domination, par le recours à une stratégie qui n'est paradoxale que d'apparence. Il s'agit du recours à l'histoire antérieure à l'énoncé ou à la pratique en cause pour justifier cet énoncé ou cette pratique, et simultanément, pour pouvoir opérer leur mise hors-circuit, leur mise hors-histoire par la dénégalion. *La dénégalion* traduit ce moment du processus de stéréotypisation pendant lequel le discours de domination se construit en dissimulant l'historicité dans la répétition de l'objet, de l'occurrence ou de l'événement qu'il traite ou qu'il exploite. En même temps il absolutise cet objet, cette occurrence ou cet événement. Il les présente comme *absolu ou transcendant*, c'est-à-dire transhistorique, ou trans-temporel, bref indépendant de telles ou telles conditions spécifiques. Le stéréotype s'installe, fruit idéologique de l'opération complémentaire : dénégalion-transcendance.

Les discours de dérive s'arriment autour de *l'exception* qui se déploie en même temps que le stéréotype mais qui se trouve dénotée par lui ; je dis

2. Je reprends ici un vieux mot français que l'anglais a conservé : *meretricious*.

arrimer car je suis dans l'embarras pour exprimer de façon générique le type de polarisation agonique effectuée par l'exception. Alors que la notion d'unité exprimait adéquatement la concaténation qui se réalise sous la forme stéréotype et qui libère son effet caractéristique, l'exception met en jeu la multiplicité indéfiniment variée des discours qui résistent à la forme du stéréotype. Marque, effet diffus des discours dominés, la multiplicité signale non seulement les multiples épiphanies des pratiques de dérive mais, plus profondément, indique leur radicale impuissance à atteindre la plénitude socio-symbolique. Les discours de dérive, insatisfaits politiques perpétuels, s'entêtent à s'exprimer, toujours et encore, à revendiquer leur droit de cité, à lutter pour la reconnaissance dans la sémiosis collective. Tendant à pénétrer les stéréotypes, voire à se transformer en stéréotypes, les discours de dérive sont décelables comme autant de plaies béantes, comme les stigmates plurielles du discours de domination au sein de la sémiosis.

À filer la métaphore on dira que si le discours de domination fait résonner un accord parfait, les discours de dérive ont recours à toutes les notes de la gamme qu'ils jouent ensemble dans une cacophonie insupportable. Ils n'en ont cure, soutenus par l'espoir de trouver l'accord juste, celui qui s'imposera enfin. Le trait d'exception signale cette multiplicité entendue comme la pluralité des manifestations qui résistent au stéréotype. Devant l'exception, nous sommes en présence de la déclinaison propre à la voix des discours en dérive, du commun dénominateur aux figures multiples de la résistance.

Aussi bien, c'est le *processus différence-défi* qui monte l'exception. Les discours de dérive se démarqueront comme tels en vertu d'un processus aux états entrelacés et complémentaires. Un discours de dérive s'appréhende comme discours de dérive, se reconnaît/est reconnu comme dérive, c'est-à-dire d'abord différent, autre, au moment où il s'accepte/est accepté comme exception. Les occurrences de résistance, les résistances faibles, c'est-à-dire celles où la connaissance-reconnaissance de l'état d'exception se fait sur le mode politique de la résignation, comme les fortes, celles où l'état d'exception est revendiquée activement en vue de son imposition sociale, tracent l'asymptote de la déviance au stéréotype. Cette asymptote ne se trace pas, *sponte sua*, elle ne se dessine que dans le défi, plus ou moins ouvert, du stéréotype.

C'est dire que la re-production des discours de dérive ne s'opère que dans la mesure où ces derniers luttent pour maintenir leur exception, leur écart vis à vis du stéréotype et en autant qu'ils révèlent et se révèlent les caractères de leur propre différence. Sinon, les discours de dérive tomberont hors du mouvement de résistance et se trouveront récupérés, assujettis, phagocytés par le contre-travail tout aussi incessant du discours de domination. Ce sont tous les phénomènes socio-symboliques associés, par exemple, dans nos sociétés occidentales, à la catégorie-critère du « politically correct » ou encore celle de « post-moderne ».

Encore une fois, c'est au cours du mouvement où s'affrontent stéréotype et exception, au cours du moment de la démarcation et des opérations complémentaires l'accompagnant (analysables au niveau soit du stéréotype, soit de l'exception), que le sort politique (vainqueur ou vaincu) des discours se dessine le plus clairement en même temps que s'établit plus fermement au sein de la sémiosis leur valeur agonique. Un critère relatif à la charge dynamique, au devenir dramatique d'un discours de dérive au sein du koïnon agonique, serait la force de dénonciation dont jouit par rapport aux discours et aux pratiques de dénégation-transcendance, tel ou tel discours de dérive. La force de dénonciation peut se mesurer à la capacité proportionnelle de telle ou telle idéologie constituée, de tel ou tel artefact agonique à "gripper" le développement du discours ou de la pratique auxquels ils s'opposent. Il faut enfin remarquer que les pratiques de dérive ne seront jamais reconnues par le discours de domination, comme des stratégies de différence-défi. De façon congrue avec les opérations de dénégation-transcendance, le discours de domination dénoncera les discours de dérive comme des discours grossiers, profanateurs de la règle unitaire proposée-réalisée dans la cité. On se rapportera, derechef, à la publicité récente de l'UQAM et à la publicité-parodie du journal étudiant *L'unité* qui réemploie dans sa critique mais en les détournant à son profit, les moyens socio-symboliques, culturels et idéologiques mis en œuvre par la campagne de l'UQAM.

Ces stratégies agoniques générales permettent de renvoyer aux stratégies et aux opérations spécifiques au koïnon agonique artistique et aux dispositifs de domination et de dérive correspondants. Du côté du goût pur et de l'effet qu'il libère (*la discrétion*), on retrouvera les opérations de dégoût (*dénégation des goûts grossiers*) et de sublimation (*goût épuré, sublimé*) alors que du côté du goût dit barbare et de l'effet qu'il libère (*le métricien ou le racoleur*), on aura affaire à des opérations de régression (*goûts primitifs, enfantins*) et d'agression (*goûts grossiers*).

5/ LES RELATIONS AVEC LA SÉMIOSIS COLLECTIVE

La règle unitaire et les violations de cette règle nous invitent à revenir sur la manière dont les discours agoniques de domination comme les discours de dérive tendent à retourner à l'indifférenciation de la sémiosis collective et à s'y confondre, c'est-à-dire à perdre leur valence idéologique. La manœuvre générale diffère dans les deux types de discours ; elle se déroule bien de manière symétrique mais à l'inverse. Dans le cas du discours de domination, c'est-à-dire dans le cas du stéréotype tendant à unifier dans le conformisme le koïnon agonique par les opérations de dénégation-transcendance, les stéréotypes feront mouvement vers le « sur-conformisme » et tendront à la fusion avec la sémiosis collective tout en privilégiant la fonction apodictique.

Nous entendons par les réseaux socio-symboliques du conformisme agonique (la langue de bois), et souvent culturel, l'ensemble des opinions

assumées sur le mode de la croyance préréflexive et fondées sur l'adhésion immédiate aux mêmes évidences. Somme toute, ce que Platon appelait la *doxa*. Elle suppose une communauté de valeurs ou d'intérêts surtout politiques ou, mieux, une complicité et une connivence profonde de la *Geistlichkeit*. La consolidation de la production-reproduction de ce champ symbolique-agonique s'effectue à coup d'auto-justifications et d'auto-jugements. Elle fait appel à l'évidence, à la nécessité universelle, de droit et de fait, à l'objectivité. Justifications et jugements s'élèvent de ce champ même et y réfèrent quand il s'agit de déterminer les éléments qui appartiennent à ce champ et ceux qui ne lui appartiennent pas. On l'a vu avec les catégories du *Système de la nature* (*nature, raison, expérience*) que l'abbé Bergier réutilise contre son auteur, dénoncé comme *non-philosophe* au nom de ces catégories mêmes.

Le discours apologétique du conformisme procède avec *la gentile force* dont parlait Hume, par de douces manœuvres qui nous font nous aligner sur les manières de monsieur ou de madame Tout-le-Monde. Les « idées reçues » pour s'insinuer n'ont guère besoin de s'imposer avec une autorité particulière. Leur principale force, c'est leur présentation apodictique. Données sur le ton de l'évidence, elles sont ainsi dispensées de produire leur titres de créances ; d'où le caractère indirect, anonyme et inaperçu de leurs pressions convergentes. Pour que les discours appartiennent au règne de l'unité, il suffit qu'ils n'apparaissent pas comme absurdes, qu'ils semblent en accord avec ce qu'il est « raisonnable » de penser, de dire, de se conduire, c'est-à-dire avec ce que "on", "tous" ou les "autres" pensent, disent, agissent, autour de nous.

La démonstration du conformisme est réussie quand le conformisme se confond avec l'air du temps dans lequel "on" baigne comme un poisson dans l'eau. L'apodictique réussit à conformer notre sensibilité, nos dires, nos actions, tout de même que le style de l'artiste, confère, dit-on, un air de famille à la diversité de ses œuvres. La conformiste idéologique sera cet homme d'usage ou cet homme de goût qui retrouve "naturellement" la ligne correcte, la conduite appropriée, évidente, dans les circonstances les plus variées, celui qui ne détonne pas. Il s'agit, pour parler comme les linguistes, de la compétence, c'est-à-dire de la capacité eu égard au *texte* socio-symbolique, à produire des énoncés corrects, légitimes, en nombre pratiquement infini.

En revanche, la stratégie des discours de dérive, dont le trait commun est l'exception, que monte le dispositif différence-défi, et qui tendent à la multiplicité, se jouera sous la modalité générale de la parodie. La parodie qui se tient toujours à côté, en porte-à-faux du discours relevé dont elle est cependant tributaire, qui s'y conforme, mais à sa manière, pour mieux le grignoter, l'entamer, le fêler. Au parti pris de l'apodictique, *opus operatum* et *modus operandi* du conformisme, répondent les parti-pris du parodique qui travaille dans le contrepoint du conformisme : l'argot, la caricature, le

burlesque, le frivole, le dégoûtant, l'abjection, le graffiti, avec les recours à l'obscénité, la scatologie, le blasphème, le juron. Bref, la parodie agonique s'anime de tout ce qui relève de la logique de la saturnale, celle des jeux de Carnaval, par exemple, qui bafouent la loi et l'ordre.

Dans le cas du koïnon agonique artistique, au principe de la stratégie pour imposer le goût pur, on retrouvera la prétention au *désintéressé*. Le champ de production-reproduction du goût pur s'affermir et se consolide par le constat répété de son état épuré ou raffiné, et qui est jugé tel en fonction des plaisirs, nobles et différés, de la réflexion qu'on en retire. De même l'esthétique "sérieuse" qui s'y développe se fonde sur la supériorité artistique du plaisir désintéressé de l'artiste ou du consommateur, plaisir qui renvoie au plaisir de la réflexion. Le désintéressé fait se rencontrer dans cette reconnaissance de l'œuvre d'art comme "finalité sans fin", le spectateur aussi bien que le producteur. Seuls les "happy few" se distingueront en sachant apprécier les effets de "l'understatement", la "note unique et pure" du *Philèbe* qui la réservait déjà au petit nombre. L'artiste tendra aussi à privilégier la forme, dont il a la maîtrise, par rapport à la fonction. L'art pour l'art, comme art-pour-l'artiste, est l'art de la forme pure. L'exigence du désintéressé est l'un des indices les plus sûrs du plaisir "cultivé" que l'on prendra à l'œuvre d'art rapportée à elle-même et rien qu'à elle-même. De même la bienséance mondaine autant qu'universitaire, des commentateurs les plus classiques aux sémiologues d'avant-garde, imposera comme la seule "objective", la lecture formaliste de l'œuvre d'art. Ici, c'est le « désintéressement », on le voit, qui, répondant à la « discrétion », module artistiquement l'exigence de l'apodictique.

Au principe de la démonstration du goût barbare, apparaît le *vulgaire*. Le champ de production-reproduction du goût barbare avec l'esthétique "populaire" qui l'informe et qui le diffuse, se distinguera des plaisirs raffinés du goût pur en faisant siens les plaisirs immédiats dérivés d'une *aïsthesis* réduite à son sens le plus simple, à ses intérêts reconnus comme les plus "faciles". En ce sens le « vulgaire » justifiera tous les modes possibles de la sur-ornementation, des procédés de surcharge, toutes les gammes du "tape à l'œil" pour produire l'effet irrévérencieux ou parodique qui génère répugnance, répulsion, "dégoût", "haut le cœur", des "vrais" esthètes, gens de bon goût, gens de bonne compagnie.

L'ENGOUEMENT CULTUREL POUR LA PORCELAINE AU XVIII^e SIÈCLE

Les catégories agoniques du discours esthétique-artistique

Abordons maintenant cette phase difficile de toute « critique », celle de la *déduction transcendantale*, pour parler comme Kant. Le premier problème renvoie aux conditions de l'apparition commune du stéréotype esthétique, le goût pur, avec son exception, le goût barbare. La réponse à cette

interrogation nous engage à l'examen du schème d'exploitation-assimilation et de la logique de formation des discours et des pratiques idéologiques que ce schème enveloppe : domination $\leftrightarrow$ distinction $\leftrightarrow$ dérive. La co-existence du goût pur et du goût barbare, le second problème, introduit aux conditions sociales et culturelles du "bon goût", mettant en jeu l'économie des dispositifs respectifs que montent goût pur et goût barbare. Le troisième problème pose la question des effets. Il s'agit, une fois le processus de constitution du KAA et celui de son économie générale déterminés, d'élucider la fonction des réseaux agoniques artistiques dans le champ général de la re-production agonique, le KA, et leurs relations avec la sémiosis collective.

Un stéréotype reproduit un conformisme ou, à le dire autrement, le matériau sensible subsumé sous le stéréotype serait toujours le conformisme d'une certaine époque, qui peut être spécifié en déterminant ce qu'il dévoile comme ce qu'il occulte. Pour reproduire tel ou tel conformisme, le stéréotype exercera, en effet, une répression, tentative d'assujettissement de tout ce qui n'est pas conforme, laquelle, à son tour, déclenche tôt ou tard, un processus de résistance à l'imposition du conformisme. Devant chaque stéréotype, un rejet sera simultanément formulé. Le rejet, cependant, ne sera perçu comme exception au stéréotype qu'au moment de l'imposition de tel ou tel conformisme ; celui-ci se doit d'être entièrement formulé, sans équivoque possible. C'est le moment du triomphe du stéréotype, entièrement achevé, qui a conquis son statut de dominance, au bout d'un travail de démarcation dont l'effet visible, ou le symptôme, est l'indiscutabilité du conformisme régnant, sa transparence en quelque sorte. C'est l'air du temps que l'on respire sans y penser, l'opération à laquelle on se rallie sans mettre en question son évidence. À ce symptôme vient s'ajouter la non-reconnaissance de l'exception en tant qu'exception, ou plus précisément la dénotation-assignation de tout ce qui semble s'écarter à partir du conformisme. Le moment de l'exception stigmatisée comme révolutionnaire et de la tentative d'expulsion, le moment de la crise, peut se lire comme signe avant-coureur d'un bouleversement du koïnon agonique.

Je me propose d'examiner, comme paradigme d'application, l'art de la porcelaine et l'histoire de sa fabrication en Europe. De l'avis des historiens de l'art comme des experts, la porcelaine constitue l'expression la plus parfaite du goût d'une époque et de ses fluctuations. À travers ses formes, son décor ou les usages auxquelles elle est destinée, elle transverbère l'activité créatrice, les mœurs, les valeurs d'une société. Elle témoigne aussi, à travers son commerce, son marché, ses techniques, des modes de son développement symbolique et pratique. Bref, l'étude de ses caractéristiques et de son rôle, liée à celles de son producteur et de son consommateur, se confond avec l'étude de son contexte culturel et social. Elle révèle, sous cet aspect particulier, la double dimension de l'Histoire et de son devenir dramatique.

La porcelaine de Saxe comme stéréotype européen³

Rappelons, tout de suite, un fait frappant. Il a facilité, au demeurant, le choix de notre périodisation et de notre exemple d'application. Il n'existe pas de « véritable » porcelaine (à pâte dure), de fabrication européenne, jusqu'au début du XVIII^e siècle, pour la simple raison qu'on ignore jusqu'à cette date le secret de sa composition. Les porcelaines qu'on trouve en Occident avant le XVIII^e siècle sont toutes des porcelaines importées de Chine ou d'Extrême-Orient. Le terme de porcelaine indique déjà, par lui-même, l'ignorance et la crédulité des européens vis-à-vis de la nature exacte des objets qu'ils admiraient. Le français « porcelaine » dérive, comme on le sait, de l'italien « porcellana », petite truie, qui désigne un coquillage particulier, luisant, poli, aux couleurs vives, dont on croyait qu'il composait la substance de cet article envié, importé d'Orient.

Le secret de la « vraie » porcelaine, à la chinoise, ne sera redécouvert en 1708, dans la principauté de Saxe, que par les efforts de Tschirnhausen, gentilhomme et homme de science, et de son aide, l'alchimiste-céramiste Böttger. La manufacture qu'ils fondent à Meissen, en 1710, est, par conséquent, l'unique et première source de la porcelaine européenne. Par la suite, tous les chefs des petites principautés allemandes, s'inspirant de l'exemple saxon, et en débauchant les ouvriers, s'empressent d'ouvrir des fabriques de porcelaine qui leur rapportent gloire et revenus assurés. Les trois filles d'Auguste III, patron de la manufacture de Meissen, électeur de Saxe et roi de Pologne, les princesses Marie Josèphe, Marie Anne Sophie et Marie Amélie Christine en épousant, respectivement, le Dauphin de France (1749), l'électeur de Bavière (1747) et le roi de Naples (1738) deviennent les patrons des trois plus importantes manufactures rivales, Vincennes (Sèvres), Nymphenbourg et Capo di Monte. Le commencement de la guerre de Sept Ans, en 1756, marque la perte, pour Meissen, de sa prééminence, et la position de « leader » européen passe désormais à la manufacture royale (française) de Sèvres.

La porcelaine européenne, l'une des productions artistiques les plus coûteuses et les plus achevées du XVIII^e siècle, semble inextricablement liée à cette brillante époque et la symboliser. Le déclin de celle-là accompagne la fin de celle-ci. Dès les débuts du XIX^e siècle, en effet, la porcelaine aura perdu la fraîcheur de son appel et cessera d'être l'objet des délices universelles.

Voir ci-après un tableau de la classification des poteries :

3. Je m'appuie en ce qui concerne toute l'information historique concernant la porcelaine sur les livres suivants : Michel Beurdeley, *Porcelaine de la Compagnie des Indes*, Office du Livre, Fribourg, 1962, Nicole Ballu, *La porcelaine française*, Charles Massin, 1968, Robert Charleston, ed., *World Ceramics*, Paul Hamlyn, 1968, Réginald Haggard, ed., *Continental pottery and porcelain*, 2e éd, 1970, W.B. Honey, *Dresden China*, Faber, 1954, Hubert Landais, *French porcelain*, Weidenfeld and Nicolson, 1961, André Fauchier-Magnan, *Les petites cours d'Allemagne au XVIII^e siècle*, Flammarion, 1947, *Cahiers de la céramique et des arts du feu*, Société des amis du Musée national de Céramique, Sèvres 1956-57, n° 1-2 et n° spécial : *Céramiques de France*.

CHAPITRE NEUVIÈME

TABLEAU DE LA CLASSIFICATION DES POTERIES.			
CLASSES.	NOMS ET CARACTÈRES.	ORDRES.	NOMS ET CARACTÈRES.
I.	POTERIE A PÂTE TENDRE, c.-à-d. rayable par le fer, argilo-sableuse, calcarifère, la plupart fusible au feu de porcelaine. <i>Nota.</i> Du XII ^e siècle avant J.-C. au XV ^e siècle après, avec une lacune de vingt siècles.	1 ^{er} ORDRE.	TERRES CUITES. Pâte argilo-sableuse. Surface matte. Sans aucune glaçure. (Sous-ordre). A. La plastique. (moulée.) B. Les ustensiles. C. Briques, fourneaux. (moulés.) D. Les Poteries mates. Jarres, Urnes. (tournées.)
		2 ^e ORDRE.	POTERIES LUSTRÉES. Glaçure mince. Silico-alkaline.
		3 ^e ORDRE.	POTERIES VERNISSÉES. Glaçure plombifère.
		4 ^e ORDRE.	POTERIES ÉMAILLÉES. (Faïence commune.) Glaçure stannifère. (Appendice). Carreaux, briques, etc., à glaçure vitrifiée.
II.	POTERIE A PÂTE DURE, c.-à-d. non rayable par l'acier, opaque, argilo-siliceuse, infusible. <i>Nota.</i> Du XVI ^e au XVIII ^e siècle	5 ^e ORDRE.	FAÏENCE FINE. Pâte incolore. Glaçure vitro-plombique.
		6 ^e ORDRE.	GRÈS-CÉRAME. Pâte colorée. Sans glaçure ou glaçure silico-alkaline.
III.	POTERIE A PÂTE DURE, translucide, argilo-siliceuse, alcaline, ramollissable. <i>Nota.</i> Du XVII ^e au XIX ^e siècle.	7 ^e ORDRE.	PORCELAINE DURE. Pâte de kaolin. Glaçure feldspathique.
		8 ^e ORDRE.	PORCELAINE TENDRE NATURELLE. Pâte argilo-saline, phosphatique, kaolinique. Glaçure vitro-plombique, boracique.
		9 ^e ORDRE.	PORCELAINE TENDRE ARTIFICIELLE. Pâte marno-saline, frittée. Glaçure vitro-plombique.

Ce tableau est la fidèle reproduction (même typographie) de celui qui figure pages 300 et 301 du « Traité des Arts Céramiques ou des Poteries, considérées dans leur histoire, leur pratique et leur théorie » par Alexandre BRONGNIART, Directeur de la Manufacture Royale de Porcelaine de Sèvres, Paris, Novembre 1844.

On entendait alors par feu de porcelaine une température de l'ordre de 1300 à 1400°. Actuellement, celle-ci peut même être légèrement inférieure ou supérieure, suivant les fabriques.

Extrait des *Cahiers de la céramique et des arts du feu*
n° spécial : *Céramiques de France*

L'exploitation-assimilation dans le cas de la porcelaine

On voit déjà, à travers ce bref rappel historique, comment l'imposition de la porcelaine de Saxe en tant que stéréotype de la porcelaine européenne, s'est faite sous des conditions précises, et comment elle engage, à sa manière, le processus général que j'ai qualifié d'exploitation-assimilation réciproque des discours et des pratiques. Reprenons-en les étapes, en soulignant, aux moments opportuns, les points décisifs.

Nous devons commencer par la Chine ou plutôt par l'engouement européen pour les vases de Chine, pour comprendre l'établissement du KAA du XVIII^e siècle européen au sein duquel la porcelaine tient le premier rôle comme pièce éminente. Ce n'est pas le lieu ici puisque je ne m'occupe pas du KAA chinois, de décrire les étapes du processus qui conduisit les Chinois, depuis les premiers siècles de l'ère chrétienne, à mettre au point, à développer et à faire le commerce de la porcelaine. C'est par ses arts mineurs donc, et non pas ses chefs d'œuvres, que la Chine lointaine s'est révélée à l'Occident. Pendant de longues années, elle n'est connue que sous le nom de Pays de la soie. La Cathay légendaire, où l'on trouvait aussi des épices, du thé et surtout cette poterie translucide, aux émaux éclatants, que Marco Polo comparait à la nacre d'un petit coquillage, "porcella", et à qu'il prêtait le pouvoir de déceler par un changement de transparence, le poison des aliments qu'on y mettait.

La recherche de ces objets précieux, ardemment convoités par les pays occidentaux à peine émergés du Moyen-Âge, est l'un des facteurs de la découverte et de la connaissance de mondes nouveaux. Et c'est au XV^e siècle, par l'entremise de bateaux marchands, qu'on voit apparaître, surtout en Italie, de rares échantillons de porcelaine chinoise, en même temps que les premières tentatives d'imitation européenne. Alchimistes et artistes encouragés et financés par les seigneurs et les princes des familles royales, s'efforcent d'en percer le secret. Tous prennent à cette découverte un intérêt prodigieux. C'est la fabrique créé à l'instigation de François I de Médicis, qui réussit, la première, à produire une pâte blanche, progrès sur la faïence opaque et poreuse, produite jusqu'alors en Europe, mais qui se déforme au feu.

Ces premières pièces, dites "porcelaine des Médicis", ne sont cependant pas encore d'authentiques porcelaines. Même si, intrinsèquement, elles ont une valeur artistique certaine, elles ne nous retiennent qu'en ce qui nous intéresse, elles signalent le début du *schème d'exploitation-assimilation*. Ces objets tentent de concurrencer la production chinoise, en l'imitant le plus parfaitement possible : leurs couleurs sont de ce "bleu et blanc" mis à la mode par l'importation chinoise, et qui influence jusqu'à la majolique, la faïence italienne de la Renaissance. Destinées à un usage ornemental, leurs formes reprennent celles des céramiques décoratives, mais la sobriété de leurs motifs reflète l'austérité du goût aristocratique de cette époque, incorporé dans le décor de feuilles, fleurs ou armoiries.

La manufacture florentine ne parvient pas à s'imposer sur le marché. Elle s'arrête à la mort de son patron (1587). Ses productions sont trop coûteuses, le travail lent et difficile pour des résultats inégaux. Durant la lacune causée dans l'histoire de la porcelaine européenne avec l'arrêt des expériences italiennes, c'est-à-dire pendant tout le XVI^e siècle, l'afflux de la porcelaine chinoise est considérable. Des importations massives, dues aux activités de la Cie des Indes, hollandaise, anglaise et française, inondent le marché européen de vases de Chine, à telle enseigne que les faïenciers européens sollicitent, à plusieurs reprises, la fin de cette importation. Peine perdue, la Chine fait fureur. Et l'apparition, vers la fin du XVII^e siècle, de boissons exotiques, café et thé, qui lestent avec la porcelaine, les bateaux de la Cie, redouble l'engouement, au sein des classes supérieures de la société européenne, pour la porcelaine chinoise.

Au moment où commencent les recherches de Tschirnhausen, la porcelaine chinoise importée règne de façon incontestée sur le goût européen. Le mystère de sa fabrication en décuple la valeur. Le goût des "chinoiseries" se trouve même à l'origine de l'exubérant rococo. Chippendale, dans le domaine du meuble, assimile, lui aussi mais avec plus de mesure, l'influence chinoise. Le roi de Saxe, Auguste le Fort, rêve d'un palais de porcelaine. Nombre de personnes de qualité se contentent d'avoir des "cabinets de porcelaine". Des tentatives nombreuses sont faites, notamment des faïenceries de Rouen et de Saint-Cloud, pour reproduire le décor et la translucidité caractéristiques de la porcelaine chinoise, mais se soldent par l'échec, faute de connaître l'usage du kaolin. Les productions sont rejetées comme artificielles, impropres au rôle utilitaire ou décoratif qu'elles auraient voulu jouer, ne soutenant pas la comparaison avec les pièces chinoises.

Les pièces européennes, fort rares, qui sont retenues, ne sont jugées réussies que dans la mesure où elles imitent servilement jusqu'à la moindre caractéristique de leurs rivales. Les centres de fabrication du moment, Saint-Cloud, Mennecy, Chantilly ne reçoivent l'autorisation de s'ouvrir qu'en prétendant avoir trouvé "le secret de faire de la vraie porcelaine de Chine", tel que le mentionnent, par exemple, les lettres patentes accordées en 1673 à Louis Poterat. L'importance de la fidélité de l'imitation peut être illustrée encore par un autre exemple. Le prince de Condé avait réuni, à Chantilly, une importante collection de porcelaines chinoises à laquelle il avait mêlé quelques pièces de la manufacture dont il était le protecteur ; sa plus grande fierté était de voir ses visiteurs hésiter à distinguer entre les "porcelaines" de Chantilly et celles chinoises. Toujours est-il que chaque centre de fabrication a beau prétendre détenir des techniques éprouvées d'imitation gardées secrètes, chacun accumule néanmoins les "ratages" et ne parvient pas à produire la porcelaine sur une échelle industrielle.

Au début du XVIII^e siècle Tschirnhausen est préoccupé, non seulement, comme tous ses contemporains, par le problème de la fabrication de la porcelaine, il est aussi animé d'un triple désir : assurer l'indépendance économique de la principauté de Saxe par le développement de l'industrie bohémienne, éclaircir scientifiquement — n'oublions pas que les "lumières" dont s'arrote ce siècle, font reculer les ténèbres de l'ignorance et de la superstition au nom du progrès scientifique — les problèmes techniques posés par la fabrication de la porcelaine, enfin, appliquer à son pays les principes de la philosophie économique du temps, le mercantilisme, qui prônent une politique nationale d'autonomie industrielle. Il a conçu l'ambition de fabriquer de la porcelaine en Saxe, à même les ressources naturelles de la principauté, et il dénonce souvent la Chine comme la "cuvette de saignée" de la Saxe. L'achat à l'étranger d'une telle quantité de biens, telle la porcelaine de Chine, constitue à ses yeux une catastrophe économique nationale qu'il s'agit d'éviter à tout prix.

Tschirnhausen, en orientant ses recherches, non plus du côté de la répétition pure et simple et des procédés les plus appropriés pour le faire, mais du côté de la découverte d'un matériau original pour fabriquer une porcelaine de qualité éprouvée, réussit à porter le coup décisif à la suprématie de la porcelaine chinoise. L'imposition du stéréotype définitif commence ; et, avec elle, la constitution du KAA européen de l'âge classique.

Aidé de Böttger, Tschirnhausen redécouvre ce que les Chinois ont appelé, les "os et la chair" de la porcelaine : le kaolin et le petuntse. Le kaolin est une argile réfractaire (son nom rappelle les collines voisines de King-tö-tchen d'où elle était extraite) qui provient de l'altération des feldspath, des granits et de pegmatites à mica. Contrairement aux autres argiles, le kaolin devient blanc à la cuisson. Mélangé à l'eau, il est plastique et ne subit aucun retrait au feu. Si le kaolin forme le corps de la pâte, le petuntse, feldspath moins décomposé que le kaolin, en est l'élément fusible. Sous l'effet de la chaleur, il se transforme en un élément qui agglomère les particules réfractaires du kaolin. Le feldspath, lavé, broyé, tamisé, est ensuite expédié, sous forme de briquettes aux ateliers de céramique. C'est en explorant les ressources argileuses de leur contrée que Tschirnhausen et Böttger, trouvent une argile blanchâtre, à Colditz, et un peu plus tard, en examinant la boue de la vallée d'Aue, un flux calcaire, qu'utilisait un maître de forges pour remplacer la farine dont on poudrait alors les perruques à bon marché. Les premières expériences sont conduites avec succès puisqu'en juillet 1709 la première porcelaine européenne est réussie. Le laboratoire de Böttger devient une véritable place-forte. Le secret est jalousement gardé, comme celui des centres nucléaires aujourd'hui. Les ouvriers menacés d'emprisonnement à vie dans les cachots s'ils donnaient aux étrangers le moindre renseignement. Tant de précautions n'empêchèrent cependant pas les fuites. Neuf ans après les

premières ventes à la foire de Pâques de Leipzig, en 1713, on fabriquait déjà de la porcelaine à Vienne.

La redécouverte de l'alliance du kaolin et du petuntse pour fabriquer la "vraie" porcelaine, à pâte dure, ne suffit pas, par elle-même, à expliquer la rapide prééminence de la porcelaine de Saxe. Il faut ajouter plusieurs autres facteurs. Un premier, d'ordre chimique, culturel-scientifique, est une modification dans la combinaison des éléments de la pâte, l'inclusion d'un flux calcaire. Un second, d'ordre techno-pratique, l'augmentation du degré de chaleur, permet, avec le premier, d'expliquer la dureté et la finesse du grain obtenu qui surpassent celui de la porcelaine chinoise. Un troisième facteur de supériorité, celui-là agonique, car il contribuera également à la gloire et à l'enrichissement de la principauté de Saxe, se trouve dans le parti-pris d'un décor et de couleurs différents de ceux utilisés par les Chinois. L'imposition finale de la porcelaine de Meissen, la consécration de sa légitimité en tant que stéréotype, l'efficacité de ses conformismes, qui se révèle, dans la phase décisive de distinction d'avec la porcelaine chinoise, par l'influence des schèmes de Meissen sur la production importée de Chine, relèvent de déterminations à la fois symboliques et pragmatiques.

La provenance allemande, qui flatte l'orgueil européen, la congruence du triple dessein du comte von Tschirnhausen et de la conjoncture historique, la diffusion des pièces de Meissen sur un marché déjà préparé à la consommation de la porcelaine par l'engouement des cercles mondains pour la Chine et pour ses objets que l'on tient déjà pour indispensables à l'ornement de la table ou des salons, leur supériorité technique, leur originalité artistique au point de vue des thèmes d'inspiration, du décor, et des couleurs qui ne doivent plus rien à la porcelaine chinoise, toutes ces conditions concourent, au sein d'un processus d'*exploitation-assimilation* réciproque des discours et des pratiques, à la constitution du goût légitime, le *bon goût européen*.

Attardons-nous un moment à la phase décisive : le moment où s'installe la dominance de la porcelaine de Meissen avec l'inauguration d'un style proprement européen⁴.

Dès 1720, Johann Gregor Hérhold crée des pièces qui se *distinguent* de la porcelaine chinoise, par toutes sortes de trouvailles : silhouettes de personnages qui sont traitées par un pinceau chinoisant, introduction dans le paysage de fleurs, d'oiseaux, de papillons européens, de même que la représentation de ruines, de scènes de port ou de commerce en l'arrière-fond, et surtout création de nouvelles couleurs, bleu ciel, rose, vert. Pleines d'invention, de fantaisie, remarquables par la finesse et la grâce de l'exécution,

4. Böttger n'obtint un pâte tout à fait blanche que quatre ans avant sa mort, vers 1715. À cette époque les céramistes de Meissen s'efforcent encore d'imiter le plus fidèlement possible les décors chinois. Jusqu'en 1735, ils marquent, généralement en bleu, une partie de leur production, entre autres certaines tasses dites "petites têtes de turcs", avec des pseudo-cachets du Céleste Empire ou des imitations de caractères chinois. La marque la plus connue est dite "au cerf-volant".

les porcelaines de Hérôld marquent, de façon incontestable, l'apogée de la porcelaine de Saxe. Elles se vendent, pour le prix, très élevé même à l'époque, de 26.930 thalers (l'équivalent de 10 000 \$ d'aujourd'hui). C'est d'ailleurs, de manière assez remarquable, leur type qui survit aujourd'hui, quoique sous une forme très dégradée, dans la production courante de porcelaines-souvenirs à l'usage des touristes.

Notons encore que le triomphe de Meissen se mesure aux modifications qu'elle fait subir *en retour* à la porcelaine chinoise qui continue à être importée. Aux bleus et blancs traditionnels, succèdent, dès le XVIII^e siècle, les porcelaines, dites de la famille rose et de la famille verte, couleurs que les artisans de King-tö-tchen introduisent dans leur palette, sous l'influence occidentale et dont ils ignoraient auparavant les procédés de fabrication. Le rose, par exemple, fut obtenu à Meissen à partir du pourpre, dit de Cassius, du nom du physicien allemand qui, le premier, maîtrisa sa fixation. L'apport de l'exotisme européen a de profondes répercussions sur le marché chinois de la céramique jusqu'à la production impériale d'œuvres hybrides mais non sans beauté. Les Chinois s'efforcent de s'adapter au goût nouveau de leur clientèle. "Cessez de faire des dragons et envoyez-nous des fleurs", écrivent à leurs marchands chinois, les agents de la Cie des Indes. Tel paysage maritime qui décorait un service de Saxe vers 1730 est reproduit vingt ans plus tard par les Chinois sur une terrine. Telle encore une magnifique paire de carlins qui imitent parfaitement les chiens de Meissen. Mais dans l'interprétation des porcelaines, les plus européennes d'apparence, un détail, visage aux yeux bridés, fleur de lotus, bordure avec dragons, traduit leur origine orientale pour l'œil exercé.

Outre cette influence sur la production chinoise, le triomphe de la porcelaine de Meissen se mesure aussi à l'intérieur du marché européen. Les différentes manufactures rivales sont sous la coupe du style imposé par Meissen. Elles *imitent* toutes le décor, les motifs, les couleurs, les formes de la porcelaine de Saxe et non plus ceux de la porcelaine de Chine. Aussi la production de la manufacture de Vincennes, à ses débuts, se flatte-t-elle d'être dans le "goût saxon". Et les quelques timides tentatives pour échapper au monopole décoratif de Meissen se rabattent sur des scènes orientales empruntées aux porcelaines chinoises importées à cette époque, mais qui sont déjà sous l'influence de Meissen, ou encore copient les porcelaines faites plus tôt à Chantilly ou à Saint-Cloud qui, elles-mêmes, imitent les porcelaines chinoises.

Le travail socio-symbolique de la distinction

La manufacture royale de Sèvres, qui, vers le milieu du siècle, éclipsera la production de Meissen, ne la supplantera dans son rôle de *stéréotype*, qu'au moment où, à son tour, elle développera, comme naguère Hérôld l'avait fait pour Meissen, un art original, exprimant le génie français, toute élégance et

toute grâce. Le marquis d'Angiviller s'en félicite : « La porcelaine de Saxe n'a plus dans le royaume cette supériorité exclusive qui nous ruinait et nous mortifiait ». On croit entendre Tschirnhauesen, se désolant des importations de la porcelaine de Chine qui drainaient trop de devises. Hultz, le directeur artistique, écrit à Boileau, le nouvel inspecteur de la manufacture, en septembre 1751 : « je veux briser avec ce qui est lourd et trivial et produire des objets légers, délicats, nouveaux et variés ».

Et, en effet, la nouvelle équipe de chimistes, tel Hellot puis Cadet, Desmarais, de peintres, des responsables techniques et commerciaux, travaillant à se dégager de l'emprise de Meissen, assure la supériorité de Sèvres sur toutes les autres manufactures européennes, par des *innovations* caractéristiques. Des perfectionnements techniques améliorent le grain du matériau, des couleurs nouvelles sont introduites, tels les célèbres bleus de Sèvres, lapis-lazuli, bleu-roi ou bleu-céleste du magnifique service de table commandé par Louis XV en 1755, ou encore les rares et précieux jaune marguerite, vert pomme ou rose, qui sont associés au nom de Madame de Pompadour, cliente de marque de la manufacture. Les grands artistes de l'époque, Oudry ou Boucher, sont mis à contribution pour peindre un décor qui se distingue résolument de celui de Meissen : des roses ou des bleuets qui ne ressemblent guère aux "deutsche Blumen", ou encore des scènes galantes, des jeux d'enfants, de délicates figurines d'animaux, d'enfants ou d'oiseaux — série dite de Buffon qui révèle ici aussi l'influence de la science au sein de la sémiosis collective des Lumières.

Mais Sèvres s'attache surtout à *élargir* le marché de consommation par le nombre varié des pièces et des formes produites. À côté des objets purement décoratifs ou destinés à la table, une profusion de menus articles voit le jour. Objets de toilette : pots à pommade, boîtes à mouche ; de bureau : encriers, canifs à manche de porcelaine ; pommeaux de cannes, boutons, sonnettes... Le mode se répand d'avoir des grands bouquets de fleurs de porcelaine ou des jardinières de porcelaine, d'avoir son portrait peint sur des plaques de porcelaine, grâce à une innovation technique gardée secrète, ou encore de décorer les bureaux, secrétaires, rafraîchissoirs, bonheur du jour, meubles divers avec des plaques de porcelaine encastrées.

L'apogée artistique de Sèvres coïncide avec l'état florissant de ses finances. À côté des pièces somptueuses destinées à la cour de France ou aux cours étrangères, à titre de cadeaux qui consolident le prestige de la manufacture royale, comme les services de table ou les nécessaires à voyage envoyés à l'impératrice Marie-Thérèse, aux rois de Danemark, de Suède, à la Sémiramis du Nord, l'impératrice Catherine II de Russie, des pièces moins grandioses sont fabriquées à l'usage des courtisans, des grands bourgeois, des fermiers généraux ou de la noblesse de robe. Vers 1760, Sèvres a le bon goût de suivre l'évolution du style général, et garde ainsi sa dominance européenne.

La fantaisie légère du rococo le cède peu à peu au néo-classique plus sévère et plus "pur". Le grand service au chiffre de Madame du Barry, en 1771, est décoré avec des cassolettes à encens et des guirlandes de fleurs, dans le "genre antique".

C'est alors qu'apparaissent les biscuits, porcelaine blanche imitant le marbre, technique inventée par Bachelier, et qui supplantera rapidement les figurines polychromes. Ce sont des sculpteurs, Suzanne, Daru, Blondeau, et non plus les peintres, qui inspirent la forme et le dessin des biscuits. Pendant ce temps la porcelaine de Meissen se réédite, manque d'invention, produit, dans le style rococo qui avait marqué son apogée, des sujets mythologiques ou des scènes pastorales inspirées par Watteau ou Boucher. Des missions sont envoyées en France pour tâcher de regagner la place perdue, de rechercher de nouveaux modèles ou de pénétrer le secret du célèbre bleu céleste de Sèvres. Vers 1785, la manufacture de Meissen tente la reprise du marché qu'elle a laissé échapper en produisant des biscuits, rivaux de ceux de Sèvres, inspirés de sculptures gréco-romaines, ou encore des pièces, moins luxueuses et d'utilité générale, destinées aux classes moyennes allemandes enrichies par le commerce.

À la fin du XVIII^e siècle, les porcelaines des diverses manufactures garnissant à profusion les intérieurs à des titres divers, ont les traits communs qui signalent la *stabilisation* provisoire du KAA : l'installation dans la sémios collective des pratiques artistiques de domination au détriment des pratiques artistiques de dérive. Celles-ci se marginalisent et se distinguent tout en résistant à l'absorption définitive, à l'intérieur du processus plus général d'exploitation-assimilation réciproque des discours et des pratiques socio-symboliques d'ensemble.

La porcelaine européenne, dans l'ensemble, se reconnaît à sa translucidité scintillante ; à ses formes inspirées des ustensiles de la vie quotidienne, qui continuent à être faits dans un autre matériau (vermeil, étain, poterie)⁵ ; à ses décors et motifs "nationaux" : fleurs, oiseaux, insectes, personnages, scènes de genre, à l'européenne ; à ses couleurs et à ses émaux d'une profondeur et d'un velouté incomparables à ceux de la porcelaine chinoise importée. L'accent est mis sur « l'utilitaire » alors que sur un autre registre socio-symbolique, « l'utile » devient le critère axiologique et politique le plus fréquenté parmi les *philosophes*.

La vaisselle de table, les accessoires de toilette, de promenade ou de bureau ne sont plus des pièces de collection ou des œuvres d'art en soi, mais sont destinées à l'usage courant, pour un marché élargi et moins exclusivement aristocratique. Les perfectionnements techniques ont permis la production

5. Saint-Simon note dans ses *Mémoires* comment tous les « gens de qualité » se tournent vers la porcelaine quand Louis XV ordonna, pour renflouer les caisses de l'État pendant les guerres désastreuses de son règne, de fondre la vaisselle et la coutellerie d'or ou d'argent.

à grande échelle, mais celle-ci, n'inspire plus de création artistique originale, destinée exclusivement à la porcelaine. C'est le revers de la médaille, si l'on veut, au point de vue du développement intrinsèque de la porcelaine.

Au XIX^e siècle, la production européenne qui s'accroît, comporte, à ses débuts, quelques belles pièces encore. Elles sont caractérisées par l'innovation de grandes surfaces dorées, tel le service à café, fait à Sèvres pour Napoléon, en 1810, or et polychrome, inspiré par les dessins de Vivant Denon, retour de l'expédition d'Égypte. Mais, dans l'ensemble, la porcelaine de l'époque est surtout pompeuse et grandiloquente. De nos jours, les industries de porcelaine remettent en honneur pour satisfaire une clientèle de plus en plus nombreuse, les styles et les modèles du XVIII^e siècle. Leur production, cependant, de caractère généralement figé et à l'allure compassée, n'évoque plus que de très loin la vivacité, l'entrain, la grâce, pour le dire en un mot, le sourire, de la porcelaine à son apogée.

La légitimation culturelle du goût

L'histoire de l'avènement et du déclin de la porcelaine de Meissen nous a permis de suivre concrètement comment se matérialise le travail, symbolique et pragmatique, de la distinction dans la constitution du KAE, et l'indivisibilité (mais non de l'indissociation) du goût commun. De même, elle aura permis de voir se profiler ce qui est mis en jeu par les dispositifs opposés du goût pur et du goût barbare pour l'imposition agonique du goût légitime, le bon goût.

Je reprends les termes de "pur" et de "barbare" dans le sens que leur confère la *Critique de la faculté de juger*, mais selon une lecture qui ne les réduit pas seulement à leur vérité phénoménale. Les catégories du pur et du barbare fonctionnent chez Kant comme les catégories fondamentales du jugement esthétique alors que le pur et le barbare seront réemployés dans mon propre discours, de façon mimésique, si je puis dire, comme les *catégories culturelles* fondamentales du jugement esthétique-artistique.

Ce n'est pas que les oppositions, établies par Kant, entre pur et barbare, beauté et attrait, plaisir de la réflexion et jouissance des sens, civilisation/culture et nature, n'expriment pas et ne permettent pas d'éprouver des oppositions sociales et culturelles. Mais elles s'expriment et s'éprouvent sous une forme conforme aux normes d'expression d'un champ historique-idéologique donné. Sous les euphémismes kantien qui traduisent, dans la *Critique du Jugement*, les positions esthétiques-artistiques de la bourgeoisie, et qui sont énoncés en dehors de toute intention de dissimulation, se tient un caché, à la fois présent et absent. Le double rapport socio-symbolique de l'esthétique kantienne, d'une part, à la cour, lieu de la civilisation, des lumières et du raffinement, et, d'autre part, au peuple, les masses barbares, en état de tutelle, lieu de la nature et de la sensibilité.

Le jugement de goût

Kant⁶ pour définir le pur jugement de goût⁷, au § 13 de la *Critique du jugement*, commence par ce qui le menace, ce qui « corrompt le jugement de goût », et qui qualifie le « goût barbare ». Ce n'est qu'après toute une série de distinctions qui opposent indépendance et asservissement, finalité et plaisir; satisfaction universelle à satisfaction non-universelle, forme de la satisfaction à matière de la satisfaction, qu'il aboutit à la formulation du goût pur. Celui-ci doit satisfaire à une double condition pour être reconnu comme tel. Négative : « indépendant de l'attrait et de l'émotion », positive : « la finalité de la forme » qui est son « principe déterminant ». Le pur jugement de goût, c'est-à-dire, pour Kant, le jugement de goût épuré ayant pour effet la « satisfaction universelle » peut alors se poser comme goût pur. Une double opération l'aura permis :

- a) *imposition, comme seules légitimes, des normes du goût qui sont les siennes, (et celles de la classe culturelle et politique à laquelle il appartient) ; en fait, donc, les normes de sa propre perception esthétique ;*
- b) *établissement a contrario de cette légitimation, par l'exclusion des « attrait » et « de l'émotion », rejetés hors de la sphère du (bon) goût.*

Voici ce que dit Kant :

Tout intérêt corrompt le jugement de goût et lui ôte son impartialité, et notamment lorsqu'il ne place pas la finalité avant le sentiment de plaisir de même que l'intérêt de la raison, mais fonde celle-là sur celui-ci ; c'est toujours le cas dans le jugement esthétique porté sur une chose en tant qu'elle fait plaisir (*vergnügt*) ou est pénible. C'est pourquoi des jugements, ainsi affectés (*die so affiziert sind*), ou bien ne peuvent élever aucune prétention à une satisfaction universellement valable, ou bien peuvent d'autant moins le faire que dans les motifs déterminants du goût se trouvent d'autant plus de sensations de ce genre. Le goût demeure toujours barbare, lorsqu'il a besoin du mélange des attrait (*Reiz*) et des émotions à la satisfaction ; et bien plus s'il en fait la mesure de son assentiment.

Cependant les attrait souvent ne sont pas seulement mis au compte de la beauté (qui ne devrait cependant concerner que la forme) comme contribution à la satisfaction esthétique universelle, mais encore on les fait passer en eux-mêmes pour des beautés, donnant ainsi la matière de la satisfaction au lieu de la forme. C'est un malentendu, au fondement duquel, comme de tant d'autres, se trouve quelque chose de vrai, et qui peut être dissipé par une définition soigneusement faite de ces concepts.

Un jugement de goût, sur lequel l'attrait et l'émotion n'ont aucune influence (bien qu'on puisse les lier avec la satisfaction résultant du beau), et qui ainsi a simplement pour principe déterminant la finalité de la forme, est un jugement de goût pur.

La démarcation entre le goût pur et le goût barbare

Le processus de distinction, de démarcation entre goût pur et goût barbare, s'accomplit en faisant jouer celui-ci contre celui-là. L'assignation

6. Je me réfère à la *Critique de la Faculté de juger*, trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 4^e édition, 1979, et plus précisément à ses paragraphes 13, 14 et 41.

7. Rappelons la définition du goût, tout court, que Kant fait relever des opérations de la pensée, du jugement : « le goût est une disposition acquise à différencier et apprécier », in *Anthropologie du point de vue pragmatique*, p. 100, Vrin, 1969. Montesquieu, à l'article « goût » de l'*Encyclopédie*, avait précisé que c'est « l'avantage de discerner avec finesse et promptitude la mesure du plaisir que chaque chose doit donner aux hommes », in *L'esprit de l'Encyclopédie, ou choix des articles*, tome 3^e (contenant l'article « goût » de Montesquieu), Genève, 1771. Il spécifiait ainsi, avec le « plaisir », la portée sociale du jugement de goût.

de marques d'ennoblissement conférées à l'un s'entrelace à la stigmatisation de l'autre. L'opération qui se termine par la consécration de la légitimité du goût pur, devenant le seul goût possible, dénotera comme barbare ce qu'il rejette. L'effet de discrétion qui s'entremêle à la « démonstration » de désintéressement, reprend, dans le dispositif qui monte dans le goût pur les pratiques esthétiques-artistiques de domination, les éléments que Kant fait ressortir à l'intérêt de la raison. Ainsi les critères de la satisfaction légitime se formeront-ils en même temps comme critères de démarcation sociale, sous le couvert de « l'objectivité », puisque la satisfaction procurée par l'œuvre est issue du goût de la réflexion. Le culte de la forme impose l'épuration de l'objet, son autonomie progressive, et garantit l'impartialité comme l'universalité du plaisir qu'on en retire.

Une œuvre s'identifiera ainsi comme objet légitime du goût, le seul objet digne d'être reconnu comme objet d'art. En revanche l'intérêt, les attrait, les émotions, tout ce qui constitue les « assaisonnements » pour parler comme Platon ou Montesquieu, ou la « matière » ainsi que dit Kant, de la satisfaction, relèvent du mauvais goût, de la corruption du goût. Le goût des sens, le goût du vulgaire, c'est-à-dire du commun des hommes selon l'étymologie, sera considéré comme l'antithèse du goût de la réflexion. Le plaisir qui dérive de l'objet s'imposant, par son indiscretion, à la jouissance immédiate, est marquée du sceau de la barbarie, de l'illégalité. Le « mérétricien » affirmant le primat de la fonction sur la forme, et de l'objet de la représentation sur le mode de représentation, appelle le plaisir direct des sens, engage les passions, les émotions, les sentiments que les hommes « ordinaires » ressentent dans leur existence « ordinaire ». Et du même coup, il provoque la re-production de tous les thèmes ou des objets « communs », c'est-à-dire populaires, capables de les susciter.

Le paragraphe 14 confirme l'opposition entre goût pur et goût barbare tout en soulignant la dévalorisation de ce dernier par rapport au premier. Les « jugements des sens » ne procurent qu'une satisfaction empirique qui ne saurait avoir part dans le jugement de goût pur. Kant fait appel à l'exemple des arts plastiques où c'est la forme, et non les « couleurs » faisant « plaisir dans la sensation », qui seule « ennoblit » l'objet :

[...] Un jugement de goût n'est donc pur que si aucune satisfaction empirique (jugements des sens) ne se mêle au principe déterminant. C'est ce qui arrive toutes les fois que l'attrait ou l'émotion ont part au jugement par lequel on veut affirmer qu'une chose est belle. [...] Dans la peinture, la sculpture, et même dans tous les arts plastiques, dans l'architecture, l'art des jardins, le dessin est l'essentiel ; dans le dessin ce n'est pas ce qui fait plaisir dans la sensation, mais seulement ce qui plaît par sa forme, qui constitue pour le goût la condition fondamentale. Les couleurs qui enluminent le trait appartiennent aux attrait ; certes elles peuvent rendre l'objet lui-même vivant pour la sensation ; elles ne sauraient le rendre digne d'être contemplé et beau [...] bien plus [...] c'est par la belle forme seule qu'elles sont ennoblies.

Le regard pur se définit contre le regard « populaire », le regard dit « empirique » ou barbare par les pratiques esthétiques-artistiques de

domination. L'intérêt pour le contenu même de la représentation, en particulier de ce qui parle le plus immédiatement aux sens et à la sensibilité, lui est interdit. Son jugement ne doit pas être subordonné à la nature de l'objet représenté mais porter formellement sur la représentation.

Ainsi que le montre le paragraphe 41,

[...] Le beau n'intéresse empiriquement que dans la société [...] Un homme abandonné sur une île déserte ne tenterait pour lui-même d'orner ni sa hutte ni lui-même ou de chercher des fleurs, encore moins de les planter pour s'en parer ; ce n'est que dans la société qu'il lui vient à l'esprit de n'être pas simplement homme, mais d'être aussi à sa manière un homme raffiné (c'est le début de la civilisation)...

Kant reconnaît la dimension sociale du goût⁸ mais sans en décrire les clivages. Je ne résiste pas à citer ici un autre grand esprit du XVIII^e siècle, plus explicitement politique que Kant, Montesquieu, qui, à la fin d'une de ses *Lettres Persanes* (lettre XCIX), décrit avec réalisme le circuit de la domination. Il nous procure, de surcroît, la transition pour notre commentaire sur la matérialisation socio-symbolique, à travers l'examen de la porcelaine, des stratégies du KAA : « Il en est des manières et de la façon de vivre comme des modes [...]. le Prince imprime le caractère de son esprit à la Cour ; la Cour, à la Ville ; la Ville aux provinces. L'âme du souverain est un moule qui donne la forme à toutes les autres ».

Les stratégies agoniques de hiérarchisation et d'affirmation socio-culturelles

Le goût pur implique une rupture avec l'attitude "commune" à l'égard du monde, et par là même une rupture socio-symbolique aux enjeux politiques. Pour en revenir à l'art de la porcelaine, rappelons qu'il s'est développé en Europe sous l'impulsion, la protection politique et financière de princes ou de rois⁹. La production est d'abord destinée au plaisir d'une Cour, cultivée, luxueuse, extravagante même dans sa recherche du raffinement. Et l'objet de porcelaine se distingue tout autant par son matériau, rare et coûteux, ses thèmes d'inspiration, ses motifs décoratifs que par son consommateur, les "gens de qualité". Eux qui ajoutent à leurs titres de noblesse d'être gens de goût puisqu'ils savent apprécier avec « finesse et promptitude », la « mesure de plaisir » que leur procure l'objet recherché. L'usage de la porcelaine, son appréciation, les distinguent des "gens du commun" mangeant dans l'étain ou la terre cuite, matériau aussi grossier que le style de leur vie, et les met à part du quotidien ordinaire, peu raffiné, modeste des personnes de petite condition.

8. De même, Montesquieu, encore, dans l'article « goût » de l' *Encyclopédie*, souligne qu'il « est de vastes pays où le goût n'est jamais parvenu ; ce sont ceux où la société ne s'est point perfectionnée, où les hommes et les femmes ne se rassemblent point... Quand il y a peu de société, l'esprit est rétréci, la pointe s'émousse, il n'a pas de quoi se former le goût » La société est entendue dans un sens plus mondain, plus "parisien" que celui de Kant, en même temps que plus agonique : le goût est produit de la rivalité.

9. Rappelons-nous Montesquieu dans les *Lettres Persanes* qui note : « le roi est un grand magicien ; il exerce son empire sur l'esprit même de ses sujets ; il les fait penser comme il veut », Lettre XXIV.

Le Roi et quelques fortunés ont les moyens de décorer leurs tables et leurs palais avec la porcelaine dont rien que le coût aurait déjà interdit son usage courant. Les gravures ou les portraits du temps représentent d'ailleurs les seigneurs, ou les "nouveaux" riches avec des accessoires d'objets en porcelaine, comme titres ostensifs de distinction. C'est la répétition, sous la forme de la porcelaine, de la représentation picturale des marques d'ennoblissement, telle la paire de lunettes, à une époque antérieure. Encore aujourd'hui, la porcelaine ancienne, et en particulier celle du XVIII^e siècle, est indicative d'un certain statut social, une marque symbolique distinctive du rang qu'occupe un individu dans la hiérarchie sociale et la culture. Elle se vend à des prix exorbitants, bien que sa quantité n'est pas limitée aujourd'hui sur le marché de l'art, comme par exemple les vases antiques, en faïence turque ou persanne, provenant des fouilles. Un bol en Saxe, XVIII^e, a atteint récemment chez Christie, le prix de 180 000 \$; une cafetière de Meissen, à une enchère précédente, 95 000 \$. Et toujours aujourd'hui on trouve, dans les manuels de savoir-vivre à l'usage des bourgeois, au chapitre de l'étiquette de table, la recommandation d'utiliser pour les plats de service, de la porcelaine, et si possible de la porcelaine ancienne, plutôt que de l'argenterie ou du vermeil qui fleurent l'ostentation et le "nouveau riche".

L'usage de la porcelaine s'est établi, par excellence, comme un usage de bon goût. Il entraîne de façon mythique, fantasmatique, le souvenir de son origine de cour. Ses marques de fabrique, cachées au revers de ses pièces, lettres mystérieuses, emplissent de révérence les non-initiés. Sa fragilité est signe beaucoup plus prégnant que celui du métal, de la délicatesse et du raffinement de son utilisateur qui ne craint pas, en faisant mine de nier ces caractères, de re-transformer pour ses convives en objet utile, quotidien, une pièce de vaisselle devenue pièce de collection. Le pouvoir économique est d'abord un pouvoir de mettre la nécessité économique à distance. La précarité de la porcelaine en fait une marque d'ennoblissement esthétique alors que le métal (argenterie ou étain) se trouve stigmatisé dans cette relation comme marque extérieure de richesse ou de "naturel", trop immédiatement lisible.

Sachant que tout objet d'art, et à travers lui son consommateur, exprime *l'habitus*¹⁰ et les goûts d'une classe ou de fractions de classe, il est évident que la porcelaine de Meissen exprimera *l'habitus* et les goûts de ceux pour le plaisir duquel elle fut créée, c'est-à-dire pour la noblesse et plus particulièrement la cour de l'électeur de Saxe. Ajoutons qu'à cette époque, et les petites cours allemandes ne formaient aucune exception à la règle, le goût légitime était imposé par la cour de France. Celle-ci en vertu de son hégémonie

10. Au sens de Bourdieu pour qui *l'habitus* traduit une relation intelligible entre des pratiques et une situation dont il produit le sens en fonction de catégories de perception et d'appréciation, elles-mêmes produites par une condition objectivement observable.

militaire et économique acquise sous le règne de Louis XIV, était alors le pôle d'attraction, l'arbitre du goût, non seulement de la France même mais de toute l'Europe. La vie de cour en Allemagne reproduisait dans ses détails les plus triviaux le train de Paris et de Versailles¹¹. Un séjour à Paris était indispensable à l'éducation de tout jeune prince et à la langue de l'élite mondaine et savante. « La langue natale du pays, écrit un voyageur anglais, John Moore, en 1774, est considérée comme un dialecte vulgaire et provincial, alors que le français est cultivé comme le propre idiome des gens de bon ton »¹². Le despotisme français s'exerce sur toutes les branches de l'activité. Les formes culturelles françaises prennent l'aristocrate allemand à son lever et ne le laisse qu'à son coucher. « Aujourd'hui, il faut que chez nous, tout soit français, la langue, les habits, les plats, la musique et jusqu'aux maladies. La plupart des cours allemandes sont organisées à la française, et quiconque veut y faire son chemin doit [...] avoir été "à Paris" », fulmine un pamphlétaire de la fin du XVII^e siècle.

Une mise en scène somptueuse des activités de tous les jours, une métamorphose constante, une sublimation de l'ordinaire, matérialisait la séparation de la cour d'avec la ville, et à plus forte raison d'avec la campagne. Le ministre responsable des menus plaisirs de Sa Majesté était personnage à peine moins important que le premier ministre. Bals, opéras, ballets, pastorales, parties de chasse, banquets, feux d'artifice se succédaient pour occuper la vie des princes et des grands. Et la porcelaine de Meissen qui nous intéresse ici, comme plus tard celle de Sèvres, en est le témoin privilégié. Ses sujets reproduisent tous ces divertissements et la porcelaine vient satisfaire le goût qui l'attend, qui l'a provoquée, et dans laquelle il se mire avec complaisance.

Si on examine les figurines de Meissen qui reproduisent, par exemple, des personnages de théâtre, on est frappé de constater qu'elles sont inspirées non pas par la tragédie mais par les types, Arlequin, Pantalon, de la *Commedia del Arte*, et qu'elles traduisent, en porcelaine, les gravures de l'*Histoire du théâtre Italien* (1728). La comédie italienne était constamment mise à contribution pour les bals masqués et les divertissements improvisés de l'époque. Ses personnages appartiennent à la vie familière de la cour. De même, les allégories favorites des parades, les quatre Continents, les cinq Sens, les Saisons, les Muses sont reprises par la porcelaine, et c'est un grand sculpteur tel Bernini qui en prépare les dessins. Une des passions de l'époque, celle de l'exotique, des bêtes étranges, des peuples étrangers, qu'on appelle génériquement les Turcs, et bien sûr des Chinois, connus par les livres des voyageurs qui en décrivent la vie, Nieuhof ou de Vries, et qui nourrissent

11. Laugan, satirique allemand de la fin du XVII^e siècle, écrit : « L'Allemagne ressemble à un domestique qui porte la livrée de son seigneur [la France] ».

12. Voir J. Moore, *Voyage en Allemagne*, 1774.

cette passion, inspire les thèmes de la porcelaine, et, en particulier, les “chinoiseries”, élément le plus important du décor des premières porcelaines.

Enfin, le plus remarquable, pour notre propos présent, est l'abondance des scènes ou de personnages tirés de la vie quotidienne de la ville et de la campagne. Les factoreries de porcelaine enregistrent, à partir des dessins de Bourchardin « pris du peuple », une disposition esthétique particulière pour le peuple ou le commun. La sublimation, l'idéalisation des personnages est frappante. C'est la vie “simple” de Marie-Antoinette dans ses laiteries à Rambouillet et au Petit-Trianon. Elle s'appuie, avec tous les ustensiles en porcelaine re-produisant ceux de poterie ou d'étain, aussi bien sur la déréalisation, la dénaturation de la nature, lieu fantasmatique du peuple et du « bon sauvage », que sur les scènes de *l'Émile* ou de *La Nouvelle Héloïse*.

L'origine politique des figurines de Dresde représentant des paysans, se trouve, pour leur part, dans un certain type de réjouissances qu'on ne rencontre guère qu'en Allemagne : la *Wirtschaft*, sorte de foire donnée dans un décor champêtre artificiel. Le prince, déguisé en aubergiste, y reçoit des invités travestis en paysans. Le sort assigne à chacun le rôle qu'il doit remplir et le plus élégant cavalier de la cour peut être transformé en coupeur de bourse ou en barbier¹³. Leibniz décrit, dans une lettre du 13 juillet 1700 à l'Électrice Sophie, une *Wirtschaft* donnée à Charlottenbourg où toute la société, en habits villageois, se trouva convoquée à l'Auberge de la Femme-sans-Tête et où les acheteurs se pressèrent autour des boutiques foraines pleines de comestibles et d'élégants colifichets. Le festival de la nuit des mineurs avec le Roi lui-même comme chef mineur est du même ordre bien qu'il rappelle davantage les rites de la franc-maçonnerie. C'est la logique des Lupercales, à l'envers, bien sûr, mais dont le principe reste le même : dégoût des pratiques et des plaisirs représentatifs du monde social dominé/ sublimation par l'affirmation de soi-même en tant que classe supérieure ; et, par suite, travestissement et re-production incorporant ces pratiques et ces plaisirs dans le monde de chacun.

Nous tenons avec ces figurines de porcelaine qui reproduisent personnages de comédies, divertissements masqués, allégories, scènes paysannes ou mercantiles, non seulement un témoignage historique des plaisirs de la Cour mais aussi la manifestation objective d'un des enjeux agoniques propre aux pratiques esthétiques-artistiques de domination. Leur plaisir est un plaisir qui enferme en lui-même le renoncement au plaisir, un plaisir prédisposé à l'ascétisme, un plaisir épuré du plaisir. Le plaisir pur devient la mesure de la capacité de sublimation qui définit l'homme « vraiment humain », comme dit Kant. Ce que

13. Pour cette sorte de divertissement masqué, voir Moreri, *Dictionnaire*, 1778. « Tous ceux qui se trouvent logés ensemble ayant résolu de se déguiser, on fait des billets où l'on écrit autant de nombres de métiers qu'il y a de personnes qui doivent être à la fête. On choisit ordinairement les plus vils et les plus plaisants. Après avoir tiré les billets au sort, chacun s'habille selon le métier qui lui est échu. [] La reine de Danemark fut obligée, un jour, de jouer le rôle de coupeuse de bourse et le prince de Danemark fit le barbier ».

visé le plaisir pur par l'assignation idéologique-culturelle de ce que signifie le « proprement humain », n'est autre chose que réaliser le « monopole de l'humanité ». Les figurines de Dresde comme ceux qui en commandent la reproduction ou qui les achètent, attestent de la distinction entre les hommes — identifiés de manière agonique à la noblesse civilisée laquelle, à son tour, englobe l'universel, s'y confondant symboliquement et culturellement — et les non-hommes qui deviennent les « sauvages », les « barbares », objets de divertissement. La porcelaine de Saxe imite librement la création naturelle, la *natura naturans* et non la *natura naturata*.

Les fonctions agoniques de l'artefact porcelaine

L'objet de porcelaine, et à travers lui son consommateur, affirme sa transcendance par rapport à la nature naturée, en produisant une « autre nature », soumise au seul bon plaisir comme aux seules lois de construction de son créateur. Le monde des figurines de Dresde est une « autre nature » parce qu'il est surtout, sur le plan de ses déterminations agoniques, une contre nature. Une contre nature produite et reproduite dans la culture par un acte de dégoût/sublimation idéologique qui, à son tour, remplit une fonction politique de légitimation et de reconnaissance sociales. C'est l'imposition par une certaine classe de SAI au pouvoir, d'un art de vivre, et, en même temps, la transmutation d'une manière arbitraire de vivre en manière de vivre légitime, reconnue comme supérieure, voire recherchée par tout un chacun dans la mesure de ses moyens. C'est du coup le rejet de toute autre manière de vivre, et son expulsion dans la dérive, le marginal, l'inférieur, pour tout dire. Le dégoût, le refus, la négation de la jouissance inférieure, grossière, vulgaire, mercenaire, vénale, servile, en un mot « naturelle », délimitent l'affirmation de la sublimité du goût pur et de ceux qui savent discerner comme se satisfaire des plaisirs de bon ton, désintéressés, raffinés. Les *gens de goût* confirment ainsi leur liberté et leur toute puissance économique, politique ou culturelle.

Les pièces de porcelaine destinées à la décoration de table répètent en miniature les amusements de la Cour. Dès 1730 l'usage d'orner les tables avec des objets de porcelaine est généralisé. Leur vernis, leur scintillement discret se trouvent particulièrement appropriés aux lumières artificielles. Les thèmes d'inspiration sont encore les artisans, les fermiers, les bergers et bergères, les animaux, les scènes de jardin avec obélisques, arcs de Triomphe ou temples de gloire, enfin tout le règne de la nature qui se trouve reproduit sur les tables des banquets. La manufacture de Sèvres privilégiera les scènes pastorales idylliques ou les allégories gracieuses, inspirées des dessins de Watteau. Après 1755, ce seront surtout les cupidons ou les scènes galantes, inspirées de Boucher, qui auront la faveur du public.

Cette évolution du goût suit elle aussi l'évolution des formes d'opposition entre les classes sociales. La vogue de la porcelaine comme plaisir luxueux

et marque distinctive des intérieurs cossus et raffinés, décline (aux alentours de 1775) aussitôt que de grosses quantités envahissent le marché et circulent dans les milieux bourgeois de France et d'Allemagne. Le biscuit sera le dernier refuge socio-symbolique de la classe menacée, en même temps que la matérialisation de ce mouvement d'épuration constant où s'étend le goût pur et dont l'effet visible est la discrétion.

Le biscuit représente la forme la plus radicale, la plus absolue de l'art pur, dans sa dénégration de la grossièreté matérialiste. Inspiré du style néo-classique, c'est une porcelaine qui subit une première cuisson au grand feu mais sans la couverte qui donne à la porcelaine habituelle son brillant et sa profondeur en s'unissant à la pâte. Cette « hyper-porcelaine » est opaque, ne réfléchit pas la lumière ; elle est blanche, non émaillée, pour imiter le marbre. Les biscuits affectant d'être des sculptures, ce seront surtout des statuettes strictement décoratives plutôt qu'utilitaires. Dégagé des attraites faciles de la couleur, le biscuit se distingue par sa forme et la netteté de son dessin ; il exprime la pointe la plus épurée, c'est-à-dire la plus "intellectualisée" ou la plus "spiritualisée" du plaisir "pur".

Nous avons tout à l'heure insisté sur le mouvement de sublimation caractéristique du goût pur. Tout aussi important est le mouvement complémentaire sur lequel la sublimation s'appuie, le dégoût. Il s'agit bien d'un seul et même mouvement, à deux "temps" : la relation dégoût/sublimation qui se trouve au principe du goût pur. La sublimation artistique se construit, négativement en quelque sorte, sur le refus, le dégoût de tout ce qui pourrait corrompre l'autonomie du goût pur, contrarier sa tendance à l'épuration, à la libération de la pure forme aux dépens du contenu. À la limite, l'objet du goût pur ne doit plus rien dire, abolir toute fonction expressive, faire fi de tout ce qui pourrait plaire au goût impur. La relation dégoût/sublimation sert tout autant à renforcer le goût pur dans son identité qu'à le distinguer de son "autre", antagoniste, le goût défini négativement de barbare par les pratiques esthétiques-artistiques de domination.

Les plaisirs qui sont refusés par le goût pur relèvent de la sphère du plaisir sensible. Ils dérivent des formes stigmatisées dans la culture comme primitives, bon marché, tapageuses. La règle générale est qu'un plaisir trop immédiatement accessible est par là même discrédité par opposition au plaisir différé et discret de l'art pur. À l'intérieur même du goût dominant nous retrouvons cette démarcation entre le pur et le plus pur qui passe, dans ce cas, entre formes encore mal dégagées et formes plus libérées, plus épurées. À l'apogée de la porcelaine de Sèvres, la manufacture maintient deux types de production, une porcelaine destinée exclusivement à la cour, une autre moins épurée, moins proche du stéréotype, destinée à la province ou aux bourgeois enrichis comme les fermiers généraux. Et le biscuit, stade suprême du goût pur, privilégie la forme au détriment de la couleur et de sa séduction quasi charnelle.

L'esthétique pure attend de l'objet d'art, en général, et pas seulement de la porcelaine, que finalité sans autre fin qu'elle-même, elle soit traitée par son consommateur conformément à l'impératif moral kantien, c'est-à-dire comme une fin et non comme un moyen. Le dégoût du goût pur est dégoût des objets qui imposent la jouissance, qui l'asservissent à son contenu, à sa "matière" ; dégoût du goût grossier, de sa violence, de son agressivité. Le goût pur luttant contre l'abandon à la sensation, lutte pour le maintien de la distance où s'affirme sa liberté entre représentation et chose représentée. La fonction artistique de la discrétion et l'esthétique du plaisir de la réflexion, et du désintéressement qui l'accompagne et le systématise, sert la lutte agonique contre l'aliénation du sujet dans l'objet, contre la soumission immédiate au présent immédiat que détermine la violence de "l'agréable", contre la barbarie d'une jouissance serve.

La relation de distinction entre les pratiques esthétiques-artistiques de domination et les pratiques esthétiques-artistiques de dérive passe, pour reprendre les termes de Kant, par l'opposition du goût pur à l'inclination suscitée par "l'agréable". Le goût de l'agréable commun aux animaux et aux hommes, à la différence de la "beauté", est propre à séduire « ceux qui ne se soucient que de jouissance », et « convient aux sens immédiatement » alors qu'il « déplaît médiatement à la raison ». Le goût pur, « goût de la réflexion » qui s'oppose au « goût des sens » comme s'opposent les « attraites » à la « forme », doit exclure « l'intérêt » et ne doit, à la limite, pas « tenir le moins du monde à l'existence de la chose ». Voilà qui est admirable et qui sert à définir la constellation du goût légitime et reconnu comme tel.

Attention, nous ne disons pas qu'à la Cour, tous les SAI participaient du goût pur. Nous disons seulement que la figure du goût pur, matérialisée par une théière de Hérold ou une assiette de Sèvres, se construit dans les oppositions agoniques entre classes supérieures qui s'identifient aux signes socio-symboliques du raffinement et les gens du peuple, désignés par les pratiques esthétiques-artistiques comme gens non acculturés, amants de la nature inculte, comme des barbares occupés que de la seule jouissance.

La théière ou l'assiette en porcelaine coûteuse définissent la position socio-symbolique de ceux qui les goûtent et qui peuvent se les procurer comme autant de gens de (bon) goût, raffinés, civilisés, capables de mettre en suspens l'adhésion animale au sensible, de refuser la soumission aux affects, à *laisthesis* aveugle sans le travail de l'entendement. La théière ou l'assiette distinguent de telles personnes du commun, du vulgaire. Elles attestent de leurs quartiers de noblesse, à chaque moment — jusque et y compris le dernier quand théière ou porcelaine auront disparu, seront passées de mode ou dispersées. Noblesse fondée sur la différence entre ceux qui résistent aux jouissances de la jouissance et ceux qui s'y complaisent, entre le "plaisir" légitime et admis et la "jouissance", ou encore, *a parte objecti*, entre l'art qui séduit par "l'attrait"

du contenu sensible, et l'art qui offre le plaisir sans jouissance¹⁴. La nature entendue comme sensibilité égalise mais au plus bas, nivelle. Aristote enseignait déjà que les choses différentes se différencient en ce par quoi elles se ressemblent, c'est-à-dire par un caractère commun. Le dégoût (du goût pur) découvre dans l'horreur l'animalité commune sur laquelle et contre laquelle se construit la distinction esthétique-artistique, morale, politique et culturelle avec le goût barbare.

L'économie agonique du goût barbare

Il est impossible de mettre en lumière l'économie du goût pur sans dégager du même coup certains éléments du goût dit barbare puisqu'ils se construisent contre/avec ceux du goût dit pur. Une des fonctions du KAA stabilisé est de rendre obligatoire précisément la définition du discours esthétique-artistique vulgaire par rapport au discours esthétique-artistique "savant". Un de ses effets les plus remarquables se rencontre dans l'intériorisation chez les SAI, ou encore dans l'incorporation dans les artefacts artistiques de dérive, des jugements négatifs portés sur le goût dominé par le goût dominant, lui qui stigmatise les pratiques artistiques de dérive ou de résistance comme relevant du goût barbare.

L'esthétique "populaire" semble se fonder sur la continuité de l'art avec la vie, la subordination de la forme à la fonction. Le sociologue Bourdieu, dans *La distinction*¹⁵, a relevé scientifiquement toutes les manifestations de l'hostilité des classes populaires et des fractions les moins riches en capital culturel des classes moyennes à l'égard de toute espèce de recherche formelle. Ces résistances s'affirment aussi bien en matière de théâtre qu'en matière de peinture, ou plus nettement encore parce que la valeur de légitimité en est moindre, en matière de photographie ou de cinéma. « Le principe du refus ne réside pas seulement dans un défaut de familiarité, écrit Bourdieu, mais dans une attente profonde de participation que la recherche formelle déçoit systématiquement, en particulier lorsque, refusant de jouer des séductions vulgaires d'un art d'illusion, la fiction théâtrale se dénonce elle-même »¹⁶. Et Genêt, dans le prologue de sa pièce *Les Nègres*, exprime ainsi la fonction de distinction (esthétique et idéologique) recherchée par le formalisme du goût pur, le détachement, le dépouillement, le désintéressement introduits par le refus du goût pur de toute espèce d'*involvement*, investissement politique ou abandon "vulgaire" à la séduction facile : « Nous aurons la politesse, apprise par vous, de rendre la communication impossible. La distance qui nous sépare,

14. Voir dans le paragraphe 40 de la *Critique de Jüger*, *op. cit.* : « Sous ce terme de commun (non seulement dans notre langue qui sur ce point contient effectivement une ambiguïté, mais encore en beaucoup d'autres langues) on comprend le vulgaire, qui se rencontre partout et dont la possession n'est absolument pas un mérite ou un privilège ».

15. P. Bourdieu, *La distinction*, Paris, Minuit, 1979.

16. P. Bourdieu, *op. cit.* p. 34.

originelle, nous l'augmenterons par nos fastes, nos manières, notre insolence, car nous sommes aussi des comédiens ».

Ce n'est pas par hasard que lorsqu'on s'efforce d'en reconstruire la logique, les pratiques esthétiques-artistiques de dérive apparaissent comme l'envers négatif de l'esthétique kantienne. Le goût "barbare" semble opposer implicitement à chacune des propositions de *L'Analytique du Beau* une thèse qui la contredit. Les membres des classes populaires attendant de toute image qu'elle remplisse une fonction, manifestent dans tous leurs jugements la référence aux normes de la morale ou de l'agrément. On croit entendre de nouveau Hippias le sophiste : « Ce qu'est le beau, je vais le lui répondre et je ne risque pas d'être jamais réfuté par lui ! En fait, s'il faut parler franc, une belle femme, sache-le bien, Socrate, voilà ce qui est beau ». Ce type d'esthétique qui fait de l'intérêt informatif, sensible ou moral, le principe de l'appréciation refuse l'autonomisation de l'image de l'objet par rapport à l'objet de l'image. Rien n'est plus étranger à la conscience populaire que l'idée d'un plaisir esthétique qui, pour parler comme Kant, serait indépendant de l'agrément des sensations, des couleurs par exemple. Il en résulte une réduction systématique des choses de l'art aux choses de la vie, une mise entre parenthèses de la forme au profit du contenu "humain", barbarisme par excellence du point de vue des pratiques esthétiques-artistiques de domination.

Le goût barbare se fonde sur le refus du refus (du dégoût) qui est au cœur du dispositif agonique du goût pur. C'est le parti-pris de la régression aux plaisirs "enfantins" ou "primitifs". Le goût populaire qui recherche un plaisir sans détour, s'enchantera des objets discrédités par le goût pur comme faciles, légers, superficiels. Cette disposition oriente vers les objets artistiques qui produisent l'effet, que j'ai appelé mérétricieux. J'entends par là que vouloir retirer sa satisfaction du contenu même de la représentation, en particulier du contenu qui parle le plus immédiatement aux sens, qui intéresse la sensibilité, c'est refuser de traiter l'objet comme finalité sans fin, sans autre référent que lui-même. La valeur mérétricieuse de l'objet barbare est fonction de sa lisibilité, elle-même fonction de la lisibilité de l'intention de l'objet ou de sa fonction¹⁷. Et le jugement suscité est d'autant plus favorable que l'adéquation expressive du signifiant au signifié est plus totale. Si la recherche formelle, l'effet de discrétion de l'objet pur déconcerte le goût barbare, c'est pour une part qu'il se sent incapable de comprendre ce que, au titre de signes, il doit signifier. Mais la recherche formelle est aussi ce qui, mettant la forme au premier plan, rejette la chose même à distance, et interdit la communion directe.

17. La clarté de l'objet artistique, recherchée par les classes populaires, la lisibilité qu'elles réclament de sa part, renverraient, peut-être, si l'on veut bien considérer un autre dispositif socio-symbolique sous sa valeur idéologique, à la même disposition qui fait Descartes opposer, dans la lutte philosophique, l'évidence de sa philosophie des idées claires et distinctes à l'autorité et à la mise à distance des techniques formelles de la scolastique.

Le fait de mettre en forme, de mettre des formes, dans l'art comme dans la vie, est perçu par les pratiques esthétiques-artistiques de dérive comme une sorte de censure du contenu expressif, celui-là même qui explose dans la couleur expressive du parler vulgaire. Censure qui, du même coup, facilite une mise à distance, inhérente à la discrétion calculée de l'objet pur. Un refus de communiquer dans cet art qui dérobe sans cesse ce qu'il semble livrer. C'est aussi bien que la politesse des "grands" dont l'impeccable formalisme est une permanente mise en garde contre la tentation de familiarité. Au parti-pris de l'épuration, l'objet barbare répond par son propre parti-pris, tapageur, éclatant, racoleur, qui renverse les conventions et les convenances du goût légitime. Ainsi l'objet vulgaire, tout en régressant vers les formes les plus primitives et les plus élémentaires qui s'adressent aux plaisirs correspondants, matérialise un défi qui agresse le raffinement des raffinés et provoque leur répulsion. Et d'autant plus violentes seront les formes de l'offense, d'autant plus visibles les transgressions au goût légitime, d'autant plus intolérants se feront les dégoûts du goût pur. Alors, on opposera farouchement le rempart de ses sublimations artistiques, tendues vers l'épuration la plus absolue. Alors, on dénoncera, comme sacrilèges, dégradantes, avilissantes, les manœuvres du "mauvais" goût.

Défi à l'humanité, à la culture, le goût barbare sera toujours stigmatisé par le goût pur, comme goût inférieur, grossier, bâtard. L'opposition entre le goût pur et le goût barbare, entre l'objet discret et l'objet mérétricien, entre le plaisir désintéressé de la forme et le plaisir vulgaire des sens, renvoie finalement à l'opposition entre le corps et l'âme ; entre ceux qui ne sont que "nature" et ceux qui affirment dans leur capacité de dominer leur propre nature biologique, leur prétention légitime à dominer culturellement ou politiquement le corps social. Les systèmes du goût pur et du goût barbare retraduisent sous une forme socio-symbolique transfigurée les conditions d'existence de ceux qui dominent comme de ceux qui leur sont asservis. Dès lors ces derniers se perçoivent comme "barbares" ou comme autant de transgresseurs de l'ordre « normal », reprenant le point de vue délibérément dégradateur ou implicitement réducteur du discours agonique de domination.

Le bon goût, le goût légitime, le goût tout court en définitive, n'est autre que celui des tenants du goût pur aussitôt que ceux-ci parviennent à l'imposer. La domination esthétique/artistique rebondit en domination politique ; les moyens et les tactiques de l'une confortant l'autre, et réciproquement. L'esthétique "pure" domine ainsi l'esthétique "vulgaire", celle du plaisir intéressé, issu des sens, à l'intérieur de rapports socio-symboliques incorporés, devenus rapports de nature au lieu de rapports de culture. La valeur d'une œuvre d'art se trouvant ainsi liée inextricablement à une classe politique soit par la tradition culturelle, soit par le prix, se déterminera, en définitive, par l'usage socio-symbolique que le SAI en fait.

Le goût pur est une manifestation de l'aisance, au sens double que la langue donne à ce mot, l'aisance de condition et de disposition¹⁸, une affirmation d'un pouvoir sur la nécessité dominée. Elle renferme la revendication d'une supériorité légitime sur ceux qui restent dominés par les intérêts et les urgences ordinaires. Les goûts de liberté ne peuvent s'affirmer que par rapport aux goûts de nécessité ; et de là, s'ils sont rapportés à l'ordre des discours et des pratiques esthétiques-artistiques, ils se constituent, sous leurs aspects agoniques comme goûts vulgaires ou comme goûts barbares.

Dans ce sens, et sans même discourir longuement de la relation dans son antagonisme évident qu'entretiennent, par exemple, les accessoires de porcelaine du nécessaire de voyage de Marie-Antoinette, commandé — détail explicite où se confondent les aspects agoniques et culturels du discours esthétique — pour "servir en cas de fuite précipitée", avec ceux utilitaires et grossiers de sa femme de chambre ou de sa geôlière du Temple¹⁹, dans ce sens donc, on peut considérer la porcelaine de Meissen, au début de son installation en tant que paradigme du goût européen, comme relevant du goût barbare.

Il faut, pour cela, se placer du point de vue des aristocrates français, amateurs jusqu'ici de la porcelaine de Chine importée, avant le bouleversement du KAA par les événements socio-symboliques que l'on a dit. Mais, à son tour, cette même porcelaine importée de Chine relevait du "vulgaire", du point de vue des mandarins chinois qui la traitait d'objet « propre aux grands nez poilus ». Les manufactures chinoises distinguaient, en effet, dans leur production, la porcelaine destinée au marché intérieur et celle destinée à l'extérieur pour les "barbares ou démons étrangers". De nos jours, les amateurs américains éprouvent également une prédilection pour les « Cantons » ; porcelaine que les artisans locaux exécutaient rapidement pour les Européens et qui suscitait déjà le mépris des Chinois lettrés.

Ceux-ci exigeaient, en effet, d'une pièce de porcelaine des qualités et des subtilités qui échappaient à l'acheteur des factoreries occidentales²⁰. En revanche, le marché américain apprécie précisément les Cantons par la « naïveté, la simplicité, la fraîcheur quasi-enfantine qui réjouissent le goût

18. Rappelons la doctrine de la *sprezzatura*, la nonchalance qui, selon Balthazar Castiglione, distingue le parfait homme de monde et le parfait artiste.

19. Voir naguère encore les baleines de col, en or, de chez Cartier que portaient, dissimulées dans leur chemise, les "dandys". Elles permettaient à leurs adeptes de se distinguer (discrètement, ce qui était encore mieux) des masses porteuses de la triste baleine de col, en celluloïd.

20. Il faudrait noter à ce propos dans la production de la porcelaine d'exportation, les « Kang Hi », de fabrication plus relevée que les porcelaines de Canton mais faites, elles aussi, en grande série, tous les modes de parodie des thèmes et des décors chers au goût de l'étranger. Les artisans chinois ne se privaient pas de se moquer subtilement de leurs clients, hollandais, par exemple, en accentuant ou en caricaturant dans le dessin des figurines, les « défauts » physiques (pour des yeux chinois), les nez, les pommettes des personnages occidentaux représentés, ou encore en raccourcissant et en orientalisant leurs formes.

sans détours [de nos] des collectionneurs », selon les termes mêmes du catalogue d'une grande maison de New York. Les caractéristiques du « goût barbare » deviennent, sous l'action de la lutte idéologique et des transformations socio-symboliques, celles du goût légitime, du bon goût ! On voit clairement, par cet exemple, comment la valeur esthétique ou artistique d'un objet n'est pas fixée une fois pour toutes, intemporellement, en vertu de l'on ne sait quelle Beauté-en-Soi qui l'informerait, mais que cette valeur se trouve déterminée par la relation qu'entretient l'objet artistique avec l'usage agonique et culturel qu'un SAI ou une fraction de SAI en font ; nous le disions tout à l'heure.

Mais c'est surtout, et de façon plus explicite, la fabrication de faux, à l'époque de la dominance de la porcelaine de Sèvres, qui est révélatrice du goût barbare du moment. Les faux sont des copies européennes, soit des porcelaines fabriquées en Chine (de celles qui copiaient elles-mêmes les porcelaines de Saxe ou de Sèvres, et qui étaient achetées à ce moment de l'état du KAA par les fractions les moins fortunées de la bourgeoisie), soit des porcelaines sortant des manufactures européennes prestigieuses. Les faux étaient produits en Hongrie, en Hollande et en France. La fabrique de Samson, rue Béranger à Paris, était la plus réputée. Ses pièces étaient marquées d'un double S, meulé parfois par d'habiles contrefacteurs afin d'écouler auprès des crédules ces faux comme pièces authentiques. Samson reproduisait surtout des plats ou pièces de forme, armoriés (services royaux), ou encore des statuettes en biscuit représentant, suivant la tradition, Louis XIV et Madame de Maintenon. Les plats ont des sujets rares et "payants" : navires battant pavillon américain, emblème de la société maçonnique de Cincinnati.

Les formes du faux s'adressent à ce qu'il y a de plus fastueux, de plus grandiose ; les thèmes à ce qu'il y a de plus conventionnel au sens où les sujets retenus sont des sujets consacrés par la gloire des personnages représentés ou par l'actualité politique (les États-Unis). De surcroît, dans le cas de Louis XIV et de Madame de Maintenon, on ramène un personnage démesuré, le Roi Soleil, à des dimensions plus ordinaires, plus quotidiennes : le couple archétypal du bon et sage monarque uni à son épouse non moins respectable. Cela ne peut que plaire à un consommateur à la situation sociale peu assurée et qui transcendant son statut objectif, éprouve l'illusion de le transgresser. Ne peut-il pas décorer, ainsi, à bon marché, son intérieur, avec ce que possèdent les personnages prestigieux qui ornent les plats ? En même temps, sous l'angle techno-pragmatique, le Samson constitue une "insulte" au goût pur. Ses émaux sont de couleur violente, désaccordés ; ils tentent de dissimuler par leur éclat le manque d'unité du décor, la raideur du dessin. Les ors, d'une si grande fragilité dans les pièces authentiques du XVIII^e siècle, sont tenaces et polis à l'agate, ou, au contraire, fixés au vernis à froid

qui s'enlève facilement à l'acide ou au couteau. Séducteur à bon compte, ses références et ses allusions lisibles immédiatement, le Samson plaît au goût barbare, par ce que, précisément, il ne neutralise pas : l'intérêt affectif ou éthique pour l'objet de la représentation. Les défauts mêmes de sa réalisation n'imposent pas la mise entre parenthèses de la réaction "naïve", révérence devant le consacré, passion devant le passionnant, mais, au contraire, l'encouragent et la stimulent. Accessible, vendu dans des boutiques sans décorum, le Samson ne fait pas partie de cet appareil par lequel s'annonce le caractère "sacré", séparé et séparant, des pratiques esthétiques-artistiques de domination.

Le koïnon agonique artistique et la dynamique culturelle

Comme l'a montrée l'analyse des processus de développement et de transformation du KAA, le goût, loin d'être une disposition innée, formule qui sert à justifier l'illusion de sa génération spontanée, et, partant, de son indiscutabilité tel que le relaie les pratiques de domination, *le goût se forme*. C'est en résumé le sens de notre première thèse. Et il se forme/se transforme à l'intérieur d'un espace socio-symbolique précis, le sous-système culturel, à travers la relation de distinction entre dispositifs idéologiques antagonistes.

Ce n'est vrai que pour le goût qui s'est imposé, le goût légitimisé, le goût dominant qu'il n'y a qu'un goût, et un seul. Au contraire, l'examen des relations, au sein du KAA, entre ses dispositifs antagonistes, entre le goût pur et le goût barbare, a mis au jour comment les stratégies d'effectuation artistique diverses assurent leur efficace agonique. En même temps, celles-ci mettent au service des SAI, leurs créateurs et leurs consommateurs, les tactiques d'une assignation politique, laudatrice ou péjorative, des artefacts produits. Tout en permettant l'objectivation des principes esthétiques (désintéressement—discretion/vulgaire—mérétricieux) elles les renvoient au jeu des rapports socio-symboliques plus globaux. Les enjeux des partis-pris esthétiques-artistiques se précisent le plus souvent comme les enjeux politiques d'une lutte de pouvoir pour l'imposition du goût légitime : le bon goût.

Pour nommer les "manières" officielles ou le "goût" légitime, le langage ordinaire se contente de dire les "manières" ou "le goût", employés absolument comme l'indiquent les grammaires. Notre formule, *le bon goût*, en laquelle se résume le sens de notre deuxième thèse, permet d'en lire la filigrane socio-culturelle en même temps qu'elle souligne la source agonique de cette absolutisation des discernements et des intuitions imposée par le goût légitime. Le propre du processus de légitimation empêche que l'on puisse jamais déterminer si les pratiques esthétiques-artistiques de domination apparaissent comme goût pur (discret—désintéressé) parce que celui-ci est dominant, c'est-à-dire parce qu'il a gagné le privilège de définir par son existence même ce

qui est pur comme n'étant rien d'autre que ce qu'il est. Ou si c'est seulement parce qu'il est dominant qu'il apparaît comme doté de cette "pureté", de cette authenticité, le "vrai" goût, seul autorisé à définir tous les éléments de la constellation formant "le goût".

Les goûts purs et les goûts barbares sont l'affirmation symbolique et pratique des différences et des clivages sociaux inévitables mais ils s'affirment, d'abord, de manière négative, par le refus (dégoût/défi) que les SAI opposent aux goûts qu'ils ne partagent pas. C'est cette négativité essentielle, inscrite dans les processus de constitution et de développement du KAA sous ses formes discursives et pratiques, qui nous permettra d'aborder le problème du renversement des termes antagonistes définissant le bon goût.

Comment le goût change-t-il ? Comment la « matière » du bon goût se transforme-t-elle ? Cette interrogation, centrale à notre troisième thèse, renvoie directement à la question de l'efficacité sociale du symbolique, et en particulier de celle de l'agonique sous ses figures esthétiques-artistiques. Il nous reste à repérer les conditions de transformation des paramètres symboliques et pratiques qui définissent une société. Reprenant l'exemple du discours artistique agonique commun, nous voudrions préciser, en conclusion de cet ouvrage, la fonction historique des activités agoniques et leur rôle dynamique : un ferment dans le devenir dramatique d'une société et de sa re-production mimésique.

CHAPITRE DIXIÈME

Une Chanson de Geste

LA FONCTION DRAMATIQUE DES ACTIVITÉS AGONIQUES

L'activité agonique et la re-production socio-symbolique

Notre thèse forte postule dans l'activité agonique une force dynamique de transformation. Au terme de notre recherche, nous voudrions déterminer ses relations avec l'évolution et, ensemble, la dramatisation des rapports symboliques-pratiques d'ensemble. Quelle est, en fin de compte, la fonction de l'activité agonique par rapport au mouvement de l'Histoire ?

Reprenons, dans un premier temps, la formulation du problème sur lequel nous débouchons, dans les termes plus concrets de l'usage collectif de la porcelaine et de son partage public. Quels sont les modes spécifiques de l'action des discours, des représentations et des pratiques reliés au goût dans notre société ? L'examen des transformations que l'on peut observer, sous ses expressions esthétiques et artistiques, à l'intérieur de la sémiose collective, nous conduira au *final* de notre cheminement. La question de l'efficacité de la mimêsis symbolique comme force de re-production sociale, et plus spécifiquement, de la mimêsis agonique. Une efficacité que l'on comprendrait alors en se rapportant aux activités culturelles, comme le premier levier de la continuité dans les effets produits dans le temps (effets diachroniques cumulatifs) comme dans l'espace (effets synchroniques cumulatifs) socio-symboliques. L'activité culturelle à valence agonique, quant à elle, apparaîtra comme le premier moteur de la discontinuité, voire de la rupture au principe des variations et des renouvellements enregistrés dans le développement historique des sociétés.

L'objet artistique et le rapport d'institutionnalisation

Les objets de porcelaine sont des indicateurs bien placés pour nous aider à examiner la fonction historique du processus d'idéologisation. J'utilise, comme illustration de mes développements, des biscuits de porcelaine achetés au Québec, il n'y a guère longtemps.

Le bon goût unit et sépare les manifestations de goût pur et de goût barbare. L'objet de goût pur ou celui de goût barbare s'établissent comme tels dans un rapport d'institutionnalisation d'abord culturel mais toujours susceptible d'acquérir une valence agonique. Le processus d'institutionnalisation par lequel s'objective socialement les aspects symboliques de tout discours ou de toute pratique culturelle, fournit non seulement les paramètres sociaux de leur action mais aussi les normes auxquelles on les mesurera. Entrent en jeu, d'un côté, un objet défini, à travers le koïnon artistique agonique, dans les possibilités et les impossibilités symboliques-pratiques qu'il offre à ses usagers ; de l'autre, les dispositions esthétiques des SAI, c'est-à-dire les schèmes de perception, d'appréciation et d'action qui constituent l'utilité objective des artefacts artistiques dans un usage précis, symbolique et pratique.

Le premier objet que je me propose d'étudier est une figurine en biscuit de Mozart, fabriquée à Taïwan ; objet qui me ravit quotidiennement dans la salle de bains où je l'ai accroché — on verra tout à l'heure que ce genre de plaisir est surtout un plaisir ironique, un plaisir d'un second niveau !

Nous avons suivi l'histoire de la circulation de la porcelaine qui commence au Chine, est exportée en Europe, copiée servilement, formes et décors, par les artisans européens jusqu'à l'avènement de la porcelaine de Saxe. Celle-ci commence, d'abord, par imiter la porcelaine chinoise mais impose sa dominance par la suite, à travers son style original, à telle enseigne que c'est la porcelaine chinoise, du moins pour le marché d'exportation, qui se voit obligée de copier à son tour la porcelaine européenne jusqu'à en perdre toute originalité. Elle atteint même une telle décadence que sa production, vers 1796-1820, ne retient plus l'attention de ses anciens collectionneurs. Sa place dominée dans le KAA européen est tenue ou relayée par le Faux (Samson) qui imite soit la porcelaine chinoise soit l'occidentale.

La porcelaine pendant le XIX^e et le XX^e siècle est produite, sur une échelle industrielle, par les maisons allemandes ou françaises qui rééditent leurs anciens succès avec plus ou moins de bonheur à l'adresse d'un marché qui va s'élargissant. Or, et ce n'est pas par hasard, que l'on voit apparaître, ces dernières années, en provenance de Hong-Kong ou de Taïwan, sur le marché nord-américain, en tous cas, toutes sortes d'objets artistiques, multifonctionnels (tel une Vénus de Milo qui sert aussi de bouteille verseuse !), et notamment ces « merveilleux » biscuits fabriqués par des Chinois pour le goût occidental.

Techniquement parlant, la figurine de Mozart dont je parle est un biscuit, même si elle constitue l'antithèse du biscuit légitime, en raison de ses couleurs et de sa facture. Il n'en coûte que 9.99 \$, chez Rossy, un magasin « *for thrifty people* » ainsi que l'annonce la publicité, pour que, mettons, Madame Carvailho, immigrante portugaise au Québec, puisse à Noël la rapporter

fièrement dans son salon. Elle affirme ainsi son goût. Elle manifeste sa préférence. Elle éprouve la position qu'elle occupe dans le temps et dans l'espace socio-symboliques, le rang à tenir ou la distance à maintenir par rapport à son propre groupe social ou par rapport aux personnes pour qui elle fait le ménage à Outremont (un des « beaux quartiers » de Montréal) et qui sont aussi, comme elle, amateurs de porcelaine.

Que signifient la présence dans le circuit commercial d'une telle « œuvre d'art » — le « Mozart de Taïwan » est bien vendu à ce titre — la présence, au même moment, dans la même société, de biscuits de Saxe du XVIII^e siècle, ou encore, de façon plus répandue, du XIX^e siècle ? Voici un deuxième objet, également en porcelaine, également un biscuit (mais de la couleur blanche plus traditionnelle) représentant lui aussi Mozart, coïncidence possible, qui a pu être acheté chez un coûteux antiquaire de la rue Sherbrooke, un Taschereau ou un Russel, plus probablement par des gens comme les maîtres (mettons les Dulude) de Madame Carvailho que par elle.

Cette coexistence de deux types de biscuits à l'intérieur du circuit commercial d'une grande ville, objectivise ce que j'avancé un peu plus tôt sur l'indivisibilité du goût, sur l'unité tensionnelle des goûts purs et des goûts barbares qui forment conjointement le goût d'une société. J'irai même plus loin, maintenant, en soutenant que la condition nécessaire de la présence de la porcelaine dans nos sociétés, présence encore indispensable, comme élément d'expression socio-symbolique des rapports du goût, comme titre de noblesse ou comme titre de stigmatisation, réside dans l'indissociable association de deux espèces antagonistes de porcelaine : l'une qui ressortit aux pratiques esthétiques-artistiques de domination, l'autre à celles de dérive. Quelle est la signification de la coexistence de ces deux réalités socio-symboliques, de ces deux types d'artefacts artistiques incorporant des goûts antagoniques, le biscuit Mozart-Taïwan et le « vrai » biscuit, le biscuit (en saxe) Mozart-Blanc ? Je me place ici du point de vue de la fonction dynamique qu'exerce sur le développement de la sémiose collective, sous ses aspects artistiques, le KAA particulier dont ces artefacts sont parties constitutives.

L'efficacité agonique des artefacts artistiques

Ces deux artefacts artistiques, ces deux exemples de la figure contrariée du Biscuit, appelons-les pour faire court M-B (Mozart Blanc) et M-T (Mozart Taïwan), seront pris comme objets révélateurs de deux ensembles de relations.

Le M-T exprime une *régression/agression*. Une régression à entendre à la fois dans un sens historique et dans un sens de primitivité. Objectivement, le M-T est une copie des caractéristiques les plus évidentes de la porcelaine allemande à son apogée : style rococo, couleurs tendres, personnage de cour,

de petit maître XVIII^e. Ces traits typiques sont redoublés par le choix du sujet représenté. Mozart, figure qui condense de la manière la plus reconnaissable, sans effort, toutes les images associées au goût européen le plus raffiné et ayant les moyens politiques et économiques de la dominance. La Vienne impériale et hautaine du XVIII^e siècle, la capitale arrogante des Habsbourg ; le monde des nobles aristocrates, « patrons » formidables de Mozart ; les habits luxueux et élégants ; la musique, art « pur » par excellence, et de surcroît celle-là même la moins laborieuse, la plus aisée et la plus pure de tous les temps, celle du « divin » Mozart, comme disent les histoires de la musique. Mais régression également dans son sens de primitif, par la sensiblerie de la facture. Mozart représenté en tant qu'enfant-prodige ; la mièvrerie des traits physiques ; l'aspect douceâtre, presque sirupeux des roses et des verts ; l'émotion à fleur de peau qui est recherchée ; le plaisir immédiat et naïf qui est suscité chez son acheteur, ignorant peut-être tout et de la porcelaine et de Mozart.

Cette double régression se construit en même temps sur un *défi*, plus précisément sur une double agression envers les objets du goût pur : sur le plan esthétique-artistique comme sur le plan social, à travers les modes d'acquisition, culturel, politique et économique, de l'objet en question. Il n'est pas indifférent que le M-T ait été acheté dans un grand magasin ; fabriqué au XX^e siècle dans une « colonie » de l'économie capitaliste alors que celui des Dulude, les maîtres de Madame Carvailho, le M-B, leur appartient par héritage ou a pu être « trouvé » chez un antiquaire ou même aux puces. Le lieu d'achat ou le temps de l'objet (son époque) dépendent autant de l'origine sociale que du niveau d'instruction, les instances institutionnelles traversées le plus souvent par les luttes agoniques.

La sélection de l'objet, M-T ou M-B, son utilisation subséquente, manifestent des oppositions sur le plan de la compétence du goût comme sur le plan, plus explicitement social et politique, de son mode d'acquisition. Plus les conditions d'acquisition sont rares, plus l'objet artistique exprimera un pouvoir sur l'espace et sur le temps socio-symboliques, un pouvoir tacitement reconnu comme la forme par excellence de l'excellence. « Posséder de l'ancien », c'est-à-dire de ces choses présentes qui sont du passé, de l'histoire accumulée, thésaurisée, cristallisée, meubles ou porcelaines, tableaux ou gravures, c'est dominer le temps avec du temps contre du temps ; par héritage ou grâce à des dispositions culturelles qui ne s'acquièrent qu'avec le temps et dont, surtout, la mise en œuvre suppose le loisir de prendre son temps.

Sur le plan explicitement artistique, cette agression, manifestée par le M-T, prend la forme d'un parti-pris de réduction ou de vulgarité. Il bafoue la distinction un peu rebutante du biscuit classique qu'il reproduit : par ses couleurs *versus* la blancheur du biscuit stéréotypique, par la qualité à rabais

de son matériau, par son dessin brouillé, par le sujet lui-même, doublement réduit par son enfance et par son statut d'artiste-mercenaire. Le M-B du XIX^e siècle ne tente pas cette mise à distance : il vise à se confondre au biscuit de Saxe, dans « l'esprit et dans la lettre ». Il l'égale, relativement, par la qualité du matériau, par la fermeté du dessin, par le style de représentation du personnage. Reprenant à son compte tous les moyens de simplicité et de sobriété à l'œuvre dans l'économie du goût pur, il magnifie le sujet choisi, il tend à sa sublimation, et à travers cette sublimation, à la dénégation des conditions symboliques et pratiques de sa propre production comme de celle de l'artiste représenté. Le M-B constitue à sa manière un « *statement* » des pratiques de l'esthétique savante, son ralliement à cette dernière. Mozart s'efface. À travers lui on atteint le prototype du Musicien, de l'Artiste-en-Soi, mis à part du commun. *Odi profanum vulgus*. Ses traits graves, nobles, idéalisés sont à la mesure du style légitime, transhistorique. Ce buste pourrait être celui d'un empereur romain ou d'un philosophe grec, aux traits immortalisés par la tradition respectueuse.

En revanche l'effet libéré par le M-T est bien celui que nous avons appelé l'effet mérétriciex. Ce biscuit vendu « en gros », fabriqué sur une échelle industrielle, vient satisfaire un plaisir sans pensée, un plaisir qui parle directement aux sens les plus élémentaires. Le M-T est racoleur, tape à l'œil, bon marché, dans les deux sens du terme. Violent, il séduit immédiatement le cœur, l'œil, la bourse de Madame Carvalho. Elle l'achète non pas tellement parce que c'est un biscuit, mais surtout pour ce dont il est l'*analogon*. Il se produit une identification, sur le mode de la reconnaissance-méconnaissance¹, entre l'exception et ce dont il est exception, c'est-à-dire indice. Et la suture sera précisément toujours incomplète. Au M-T s'ajoutera inlassablement dans le salon de Madame Carvalho, une profusion d'autres exceptions ou d'autres indicateurs des pratiques esthétiques-artistiques de dérive : vases en imitation de cristal de Bohême, assiettes de Rosenthal, statuettes en plastique polychromé ...

Si le M-B est l'objectivation du goût de liberté, le M-T est celui du goût de nécessité ; tous deux, l'objectivation des nécessités économiques, politiques et culturelles qui ont déterminé leur sélection. N'est-ce pas Gramsci qui disait que l'ouvrier a tendance à transporter dans tous les domaines de la vie sociale ses dispositions symboliques d'exécutant. Le style de vie, le goût des classes populaires, est caractérisé par la présence dans leurs intérieurs de substituts au rabais des biens rares : simili au lieu de cuir, chromos à la place des tableaux, M-T plutôt que M-B, indices d'une dépossession à la seconde puissance qui se laisse imposer la définition des biens dignes d'être possédés.

1. La « connaissance » qui est impliquée ici est bien entendu une connaissance sans concept.

À la dépossession de l'intention qui permet de poser ses propres fins vient s'ajouter la forme plus insidieuse de reconnaissance de la dépossession. Comme l'écrit en substance Bourdieu dans *La Distinction*, ce que le rapport aux produits artistiques de « masse », et, *a fortiori*, « d'élite » reproduit, réactive et renforce, ce n'est pas la monotonie de la chaîne ou du bureau ou des ménages, mais le rapport social qui est au fondement de l'expérience populaire du monde. C'est ce qui fait que le travail et le produit du travail, *opus proprium* (de sa consœur exploitée à Taïwan) se présentent devant le travailleur, devant Madame Carvailho, comme *opus alienum*. Et la dépossession n'est jamais aussi totalement méconnue, donc tacitement reconnue, que lorsque, avec les progrès de l'automatisation, la dépossession économique se double de la dépossession culturelle et idéologique. Ce sont elles qui fournissent à la dépossession économique sa meilleure justification apparente.

La fonction d'unité

Le bon goût, le KAA, unit et sépare. Étant le produit des conditionnements associés à une classe particulière de conditions d'existence, il unit tous ceux qui sont le produit de conditions semblables mais en les distinguant de tous les autres ; et sur ce qu'ils ont de plus essentiel, puisque le goût pur ou barbare est le principe de tout ce que l'on a, personnes et choses, et de tout ce que l'on est pour les autres, ce par quoi on se classe et par quoi on est classé.

Tel est le premier effet libéré par le KAA au cours de son fonctionnement, telle est sa première fonction : la liaison des réseaux socio-culturels artistiques sous leurs aspects agoniques. Le système du choix pour un objet artistique quelconque, ici Madame Carvailho pour le M-T et Madame Dulude pour le M-B, rend raison, sur le plan culturel-agonique, d'un état du processus de distribution d'une classe particulière de biens et de pratiques socio-symboliques. Un tel modèle détermine en pointillé, comme en ombre portée, les limites de la lutte symbolique-idéologique, plus ou moins exacerbée, plus ou moins explicite, plus ou moins larvée ou violente, faisant de cette classe particulière de biens ou de pratiques un enjeu politique : Saxe ou Samson, M-T. ou M-B...

Ce modèle décrit la forme que revêt, dans le koïnon agonique artistique, le capital symbolique et pratique, objectivé et incorporé, définissant en propre toute classe sociale. C'est ce capital qui constitue le principe de production de pratiques culturelles idéologiques distinctives, c'est-à-dire classées et classantes. Ainsi le « bon goût » constitue l'opérateur pratique de la transmutation des artefacts artistiques en signes politiques distincts et distinctifs dans les réseaux socio-institutionnels auxquels ils ressortissent. Leurs agencements selon des distributions continues (organisation culturelle) se renversent en oppositions discontinues (organisation culturelle sous ses aspects agoniques). Au sein d'un espace et d'un temps socio-culturel dont

l'apparente unité se construit de cette scission agonique continuelle, le KAA fait accéder à l'ordre idéologique les distinctions signifiantes à valence politique, c'est-à-dire les différences inscrites dans les pratiques de production, de circulation et d'échange socio-symboliques.

Le KAA relie entre eux, crochète pour ainsi dire, les divers réseaux culturels-artistiques sous leurs aspects agoniques et en assure les reproductions en fonction de la conjoncture historique toute entière. Ce n'est pas autrement que les contradictions sociales peuvent se manifester à l'intérieur de la culture et se situer plus ou moins explicitement les unes par rapport aux autres. Ce n'est pas autrement que les SAI comprennent, situent et répètent leurs pratiques. Les catégories structurantes des réseaux du KAA (goût pur et goût barbare), les activités des différents SAI qui en sont la source, les stratégies discursives et pratiques qu'elles engagent pour leur effectuation, les appareils institutionnalisés de diffusion et d'imposition, d'acculturation et de socialisation, matérialisent la spirale de la re-production socio-symbolique. En même temps ils en localisent, objectivent les composantes aux niveaux où elles se développent. Par là, le champ socio-culturel acquiert la cohérence provisoire nécessaire à l'intégration, sur le mode agonique, des divers éléments qui le forment. Autant de marques repérables, discursives et pratiques, venant river, pour un moment donné, la configuration esthétique-artistique d'une formation sociale donnée, avec ses luttes, ses débats ou ses polémiques particulières.

La fonction normative

L'effet d'unité est inséparable d'un second effet qui vient s'y surimposer et qui le consolide. On le reconnaîtra comme la fonction normative du KAA. Les déterminations des pratiques esthétiques-artistiques de domination du moment deviennent fixées comme celles du goût légitime, c'est-à-dire du goût courant, commun, et sont re-produites dans les différents réseaux, institutions et artefacts caractérisant la sémiologie sociale du moment. Les objets du goût dominé sont exploités comme des objets à la seconde puissance, en quelque sorte, de la même façon que le SAI « dominé » est davantage objet que sujet. Seul le SAI « dominant » est pleinement sujet-agent interprétant. Il est celui qui, policé, « civilisé », « socialisé » ne choisit que des objets de « bon goût » — le sien — leur conférant en même temps que sa faveur ses qualités. Il parle le goût, il le pense, il en est l'arbitre. Parce que le goût, tel qu'il le définit, est le mode de son action, les déterminations qu'il lui attribue deviennent le référent du discours et des pratiques qu'il a les moyens d'imposer : le goût légitime.

Quand, à propos du M-T, j'ai parlé de son agressivité ou de sa grossièreté, je l'ai fait à partir d'une situation socio-symbolique déjà établie. C'est en fonction du stéréotype qui a imposé sa légitimité, c'est en fonction du goût

pur, que le M-T peut être considéré comme l'expression du goût barbare, résultat objectif des jeux de la mimésis qui le montent comme tel. Le M-B, comme la seule reproduction « autorisée » dans le KAA, reconnue dans la sémiotique culturelle, est l'affirmation des pratiques esthétiques-artistiques de domination qui ont triomphé à ce moment de la conjoncture socio-symbolique et qui se sont transformées en discours esthétique-artistique collectif.

Ce qui signifie deux choses, et la première, inévitable du point de vue de la reconnaissance, en masque toujours la seconde. Le M-T est dénoté comme ressortissant au goût barbare à partir du M-B, à partir du stéréotype quel qu'il soit. La démarche inverse ne se fait jamais, statiquement parlant. La dénotation du stéréotype ne peut pas s'établir comme norme à partir des pratiques « pirates », à partir des pratiques de dérive. Le goût dominé ne reçoit pas, ne peut recevoir d'expression systématique. Il se verra toujours perçu, par ses défenseurs mêmes, du point de vue destructeur ou du moins réducteur des pratiques esthétiques-artistiques de domination, si bien qu'il n'a d'autre alternative que la dégradation ou la réhabilitation auto-destructive.

Deuxièmement, cette relation de distinction qui unit les deux goûts sur un pied d'inégalité idéologique recouvre la réalité de l'ordre des dominances et des hiérarchies sociales. Si la sémiotique officielle d'une société ne peut se constituer que dans une problématique dominant/dominé, cette condition nécessaire n'est pas encore suffisante. La sémiotique officielle s'accomplira comme la sémiotique collective et commune au fur et à mesure que les SAI dénie cet ordre de dominances, pour sa sauvegarde même. La dénégation est l'effet discursif de son *nisius perseverandi*, comme dirait Leibniz.

Le goût dominant dénie le goût dominé en tant que dominé. Les pratiques esthétiques-artistiques de domination ne situeront les pratiques esthétiques-artistiques dominées et leurs expressions que par référence à la pureté des leurs. Par conséquent, elles les qualifieront, elles et leurs « attributs », comme vulgaires, grossiers, barbares, c'est-à-dire anormales. Si Monsieur ou Madame Dulude achètent le M-T, contrairement à Madame Carvailho, ils ne le feront pas trôner dans leur salon mais le placeront dans une pièce sans appareil, en compagnie d'autres objets pareillement « savoureux ». Interrogés sur la nature du plaisir ressenti devant le M-T, ils pourraient répondre qu'ils y voient un hommage, maladroit certes, gauche, sans aucun doute, mais hommage quand même, à la porcelaine, à Mozart, à leur goût enfin, visible et disponible à tous, par l'entremise du magasin Rossy. Ils n'iront pas jusqu'à dire, mais c'est tout comme, qu'ils trouvent le choix de Madame Carvailho, « bon pour elle », et qu'ils se félicitent de cette allégeance objectivée du goût des exploités au goût du maître. Mais Madame Carvailho en achetant le M-T, en s'y complaisant, fait acte de serf ou d'esclave. Elle dit en fin de compte, tout comme le dirait le « bon sauvage », le « brave noir » : « je me mets à vos pieds, zolie mêtresse ».

Le travail agonique de la contradiction dans le champ culturel de la production esthétique et artistique, se révèle par la répétition de la formule jusqu'à son imposition finale : « il n'y a qu'un goût, et cela suffit ». Tout ce qui pourrait le défier est néantisé, rejeté aussitôt dans les ténèbres extérieures de l'erreur ou du péché (contre le goût) : « ce n'est pas de l'art ». Mais par là le bon goût trahit sa précarité historique, sa fêlure secrète, sa défaillance à s'installer dans la plénitude du goût tout court, indiscutable, éternel, à colmater la brèche où s'engouffre le « mauvais » goût, objet de sa réprobation morale, esthétique, civile, politique, ontologique.

Je ne fais pas allusion ici au « kitsch » qui n'est que le « mauvais » goût, ou le goût barbare, honteux, le goût qui gagne ses galons de respectabilité par sa soumission au goût pur. Ses adeptes sont le plus souvent des petits bourgeois ou des intellectuels récents (jamais ou presque jamais le peuple « naïf »). Ils font leurs délices de tous les substituts moins coûteux, économiquement et culturellement parlant, des objets et des pratiques « pures » (rotin, raphia, artisanat, faïences, photographie d'art). En même temps ils se définissent contre les pratiques esthétiques-artistiques populaires dont ils refusent les objets de prédilection et les thèmes.

Ce goût « bâtard » s'oriente vers des objets proches de ceux des pratiques esthétiques-artistiques populaires. Il est déjà, cependant, à demi neutralisé par la référence plus ou moins explicite à une tradition artistique ou par une intention visible de recherche associant le pittoresque social et la gratuité formelle. La petite bourgeoisie masque par là son anxiété devant l'ambiguïté de son statut dans le jeu social. Elle ennoblit par les termes « amusant », « drôle » (effet d'allocation laudatrice), des objets dont elle n'est pas sûre du potentiel de légitimité.

Elle n'a ni les moyens d'acquérir le stéréotype idéal ni surtout le discernement ou la confiance du « *taste-maker* », réservés aux membres dominants de la classe dominante, à la très grande bourgeoisie ou aux professionnels de la « stylisation de vie » que sont les artistes, en mesure de faire de leur art de vivre un des beaux-arts, pour être assurée de ne pas se tromper, de ne pas commettre un impair, une « faute de goût » sur l'objet aimé. Elle préfère entretenir l'illusion de la sophistication, d'une mise à distance qu'elle croit supérieure vis-à-vis du style officiel puisqu'elle le tourne légèrement en dérision plutôt que de revendiquer la « barbarie ». Or seuls ceux qui auront les moyens d'imposer le coup de force nécessaire pour opérer par un refus de tous les refus, la récupération, récupération parodique des aspects mêmes que refuse l'esthétisme pur de degré inférieur (Kitsch) ou que dégoûte l'esthétisme de domination, permettront un changement de titres, un renversement des termes du goût. Je range donc le Kitsch du côté du stéréotype et des fractions dominées des pratiques esthétiques-artistiques de domination plutôt que du côté des pratiques esthétiques-artistiques de dérive.

Il n'est rien qui distingue agoniquement autant les différentes classes socio-culturelles que les dispositions esthétiques objectivement exigées par la consommation des objets d'art légitimisés ; ou, plus rare encore, la capacité de constituer esthétiquement « pur » un objet approprié esthétiquement par les pratiques de l'esthétique vulgaire. Capacité généralisée de neutraliser les exigences ordinaires et de mettre entre parenthèses les fins pratiques, inclination et aptitude durables à des pratiques prétendument sans fonction pratique, les pratiques de l'esthétique pure ne se constituent que dans une expérience du monde affranchie de l'urgence et dans la pratique d'activités ayant en elles-mêmes leur fin. C'est le goût du loisir, du « luxe » qui s'oppose au goût laborieux, au goût de la nécessité.

Les stratégies du goût pur seront objectivement ajustées aux chances de profit, dont le goût pur est le produit. Le profit n'étant pas recherché pour lui-même, procure en fait un profit supplémentaire. Les SAI « purs » sont aperçus et s'aperçoivent comme parfaitement désintéressés : parfaitement purs de tout usage mercenaire de l'objet artistique. Le sens et la valeur du goût pur ou du goût barbare (ou du goût bâtard, le Kitsch), l'aptitude à adopter le point de vue des pratiques esthétiques-artistiques de domination sur des objets déjà constitués comme « purs », dépendent autant de ceux qui en perçoivent les manifestations que de ceux qui les produisent, et de la manière d'user des biens artistiques. Ces comportements agissent ainsi comme autant de marqueurs privilégiés de la classe et de ses attributs (noblesse ou vulgarité) en même temps que les instruments par excellence des stratégies de distinction et de mise à distance. Dans le système des prises de position esthétiques-artistiques, le goût populaire ou barbare rencontre sous le goût pur devenu goût légitime, un principe d'ordre qui n'a plus besoin de démontrer son utilité pratique pour être justifié :

Comme le mauvais goût au physique consiste à n'être flatté que par des assaisonnements [...] ainsi le mauvais goût dans les arts est de ne se plaire qu'aux ornements, ne pas sentir la belle nature [...] le goût dépravé dans les aliments est de choisir ceux qui dégoûtent les autres hommes, c'est une espèce de maladie, le goût dépravé dans les arts est de se plaire à des sujets qui révoltent les esprits bien faits, de préférer le burlesque au noble, le précieux et l'affecté au beau simple et naturel : c'est une maladie de l'esprit².

Je parle ici bien entendu en termes formels, m'occupant du ballet des « figures », non du relevé des *contenus* des goûts purs et barbares d'une époque ou encore de leurs conditions historiques d'apparition. Il se peut fort bien que le M-T devienne un jour le stéréotype et le M-B. l'exception en raison de facteurs conjoncturels dont l'analyse complète relève des explications des sociologues ou des historiens³. Ce que je tiens à souligner à ce moment de

2. Montesquieu, article « goût » dans *l'Encyclopédie*.

3. L'effet de légitimation des hiérarchies pourrait être aussi décrit comme un cas particulier de l'effet de *labelling*, comme disent les sociologues, c'est-à-dire l'effet de l'imposition d'étiquettes verbales : la valeur des arts, des genres, des œuvres, des auteurs dépendant des marques

mon argumentation, c'est la structure de relations entre les dispositifs antagonistes du goût et leurs propriétés respectives, qui confèrent à chacun d'eux leur valeur propre, et aussi bien qui autorisent à parler de leurs effets d'unité-normativité sociale et culturelle. Seule la causalité structurelle d'un réseau de facteurs symboliques et pratiques, activés-réactivés par les SAI au sein de la « république artistique » et du KAA, permettent la mise en relation hiérarchisée des pratiques antagonistes de domination et de dérive esthétiques-artistiques. Ce que la mise en forme de la sémosis officielle, le bon goût, n'arrive à cacher qu'imparfaitement.

La fonction agonique d'intégration dynamique

Les deux effets que nous avons suivi jusqu'à présent, l'effet unifiant qui se marque par la liaison des réseaux esthétiques-artistiques sous leurs déterminations agoniques et l'effet normatif qui accompagne cette articulation, renvoient aux relations du KAA avec le système culturel et à la constitution de la sémosis collective. Ces deux premiers effets permettent d'identifier comment, sur le cas de figure artistique, opère la fonction d'intégration agonique dont s'acquitte le koïnon général ; et surtout de quelle manière, le koïnon supplée, au niveau dynamique, aux fonctions de gestion, de structuration et d'intégration du système culturel, notamment au niveau des opérations de codification et d'homogénéisation. Il les parachève au cours du processus de la re-production socio-symbolique.

Le tableau présenté ci-après résume les lignes de notre développement à ce propos. Il donne à lire la valeur dynamique des relations entre le koïnon et la sémosis culturelle, plus expressément au point de vue des pratiques agoniques.

Le KAA apparaît comme au principe d'engendrement, au sein du système culturel, et en particulier, à l'intérieur de l'un de ses secteurs (*la république artistique*), d'un sous-système caractéristique, le bon goût. Du coup celui-ci fonctionne comme un système de classement objectivé re-produisant, sous une forme transformée, les hiérarchies culturelles, politiques et économiques correspondantes de l'univers social ; autrement dit les clivages qu'introduisent dans l'environnement construit, selon les divers niveaux ou selon les strates diverses différenciés par les activités symboliques et pratiques des SAI, les degrés du goût de plus en plus pur ou de plus en plus barbare qui reflètent à l'infini les divisions sociales.

sociales qui leur sont attachées à chaque moment, par exemple le statut du lieu d'achat ou de production, points où se matérialisent socialement les productions de l'activité symbolique.

La porcelaine comme fragment du koïnon agonique artistique

SAI	Artefact artistique sélectionné	Réseaux culturels-agoniques spécifiques	KAA
(A) Grande bourgeoisie ou/et intellectuels organiques	(a') biscuit de Saxe ou Sèvres; MB; MT	collections; experts; critiques; décorateurs; antiquaires; musées; galeries; publications spécialisées; enchères; sociétés; conservateurs.	goût pur
(B) Moyenne et petite bourgeoisie et/ou intellectuels organiques	(b') biscuit 19e; M.B.; ou (b'*) Kitsch	puces; galeries coop; revues; boutiques; cinéma; journaux.	goût bâtard
(C) Classes populaires; exploités; intellectuels organiques	(c') M.T.	grands magasins; centres d'achat; magasins populaires; télévision.	goût barbare

A peut, goût de luxe, consommer (*a'*, *b'*, et même faire accéder *c'* (hommage) dans la sphère de ses pratiques esthétiques-artistiques. On notera que les goûts de luxe ou de nécessité ne recouvrent pas le revenu fort ou faible. Il s'agit d'une imposition des besoins qui se double d'une inculcation des normes.

B peut, goût de luxe tempéré par goût de nécessité, consommer *b'*, rarement *a'* (« c'est une folie à laquelle j'ai cédé ! ») jamais *c'*; *b''* tient lieu de *c'*.

C est obligé, goût de nécessité, de consommer *c'*. *C* revendiquera rarement *c'* en tant que *c'*. Il s'agit de la transgression et de la rébellion comme pratiques esthétiques-artistiques. C'est le commencement du mouvement de transformation des titres du goût.

Ainsi par l'intermédiaire des pratiques culturelles esthétiques-artistiques, pratiques différenciées et différenciatrices qui sont associées aux différentes conditions sociales d'existence, par l'intermédiaire des exclusions et des inclusions, par l'intermédiaire de toutes les hiérarchies et de toutes les classifications qui s'inscrivent matériellement dans les objets, dans les institutions ou dans le langage, jugements, verdicts, classements, rappels à l'ordre qui surgissent des rencontres et des interactions de la vie sociale, le système KAA exerce son efficacité intégratrice. Il se substitue à l'action normative du système culturel sur tous les registres symboliques et pratiques où œuvrent les SAI. Les divisions sociales, politiques et économiques qui deviennent ainsi principes culturels de la division agonique du goût (de nécessité ou de luxe), commandent les pratiques esthétiques-artistiques objectivement ajustées aux ressources de tel ou tel SAI. Mais en même temps, elles sont à la source de l'organisation particulière de la sémiotique collective et des réseaux qui la composent dans ses dimensions esthétiques-artistiques. Les limites sociales deviennent « sens des limites », « *sense of one's place* » qui porte à s'exclure (biens artistiques, personnes, lieux) de ce dont on est exclu.

Le SAI, en fin de compte, a ce que il aime parce qu'il aime ce qu'il a. Il fait siennes les propriétés qu'il se voit en fait attribuer dans les distributions sociales et assigner, en droit, dans les classements culturels-agoniques. Le propre du sens des limites étant d'impliquer l'oubli des limites, les dominés, au niveau politique et/ou économique, tendent à s'attribuer ce que la distribution culturelle et idéologique leur attribue. Ils refusent ce qui leur est culturellement refusé (« le M-B, ce Saxe n'est pas pour nous ! »). Ils se contentent de ce qui leur est octroyé. Ils se définissent comme l'ordre politique établi les définit et reproduisent dans le verdict qu'ils portent sur eux-mêmes, leurs discours et leurs pratiques, le verdict que porte sur eux l'économie. Se vouant à ce qui leur revient en tous cas, ils acceptent d'être ce qu'ils ont à être, en un mot, vulgaires. Faire de nécessité, vertu, comme on dit.

DYNAMIQUE AGONIQUE D'INTÉGRATION ET DYNAMIQUE DE TRANSFORMATION

Devant cet *amor fati*, comment poser alors le problème de la dislocation du KAA ? Plus précisément, de la désarticulation de la configuration particulière qui s'est établie à l'intérieur des rapports socio-symboliques à valence artistique, qui s'est maintenue pendant un temps notable et qui s'est re-produite par les discours, les institutions et les pratiques culturels des SAI ? *Le goût change*, c'est de l'ordre des faits. Telle est l'observation à partir de laquelle il faut maintenant interroger les relations entre le système culturel et les sous-systèmes du koïnon agonique. Comment évolue, se renouvelle et finalement se transforme, totalement ou partiellement, la sémiotique collective sous ses différents aspects ? Ici artistiques, mais aussi religieux, scientifiques ou autres...

Commençant par généraliser le problème, nous avancerons les six thèses suivantes. Nous reviendrons ensuite nous pencher avec l'examen des changements de la sémiosis collective artistique et de l'évolution du goût, sur la caractérisation des activités agoniques esthétiques-artistiques comme force motrice. Une force historique de rupture qui précipite, à l'instar de toute activité agonique, les transformations socio-culturelles.

Sept thèses générales sur la fonction dynamique des activités agoniques

T₁ Alors qu'il incombe, par définition, au système culturel, de gérer, de structurer et d'intégrer les êtres socio-symboliques, deux fonctions interdépendantes sont propres aux activités culturelles agoniques constitutives des divers « koïnon ». Leur valeur dynamique permet sur le plan des effets socio-synchroniques et socio-diachroniques, de les distinguer de ceux qui ressortissent aux activités culturelles « simples ».

T₂ Les activités culturelles agoniques polarisent, à l'intérieur de l'organisation culturelle, un ou plusieurs de ses secteurs constitutifs autour des discours et des pratiques socio-symboliques d'ordre conflictuel. Les divers koïnon agoniques se développent.

Les discours et les pratiques ainsi polarisés sont appliqués par les SAI agoniques à la re-production de la situation politique. Déterminant l'orientation de celle-ci en fonction de ces polarisations socio-symboliques, ils provoquent un état de crise, c'est-à-dire une période d'insécurité, sans autorité claire, une période d'anarchie et de guerre civile plus ou moins larvée.

L'unicité de l'état de crise est définie par la dualité sans échappatoires du dilemme « ou bien... ou bien » lequel anticipe néanmoins, à partir de sa fin, la décision (le pronostic) de l'avenir politique. Les activités culturelles agoniques s'engagent dans un processus de restructuration et de réorientation totale ou partielle de la sémiosis collective par rapport à ses aspects conflictuels. Elles exercent, de ce fait, une double fonction aux effets dynamiques complémentaires eu égard à la gestion des êtres socio-symboliques.

T₃ Nous appellerons la première fonction, une fonction dynamique d'intégration. Elle s'applique aux êtres socio-symboliques selon un schème qu'articulent deux processus interdépendants. Les SAI s'affrontent à l'intérieur d'un jeu mouvant, en va-et-vient, des réaffectations socio-symboliques. En même temps qu'ils s'activent à dissocier les déterminations agoniques de la sémiosis collective et à les isoler comme telles, ils s'emploient à réassocier des pans de plus en plus larges de la sémiosis selon les nouveaux regroupements ou réseaux produits sous les luttes agoniques (idéologiques-politiques).

La seconde fonction, que nous appellerons une fonction dynamique de transformation, s'applique à ces réticulations socio-symboliques en voie de restructuration ou dont la restructuration s'achève sous l'action des SAI en lutte. Les activités culturelles agoniques tendent alors sous la pression plus ou moins violente, plus ou moins critique des SAI agoniques, à réorienter le plus rapidement possible la sémiosis collective dont les différents secteurs sont affectés par une crise aux formes variées.

- T₄ La crise revêt des formes plus ou moins aigües selon les secteurs affectés. Dépendamment de l'action des SAI agoniques, elle est plus ou moins étendue à l'ensemble du système socio-symbolique. Les réaffectations, déplacements et réorientations de la sémiosis socio-culturelle traduisent, sur le plan discursif et pratique, les luttes idéologiques que se livrent les SAI pour mener à la victoire politique, leurs intérêts sociaux particuliers conflictuels et/ou différentiels.
- T₅ L'issue proprement politique de la crise (des crises) eu égard aux états du système socio-symbolique d'ensemble est aussi attendue mais incertaine que sa durée est indéterminable. Ses effets déstabilisateurs sont, en revanche, aussi irréversibles que certains. Les luttes menées par les SAI agoniques sont plus ou moins fortement dérégulatrices selon les degrés de leur organisation et l'ampleur de la concertation déployée pour mettre fin à la crise. Ces dérégulations-dérèglements se traduisent inévitablement par un renouvellement, total ou partiel, des états du système socio-symbolique d'ensemble, à brève, à moyenne ou à longue échéance de la décision politique que ces mouvements préparent.
- T₆ Sur le plan ontologique, la valeur dynamique des deux fonctions agoniques générales est ensemble positive et négative. Les activités culturelles agoniques qui sont engagées dans ces processus de restructuration et de réorientation de la sémiosis collective opèrent par dissociation-association-violence-état-de-crise. L'accès à l'être socio-symbolique de la classe des déterminations distinguées sous l'action des SAI aux prises entre eux, a pour contrepartie nécessaire la chute de la classe opposée-complémentaire dans le néant ou dans le moindre être socio-symbolique. L'interprétation de la réalité socio-symbolique se fait alors sous la dictature de ce que l'on serait tenter d'appeler à la suite de Kant, la « raison pratique régnante ».
- T₇ Sur le plan historique, la valeur dynamique des fonctions d'intégration-transformation exercées par les activités culturelles agoniques les fait apparaître comme force de rupture du tissu socio-symbolique. Les activités culturelles agoniques, engagées dans les processus de restructuration et de réorientation de la sémiosis collective et opérant par dissociation-association-réévaluations violentes-crisis, précipitent les

développements de la sémiosis. Elles accélèrent, à la faveur des opérations qui leur sont propres, le bouleversement de proche en proche du système socio-symbolique dans son ensemble. Les activités culturelles agoniques se retrouvent ainsi à la source des transformations majeures affectant l'organisation socio-culturelle, au niveau de ses différents secteurs.

Il n'y a pas de révolution sans langage révolutionnaire

Cette vérité première ne devrait pas nous renvoyer à l'idée d'une relation d'influence : elle souffrirait de la même naïveté dont sont affectées les idées trop générales. Comme nous l'avons déjà dit, il s'agit d'autre chose. À travers les réseaux complexes de la culture et du koïnon, tels qu'ils se forment à la fin du XVIII^e siècle dans la France des Lumières, par exemple, nous pouvons distinguer les déplacements des enjeux politiques de l'activité idéologique, en relever les marques agoniques dans l'ordre des discours et des pratiques.

La Révolution constitue, certes, une fracture historique. Cet événement introduit un avant irréductible à un après. *Un seul instant*, comme le disait Condorcet, *a mis un siècle de distance entre l'homme du jour et l'homme du lendemain*. Mais cette exigence irréfragable de liberté et de droit ne s'est pas formée toute seule, et les étapes du processus révolutionnaire qui débouche, avec éclat, sur le 14 juillet 1789, peuvent se confondre avec la genèse, la diffusion et le développement de la philosophie des lumières. Qu'eussent dit les Constituants de '89⁴, s'ils n'étaient pas imprégnés des formules de Diderot ou de d'Holbach telles qu'on pouvait les trouver dans l'article « autorité politique⁵ » ou dans l'article « représentants⁶ » de l'*Encyclopédie*. Cette *Encyclopédie* qui, selon les chiffres mêmes de Danton, s'était distribuée à vingt-quatre mille exemplaires avant 1789 et qui, avec le *Contrat*, formait la culture de base de toute la classe politique, le point d'appui fondamental de la résistance ? La Déclaration, dans un renversement révolutionnaire met non plus le monarque, le prince, comme incarnation de la souveraineté mais bien le peuple, la nation. Stipulant expressément que le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la nation, elle redit ce que Diderot a écrit en 1751, et encore en 1774⁷. Mais précisément, la Déclaration, parce qu'elle est Texte, marque de façon plus aigüe que sous les figures précédentes

4. *La première révolution fondée sur la théorie des droits de l'humanité*, l'appelera Robespierre dans son discours quasi testamentaire du 8 thermidor.

5. *Aucun homme n'a reçu de la nature le droit de commander aux autres. La liberté est un présent du ciel et chaque individu de la même espèce a le droit d'en jouir aussitôt qu'il jouit de la raison.*

6. D'Holbach offre dans cet article de l'*Encyclopédie* qui définit l'un par l'autre « peuple » (décrit dans l'article « peuple » comme « la partie la plus nombreuse et la plus nécessaire de la nation ») et « représentants », les maillons les plus intéressants dans la détermination révolutionnaire de la notion de nation. Deux couples articulent l'argumentation de l'article : un abstrait, « nation » et « citoyen », l'autre concret, « gouvernement » et « société ». La médiation se trouve dans la Constitution qui donnerait aux citoyens de tous les états, des représentants ou des organes pour exprimer leurs besoins.

7. Diderot dans le début des *Observations sur le Nakaz*, affirme fortement qu'il n'y a point de vrai souverain que la nation.

(le Serment du Jeu de Paume, la Révolte à la Bastille, le Sacrifice et l'abolition des privilèges) où prend corps la Révolution, la transformation de celle-ci en un « miracle de la nouvelle naissance », comme on l'a dit.

Il y a moyen de relever dans les articles politiques de l'*Encyclopédie*, dans le dernier d'Holbach⁸, un lent travail symbolique-agonique qui prépare les mutations socio-politiques. Ce type de travail explique, peut-être de façon plus importante que la cause économique, comment les rapports humains, à chaque génération, évoluent, souterrainement le plus souvent, et, comment sa patiente orchestration finit par provoquer des bouleversements, la société dans ses structures institutionnelles se révélant brusquement archaïque par rapport aux pratiques des individus. On dira alors que l'histoire loin d'être nécessaire, est contingente dès que l'on fait place dans sa progression, à la force des volontés humaines, et plus profondément encore, à celle des désirs humains.

« Sans liberté, sans propriété, sans sûreté, une nation ne peut jouir longtemps d'une puissance véritable », écrit d'Holbach dans le Discours VI, § XXIII de la *Politique naturelle*. De même l'article XVII de la *Déclaration* clôt avec le droit de propriété, présenté comme « inviolable et sacré », la triade des droits imprescriptibles de l'homme du nouveau régime (article II), liberté, égalité des hommes et conservation de soi-même constituant la base de l'idée de propriété, et tous principes nécessaires au bonheur social.

La contribution de d'Holbach à la lutte idéologique des Lumières pourrait se résumer par la formule éclatante sur laquelle s'ouvre le discours IV de la *Politique naturelle* : « La Loi commande à des sujets ; le despotisme commande à des esclaves ; la tyrannie commande à des ennemis ». La redéfinition du citoyen qu'opère le libéralisme politique de d'Holbach, les fondements philosophiques qu'il lui fournit auront eu partie liée avec le renouvellement des rapports que l'homme comme être sensible et raisonnable, mû par le désir de bonheur et épris de liberté, devait engager avec les forces arbitraires

8. Une analyse détaillée a paru dans *Philosophiques*, vol. XVIII, n° 2, p. 117-128. Pour illustrer l'efficacité de la lutte agonique et montrer en même temps de quelle manière les activités socio-symboliques (culturelles et idéologiques) entrent en interaction et combinent leurs effets dans la transformation des rapports humains, nous nous sommes appuyés plus particulièrement sur le *Système social* de d'Holbach et sur les IX Discours de la *Politique Naturelle ou discours sur les vrais principes du gouvernement*. Tout en dégagant les éléments constitutifs du modèle éthico-politique que ces ouvrages dessinent, nous en avons déterminé la valeur dynamique par rapport à l'idéologie socio-politique de l'époque. Nous avons examiné aussi la *Déclaration des Droits* de 1789 pour retracer dans quelle mesure la pensée politique de d'Holbach aura joué de façon novatrice sur la rédaction de ses articles. En termes de catégories et d'enjeux agoniques ont pu alors être retracées les marques laissées par le « parti des Philosophes » sur l'organisation du monde en train de se constituer, et dont ce discours solennel aux débuts de la Révolution enregistre les principes et les valeurs qui devront la guider. Pièce à verser au dossier des relations discursives agoniques entre Philosophes et Révolutionnaires, notre analyse a voulu préciser les aspects conceptuels, politiques et idéologiques de cette « rencontre » entre le Sujet, tel que le situe dans la société française d'Ancien Régime le libéralisme politique de d'Holbach, et le Citoyen appelé à vivre dans l'État de droit que la toute neuve Assemblée Nationale travaille à établir.

pour leur substituer l'autorité de la raison, le pouvoir de la vérité, la suprématie de la loi, la souveraineté du peuple. Ainsi que l'exhortait d'Holbach, dès l'*Abrégé du code de la nature* (II, 14,) :

Sois citoyen, parce que ta patrie est nécessaire à ta sûreté, à tes plaisirs, à ton bien-être. Sois fidèle et soumis à l'autorité légitime parce qu'elle est nécessaire au maintien de la société qui t'est nécessaire à toi-même. Obéis aux lois parce qu'elles sont l'expression de la volonté publique à laquelle ta volonté particulière doit être subordonnée. Défends ton pays parce que c'est lui qui te rend heureux et qui renferme tes biens ainsi que tous les êtres les plus chers à ton cœur. Ne souffre point que cette mère commune de toi et de tes concitoyens tombe dans les fers de la tyrannie, parce que pour lors elle ne serait plus qu'une prison pour toi. Si ton injuste patrie te refuse le bonheur, si soumise à un pouvoir injuste, elle souffre qu'on t'opprime, éloigne toi d'elle en silence, ne la trouble jamais.

Et la *Déclaration* intégrant au discours constitutionnel ces valeurs auxquelles aspire le nouveau citoyen aussi bien que les principes qui guident son action, s'apprête à transformer en pratiques sociales les droits civiques et politiques qu'elle proclame. Les promesses de la Philosophie semblent ainsi s'accomplir et la félicité de l'homme *de la raison future* garantie par la loi : liberté, égalité civile, propriété et sûreté.

Activités socio-culturelles et activités agoniques

Ainsi la première fonction que jouent les activités culturelles agoniques est une fonction d'intégration dynamique du système socio-symbolique d'ensemble. Cette fonction prend le relais des fonctions intégratrices des activités culturelles, nommément les fonctions relatives à l'unification et à la normativisation de la sémiose collective. Elle restructure celle-ci en la réordonnant selon les lignes de la crise que définissent les enjeux polémiques-politiques, autrement dit agoniques, des SAI aux prises à l'intérieur des divers secteurs de l'organisation socio-culturelle. Nous élargissons ainsi le concept-maître de *crise* tels que les Diderot, les Rousseau, les Turgot, les Raynal l'ont compris pendant le « Siècle des révolutions ». En leurs qualités de juges critiques de l'ordre actuel, ils en prédisent la chute, le dépérissement ou la désagrégation. L'état de crise a un sens politique et l'effondrement du pouvoir actuel entraînera les bouleversements de tout ordre. C'est du reste cette notion de crise comprise dans un sens provocateur en même temps que politique qui distinguerait la révolution politique prédite par Rousseau (« le grand devient petit, le riche devient pauvre, le Monarque devient sujet » ou le Diderot des dernières années (« une nation ne se régénère que dans un bain de sang ») des révolution progressistes ou simplement réformistes à l'anglaise. Comme le fait remarquer dans des pages très éclairantes, Reinhart Koselleck : « à l'époque des Lumières, le terme de crise est, par le diagnostic et le pronostic qu'il contient, l'indicateur d'une nouvelle conscience »⁹.

9. *Le règne de la critique*, Minuit, Paris, 1979, p. 134. Voir en particulier, le chapitre III consacré à la notion de crise et à ses rapports avec la philosophie de l'histoire, ainsi que l'annexe IX, « le concept de crise », p. 175-176.

La valeur dynamique de la fonction intégratrice des activités culturelles agoniques par rapport à la fonction intégratrice des activités culturelles simples se manifeste par un double effet : le resserrement et la coalescence des faits, des événements, des occurrences, des discours ou des pratiques conflictuels sur le plan diachronique où se déroulent les rapports socio-symboliques gérés par le système culturel d'ensemble. Nous dirons :

- i) *L'unification et la normativisation de la sémiase collective se font sous l'action sélective, intéressée, partisane, normative, des forces culturelles agoniques. Celles-ci, tout en n'en retenant que ses éléments les plus susceptibles d'affrontement commun, permettent aux forces culturelles simples par cette sorte de tamisation active, de maintenir, de perpétuer, de reproduire, et surtout de rééquilibrer imperceptiblement les éléments les plus récurrents constitutifs de la sémiase collective. L'activité agonique culturelle présente au travail de l'activité culturelle simple un matériau déjà épuré rassemblant sous l'enjeu du conflit latent, les plus petits communs dénominateurs socio-symboliques possibles.*
- ii) *L'unification et la normativisation de la sémiase collective se font sous l'action sélective, intéressée, partisane, normative, des forces culturelles agoniques. Celles-ci, tout en n'en retenant que ses éléments les plus susceptibles d'affrontement commun, font entrer en communication, par les opérations d'une mise-en-enjeu politique la plus englobante possible, les divers secteurs de l'organisation culturelle. Cette deuxième action se combine bien entendu avec les résultats agrégatifs de la première (les plus petits communs dénominateurs possibles), et permet au travail de réordonnance continue des activités culturelles simples de s'exercer sur les plus larges agencements socio-symboliques compossibles.*

Ce premier type d'efficacité des forces culturelles agoniques dans leurs rapports aux forces culturelles simples se joue, selon une économie de resserrement et de coalescence des enjeux socio-symboliques conflictuels, sur le plan synchronique. La re-production socio-symbolique ressortissant aux modes agoniques de la dynamique de la mimésis, les opérations de simulation-originalité sont dirigés, de façon sélective, intéressée, partisane, normative, vers l'objectivation des formes polémiques-politiques sous lesquelles se développe la sémiase collective dans les différents secteurs de l'organisation culturelle. Les SAI en lutte tendent, de manière plus ou moins concertée selon les secteurs où s'exercent leur action, à maximiser la dramatisation agonique des rapports symboliques-pratiques. S'ils parviennent à élargir leur lutte à l'ensemble des activités sociales, les SAI agoniques font entrer l'autorité établie (la société civile, l'État) en période de crise, tout en espérant en forcer le dénouement selon le nouvel ordre pour lequel ils s'organisent et qu'ils veulent faire prévaloir.

Tel Diderot qui donnera la réponse univoque que l'on sait à la question qu'il pose à son illustre correspondante de Pétersbourg, après sa description

délibérément provocatrice de l'affrontement entre Louis XV et le Parlement de Paris. Devant l'élimination de cette institution dans laquelle les esprits échauffés voyaient le dernier rempart juridique face à un pouvoir arbitraire, Diderot prédit que le feu s'étendra car les principes de la liberté cachés jusqu'ici dans les cœurs des penseurs s'établissent à présent à découvert. *L'esprit du siècle étant celui de la liberté*, écrit-il, il semble désormais impossible d'arrêter son offensive. La crise déclenchée, la situation explosive durcit les enjeux politiques et ne saurait avoir que l'un ou l'autre des dénouements pour lesquels luttent les adversaires. Si le « tyran » triomphe, l'issue sera l'esclavage politique ; au contraire, que le « parti des Philosophes » l'emporte, et les hommes gagneront la liberté.

Une fois que les hommes ont osé d'une manière quelconque donner l'assaut à la barrière de la religion, cette barrière la plus formidable qui existe comme la plus respectée, il est impossible de s'arrêter. Dès qu'ils ont tourné des regards menaçants contre la majesté du ciel, ils ne manqueront pas le moment d'après de les diriger contre la souveraineté de la terre [...] Telle est notre position présente, et qui peut dire où cela nous conduira ? [...] Nous touchons à une crise qui aboutira à l'esclavage ou à la liberté¹⁰.

À ce premier type d'efficacité des forces culturelles agoniques qui se met en place sur le registre synchronique, vient s'ajouter, selon l'économie diachronique qui relie dans le temps socio-symbolique, les activités des hommes, un second type d'efficacité, assimilable à la fonction motrice de ce que Lénine étudiait sous le nom de *la violence dans l'Histoire*. Il s'agit de la fonction révolutionnaire, ou si l'on préfère, de la fonction agonique de transformation dynamique de la sémiosis collective.

Tout comme la première fonction agonique, la fonction d'intégration, cette fonction agonique de transformation dynamique prend elle aussi le relais des fonctions de renouvellement du système d'ensemble des activités culturelles. Les activités agoniques agissent sur la sémiose collective comme forces de réorientation et de reconfiguration. Elles re-produisent celle-ci tout en accentuant, et en précipitant avec violence, sa réordonnance-réorientation selon les lignes de rupture et/ou de résistance que définissent les enjeux des SAI aux prises entre eux à l'intérieur des divers secteurs de l'organisation culturelle. Ici la fonction de transformation agonique prend appui sur la fonction de renouvellement des activités culturelles simples. Les activités agoniques en exacerbe les points d'application par des moyens sélectifs, partisans, intéressés, normatifs jusqu'à incliner l'action intégratrice des pratiques culturelles, et agoniques elles-mêmes, dans le sens de changements radicaux de l'ordre établi — que ceux-ci soient invoqués-interprétés comme progrès, bond en avant, retour cyclique, restauration, régénération, révolution, contre-révolution, âge d'or, lendemains qui chantent, libération, etc...

10. Diderot, *Œuvres*, Assézat et Tourneux, éd., Garnier, Paris, 1875-1877, XX, p. 26 sqq.

La valeur dynamique de la fonction de transformation des activités culturelles agoniques par rapport à la fonction de renouvellement des activités culturelles simples se manifeste par un double effet (fracturation et éclatement) sur le plan diachronique où se déroulent les rapports socio-symboliques gérés par le système culturel d'ensemble. Ces effets se traduisent dans la dissimulation de plus en plus difficile d'un état de crise où alternent l'insécurité, les mesures d'oppression, les inégalités, les abus, les désordres et les révoltes comme autant de préludes menaçants à la révolution. Ici le concept de crise (et les phénomènes associés) est déterminant comme indicateur-annonciateur des *métabolé* socio-symboliques qui font s'épanouir, parfois insensiblement mais le plus souvent de manière orageuse, les fictions polémiques dans les « grands changements » de la réalité politique et institutionnelle nouvelle. Nous dirons :

- i) *La réorientation, l'évolution et les réagencements subséquents de la sémiotique collective se font sous l'action sélective, intéressée, partisane, normative, des forces culturelles agoniques. Celles-ci n'en retenant que ses éléments conflictuels, les plus incapables de réappropriation, de réaggrégation et de remodelisation commune, tentent d'empêcher les forces culturelles simples, par cette sorte de filtrage rétrécissant, de résister aux résistances, de perpétuer, de reproduire, et surtout de faire évoluer sans fractures trop apparentes les éléments les plus stables constitutifs de la sémiotique collective. L'activité agonique culturelle présente au travail de l'activité culturelle simple un matériau déjà affiné, rassemblant sous l'enseigne de la crise, de la rébellion ou de la sédition latente, les plus petits communs dénominateurs possibles manquant les changements, voire la rupture d'un état socio-symbolique à l'autre.*
- ii) *Les renouvellements et les modifications de la sémiotique collective se font sous l'action sélective, intéressée, partisane, normative, des forces culturelles agoniques. Celles-ci tout en ne retenant que ses éléments les plus susceptibles d'affrontement commun, relient, par l'intermédiaire des opérations d'une mise en enjeu la plus englobante possible des rapports socio-symboliques, les secteurs de l'organisation culturelle qui sont en proie à une crise majeure. Cette deuxième action se combine avec les activités séditionnelles de la première, pour tenter d'empêcher le travail de suture des activités culturelles simples, et faire définitivement éclater au jour, au-delà de la récupération, le plus grand nombre de discontinuités socio-symboliques.*

Enfin, pour résumer les aspects dynamiques de l'activité agonique lorsqu'elle organise la lutte politique, que trouvera-t-on de plus incisif que les armes du poète engagé ? Cédons ici le discours à celui qui fit de nos jours *l'éloge du révolutionnaire* :

Quand l'oppression se fait plus lourde,
Nombreux sont les découragés,
Mais son courage à lui augmente.

Il organise son combat
 Pour quelques sous, pour l'eau du thé,
 Pour le pouvoir d'État.
 Il demande à la propriété :
 D'où viens-tu ?
 Il demande à chaque idée :
 Qui sers-tu ?
 Là où l'on se tait toujours,
 Il parlera.
 Là où l'oppression règne et où l'on parle de destin,
 Il citera des noms.
 À la table où il s'assied,
 S'assied l'insatisfaction.
 La nourriture devient mauvaise
 Et le logement est reconnu petit.
 Quand on l'expulse, là où il va
 Va la révolte, et là d'où il est expulsé
 Reste l'agitation¹¹.

La crise et le changement

S'il faut concevoir, en définitive, les activités culturelles simples comme des forces de régulation et d'équilibration, en revanche, il faut mettre au compte des activités culturelles agoniques, les forces tendant à la rupture et au fractionnement du corps social. *Le pouvoir arrête le pouvoir*, selon la formule célèbre de Montesquieu. De manière analogue, les fonctions culturelles de stabilisation et de continuité, d'un côté, les fonctions agoniques de déstabilisation et de discontinuité, de l'autre, se compensent réciproquement et alternativement pour développer, faire évoluer, transformer, au bout du compte, l'ensemble des rapports socio-symboliques. Le plus souvent imperceptiblement, mais quelquefois en précipitant son bouleversement, à la faveur d'une cumulation de crises de tout ordre portées par les activités agoniques à un point de non-résorption.

Diderot sous couvert de décrire la situation dans la Rome du 1^{er} siècle, critique indirectement la situation française en 1778 :

Ces bruits ont été et seront partout des avants-coureurs des grandes révolutions. Lorsqu'un peuple les désire, l'imagination agitée par le malheur, et s'attachant à tout ce qui semble lui promettre la fin, invente et lie des événements qui n'ont aucun rapport entre eux. C'est l'effet d'un malaise semblable à celui qui précède la crise dans les maladies : il s'élève un mouvement de fermentation secrète au-dedans de la cité ; la terreur réalise ce qu'elle craint¹².

C'est Diderot le premier, en effet, qui a caractérisé le sens figuré du terme « crise » en le faisant passer du vocabulaire médical à la dénonciation politique et en le mettant en relation avec la révolution comme changement socio-politique violent. Il faut aussi voir, à cette lumière, la collaboration de Diderot à l'ouvrage de Raynal, collaboration qui prend le relais pour lui de son travail comme maître d'œuvre de l'*Encyclopédie* et ensemble de sa lutte pour *changer*

11. Bertold Brecht, *Poèmes*, 4 (1934-1941), p. 89, trad. fr. de Maurice Regnaut, L'Arche, Paris, 1961.

12. Diderot, *Œuvres*, op. cit., III, p. 169, *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*.

les façons de penser. Lutte qui en devenant chose publique s'accélère au fur et à mesure de la véhémence et de l'approfondissement de sa pénétration politique. Ainsi que le rapportera Condorcet qui décrit les effets historiques de la diffusion des Lumières : « [nous sommes arrivés] à l'époque où l'influence de ces progrès [de la philosophie] sur l'opinion, de l'opinion sur les nations ou sur leurs chefs, cessant tout à coup d'être lente et insensible, a produit dans la masse entière de quelques peuples une révolution »¹³. Les médecins idéologues de l'époque révolutionnaire développeront ensuite l'analogie entre la révolution politique et la crise dans le corps malade, comme le fait remarquer François Azouvi dans « L'idée d'une révolution de la philosophie selon les idéologues »¹⁴. Il cite Cabanis notant dans les *Rapports du physique et du moral* : « L'indépendance des idées qui se faisait remarquer parmi nous, même sous l'ancien régime ; le peu de penchant à se laisser imposer par les choses ou par les hommes ; la hardiesse des examens [...] ont acquis un nouveau degré d'énergie et de puissance par l'effet de la plus étonnante commotion politique dont l'histoire ait conservé le souvenir »¹⁵. Cabanis poursuit un peu plus loin : « Les chocs révolutionnaires ne sont point, comme quelques personnes semblent le croire, occasionnés par le libre développement des idées ; ils ont toujours, au contraire, été le produit inévitable des vains obstacles qu'on lui oppose imprudemment ».

C'est alors dans cet état d'insécurité et d'incertitude, quand l'ordre établi se brise, que les actions agoniques des SAI envahissent la scène sociale tout entière, et que ciblant ses disjointures, autrement dit ses contradictions, comme autant de pôles de leur violence, de leurs revendications et de leur fureur, ils ne disent plus la révolution, elle se fait, ils la pensent et ils la font¹⁶. L'Histoire s'envole. Ils changent radicalement le monde et la vie. Non, souligne en septembre 1792, les *Révolutions de Paris* lorsque la République une et indivisible est proclamée en 1792 : « nous n'avons point de modèle, nous n'imitons personne ». Et Robespierre, une année plus tard, dans son *Discours sur les principes du gouvernement révolutionnaire*, développera avec superbe ce thème de la nouveauté-transformation-révolution : « La théorie du gouvernement révolutionnaire est aussi neuve que la révolution qui l'a amenée... ».

13. Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, éd. A. Pons, Paris, Flammarion, 1988, p. 216.

14. Dans *La Philosophie et la Révolution française*, B. Bourgeois et J. d'Hondt, éd., Paris, Vrin, 1993, p. 195-205.

15. Cabanis, *Rapports du physique et du moral*, éd. Lehec et Cazeneuve, Paris, PUF, 1956, t. I, p. 117.

16. Devant l'irruption de la Révolution, Condorcet, *op. cit.*, p. 235, résume ainsi le mouvement de non-retour qu'impriment aux rapports socio-symboliques les forces agoniques de déstabilisation : « La maladresse de son gouvernement a précipité cette révolution ; la philosophie en a dirigé les principes ; la force populaire a détruit les obstacles qui en pouvaient arrêter les mouvements ».

« La force régénatrice du message révolutionnaire dès 1789, puis dans le siècle qui suivra, tient dans ces incarnations », fait justement remarquer l'historien Antoine de Baecque : « la Révolution prend corps dans sa gestuelle, sa violence, son enthousiasme et son verbe¹⁷ ».

La fonction agonique comme force historique de rupture et de transformation

Revenons-en à nos biscuits. Avec notre exemple emprunté à la porcelaine, finissons de préciser la fonction agonique comme force historique de rupture et les activités culturelles correspondantes comme agent des transformations qui affectent la sémiose collective sous ses aspects artistiques. Il faut considérer alors comment se développe le KAA. Examiner, autrement dit, comment évoluent les processus selon lesquels les goûts sont reliés et séparés à la fois, en tous cas mis en relation, classés et distribués hiérarchiquement.

Que le goût change est constat de ce procès. C'est un effet relié aux deux autres que nous avons décrits précédemment : il en est à la fois tributaire et il les synthétise. Aussitôt les pratiques esthétiques-artistiques mises en relation et hiérarchisées au cours de leur affrontement par les SAI agoniques, certaines pratiques consolideront la prépondérance des pratiques esthétiques-artistiques dominantes, d'autres confirmeront les pratiques esthétiques-artistiques dominées dans leur position subordonnée. Dans ces jeux plus ou moins violents de va-et-vient socio-symbolique, à la faveur d'une crise qui s'établit, quelquefois dans le secteur artistique mais tout aussi bien dans un secteur plus ou moins voisin de l'organisation socio-culturelle, certains discours s'imposeront peu à peu comme les nouvelles pratiques de domination. Les discours s'infléchissent continuellement les uns les autres, les esthétiques-artistiques de dérive déterminant jusqu'à un certain point les termes des esthétiques-artistiques adverses, et ces dernières tendent alors à les phagocyter.

Le M-T, par exemple, se fraye un chemin dans les pratiques esthétiques-artistiques de domination. Il fait partie de leur décor (devient au moins « pièce de conversation », comme disent les anglais, sinon objet légitime) et finit par entamer leur « pureté ». Le KAA libère, selon la logique du schème matriciel, les effets propres à la lutte entre pratiques de domination et pratiques dominées, lutte qui le constitue et ne cesse de le constituer. C'est cette lutte transmutée et re-produite dans et par le processus de coexistence non pacifique du M-T et du M-B, en l'occurrence, qui est au cœur de la dynamique de changement et de transformation.

17. A. de Baecque in *L'an I des droits de l'homme*, Baecque, Schmale, Vovelle, éd., Presses du CRNS, Paris, 1988, « Le choc des opinions », p. 32.

Les conditions du renversement de domination entre les « termes » (représentations, faits, objets, événements...) antagonistes suivent celles idéologiques et politiques de la re-production socio-symbolique. Lorsque les SAI sont enfermés dans une crise qu'ils éprouvent comme avant tout politique, elles sont la traduction dans le champ artistique (tout comme dans le champ scientifique ou religieux ou philosophique...) de la règle de l'alternative (ou bien... ou bien...) et de la décision politique à laquelle les SAI agoniques sont confrontés. C'est pourrait-on dire, la leçon de la double face, contenue dans notre lecture de la médaille de Janus, évoquée au début du chapitre précédent. Janus Bifrons, aux deux visages dont l'agonie permanente peut figurer l'indivisibilité des pratiques esthétiques-artistiques contrariées opposées, et la transformation du bon goût qui se fait dans cette lutte socio-symbolique reliant goût de domination et goûts de dérive.

Il y a toujours deux batailles menées de front : celle de l'avers et celle de l'envers. C'est leur issue qui déterminera quel côté officiel de la pièce prévaudra. Rendre compte de la transformation du goût est ainsi rendre compte du goût comme bon goût : un processus agonique qui procède par conflits socio-politiques et contradictions symboliques, par déterminations négatives-positives de pratiques esthétiques-artistiques de dérive. Celles-ci, à leur tour, infléchissent la trajectoire des pratiques esthétiques-artistiques de domination, les dévient, les fracturent et finissent par les transformer, voire dans certains cas et sous certaines conditions, par occuper la place des pratiques esthétiques-artistiques de domination dans la spirale de la reproduction socio-symbolique, et s'en approprier les attributs.

Le rôle des appareils idéologiques artistiques dans l'organisation de la lutte, de la victoire pour un camp ou l'autre des SAI aux prises et de la confiscation de la crise au profit du triomphateur, pèse d'un poids décisif dans les processus de redéfinition, de restructuration et de réorientation de la sémiosis collective.

De même que les galeries, les musées, les antiquaires, les publications spécialisées et ainsi de suite, concourent à l'explicitation, à la systématisation et à la re-production des perceptions et des principes des pratiques esthétiques-artistiques de domination ainsi que des objets qui lui sont associés, de même les pratiques esthétiques-artistiques de dérive devront-ils posséder des appareils, institutions et dispositifs autonomes correspondants pour s'imposer. Ces appareils, institutions ou dispositifs n'échapperont certes pas aux stéréotypes du goût dominant mais tenteront néanmoins de porter la crise à son paroxysme pour alimenter la poursuite de la lutte dont l'enjeu ultime est la transformation du KAA.

C'est à ce prix, le plus souvent violent, outré, excessif, parfois dérisoire, que s'organisent les résistances, les rébellions, les révoltes, que vivent et s'expriment les buts, les rêves, voire les utopies ou les chimères des pratiques

esthétiques-artistiques de dérive. Le M-T subira le sort de la porcelaine chinoise d'exportation s'il accepte le verdict des pratiques esthétiques-artistiques de domination. La lutte du goût pur et du goût barbare apparaît au bout du compte comme l'épiphanie esthétique-artistique de la lutte entre SAI dominants politiques (et/ou économiques) et dominés. Et le KAA n'est rien autre que le *Kampfplatz*, ainsi que dirait Kant, où s'affrontent les stratégies socio-symboliques destinées à assurer l'imposition politique/économique de pratiques esthétiques-artistiques au détriment d'autres, à formuler les règles d'usage comme de transformation du goût légitime. Le KAA n'est rien autre que le bon goût défini pour et par une société donnée à un moment donné de son développement historique.

Les SAI, inclinent, en participant du « bon goût », à des choix ajustés aux conditions socio-symboliques dont ils sont le produit réitéré. On le voit dans tous les cas où, à la suite d'un changement de position sociale, les pratiques esthétiques-artistiques s'ajustent objectivement aux ressources culturelles autant que matérielles. Saurait-on déterminer le caractère révolutionnaire, ou plus exactement le caractère décisif, au point de vue de la transformation de la sémiosis collective, de telles ou telles pratiques esthétiques-artistiques de dérive, sinon qu'après coup ? C'est dans les moments de crise, disions-nous, que le travail du KAA et les fonctions des activités culturelles agoniques sont les plus apparents. Pour déterminer le caractère novateur décisif de telles ou telles pratiques esthétiques-artistiques de dérive, il faudrait examiner la charge d'agressivité dont elles sont porteuses, c'est-à-dire leurs capacités à s'organiser pour produire leurs propres perceptions et leurs propres représentations du goût ; leur faculté d'autonomiser, dans une certaine mesure, le style de vie qui leur correspond ; le degré de leur menace à la *doxa* esthétique-artistique du moment en même temps que la puissance de leurs affirmations d'elles-mêmes en tant qu'elles-mêmes, dominées mais rebelles.

Par exemple, il s'agirait de questionner le principe qui fait déclarer au discours de domination esthétique-artistique, le M-T comme objet barbare. Celui au nom duquel le « véritable » objet d'art est seulement « *cosa mentale* » ; est seulement un objet destiné à être lu, décodé, interprété selon les règles des pratiques esthétiques-artistiques « savantes ». Il s'agirait de dénoncer ce que la prétention bourgeoise occulte, savoir que le plaisir n'est pas seulement de ressaisir la raison immanente et la raison d'être de l'objet d'art, mais de ressaisir que la situation perçue, la problématique vécue ne sont pas autre chose que l'espace même des prises de position constitutives du champ esthétique-artistique. Dans lesquelles s'est définie, le plus souvent en s'opposant, l'intention propre au producteur (à l'artiste ou à l'artisan) considéré.

Étendre, en d'autres mots, le pouvoir de constitution esthétique-artistique en transgressant toujours plus radicalement toutes les formes de censures esthétiques (mais aussi celles du langage, ou encore éthiques, en matière sexuelle par exemple) que les autres SAI se laissent imposer sur le terrain de ce que la disposition dominante constitue comme artistique. Ou plus subtilement à constituer comme de « bon goût » des objets ou des modes de représentations qui sont exclus par le discours esthétique-artistique dominant du moment. Pierre Bourdieu écrit, à ce propos :

S'il est trop évident que l'art lui offre son terrain par excellence, il reste qu'il n'est pas de domaine de la pratique où l'intention de soumettre à l'épuration, au raffinement, à la sublimation les pulsions faciles et les besoins primaires ne puisse s'affirmer, pas de domaine où la "stylisation de la vie", c'est-à-dire le primat conféré à la forme sur la fonction, qui conduit à la dénégation de la fonction, ne produise les mêmes effets. [.] En matière de langage, c'est l'opposition entre le franc-parler populaire et le langage hautement censuré de la bourgeoisie, entre la recherche expressionniste du pittoresque ou de l'effet et le parti de retenue et de feinte simplicité (*litotès* en grec). Même économie de moyens dans l'usage du langage corporel: là encore, la gesticulation et la presse, les mines et les mimiques, s'opposent à la lenteur — "les gestes lents, le regard lent" de la noblesse selon Nietzsche —, à la retenue et à l'impassibilité par où se marque la hauteur. Et il n'est pas jusqu'au domaine du goût primaire qui ne s'organise selon l'opposition fondamentale, avec l'antithèse entre la quantité et la qualité, la grande bouffe et les petits plats, la matière et les manières, la substance et la forme¹⁸.

La sémiotique collective fait un accueil « hypocrite » à ce qui se traite dans le KAA. Un des ressorts de leur fonctionnement interdépendant est de faire perdurer devant les crises qui menacent, l'intégration la plus transparente possible des discours et des pratiques du moment. Nous ne pensons pas que le KAA permette « de l'intérieur » de marquer les activités culturelles comme dominantes ou dominées. La marque essentielle vient d'ailleurs, du contexte socio-symbolique d'ensemble au fur et à mesure de sa re-production. Et le KAA nous apparaît davantage comme une structure indifférente, c'est-à-dire non normative en soi, mais dont l'efficacité réside précisément dans le renouvellement de la normativité socio-symbolique dont il est la condition agonique d'accomplissement. Ce seront les intérêts historiques des SAI en lutte dans une société qui feront reconnaître à leurs auteurs, les pratiques stéréotypiques ou exceptionnelles, les pratiques pures ou barbares. Ce sera à travers le KAA que s'ordonne, s'agence et se réagence la sémiotique collective, qu'elle se construit et se défait, qu'elle commence et recommence dans le « grand jeu » d'exploitation-assimilation des discours et des pratiques. Mais n'est-ce pas aussi bien, tout uniment, tout simplement comme le chante Brecht¹⁹, que *l'homme se fait en changeant* :

Il dit oui, il dit non,
Il bat, il est battu,
Il se joint à ceux-ci, il se joint à ceux-là,
Ainsi l'homme se fait en changeant
Et ainsi naît en nous son image :
Il nous ressemble, et ne nous ressemble pas.

18. P. Bourdieu, *La distinction*, op. cit.; p. 197.

19. Bertold Brecht, op. cit., p. 185, trad. fr. de Jean Tailleur, L'Arche, Paris, 1961.

CONCLUSION

L'insociable sociabilité

Les noces de Thétis et de Pélée

Lorsqu'on se tient dans la région du Mythe, deux puissantes figures sont associées à la naissance de l'Histoire, deux figures qui, chacune à leur façon, convoquent aux débuts du Pacte social, l'une le conflit, l'autre les lois. Ce n'est qu'au moment où la violence sera désormais contenue par le droit, que l'humanité pourra entrer, sinon dans la paix, du moins vers l'apaisement des institutions. À travers cette longue marche rythmée par Arès qu'est la vie des hommes en société.

Nérée était fils de Pontos et de Gaea. Il était né aux premiers âges du monde, et les siècles accumulés avaient fait de lui un vieillard vénérable. Du mariage de Nérée avec l'Océanide Doris étaient nées cinquante filles, les Néréides, belles vierges aux cheveux d'or, qui vivaient avec le « vieillard de la mer » dans des demeures sous-marines, mais que l'on pouvait voir, parfois, folâtrer avec les Tritons à la surface des flots quand la mer était calme.

La plus belle des Néréides était Thétis, courtisée en mariage à la fois par Zeus et Poséidon. Thémis, cependant, ayant déclaré que Thétis donnerait le jour à un fils qui serait plus puissant que son père (ce sera Achille), les deux dieux renoncèrent à leur projet et préférèrent marier Thétis à un mortel, le roi légendaire des Myrmidons, Pélée, fils d'Éaque, fameux pour sa piété et sa justice. Thétis essaye d'échapper à Pélée en prenant des formes successives mais grâce aux conseils du centaure Chiron, Pélée parvient enfin à se saisir d'elle. Les noces sont célébrées en grande pompe en présence de tous les dieux qui comblent les époux de présents magnifiques. Éris, la Discorde, furieuse de n'avoir pas été invitée, lance dans la salle où étaient réunis les convives une pomme avec cette inscription : *À la plus belle*.

CONCLUSION

Héra, Athéna et Aphrodite la revendiquent et, pour trancher le différend, on s'en remet, sur l'ordre de Zeus, au jugement de Pâris, fils de Priam, qui, sur le mont Ida, gardait les troupeaux de son père. Conduites par Hermès, les déesses se rendent près de lui, et tentent de gagner sa décision en renforçant le pouvoir de leurs charmes par d'alléchantes promesses. Le verdict est rendu, et c'est à Aphrodite que le berger troyen décerne la pomme convoitée. Il y gagne la conquête d'Hélène, femme de Ménélas, la « plus belle des mortelles » que lui avait promis pour compagne Aphrodite. Mais ni Héra, ni Athéna ne pardonneront à Pâris leur blessure d'amour-propre ; elles s'en vengeront cruellement en livrant à la dévastation son pays, sa famille, son peuple, et en le faisant tomber lui-même sous les coups des Grecs.

La pomme lancée par Éris au milieu des Immortels, réunis pour célébrer les noces des enfants et petits-enfants des divinités primordiales, va déclencher le concours d'événements à l'origine de la guerre de Troie, c'est-à-dire de l'histoire des Grecs, et par les descendants d'Énée, fils d'Anchise, qui se réfugia en Italie, à l'origine de la tradition des origines troyennes des Romains¹.

La symbolique telle qu'elle nous a été léguée par le discours du mythe et de l'épopée est suggestive. Au début de l'historicité, elle conjugue à la fois l'union et la désunion, les réjouissances de Noces légendaires et les conflits, immédiats, d'abord, entre les dieux, et futurs, ensuite, entre les hommes. Grecs et Troyens verront, avec le déclenchement de la guerre éponyme, chantée par Homère, leur monde crouler, mais aussi se re-produire grâce à d'autres unions-désunions. Au centre du cycle troyen, relaté originalement dans l'*Illiade* et l'*Odyssée*, les œuvres qui ont été par excellence les premiers percepteurs de l'humanité, les chants qui racontent l'alternance des nuits terribles et des jours radieux que connaissent les peuples, la guerre de Troie.

Mais toute immense soit-elle, la guerre n'occupera que l'un des pans de ce dyptique allégorique que nous nous affairons ici à mettre en scène. On en appellera à la puissance du dramaturge pour compléter l'autre volet de l'allégorie. À côté des forces qui déclenchent au milieu de la Fête, la violence et le conflit, arrachant le banquet à l'ordre éternitaire de l'Amour, voici un frère de Pélée, Oreste², et en pendant d'Éris ou d'Aphrodite, Athéna et Apollon flanqués de Diké. La socialisation commence par leur médiation.

La métamorphose des Érinyes en Euménides

Eschyle avec *Les Euménides* achève le cycle de l'*Orestie*. Ici le poète récite la descente des Lois chez les Hommes ; les Lois sans lesquelles, la liberté, la

1. Voir aussi la légende de l'origine troyenne de Pharamond, premier roi franc demi-légendaire.

2. Pélée, avant de se marier à Thétis, aura dû fuir par deux fois, ayant, une première fois tué son demi-frère, la seconde fois son beau-père. Tel Oreste, il est souillé par ses crimes et

justice, la vertu demeurent soumises aux caprices d'Éris. Sous l'impulsion d'Athéna qui représente (avec Apollon) les nouveaux dieux, Apollon cède à l'État et à l'auguste tribunal de l'Aréopage³, l'arbitrage de la cause d'Oreste qui a tué Égisthe et Clytemnestre. Les archontes font bénéficier du doute Oreste tandis qu'Athéna fait comprendre aux Érinyes qu'il est temps de faire cesser leur ressentiment et de s'incliner devant les institutions judiciaires et religieuses d'Athènes. Les Érinyes apaisées deviennent les Euménides, les Bienveillantes. Elles seront désormais aussi dévouées à la ville qui les honorera sous cette nouvelle forme (les lois) qu'elles lui étaient hostiles, rivalisant d'amour et de zèle pour la cité qui les accueille pour accroître sa gloire et sa prospérité.

Voici ce que déclare Athéna en ce moment sublime où le droit (Diké) est institué au lieu même de la guerre et en place de l'antique vengeance :

Écoutez maintenant la loi que je fonde, citoyens de l'Attique, qui avez à juger les premiers procès à propos du sang versé. Ce conseil de juges subsistera toujours dans l'avenir chez le peuple d'Égée. Il siègera sur cette colline d'Arès, où les Amazones s'établirent et plantèrent leurs tentes, lorsqu'en haine de Thésée elles apportèrent ici la guerre et qu'en face de l'acropole, elles élevèrent les tours d'une nouvelle ville et sacrifièrent à Arès, d'où vint à ce rocher le nom d'Aréopage. Sur cette colline, le Respect et la Crainte, sa sœur, empêcheront les citoyens, la nuit comme le jour, de commettre des crimes, pourvu qu'ils n'altèrent point leurs lois. Si l'on souille une source limpide d'afflux impurs et de boue, on n'y trouvera plus de quoi boire. Ni anarchie ni despotisme, telle est la maxime que je conseille aux citoyens de pratiquer et de vénérer, et aussi de ne point bannir toute crainte de la ville ; car quel mal tel reste juste, s'il ne redoute rien ? Si vous révèrez, comme vous le devez, ce pouvoir auguste, vous aurez là pour protéger votre pays et votre ville un rempart tel qu'il n'est pas au monde, ni chez les Scythes ni sur le sol de Pélopes. Incorruptible, vénérable, impitoyable, sentinelle éveillée pour garder la cité endormie, tel sera le tribunal que j'institue. Si j'ai longuement développé mes conseils, c'est dans l'intérêt à venir des habitants de ma ville. Maintenant il faut vous lever, porter votre suffrage et trancher le procès, en respectant votre serment. J'ai dit⁴.

Sous la protection d'Athéna, la (re)génération du social doit suivre la (ré)génération des lois. C'est à cette condition que la tyrannie ou l'arbitraire de l'ordre ancien seront contenus et remplacés par les règles de l'ordre humain nouveau. Éris tenu en bride par les Euménides.

recherche la purification par une main royale. C'est à la suite de l'oracle de Thémis (la Justice) prédisant l'engendrement d'Achille par Thétis que Zeus choisira celui qui est son petit-fils (Éaque, le père de Pélée, étant le fils de Zeus) pour le marier à Thétis, et mettre ainsi fin aux purifications successives par lesquelles Thétis devait passer pour son expiation. Ici ce sont les noces qui président au temps suspendu du mythe, mais, à son tour, l'éternité brisée par Éris, livre à nouveau au temps et à l'histoire la suite des actions.

3. De même que l'Aréopage est le modèle des tribunaux, de même le Pnyx, lieu de réunion de l'Assemblée du peuple, est l'ancêtre des parlements. À la naissance des Lois, correspond le début de la rationalisation politique. Les nouveaux législateurs humains se substituent aux dieux pour codifier la Cité selon les normes de l'égalité. Le Mythe engendre l'Histoire, et, à son tour l'Histoire va engendrer les nouveaux mythes. Quand dire c'est être, tous les jours, à l'Agora, l'espace théâtral situe le lieu où les rites se transforment en spectacle. Le monde tout entier deviendra le théâtre grec : n'est-ce pas là l'histoire de 25 siècles de culture ?

4. Eschyle, *Les Euménides*, vers 681-710, in *Théâtre*, éd. de É. Chambry, Paris, Garnier, 1946.

Du mythe à « l'histoire philosophique »

C'est ainsi que tout commencerait : au début de l'Histoire, Éris et la guerre, au début de la cité policée, Athéna et l'institution des Lois. Notre dyptique qui développe le cycle humain sous la double enseigne des noces de Thétis et de Pélée, et de la métamorphose des Érinyes en Euménides, est un peu le frère de ces innombrables fictions symboliques qui, de Platon à Rousseau, président à la naissance de la cité, du souverain et du gouvernement ; au passage de l'homme de la nature à l'homme de l'homme ou l'homme de la culture.

Le mythe prélude à l'histoire en ce sens que le temps immobile, le temps éternel du premier âge que peuplent des figures transcendantes ou encore immortelles est soudainement brisé. Il s'efface, avec ses légendes et son ordre divin, pour laisser place à une institution et à un règlement humains de l'espace et du temps social. À travers le récit de la légende, de son commencement et de son achèvement, de son recommencement et des promesses nettes que recèlent sa transformation en histoire, nous avons fait se donner la main aux poètes, comme il se doit, à Homère et à Eschyle. Ceux-ci se tiennent au plus près de ce point où la reconstruction imaginaire se recourbe en la schématisation amplifiée du flux de la réalité.

Le temps du mythe est soudainement brisé. Feignons de croire qu'il y a un mythe et qu'il y a un temps, une pré-histoire et un pré-temps ou un non-temps. L'analogie est certes tentante : couper le temps des hommes en un avant et un après. Un avant idyllique, le temps du mythe, l'âge d'or un après tourmenté, le temps de l'histoire, dont la violence est plus ou moins policée par les lois. En fait, ce que nous voulons dire est à la fois plus simple et plus compliqué. De même que tout à l'heure nous avons vu qu'il n'y a pas deux figures de Janus séparées, côte-à-côte, mais une communication incessante entre ses deux aspects, de même il y a toujours-déjà la vie en société, il y a toujours-déjà entrelacés l'histoire et le mythe. La réalité des rapports socio-symboliques est faite des relations intriquées entre les représentations (qu'elles soient de premier ou de second ordre), les actions et les pratiques des sujets-agents interprétants. Alors qu'est l'histoire, qu'est le mythe, sinon, en leur dévorante partie, la représentation que les hommes se font de leurs activités telles qu'elles se déroulent et/ou telles qu'elles devraient se dérouler. Représentation inéliminable de l'activité qu'elle construit, en ce sens qu'elle est partie constitutive de l'action. À ce compte, le mythe récit-signifié par les poètes, l'histoire des historiens, l'histoire différée, rapportée, l'histoire dite objective, ne seront toujours, la première, qu'une mythologie, la seconde, une philosophie de l'histoire, et au mieux une « histoire philosophique » ; tous deux, une « affaire de culture ». Bref une *Chanson de geste*.

Mais par où passera la distinction entre les faits, les événements, les occurrences spatio-temporels, les faits tout court, et les faits dont s'empare

invinciblement le discours ? Entre les faits de nature, si l'on peut dire, et les faits de culture ? Entre l'agenda et la légende, entre ce qu'il y a à faire, ce qu'il y a à lire ? Nous répondrons : par l'idéologie, précisément. L'activité agonique n'apparaît, ne peut apparaître que dans le temps de la culture. Avec le discours, avec la signification qu'elle gauchit, radicalise, durcit ou énerve, en tous cas dont elle précipite, bouscule ou renouvelle les effets politiques.

Éris, à l'origine de la guerre de Troie ? n'est-ce pas plutôt décrire le processus qui s'engage avec l'injonction de trouver parmi les déesses présentes, la plus belle, celle dont la beauté sera marquée, sera signifiée par la pomme ; qui se poursuit par l'intervention du jugement de Pâris départageant les trois déesses rivales en fonction de ses intérêts immédiats et parce qu'il croit qu'ils seront le mieux satisfaits par les promesses d'Aphrodite ; qui se dénoue enfin par l'enlèvement d'Hélène et la guerre pour venger l'honneur de Ménélas, ainsi trahi ?

La transformation des Érinyes en Euménides, des vieilles déesses qui régnaient avant Zeus, des Furies chargées de punir les parricides, en ces divinités Bienveillantes que sont les Lois, gardiennes de la cité, pourvu que les Athéniens respectent l'autel de la Justice, est-ce là tout ce qui se présente, comme veut le symboliser le poète, pour rendre compte de la paix athénienne et de la démocratie de Périclès ? pour célébrer l'origine d'un droit nouveau, moins rigoureux que ne le concevaient les vieilles déesses, plus humain, tenant compte du repentir et des circonstances atténuantes ? Sans doute, si l'on veut faire oublier que le même Périclès (et Éphialte), aux fins d'une réforme démagogique, avait soustrait à la juridiction de l'Aréopage, deux ans déjà avant la représentation de *Orestie*, son droit de censure et de surveillance sur tous les actes de la vie publique, réduisant ses attributions aux jugements des crimes capitaux, meurtres, incendie, impiété. Si l'on néglige de voir que ce magnifique éloge de la justice athénienne est destiné aussi, selon les intentions mêmes d'Eschyle, à prémunir les Athéniens contre de nouvelles atteintes qui pourraient encore être portées par les démocrates à l'auguste tribunal.

C'est la culture qui donne un sens à l'histoire qu'elle tisse, et c'est l'agonique (le mythe ?) qui contrôle aux divers registres de la culture, ontologique, axiologique, pragmatique, ses cadences politiques. L'activité idéologique prescrit ce qui est et ce qui n'est pas, ce qui est bien et ce qui est mal, ce qu'il y a à faire ou à ne pas faire ; elle impose ce qu'il y a à « lire », à dire, à croire⁵. L'histoire, c'est-à-dire la culture et la société, a un début,

5. Un anthropologue raconte cette histoire : un journaliste en safari-photo en plein cœur de l'Afrique noire voit une villageoise remplir une très belle gourde à la rivière. S'approchant d'elle, il lui demande de lui céder sa gourde et ce qu'elle voudrait en échange. Eh bien, lui répondit la jeune femme déconcertée, une autre gourde ! à mille lieux de s'imaginer qu'une gourde puisse représenter-signifier autre chose qu'un récipient pour transporter l'eau dont on

CONCLUSION

l'idéologie, c'est-à-dire les luttes pour le pouvoir, c'est-à-dire la guerre ; et rêve à une fin, c'est-à-dire à la paix perpétuelle, la paix que vise les lois et les institutions des hommes. Ce rêve bien ordonné, toujours poursuivi, et sans cesse différé, est peut-être l'histoire elle-même. *La terreur est à l'ordre du jour jusqu'à la victoire de la République, jusqu'à la paix.*

Sturm und Drang

Mais les philosophes disent-ils autre chose que les poètes ? Kant, dans sa réflexion sur l'histoire humaine, semble réactiver le mythe d'Éris quand il cherche la naissance de la culture et de la société alors que Hegel célèbre dans le devenir dramatique de la *Geistlichkeit*, le rôle civilisateur du droit. Diderot ne parle-t-il pas de la nécessité d'un bain de sang pour régénérer une nation, songeant ici par analogie à la légende de Médée faisant bouillir le vieillard Éson, son beau-père, pour le rajeunir ?

Kant appelle modestement conjectures ses hypothèses au sujet du commencement de l'histoire humaine. Pour mettre en place la perspective qui fait apparaître son « terme », il écrit, comme en écho à la célèbre quatrième proposition de l'*Histoire universelle* : « Le début de la période suivante vit l'homme passer de l'époque de l'indolence et de la paix à celle du travail et de la discorde qui prélude à la réunion en société⁶ ». Kant loge cette force, la discorde, dans la nature humaine, et fait de cet « antagonisme », non seulement l'origine du contrat social mais, plus fortement encore, le moteur de son développement. Sa thèse se formule dans la 4^e proposition de son *Histoire universelle* : « Le moyen dont se sert la nature pour mener à bien le développement de toutes ses dispositions est leur antagonisme dans la société, pour autant que celui-ci révèle être cependant en fin de compte la cause d'un ordre légal de celle-ci⁷ ».

Kant commence par préciser que par antagonisme, il entend « l'insociable sociabilité des hommes, c'est-à-dire leur tendance à entrer en société, tendance liée cependant à une constante résistance à le faire et qui menace sans cesse de scinder cette société ». Il poursuit, développant son idée, en soutenant que c'est précisément par cette tension de forces contraires (s'associer ⇔ s'isoler) que s'effectue le passage de « l'état brut à la culture » ; la culture qui fait seule la « valeur sociale de l'homme », et que commence la progression de toutes ses dispositions.

a besoin. Si l'apparition de l'art coïncide, semble-t-il, avec le début de la culture, les jeux-enjeux de l'idéologie coïncideraient-ils avec les premiers détournements de la fonction d'un objet, d'un fait ou d'une idée vers une autre que médiatise cet objet, ce fait ou cet événement ?

6. Kant, in *Œuvres philosophiques*, tome II, éd. F. Alquié, Bibliothèque de la Pléiade, Éditions NRF-Gallimard, Paris, 1985, « Conjectures sur le commencement de l'histoire humaine », trad. de Luc Ferry et Heinz Wisman, p. 513.

7. Kant, in *op. cit.*, « Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique », trad. L. Ferry, 4^e proposition, p. 192.

Kant, il est vrai, veut surtout montrer l'opposition entre l'homme comme individu et l'espèce humaine en appliquant à la marche de l'histoire ses thèses naturalistes⁸, et la conception qu'il se fait du rôle régulateur de l'idée, ici l'insociabilité. Il n'en reste pas moins qu'il pose la discorde, ou encore l'antagonisme, comme le moyen qu'a trouvé la « nature » dans la conformité à la loi de la raison pour transformer l'homme en être social et moral. C'est l'analogie kantienne du droit avec la nature. Dans la cinquième proposition, Kant posera explicitement l'insociabilité seule (et non plus l'insociable sociabilité comme dans la quatrième proposition) à l'origine de « l'ordre social le plus beau⁹ ».

Dans cette perspective, la philosophie kantienne de l'histoire, celle qui se dégage des cinq premières propositions de *l'Histoire universelle*, met au fondement ultime du mouvement de l'histoire, l'insociabilité ; la sociabilité étant « déduite » de l'insociabilité. La théorie du « dessein de la nature » peut se laisser comprendre comme une « ruse de la raison ». La constitution républicaine à laquelle renvoie « l'ordre social le plus beau », et qui relève, comme l'écrit Kant d'un « accord pathologiquement extorqué », précède, en tant que condition nécessaire, mais non suffisante, l'incarnation de la moralité dans le monde :

[...] c'est alors que se développent peu à peu tous les talents, que se forme le goût et que, par une progression croissante des lumières, commence même à se fonder une façon de penser qui peut avec le temps transformer la grossière disposition naturelle au discernement moral en principes pratiques déterminés et, finalement, convertir ainsi en un tout moral un accord à la société pathologiquement extorqué¹⁰.

C'est par un processus naturel que l'histoire engendre la légalité, qui, une fois réalisée, permet à la moralité de l'intention de s'incarner dans le monde et à la liberté morale de s'exercer.

Hegel, et plus tard Marx, ne jetteront pas le même regard « réfléchissant » sur l'histoire ; ils déplaceront la nature, abandonnant tous deux le point de vue adopté par Kant. Cependant, ils s'accordent avec son aspect jacobin, si l'on ose dire, en faisant aussi de l'Histoire, celle des nations, cette fois-ci, celle des peuples, non celle de l'espèce humaine, l'histoire d'un devenir essentiellement dramatique. Pour Hegel, comme le soutiendra aussi d'une certaine façon Marx, un peuple (ou une fraction de ce peuple, le prolétariat chez Marx) joue son rôle dans l'histoire de l'humanité. Hegel met au cœur de ce rôle la violence ; de même, chez Marx, la violence aura pour nom la lutte des classes et cette lutte sera posée comme le moteur de l'Histoire.

8. Kant par ses métaphores physiques emprunte, d'une part, à la physique de Newton (l'insociable sociabilité et les deux forces qui construisent ce modèle suggèrent les deux forces fondamentales, centrifuge et centripète) et, d'autre part, réinterprète à cette lumière, les notions rousseauistes ontologico-morales de pitié et d'amour de soi.

9. Kant, *ibidem*, p. 194 : « Toute culture et tout art dont se pare l'humanité, ainsi que l'ordre social le plus beau, sont des fruits de l'insociabilité, qui est forcée par elle-même de se discipliner et de développer ainsi complètement, par cet artifice imposé, les germes de la nature. »

10. Kant, *ibidem*, p. 192.

CONCLUSION

Le peuple pour faire l'Histoire est obligé de vaincre par la violence la figure qui l'a précédée ; il sera à son tour vaincu par la violence, par la figure qui lui succède. Après les Grecs, après la thèse, l'antithèse, c'est-à-dire l'Empire romain. Mais chaque fois du nouveau est introduit, car l'antithèse n'est pas seulement une opposition, elle est déjà un dépassement. La civilisation romaine regroupe des éléments présents pendant la période grecque mais les intègre dans une perspective différente. Rome apporte à l'humanité, après la tragédie (qui permet de comprendre la liaison entre la religiosité et la cité grecque), la « prose du monde », le droit. La pensée chrétienne représente la période de synthèse. Combinant des éléments de la pensée grecque, romaine, elle croise ces emprunts de manière originale pour faire surgir une nouvelle figure de l'humanité.

La périodisation dialectique qu'introduit Hegel, la position-opposition-dépassement, l'idée que l'être est devenir — *Wesen ist was Gewesen ist* — est toute entière fondée sur l'idée que les hommes progressent par ce type spécifique de violence qu'est la guerre. Mais précisément c'est elle, avec la thèse forte qui veut que la totalité du réel soit conçue comme se transformant, qui fait l'originalité de la philosophie de l'histoire de type hégélien. Ce que Marx critiquera de la vision hégélienne, ce n'est pas tant la transformation et le devenir, ce n'est pas tant la dialectique et la violence ; non, ce que Marx dénonce, c'est la vision de l'État présentée par la philosophie de l'histoire hégélienne. Le matérialisme historique est conçu avant tout comme un instrument de lutte qui va se constituer plus tard en corps doctrinal. Cet instrument est mis au service de la classe ouvrière pour se transformer en science de ses luttes et de ses combats ; une théorie de l'histoire transformée en pratique.

Le cri de Valmy

De la crise diderotienne à l'insociable sociabilité kantienne, des ruses de la raison hégélienne au rôle de la violence dans l'histoire et aux contradictions marxiennes, que retenir de la fonction scissionniste d'Éris ? de la force sous laquelle nous avons compris les effets transformateurs du polémôs agonique, sinon que le sujet-agent interprétant, l'homme historique, se fait inévitablement dans la guerre en disant-changeant les lois qui assurent une paix provisoire, c'est-à-dire en changeant-disant perpétuellement la société ? La leçon à jamais vivante que Marx nous a enseigné est que le théoricien doit restituer pour le présent, et toutes les fois que cela possible, pour le passé, le mouvement réel par lequel les sociétés se construisent et en même temps construisent la réalité.

Mais alors que Marx voyait dans ce mouvement l'expression d'une lutte profonde traversant la réalité sociale, la lutte des classes, nous circonscrivons cette lutte à l'intérieur du mouvement plus ample, croyons-nous, qui l'enserme

et à travers duquel filtre cette lutte, avant tout discursive (polémique) puis relayée, sinon orchestrée par les institutions politiques. Ce mouvement plus ample est d'ordre irénique.

Structurant, intégrateur, mouvement de persévérance dans l'être, tissu de l'être même, il résiste le plus longtemps possible aux coups de boutoir de l'activité idéologique. Aux activités agoniques, indissociablement polémiques et politiques, s'opposent l'ensemble des activités socio-symboliques, pour les circonvenir à leur manière, en les résorbant, les intégrant, les pacifiant inlassablement. Les forces qui opèrent le changement interviennent à deux niveaux. Le premier se situe dans une perspective macroscopique, si l'on peut dire : c'est la relation que nous avons décrite entre les activités culturelles et les activités culturelles-agoniques. Le second s'aperçoit dans une perspective microscopique : c'est la relation qui unit idéologies dominantes et idéologies dominées. Les producteurs-reproducteurs de la société ont à lutter constamment non seulement contre la nature, mais aussi contre les gouvernants qui leur imposent cette domination politique. Le schème du *koïnon* agonique, résistance-domination-résistance-à-la résistance, gouverne les relations qui se nouent aux deux niveaux, et réplique sur le registre idéologique, le schème simulation-originalité de la mimésis socio-symbolique. Tous deux proposent les conditions non seulement de la constance des rapports socio-symboliques, mais aussi celles de leur mouvance, de leurs changements, de leurs transformations.

Nous finirons par une « conjecture » qui part, sans doute, d'un parti-pris. Le parti-pris qui est celui là même de Marx. À sa suite, nous voudrions faire apercevoir qu'au plus enfoui des activités agoniques de transformation, au point le plus ténu, s'il existe, qui fait basculer l'Histoire, il y a la parole, il y a l'action de ceux qui ne l'ont jamais et qui pourtant font l'histoire.

Le cri de Valmy est exemplaire à cet égard. Le « Vive la Nation », sorti des poitrines généreuses de ce peuple qui n'était rien bien qu'il fût, aux dires de l'*Encyclopédie*, « la partie la plus nombreuse et la plus nécessaire de la nation », fait sombrer dans la confusion le bel ordre de l'ennemi. Le peuple combattant enfin pour lui-même, clamait à la face de tous les tyrans cette idée aussi neuve dans son sens politique-agonique que le bonheur, cette idée qui aurait dû être pourtant aussi vieille que le monde, l'idée de l'unité et de la souveraineté du peuple.

L'amour des lois et l'amour de la patrie se confondent à Valmy, et c'est l'avènement officiel de la nation, c'est-à-dire du peuple qui fait un et qui fait un avec la souveraineté qu'il exerce. Valmy, c'est le pouvoir du peuple et *de ce jour commence une nouvelle époque de l'histoire du monde*¹¹.

11. On aura reconnu la formule de Goethe.

CONCLUSION

Et de même que nous avons commencé cette étude en nous effaçant derrière la parole du poète, elle qui disait les ruses mais aussi les joies de l'animal symbolique, ses mimes et ses parades, de même, parvenu au terme de notre lente interrogation, laissons à l'inquiète mélancolie d'un autre grand poète la tâche agonique d'articuler la nécessaire remise en question. Nécessaire car n'est-elle pas la vie même, la promesse toujours tenue du devenir et du changement ?

Questions que pose un ouvrier qui lit

Qui a construit Thèbes aux sept portes ?
Dans les livres, on donne les noms des Rois.
Les Rois ont-ils traîné les blocs de pierre ?
Babylone, plusieurs fois détruite,
Qui tant de fois l'a reconstruite ? Dans quelles maisons
De Lima la dorée logèrent les ouvriers du bâtiment ?
Quand la Muraille de Chine fut terminée,
Où allèrent, ce soir-là, les maçons ? Rome la grande
Est pleine d'arcs de triomphe. Qui les érigea ? De qui
Les Césars ont-ils triomphé ? Byzance la tant chantée,
N'avait-elle que des palais
Pour ses habitants ? Même en la légendaire Atlantide,
Hurlant dans cette nuit où la mer l'engloutit,
Ceux qui se noyaient voulaient leurs esclaves.
Le jeune Alexandre conquiert les Indes.
Tout seul ?
César vainquit les Gaulois.
N'avait-il pas à ses côtés au moins un cuisinier ?
Quand sa flotte fut coulée, Philippe d'Espagne
Pleura. Personne d'autre ne pleurait ?
Frédéric II gagna la Guerre de sept ans.
Qui, à part lui, était gagnant ?
À chaque page une victoire.
Qui cuisinait les festins ?
Tous les dix ans un grand homme.
Les frais, qui les payait ?
Autant de récits,
Autant de questions¹².

12. Bertold Brecht, *Poèmes*, 4 (1934-1941), p. 43, trad. fr. de Maurice Regnaut, L'Arche, Paris, 1961.

INDEX DES NOMS

A

ALTHUSSER 7-9, 12, 15-16, 20-25, 28,
35-36, 249, 274
ALLEAU 58
APOLLON 360
ARÈS 359
ARISTOTE 9, 149, 200-201
ARLEQUIN 319
ATLAN 143
ATHÉNA 360-362
APHRODITE 360
AUGUSTE III 305, 310
AZOUVI 353

B

BACHELIER 313
BAECQUE, DE 354
BAKHTINE 42
BAKOUNINE 263
BALLU 305
BARRY, MADAME DU 313
BAUDRILLARD 198
BÉGIN 142
BENOIST 51, 53
BENVENISTE 62
BEURDELEY 305
BERGIER, ABBÉ 228, 235, 302
BERNINI 319
BERGSON 135
BLONDEAU 313
BOAS 49
BOILEAU 312

BÖTTGER 305, 309-310
BOUCHER 312-313, 321
BOURCHARDIN 320
BOURDIEU 13, 318, 324, 336
BOWLER 136
BRECHT 352, 357, 368
BRUNER 69, 181
BUFFON 312
BUISSON 263
BUNGE 30, 52, 64, 114, 123-124, 137
BURKE 269

C

CABANIS 14, 37, 135, 353
CADET 312
CASSIRER 53, 62, 204, 211
CASTIGLIONE 327
CATHERINE II 312
CAVAFY 7
CHANGEUX 53, 116, 125, 131-134, 142-
143
CHARLESTON 305
CHIPPENDALE 308
CHURCHMAN 128
CLÉMENT 240
CLOCKSIN 181
CONDILLAC 132, 135, 235
CONDORCET 224, 237, 267, 346
CROW 89
CUMMINS 129

MIMES ET PARADES

D

D'ALEMBERT 272
 D'ANGIVILLER 312
 D'HOLBACH 37, 130, 132, 134-135, 228,
 235, 252, 254, 346-348
 DANCHIN 142
 DANTON 346
 DARNTON 184
 DARU 313
 DAUNOU 237
 DAVID 89
 DÉCLARATION 209, 346, 348
 DENNETT 17, 128
 DENON 314
 DESCARTES 14, 20, 34, 40, 117, 119, 134,
 137, 144, 211, 325
 DESMARAIS 312
 DESTUTT DE TRACY 14, 37, 47
 DE VRIES 319
 DIDEROT 37, 130, 132, 140, 152, 159, 209,
 235, 254, 279, 346, 348-350, 352, 364
 DIKÉ 245, 361
 DRETSKE 69

E

ENCYCLOPÉDIE 18, 208, 235-236, 272,
 315, 317, 340, 346-347, 352
 ÉNÉE 360
 ÉRIS 285, 359-366
 ESCHYLE 361-363

F

FAUCHIER-MAGNAN 305
 FODOR 129
 FOUCAULT 217, 219, 251, 253, 255-256
 FRANÇOIS I 307
 FRÉDÉRIC II 228, 235
 FUSELLA 131

G

GAUCHET 100
 GAVROCHE 231
 GEERTZ 49, 82, 86, 114
 GENÈT 31, 240-246, 246, 250, 324
 GIBSON 126
 GOETHE 116, 367
 GOULD 123
 GRAMSCI 49, 155, 219, 335
 GUILLAUME 233, 263-264, 266-274, 277-
 280

H

HABSBOURG 334
 HAGGAR 305
 HAMELIN 305
 HARRIS 55
 HEGEL 37, 44, 288, 364-366
 HÉLÈNE 360, 363
 HELLOT 312
 HELVÉTIUS 132, 235
 HÉRA 360
 HÉROLD 310-311, 323
 HERMÈS 360
 HIPPIAS 325
 HITLER 236
 HOBBS 149
 HOFSTADTER 128
 HOMÈRE 358, 360, 362
 HONEY 305
 HORACE 292
 HULTZ 312
 HUME 132-133, 182, 302

I

IDÉOLOGUES 135
 INGVAR 132

INDEX DES NOMS

J

JACOB 121-122, 124
 JANUS BIFRONS 287-290, 355, 363
 JEAN, SAINT 33, 116
 JEANNEROD 116, 126-129, 153
 JERISON 120, 122-123
 JOLY DE FLEURY, 234-235

K

KANT 56, 62, 191, 235, 297-298, 303, 314-317, 320, 323, 325, 356, 364-365
 KHOMEINI 236
 KOSELLECK 348
 KOSSLYN 129
 KROPOKTINE 263, 266

L

LACAN 151, 240
 LACHARITÉ 68, 71
 LAKANAL 237
 LANDAIS 305
 LAUGAN 319
 LEIBNIZ 10, 52, 144-145, 320
 LEKTON 194-197
 LEPELETIER 263, 277
 LÉVI-STRAUSS 77, 81, 114, 206
 LOCKE 135
 LOUIS XIV 328
 LOUIS XV 312, 350
 LUCRÈCE 130
 LURIA 113, 145, 148-152, 158
 LYCURGUE 174

M

MAINTENON, MADAME DE 328
 MARGOLIS 23
 MARIE-ANTOINETTE 320, 327
 MARIE-THÉRÈSE 312
 MARX 13, 19, 44, 47, 49, 219, 251, 365-366

MATURANA 136
 MELLISH 181
 MINSKY 69, 100, 181
 MIRON 32
 MONOD 114
 MOORE 319
 MONTESQUIEU 167, 315-317, 340, 353
 MORERI 320
 MORIN 135, 140
 MOZART 332-34, 338

N

NAPOLÉON 224, 314
 NEISSER 127
 NÉRÉE 359
 NIERHOF 319

O

ORESTE 360-361
 OUDRY 312

P

PANTALON 319
 PÂRIS 360
 PARMÉNIDE 37, 40
 PÉLÉE 285, 359, 360
 PÉRICLES 363
 PERKY 131
 PIATELLI-PALMARINI 136, 140
 PLATON 9, 30, 35-37, 40, 42-46, 51, 62, 133-134, 160, 200-201, 206, 214, 247-250, 288, 296, 302, 316
 POLO 307
 POMPADOUR, MADAME DE 312
 POPPER 158
 POSEIDON 359
 PROUST 129

MIMES ET PARADES

R

RANCIÈRE 218
 RANGER 20, 240
 RAYNAL 348, 352
 RITCHIE 119
 ROBESPIERRE 119, 174, 237, 252-253,
 263-264, 266, 277, 346, 353
 ROIG 222
 ROMME 224, 267
 ROUSSEAU 173-174, 208, 231, 235, 252-
 254, 348

S

SAHLINS 82, 114, 209
 SAINT-JUST 269
 SAINT-SIMON 313
 SARTRE 19, 102
 SEGAL 131
 SÉGUIER 235
 SERRES 86
 SHEPARD 127
 SMITH 35
 SOCRATE, 325
 SOPHIE, ÉLECTRICE 320
 SPECTOR 129
 SPERBER 83, 183
 SPINOZA 35
 SUZANNE 313

T

TAINE 240
 TCHIRNHAUSEN, 305, 308-312
 THÉÉTÉTÉ 38-39, 45, 51
 THÉTIS 285, 359
 THOMAS 128
 TOCQUEVILLE 269
 TURNER 82, 114
 TYLOR 49

U

UQAM 293, 301
 ULMANN 126-128

V

VALMY 366-367
 VARELLA 136
 VERDI 173
 VERNES 208
 VIGOTSKY 145, 148-152, 158
 VINCENT 117, 129-130, 132
 VOLTAIRE 198, 221, 228, 231, 279

W

WATTEAU 313, 321
 WEBER 251
 WENDERS 242
 WHITE 58, 62
 WITTGENSTEIN 196-197

Z

ZAZIE 8
 ZEUS 359-360

OUVRAGES CITÉS

- ADAM, J.-M., M.-J. BOREL, C. CALAME, M. KILANI, *Le discours anthropologique*, Paris, Méridiens, Klincksieck, 1990.
- ALLEAU, R., *De la nature du symbole*, Paris, Flammarion, 1958.
- ALTHUSSER, L., *Pour Marx*, Paris, Maspéro, 1974.
- *Positions*, Paris, Éditions Sociales, 1976.
- *Éléments d'autocritique*, Paris, Hachette, 1974.
- ANDLER D., éd., *Introduction aux sciences cognitives*, Paris, Gallimard, 1992.
- A. DE BAECQUE, W. SCHMALE, M. VOVELLE, éd., *L'an I des droits de l'homme*, Paris, Presses du CRNS, 1988.
- ARISTOTE, *La Poétique*, Dupont-Roc R., et Lallot, J., eds., Paris, Éditions du Seuil, 1980.
- ARNAULD, A., NICOLE, P., *La logique de Port-Royal*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann, 1965.
- BALLU, N., *La porcelaine française*, Paris, Charles Massin, 1968.
- BAUDRILLARD, J., *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Paris, Gallimard, 1972.
- BENOIST, J., « Du social au biologique : étude de quelques interactions » *L'Homme*, VI (1), 5-26.
- BENVENISTE, E., *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966.
- BERGER, P. L. et LUCKMANN, T., eds., *La construction sociale de la réalité*, trad., Paris, Klincksieck, 1986.
- BERGSON, H., *Matière et mémoire*, Paris, P.U.F., 1965.
- BEURDELEY, M., *Porcelaine de la Compagnie des Indes*, Fribourg, Office du Livre, 1962.
- BOURDIEU, P., *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Minuit, 1979.
- BOURGEOIS, B. et D'HONDT, J., eds., *La philosophie et la révolution*, Paris, Vrin, 1993.
- BOWLER, T. D., *General Systems Thinking. Its scope and Applicability*, Series in General Systems Research, New York-Oxford, North Holland, 1981.
- BRECHT, B., *Poèmes*, 4 (1934-1941), Paris, L'Arche, 1961.
- BRUNER, J., *Acts of Meaning*, Cambridge and London, Harvard University Press, 1990.
- *Beyond the Information given*, New York, Norton, 1972.

- BUNGE, M. A., *Interpretation and truth*, Dordrecht, D. Reidel, 1974.
- *Treatise on Basic Philosophy, A World of Systems*, Dordrecht, Reidel, 1979.
 - *Scientific Materialism*, Dordrecht, Reidel, 1981.
 - « Emergence and the mind », *Neurosci*, 2, 501-509.
 - (avec R Llinas) (1978) « The mind-body problem in the light of neuroscience » in *Proc. 16th World Congress of Philosophy*.
- CABANIS, *Rapports du physique et du moral*, éd. Lehec et Cazeneuve, Paris, P.U.F., 1956.
- CAVAFY, C.P., *Poèmes*, Paris, Les Belles-Lettres, 1958.
- CAHIERS DE LA CÉRAMIQUE ET DES ARTS DU FEU, n° 1-2 et n° spécial : *Céramiques de France*, Sèvres, Société des amis du Musée national de Céramique, 1956-57.
- CASSIRER, E., *La philosophie des formes symboliques*, 3 vol., Paris, Minuit, 1972.
- *Essai sur l'homme : introduction à une philosophie de la culture humaine*, Paris, Minuit, 1975. [*An essay on man, an introduction to a philosophy of human culture*, New Haven, Conn., Yale University Press, 1965, c1944.]
 - *Symbol, myth, and culture*, New Haven, Conn., Yale University Press, 1979.
- CASTIGLIONE, B., *Le livre du courtisan*, présenté et trad. de l'italien par Alain Pons, Paris, Flammarion, 1991.
- CHANGEUX, J.-P., *L'homme neuronal* (coll. Le Temps des Sciences), Paris, Fayard, 1983.
- « Les neurones de la raison », *La Recherche*, n° 244, p. 704-713.
- CHARLESTON, R., ed., *World Ceramics*, Paul Hamlyn, 1968.
- CHURCHMAN, C.W., *The Design of Inquiring Systems*, New York, Basic Books, 1971.
- CLÉMENT, C. B., *Vies et légendes de Jacques Lacan*, Paris, Grasset, 1981.
- CLOCKSIN W. F. ET MELLISH, C.S., *Programming in Prolog*, Berlin, Springer Verlag, 1981.
- CONDORCET, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, éd. A. Pons, Paris, Flammarion, 1988.
- CROW, T.E., *Painters and Public Life in Eighteenth Century Paris*, New Haven, Yale University Press, 1986.
- CUMMINS, R., *Meaning and mental representations*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1989.
- DENNETT, D., *Brainstorms. Philosophical Essays on Mind and Psychology*, Bradford Books, 1978.
- *The Intentional Stance*, Cambridge, MIT Press, 1987.
 - & HOFSTADTER D.R.,
 - *The Mind I: Fantasies and Reflections on Self and Soul*, Basic Books, New York, 1982.
- DESCARTES, R., *Œuvres et lettres*, Bridoux, A. éd., Paris, (Bibliothèque de la Pléiade) Gallimard, 1949.
- DESTUTT DE TRACY, A. L., *Éléments d'idéologie*, Paris, Vrin, 1970.
- DIDEROT, *Œuvres*, Assézat et Toumeux, éd., Paris, Gamier, 1875-1877.
- DRETSKE, F.L., *Knowledge and the flow of Information*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 1982.
- DURAND, G., *L'imagination symbolique*, Paris, Coll. Quadrige, P.U.F., 1984.

OUVRAGES CITÉS

- ENCYCLOPÉDIE, *Articles choisis*, Pons, A., éd., Paris, Flammarion, 2 vol., 1986.
- ESCHYLE, *Théâtre*, Chambry É., éd., Paris, Garnier, 1946.
- FAUCHIER-MAGNAN, A., *Les petites cours d'Allemagne au XVIII^e siècle*, Paris, Flammarion, 1947.
- FODOR, J., *Representations : philosophical essays on the foundations of cognitive science*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1981.
- *La modularité de l'esprit. Essai sur la psychologie des facultés* 1983, tr. fr., Paris, Minuit, 1986.
- « Le corps et l'esprit », *Pour la Science*, 1981, n° 43, pp. 78-88.
- *Psychosemantics*, Cambridge, MIT Press, 1987.
- FOUCAULT, M., *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984.
- *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971.
- *Histoire de la sexualité*, tome I, *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976.
- *Power/knowledge : selected interviews and other writings : 1972-1977* edited by Colin Gordon; New York ; Toronto , Harvester Wheatsheaf, 1980.
- *Foucault, Michel, 1926-1984*, Kritzman, Lawrence D, ed., *Politics, philosophy culture : interviews and other writings : 1977-1984*, New York, Routledge, 1988.
- « Le pouvoir, comment s'exerce-t-il? » in H. Dreyfus et P. Rabinow, *Michel Foucault. Un parcours philosophique. Au delà de l'objectivité et de la subjectivité Avec un entretien et deux essais de Michel Foucault*, traduit de l'anglais par F. Durand-Bogaert, Paris, Gallimard, 1984.
- GARNER, W. R., *The processing of information and structure*, Potomac, Md., L. Erlbaum, 1974.
- GAUCHET, M., *L'inconscient cérébral*, Paris, (La librairie du XX^e siècle) Seuil, 1992.
- GEERTZ, C., *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1973.
- *Local knowledge. Further essays in Interpretative Anthropology*, New-York, Basic Books, 1983.
- GENÊT, J., *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, c1951.
- GIBSON, J.J., *The senses considered as perceptual systems*, Houghton Mifflin, Boston, 1966.
- GOULD, J., *Ontogeny and Phylogeny*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1977.
- GRAMSCI, A., *Gramsci dans le texte*, Paris, Éd. Sociales, 1977.
- GRIZE, J.B., éd., *Sémiologie du raisonnement*, Berne, Lang, 1984.
- GUILLAUME, J., *L'Internationale, documents et souvenirs*. Volume I (1864-1872), Genève, Éditions Gröunauer, 1980.
- *La vie ouvrière*, Tome I, Genève, Éditions Gröunauer, 1914.
- *Procès-verbaux du Comité d'instruction publique de l'Assemblée Législative* Collection des documents inédits sur l'histoire de France, Paris, Imprimerie Nationale, 1889.
- *Procès-verbaux du Comité d'instruction publique de la Convention nationale*, Collection des documents inédits sur l'histoire de France, Paris, Imprimerie Nationale, 6 tomes, + 2 tomes d'index, 1890-1907.
- HAGGAR, R., ed., *Continental pottery and porcelain*, Faber, 1970.
- HARRIS, M., *Cultural materialism, The struggle for a science of culture*, New York, Random House, 1980.

- D'HOLBACH P. H. THIRY, baron, *Système de la Nature* (1770), Londres.
 — *Système social*, 1773, Londres.
 — *Politique Naturelle*, 1773, Londres.
- HEGEL, G. W. F., *Principes de la philosophie du droit*, Derathé, R., éd., Paris, Vrin, 1982.
 — *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. par Gibelin, J. Paris, Vrin, 1945.
 — *La raison dans l'histoire*, trad. nouv., introd. et notes par Papaioannou, K., Paris, Union générale d'éditions, 1965.
- HONEY, W.B., *Dresden China*, Faber, 1954.
- HUME D., *Traité de la nature humaine* (1737).
- INGVAR, D.H., « L'idéogramme cérébral », *Encéphale*, 3, 1977.
- IZARD, M. et SMITH, P. , eds., *La fonction symbolique : essais d'anthropologie*, Paris, Gallimard, 1979.
- JACOB, F., *Le jeu des possibles*, Paris, Fayard, 1981.
- JEANNEROD, M., *Le Cerveau-machine*, Paris, Fayard, 1983.
 — (& HECAEN H.), *Du contrôle moteur à l'organisation du geste*, Paris, Masson, 1977.
- JERISON, H.J., *Evolution of the Brain and Intelligence*, New York, Academic Press, 1973.
- KANT, E., *Œuvres philosophiques*, Paris, (Bibliothèque de la Pléiade) Gallimard, 3 Tomes, 1985.
- KOSELLECK, R., *Le règne de la critique*, Paris, Minuit, 1979.
- KOSSLYN, S., *Image and Mind*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1980.
- LABROUSSE, B., *De l'idéologie dominée*, Montréal, Nouvelle Optique, 1978.
- LACHARITÉ, N., « La notion de problème moteur principal en contexte de recherche » (première partie), *Dialogue*, vol. XXI (1982), n°2 (juin), p. 195-222; « La notion de problème moteur principal en contexte de recherche » (deuxième partie), *Dialogue*, vol. XXI (1982), n°3 (septembre), p. 449-472.
 — *Un modèle informationnel de la représentation*, Montréal, UQAM, *Cahiers Recherches et Théories*, coll. Symbolique et idéologie, n°S7, 1987.
 — « Un modèle général pour décomposer la relation d'impact dans les recherches sur l'impact social de la science et de la technologie » in *Recueil des activités du Centre interdisciplinaire d'évaluation sociales des technologies* A. Caron et A. Michaud, ed., Montréal, UQAM, *Cahiers Recherches et Théories*, coll. Systèmes et cognition, n°Y4, 1988.
 — « Sémantisme des mots et sémantisme des choses » in *Sémantisme et représentation*, *Cahiers Recherches et Théories*, Collection Système et cognition, n° Y 6, Montréal. UQAM, p. 9-106.
- LAGRAVE, J.-P. de, éd., *Condorcet, Lektos*, (Avril 1993), vol. III, n°1.
- LANDAIS, H., *French porcelain*, Weidenfeld and Nicolson, 1961.
- LEIBNIZ G.W., *La monadologie*, Boutroux, E., éd., Paris, Delagrave, 1956.
- LEVI-STRAUSS, C., *La potière jalouse*, Paris, Plon, 1985.
 — *Regarder, écouter, lire*, Paris, Plon, 1993.
- LURIA, A. R., *The Making of Mind. A personal Account of Soviet Psychology*, M. Cole & S. Cole, eds., Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1979.

OUVRAGES CITÉS

- MARGOLIS, J., « Constraints on the Metaphysics of Culture » *Review of Metaphysics*, n° 39, juin 1986, p. 653-673.
- *Persons and Minds, The Prospects of NonReductive Materialism* Dordrecht, D. Reidel, 1978.
- MARX, K., et ENGELS, F., *L'idéologie allemande*, Paris, Éd. Sociales, 1976.
- *Œuvres*, éd. établie, présentée et annotée par Maximilien Rubel, Paris, (Bibliothèque de la Pléiade) Gallimard, 3 volumes, 1963-1983.
- MIRON, G., *L'homme rapaillé*, Montréal, P.U.M., 1970.
- MONOD, J., *Le hasard et la nécessité : essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne* Paris, Éditions du Seuil, 1970.
- MONTESQUIEU, article « goût » dans *l'Encyclopédie*.
- *Œuvres complètes*, édition établie et annotée par Roger Caillois, Paris, (Bibliothèque de la Pléiade) Gallimard, 2 volumes, 1949.
- MOORE, J., *Voyage en Allemagne*, 1774.
- MORERI, *Dictionnaire*, 1778.
- MORIN, E. et PIATELLI-PALMARINI, M., sous la direction de, *L'unité de l'homme : invariants biologiques et universaux culturels*, 3 vol., Paris, Seuil, 1974.
- MORIN, E., *La Méthode III, La connaissance de la connaissance*, Paris, Le Seuil, 1986.
- MILLER, L. L., *Knowing, doing, and surviving, cognition in evolution*, New York, J. Wiley, 1973.
- MINSKY, M., *The Society of Mind*, New York, Simon and Schuster, 1985.
- *Semantic Information Processing*, New York, Simon and Schuster, 1983.
- « A Framework for representing Knowledge » dans J. Haugeland, dir, *Mind Design : Philosophy, Psychology, Artificial Intelligence*, Cambridge, MA, MIT Press, 1981.
- NEISSER, U., *Cognition and Reality*, Freeman, San Francisco, 1976.
- PERKY, C., « An experimental study of imagination », *Amer. J. Psychol.*, 21(1910), 422-452.
- PLATON, *Œuvres complètes*, trad. nouvelle et notes par Robin L., Paris, (Bibliothèque de la Pléiade) Gallimard, 2 volumes, 1950.
- PROUST, J., in *La philosophie en Europe*, sous la dir. de D. Klibansky et D. Pears, Paris, Gallimard, 1993, « Les rapports de l'esprit et du corps : des interactions entre structures et fonctions », p. 641-670.
- PRUDHOMME, *Les Révolutions de Paris*, n° 168, 22-29 septembre 1792.
- RITCHIE, A.D., *Histoire naturelle de l'esprit*, 1936.
- *Evolution of the Brain and Intelligence*, Academic Press, New York, 1973.
- *Studies in the history and methods of the sciences* University Press, 1958.
- ROBESPIERRE, *Discours du 18 floréal an II, Œuvres Complètes*, Tome X, *Discours* (5e partie: 27 juillet 1793-27 juillet 1794), publiées sous la direction de M. Bouloiseau, G. Lefebvre, A. Soboul, Paris, Société des Études Robespierriennes, P.U.F., 1958, p. 452.
- *Discours du 5 nivôse an II* (25 décembre 1793), in *Robespierre, textes choisis*, tome III, préface et notes de Jean Poperen, Paris, Éditions sociales, 1974.
- ROUSSEAU, J.-J., *Œuvres complètes*, Gagnebin, B., éd., Paris, (Bibliothèque de la Pléiade) Gallimard, 4 volumes, 1959-1969.

- SAHLINS, M., *Au cœur des sociétés. Raison utilitaire et raison culturelle*, tr. fr., Paris, Gallimard, 1976.
- *Islands of History*, University of Chicago Press, London and Chicago, 1985.
- SAINT-SIMON, L. de Rouvroy, duc de, *Mémoires*, texte établi et annoté par Gonzague Truc, Paris, (Bibliothèque de la Pléiade) Gallimard, 7 volumes, c1948-1965.
- SARTRE, J.-P., *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1960.
- SHEPARD, R., « The mental image », *Amer. Psychologist*, Feb., 1978, 125-137.
- (& JUDO S.), « Perceptual illusion of rotation of three-dimensional objects », *Science* 191, 952-954.
- (& METZLER J.), « Mental rotation of three-dimensional objects », *Science* 171, 701-703.
- SERRES, M., *Les cinq sens*, Paris, Grasset, 1985.
- SMITH, S.B., Reading Althusser, Ithaca and London, Cornell University Press, 1984.
- SPECTOR, N. H., « The central state of the Hypothalamus in Health and Disease. Old and New Concepts » in P. J. Morgan & J. Panksepp (ed), *Handbook of The Hypothalamus*, New-York, Marcel Dekker, 1980, t. II.
- SPERBER, D., *Le symbolisme en général*, Paris, Hermann, 1974.
- « L'interprétation en anthropologie », *L'homme*, 21, 69-92, 1981.
- *Le savoir des anthropologues*, Paris, Hermann, 1982.
- THOMAS S. N., *The Formal Mechanisms of Mind*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1978.
- TURNER, V.W., *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society* Ithaca-London, Cornell University Press, 1974.
- *Le phénomène rituel, structure et contre-structure*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990. [Victor W. Turner, *The ritual process, structure and anti-structure*, New York, Aldine, 1969.]
- *The forest of symbols, aspects of ndembu ritual*, Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1967.
- ULMAN, S., *Against direct perception*, *Behav. Brain Sci.*, 1980, n° 3, p. 373-415.
- VARELA, F. J., *Principles of biological autonomy*, General Systems Research series, New York, Oxford, North Holland, 1979.
- VERNES, P.-M., *La ville, la fête, la démocratie*, Paris, Payot, 1979.
- VINCENT, J.-D., *Biologie des Passions*, Paris, Le Seuil, 1986.
- VOLTAIRE, *Correspondance*, édition Théodore Besterman, Paris (Bibliothèque de la Pléiade) Gallimard, 1977 et ss.
- *Dictionnaire philosophique*, (1764) édition René Pomeau, Paris, Gamier-Flammarion, 1964.
- VOVELLE, M., *Idéologies et mentalités*, Paris, F. Maspero, 1982.
- VYGOTSKY, L.S., *Thought and Language*, Cambridge, M.I.T. Press, 1962.
- *Mind in Society*, Harvard University Press, Cambridge, Massachussets and London, England, 1979.
- WALFORD, G., *Ideologies and their Functions*, London, Georges Walford, 1979.
- WHITE, L., *The Evolution of Culture*, New York, McGraw-Hill, 1959.
- *The concept of cultural systems*, New York, Columbia Press, 1975.

TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES

PRÉFACE	7
Lire Althusser, mais... ..	7
L'idéologie comme activité socio-symbolique.....	9
Mimésis et idéologème.....	9
La fonction agonique	11
Vers une théorie matérialiste de l'idéologie.....	12
INTRODUCTION	13
LA QUESTION DE L'IDÉOLOGIE ET LA TRADITION MARXISTE	13
Un embarras ontologique	13
Un embarras épistémologique.....	15
Une tactique d'inversion.....	15
Une refonte méthodologique.....	17
L'ACTIVITÉ SYMBOLIQUE À VALENCE IDÉOLOGIQUE	19
Le cheminement	19
Le départ.....	20
Le « détour » par le côté d'Althusser.....	22
La première demande	23
La deuxième demande	23
Le programme de recherche.....	24
Problèmes ontologiques.....	25
Problèmes épistémologiques	27
Le modèle de la mimésis	29
LA COMPOSITION D'ENSEMBLE	30
Les articulations	30
L'homme agonique	32
PREMIÈRE PARTIE	
L'ANIMAL SYMBOLIQUE	33
<i>Argument : Le problème du « sens commun ».....</i>	<i>34</i>
CHAPITRE PREMIER.....	35
La question généalogique	35
LE <i>SOPHISTE</i> DE PLATON	35
Platon et la représentation.....	35
Eikastiké et phantasmatiké.....	36
L'acte représentatif.....	37
L'imitation : la mimésis.....	38
Vérité et fausseté du simulacre.....	39
L'Être et le Non-Être	40
Le « grand circuit » de la représentation.....	41
Réalité, vérité et représentation.....	42
Les règles platoniciennes de la représentation.....	43
<i>L'interminable bataille.....</i>	<i>45</i>

MIMES ET PARADES

LA SIGNIFICATION STRATÉGIQUE DU RECOURS À PLATON	46
Décisions initiales. Leurs implications respectives.....	46
L'animal symbolique.....	48
L'efficacité idéologique	49
CHAPITRE DEUXIÈME	51
Le Symbolisateur, la culture et la société	51
PRÉSUPPOSÉS ONTOLOGIQUES.....	51
Une ontologie matérialiste, dynamiste et moniste.....	51
L'animal socio-symbolique.....	52
LE CADRE DE TRAVAIL	54
L'hypothèse directrice de la recherche	54
A) LA RÉALITÉ SOCIALE	54
B) L'ANIMAL SOCIO-SYMBOLIQUE	54
C) LA CULTURE	55
D) LA DOUBLE SÉMIOSIS	56
E) LA MIMÉSIS	57
F) LE KOÏNON	57
G) LES SYMBOLÈMES	58
H) LES IDÉOLOGÈMES	58
Enjeux de la problématique.....	59
Ses limites	60
APERÇU TYPOLOGIQUE RELATIF AUX ACTIVITÉS SOCIALES	64
Schéma n° 1 : <i>L'espace socio-symbolique</i>	66
CHAPITRE TROISIÈME.....	67
La vie sociale	67
LES RAPPORTS ENTRE SOCIÉTÉ ET CULTURE	67
Le concept d'activité sociale.....	67
Les activités symboliques séméiotiques.....	69
Les activités pragmatiques	70
La boucle de matérialisation du symbolique.....	70
LA VIE SOCIALE	71
Les niveaux d'organisation sociale.....	71
La restructuration proposée.....	74
Schéma n° 2 : <i>La vie sociale</i>	76
CHAPITRE QUATRIÈME	77
La vie culturelle	77
UNE FICTION SYMBOLIQUE DU MONDE	77
Activités culturelles et fonctions symboliques.....	77
LE MAGISTÈRE SYMBOLIQUE DU CULTUREL	80
Deux remarques préliminaires.....	80
Le gouvernement universel du symbolique	82
LA SÉMIOSIS ORIGINALE	82
LA SÉMIOSIS COLLECTIVE	84
Les stratégies symboliques	85

TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES

L'HÉGÉMONIE SYMBOLIQUE DU MONDE CULTUREL	90
L'organisation culturelle : sa composition et son fonctionnement.....	90
Schéma n°3 : <i>Table</i>	96
Un discours toujours neuf, craquant, ouvert.....	96
Le pouvoir de l'ordre culturel	97
Les modes de relations entre les produits socio-symboliques.....	98
Schéma n°4 : <i>Le système de relations</i>	99
Schéma n° 5 : <i>La sémiotique culturelle collective</i>	102
LA VIE CULTURELLE	103
Le circuit sémaphorique culturel.....	103
Schéma n° 6 : <i>Le circuit sémaphorique culturel de retour</i>	105
Le système culturel	105
Le sous-ensemble MD du sous-système social culturel (S.S.C.).....	106
Le sous-ensemble ME du sous-système social culturel (S.S.C.).....	108
Les secteurs d'organisation culturelle.....	110
Schéma n° 7 : <i>Le système culturel</i>	112
CHAPITRE CINQUIÈME	113
Le sens commun est la chose du monde la mieux partagée.....	113
LA VIE SYMBOLIQUE	113
Une navette herméneutique	113
L'interdépendance du biologique et du social.....	115
La représentation ou l'action ?.....	116
L'indissociabilité des aspects psychiques et sociaux du symbolique.....	118
LE DOUBLET CONCEPTUEL ESPRIT-CERVEAU	119
Les aspects psychiques de l'activité symbolique.....	119
Les processus d'encéphalisation.....	120
L'information et la représentation de la réalité	121
L'Histoire et les modèles biologiques d'explication.....	123
L'émergence de la créativité et de la symbolique.....	123
L'identification de l'esprit à l'activité du cerveau	124
L'état nerveux central fluctuant	125
LES RELATIONS ENTRE LA PENSÉE ET LE CORPS	132
Le cerveau et la pensée	132
La pensée et le corps	134
LES MÉDIATIONS SYMBOLIQUES CROISÉES DE LA CULTURE ET DE L'APPRENTISSAGE	141
Le quadruplet esprit-cerveau/culture-société.....	141
Qu'est-ce qu'apprendre ?	141
Le modèle d'assimilation ; son intérêt philosophique.....	142
La sémiotique individuelle, le développement du cerveau et l'apprentissage.....	143
La sémiotique collective et l'apprentissage.....	145
Les activités symboliques et les activités d'apprentissage.....	146
L'AUTOMATE SYMBOLIQUE	148
Les travaux de Vigotsky et de Luria.....	148
LA SPIRALE DE LA SIGNIFICATION	153
Un réaménagement du concept de signification.....	153

MIMES ET PARADES

Le système modèles-images et le système idées-espèces.....	154
Le pragmatisme social de la signification.....	156
Le processus d'intégration symbolique des pratiques sociales.....	156
Signification et répétition	158
Le schème simulation-originalité	159
La dialectique des significations et des actions sociales.....	159
Signe et signifiant, signe et référent.....	160
Le texte mimésique	162
Les spires libidinales et les spires culturelles de la signification.....	163

DEUXIÈME PARTIE

L'ANIMAL AGONIQUE.....	167
<i>Argument : Les rapports entre sens et pouvoir.....</i>	<i>168</i>
CHAPITRE SIXIÈME	169
Le modèle de la mimésis.....	169
L'ORGANISATION SOCIO-SYMBOLIQUE	169
Un schéma d'articulation.....	169
L'articulation entre la sémiologie individuelle et la sémiologie collective	170
Schéma n°8 : L'emboîtement des systèmes SPR _i et SPR _g au niveau du sujet-agent interprétant (SAI)	171
Le système symbolique-pratique premier (SPR ₁).....	175
Vers le système symbolique-pratique de référence globale (SPR _g)	178
Le système symbolique-pratique de référence globale (SPR _g)	180
LE MODÈLE DE LA MIMÉSIS	190
La question centrale de la production-reproduction.....	190
L'hypothèse de la mimésis	190
Amphibologie de la re-production socio-symbolique.....	191
Le modèle absent.....	193
Le fonctionnement de la production-reproduction symbolique.....	193
Un exemple : la revue <i>Lekton</i>	194
<i>Un sens plus pur aux mots de la tribu.....</i>	<i>199</i>
Mimésis et étymologie.....	200
La thèse de départ	201
Le concept de mimésis	202
1. UNE SCÈNE POUR LA MISE À DISTANCE	204
2. L'IMITATION	205
3. LA FICTION OU LA TRANSFORMATION	205
Les finitudes du schème simulation-originalité.....	206
Les productions socio-symboliques fondamentales de la mimésis :	
le monde, le sujet, l'histoire	209
Les analogies de la mimésis.....	214
CHAPITRE SEPTIÈME	217
Sens et pouvoir.....	217
LA DYNAMIQUE DE LA MIMÉSIS AGONIQUE	217
Le concept de la mimésis sous son aspect agonique.....	217
Relations de pouvoir, lutte et enjeu.....	218

TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES

Luttes-de-pouvoir et contradictions dialectiques.....	222
Processus agoniques, re-production socio-symbolique et Histoire.....	225
Le bricolage idéologique des « analogies » mimésiques.....	227
LES OPÉRATIONS DE LA MIMÉSIS AGONIQUE	229
La représentation du modèle absent et la mimésis générale.....	229
La représentation du modèle absent et la mimésis agonique.....	231
La sur-discursivation et le renouvellement de la sémios collective.....	232
L'hyper-sémiose agonique et les transformations du discours social commun....	234
Le maniérisme et la perte de la valence idéologique.....	237
UNE LECTURE DES <i>BONNES</i> DE JEAN GENÉT	240
CHAPITRE HUITIÈME.....	247
Le dispositif symbolique à valence idéologique.....	247
LE CODAGE IDÉOLOGIQUE	247
Le « beau mensonge »	247
Relations de pouvoir et rapports stratégiques.....	248
Éristique du politique et agonicité de l'idéologique.....	250
Domination et résistance	254
Le processus d'idéologisation des activités socio-symboliques.....	256
La fonction agonique de l'action socio-symbolique à valence idéologique.....	257
Le koïnon agonique.....	261
LES PROCESSUS D'IDÉOLOGISATION ET L'ACTION SYMBOLIQUE	262
<i>Les Procès-verbaux des Comités de l'instruction publique.....</i>	<i>262</i>
Activités culturelles et valence idéologique.....	263
L'image-gigogne de la Révolution.....	266
Le schème de la mimésis à travers le temps et l'espace social.....	266
Le façonnement agonique du discours.....	269
Sémiosis et polémôs agonique.....	271
LES GRANDS PARAMÈTRES DE L'ANALYSE IDÉOLOGIQUE	272
Du symbolème-synthème à l'agonème	272
Les repères de l'analyse idéologique.....	273
La relation d'exploitation et la relation kaïrique.....	275
Les opérations agoniques	277
LE KOÏNON AGONIQUE	280
Le discours commun agonique.....	280
Schéma n° 9 : <i>Le Koïnon agonique comme sous-ensemble de la culture et de ses intersections</i>	281
Le schème de développement du koïnon agonique.....	281
Le koïnon agonique et la sémios collective.....	282
Les fonctions spécifiques des agonèmes.....	283
Un travail de transformation.....	285
CHAPITRE NEUVIÈME.....	287
Tout est grain pour les moulins de l'idéologie.....	287
CULTURE, IDÉOLOGIE ET ESTHÉTIQUE	287
Le bon goût, le goût pur, le goût barbare	287
Les thèses majeures.....	288

MIMES ET PARADES

<i>De te fabula narratur</i>	289
LE JANUS BIFRONS	290
Le koïnon agonique.....	290
L'exemple du discours nationaliste au Québec.....	291
Le koïnon agonique artistique ou le bon goût.....	294
Deux tableaux	295
Commentaires.....	296
L'ENGOUEMENT CULTUREL POUR LA PORCELAINE AU XVIII ^e SIÈCLE	303
Les catégories agoniques du discours esthétique-artistique.....	303
La porcelaine de Saxe comme stéréotype européen.....	305
L'exploitation-assimilation dans le cas de la porcelaine	307
Le travail socio-symbolique de la distinction.....	311
La légitimation culturelle du goût.....	314
Le jugement de goût.....	315
La démarcation entre le goût pur et le goût barbare.....	315
Les stratégies agoniques de hiérarchisation et d'affirmation socio-culturelles.....	317
Les fonctions agoniques de l'artefact porcelaine.....	321
L'économie agonique du goût barbare	324
Le koïnon agonique artistique et la dynamique culturelle.....	329
CHAPITRE DIXIÈME	331
Une Chanson de Geste	331
LA FONCTION DRAMATIQUE DES ACTIVITÉS AGONIQUES	331
L'activité agonique et la re-production socio-symbolique.....	331
L'objet artistique et le rapport d'institutionnalisation	331
L'efficacité agonique des artefacts artistiques	333
La fonction d'unité	336
La fonction normative.....	337
La fonction agonique d'intégration dynamique.....	341
La porcelaine comme fragment du koïnon agonique artistique.....	342
DYNAMIQUE AGONIQUE D'INTÉGRATION ET DYNAMIQUE DE TRANSFORMATION	343
Sept thèses générales sur la fonction dynamique des activités agoniques.....	344
<i>Il n'y a pas de révolution sans langage révolutionnaire</i>	346
Activités socio-culturelles et activités agoniques.....	348
La crise et le changement	352
La fonction agonique comme force historique de rupture et de transformation.....	354
CONCLUSION	359
L'insociable sociabilité	359
Les noces de Thétis et de Pélée.....	359
La métamorphose des Érinyes en Euménides.....	360
Du mythe à « l'histoire philosophique ».....	362
<i>Sturm und Drang</i>	364
Le cri de Valmy	366
<i>Questions que pose un ouvrier qui lit</i>	368
INDEX DES NOMS.....	369
OUVRAGES CITÉS	373

Mimes et parades
L'activité symbolique dans la vie sociale
par
Josiane Boulad-Ayoub

Résumé

Les thèses qui sont développées au cours de quelques 400 pages, portent sur l'activité symbolique à valence idéologique, sa nature, ses modes de constitution, de maintien et de reproduction, enfin sa fonction sociale et culturelle. Les modèles théoriques, s'inscrivant dans la tradition de l'ontologie et de l'épistémologie matérialiste, sont accompagnés dans chacun des principaux chapitres d'études de cas. Ces études appliquent à l'analyse de certains discours et certaines pratiques de la France des Lumières, pris comme autant d'exemples, les catégories utilisées dans les modèles construits afin d'illustrer leur fonctionnement et de tester leur validité.

L'ouvrage remet en cause sur deux fronts à la fois la théorie de l'idéologie et sa fonction sociale développée par les chercheurs de la tradition marxiste. Il procède à une redéfinition de l'activité idéologique en mettant celle-ci sous la dépendance de l'activité symbolique de représentation-interprétation. Ce postulat de départ bouscule la conception réifiante de l'idéologie avec la thèse nouvelle qu'il promeut de l'idéologisation sous certaines conditions (polémiques-politiques) des discours et des pratiques sociales et culturelles. Il réélabore, d'une part, les théories de la tradition marxiste afférentes aux modèles de la société et de l'histoire, d'autre part, les théories de l'activité symbolique afférentes à la signification sociale et à l'anthropologie culturelle. Enfin, il met à profit, du point de vue de leur intérêt philosophique, les travaux récents en sciences cognitives sur l'activité symbolique et le problème des relations du corps et de l'esprit.

4e de couverture

Mimes et parades bouscule les idées reçues sur l'activité symbolique à valence idéologique, cette force qui donne sa distinction spécifique à l'homme comme créateur du monde et de l'histoire. Jetant un regard neuf sur les relations entre sens et pouvoir, l'ouvrage analyse comment tout est grain pour les moulins de l'idéologie, des représentations signifiantes aux pratiques collectives. À travers des exemples empruntés à la France des Lumières, à ses arts, à ses philosophes, à ses révolutionnaires, mais aussi aux ruses, aux désirs, aux luttes du *Symbolisator*, se disent les jeux et les parades de la mimésis idéologique mais aussi la genèse, l'évolution et les transformations du discours social commun. D'un mot, la culture, lorsque la travaille dans ses finalités tout à la fois polémiques et politiques, la fonction agonique.

Ce livre s'adresse aux étudiants et aux chercheurs qui s'intéressent à l'*aggiornamento* interdisciplinaire de la théorie de l'idéologie et de la culture qui se poursuit actuellement dans le domaine des sciences humaines, et notamment en philosophie politique.

Auteur

Josiane Boulad-Ayoub est professeur de philosophie politique à l'Université du Québec à Montréal et directeur du département de philosophie. Elle a publié en 1990 *Contre nous de la tyrannie* Hurtubise, Montréal qui portait sur les relations conceptuelles et idéologiques entre les Philosophes des Lumières et les Révolutionnaires. Une trentaine d'autres articles sont parus relatifs à la théorie de l'activité idéologique ainsi que des études de cas mettant en scène le discours des Encyclopédistes, et en particulier Diderot, d'Holbach et Rousseau. Directrice de la revue *Philosophiques*, Josiane Boulad-Ayoub appartient aux Sociétés française et canadienne d'Études du XVIIIe siècle et à l'Association canadienne de philosophie dont elle est actuellement la présidente.