

La société de communication à la lumière de la sociologie de la culture : idéologie et transmission de sens

The Communication Society in the Light of the Sociology of Culture : Ideology and Transmission of Meaning

Jean-François CÔTÉ

Volume 30, numéro 1, printemps 1998

Le second souffle de la sociologie

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/001150ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/001150ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Les Presses de l'Université de Montréal

ISSN

0038-030X (imprimé)

1492-1375 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

CÔTÉ, J.-F. (1998). La société de communication à la lumière de la sociologie de la culture : idéologie et transmission de sens. *Sociologie et sociétés*, 30(1), 117–132. <https://doi.org/10.7202/001150ar>

La société de communication à la lumière de la sociologie de la culture : idéologie et transmission de sens



JEAN-FRANÇOIS CÔTÉ

Le rapport qui s'établit aujourd'hui entre une présumée « société de communication » et le développement des sciences humaines paraît se tenir dans l'horizon d'un devenir totalement unifié ; mieux, Gianni Vattimo a même soutenu récemment que les sciences humaines appartenaient si bien la société de communication qu'elles en étaient en réalité les promoteurs attirés (G. Vattimo, 1990, pp. 23-25)¹. Et de fait, on peut dire que les importantes entreprises de théorisation contemporaine — en sociologie du moins, domaine qui nous intéressera particulièrement ici — ont suivi, avec une *logique* parfois simplement mimétique et positive, le développement *phénoménal* de la communication. Or, pour déterminer que soit devenu dans le contexte actuel le phénomène de la communication, il reste que sa compréhension ne peut pas se fonder directement à l'immédiateté, l'évidence ou la transparence présumées de sa (ou ses) manifestation(s). Là comme ailleurs, il reste en effet à saisir ce qui constitue la *logique* véritable de ce développement dans un espace de médiation qui, s'il s'apparente lui-même à une forme de communication, n'en revendique pas moins un moment et un lieu spécifiques d'élucidation — qu'on appellera tout simplement, ici, *théorique*. En d'autres mots, la compréhension phénoménologique de la communication peut sans doute être elle-même « communication », à condition toutefois qu'elle parvienne à mettre en forme un espace de médiation qui comprenne réflexivement ce qu'*est* la communication, par-delà l'« évidence » qui la constitue aujourd'hui. Je vais tenter dans les pages qui suivent de poser quelques jalons permettant, sinon de définir complètement ce qu'est la communication dans le contexte de la « société de communication² », à tout le moins d'indiquer comment sa signification sociétale peut se présenter à notre compréhension par le biais du développement des sciences de la culture. C'est donc en considérant la communication comme un *phénomène culturel* et en nous appliquant à considérer les pro-

1. Sur cette question et les enjeux épistémologiques qu'elle pose dans l'opposition encore plus catégorique entre le néo-positivisme et l'herméneutique, que ne semble pas véritablement relever VATTIMO, voir également K. O. Apel (1972).

2. Je préfère ici la dénomination « société de communication » à d'autres qui lui sont concurrentes, comme celles de « société post-industrielle », de « société de l'information » ou « société de connaissance ». Bien que l'on ne puisse nier que l'information, en tant que *modalité typique de mise en forme de la signification*, ou que la connaissance, en tant que modalité spécifique de mise en forme de la signification, soient des composantes de la société de communication, cette dernière paraît livrer de façon plus éclairante l'ensemble des phénomènes (des médias aux pratiques économiques et politiques, et des enjeux épistémiques aux définitions épistémologiques) dont il est question.

blèmes rencontrés dans le développement contemporain des *sciences de la culture* pour la compréhension de tels phénomènes que nous interrogerons cette rencontre devenue semble-t-il inéluctable.

Nous nous efforcerons d'abord, pour ce faire, à mettre en relief la constitution socio-historique à travers laquelle prend corps la société de communication, en insistant sur la dimension idéologique qui pourra éventuellement donner à cette occasion sa consistance propre au phénomène de communication. Nous verrons ensuite comment situer cette constitution dans son contexte ontologique, en soulignant les débats qui travaillent la philosophie de l'histoire des XIX^e et XX^e siècles dans laquelle elle s'inscrit et en montrant l'enjeu théorique qu'elles ont pour les sciences de la culture. Nous nous interrogerons enfin sur les modalités de compréhension qui viennent à partir de là faire différer l'acceptation courante de « communication », à travers des notions théoriques capables de faire apparaître la logique de ce déploiement phénoménal, en suggérant notamment que la « communication sociale » à laquelle renvoie sa définition usuelle doit plutôt être comprise comme *communication culturelle*, définie pour sa part dans la perspective d'une phénoménologie à caractère herméneutique. La nécessité d'une telle approche pour comprendre le développement du monde de la communication contemporain devrait apparaître ici.

HISTOIRE DE LA COMMUNICATION ET HISTORICITÉ DU SENS DE L'HISTOIRE

L'un des phénomènes les plus remarquables du monde de la communication actuel consiste sans doute en sa « fusion » avec le devenir historique de la société ; l'heure où les médias établissent leur emprise spatio-temporelle sur la société coïnciderait ainsi avec la « fin de l'histoire » (G. Vattimo, 1987 ; p. 15). La mise en parallèle de ces deux termes que sont communication et histoire, et l'abolition éventuelle du second par le premier répondeur, en fait à un problème fondamental pour la sociologie : depuis ses origines, en effet, qu'on situe généralement chez Auguste Comte mais que je préfère pour ma part situer dans les *Principes de la philosophie du droit* de Hegel³, la sociologie s'est comprise comme une capacité réflexive de mise en évidence du principe téléologique du développement historique d'ensemble des *formes* de la société. La coïncidence d'un « achèvement de l'histoire » dans la forme — présente ou à venir — de la société situait en quelque sorte l'explication *socio-logique* de son mouvement d'évolution immanent⁴. Que la sociologie trouve donc son acte de naissance dans la nécessité pour la société de situer en elle-même le principe (logique) essentiel qui la constitue en propre, qu'elle advienne en d'autres mots comme le rejeton légitime de la modernité, à travers laquelle la société institue pour la première fois la reconnaissance du principe transcendant qui lui serait immanent, c'est ce que l'on reconnaît généralement — peu importe que l'on conçoive alors ce projet de la modernité comme « achevé » ou non (Habermas, 1981). L'important pour notre propos est davantage de saisir que la sociologie côtoie à ce moment de très près une autre forme de médiation symbolique visant à saisir le mouvement d'ensemble de la société, sinon même à le diriger : l'*idéologie*. Comme phénomène de réflexion de la société sur elle-même, l'idéologie au sens propre apparaît pour ainsi dire au même moment que

3. Il y a plusieurs raisons à cela, mais la première et la plus évidente est que le schéma de la société bourgeoise que présente Hegel dans cet ouvrage apparaît comme la première formulation de la compréhension de l'*autonomie* de développement de la société. Hegel, en effet, présente ici l'articulation systématique de tous les « moments » de la société, ainsi que le principe fondamental de son développement (l'auto-développement de l'« esprit objectif »). La sociologie de Comte, Spencer et Marx (et même les autres formulations classiques de Durkheim, Weber et jusqu'à Parsons) tiendront également le pari d'une approche conférant un sens téléologique au développement de la société, que ce soit dans les termes du positivisme, de l'évolutionnisme, de la lutte des classes, de l'équilibre homéostatique ou même de l'auto-poïèse (Luhmann) ou de la pragmatique universelle (Habermas).

4. Sur cette question, voir notamment Friedrich JONAS (1991), Brian SINGER (1986). Michel FOUCAULT (1966 ; pp. 314-354) insiste aussi sur l'« étrange doublet empirico-transcendantal » auquel renvoie à ce moment ce qu'il appelle l'« analytique de la finitude » et la compréhension de la réalité socio-historique, dans la mutation qu'elle subit au tournant des XVIII^e et XIX^e siècles.

la sociologie⁵, et cette proximité a donné lieu, à certains moments de l'histoire de la discipline sociologique, à des croisements relativement « gênants » du point de vue de la scientificité (sinon de l'« objectivité ») revendiquée par l'une au détriment de l'autre. Je fais ici ce rappel de la proximité entre la naissance de la sociologie et celle de l'idéologie dans le but simplement de parvenir à montrer d'une part ce qui rapproche et sépare à la fois les deux entreprises et d'insister d'autre part sur le rapport que ces deux types de médiations symboliques entretiennent avec la réflexion portant sur l'ensemble du développement de la société — soit, dans des termes plus explicites, avec le « sens de l'histoire » compris par ce qu'on a appelé la philosophie de l'histoire. J'aborde maintenant brièvement chacun de ces problèmes afin d'en arriver à situer par la suite la définition de ce qu'on pourra comprendre comme l'*historicité de la communication* comprise comme logique et idéologie de développement sociétal.

Le problème du rapport entre sociologie et idéologie est important, d'autant qu'il renvoie à la définition même de la science en tant que cette dernière peut « éclairer » le développement d'ensemble de la société d'une manière relativement opposée à la manière dont procède l'idéologie. De façon très générale, on peut dire que l'idéologie vise avant tout à garantir une certaine « immédiateté » de signification dans le fonctionnement d'ensemble de la société, en même temps qu'elle apparaît comme une forme de médiation en relation avec les pratiques institutionnalisées relativement séparées des pratiques quotidiennes (Freitag, 1986 ; pp. 209-237). L'idéologie, comme discours de légitimation à caractère institutionnel, s'inscrit à l'intérieur du discours politique comme « moyen » et milieu symbolique explicites par lequel les contradictions de l'ordre social sont (ou seraient) « résolues » et la marche d'ensemble de la société « assurée ». Avant que l'idéologie et la sociologie n'apparaissent comme modalités spécifiques d'appréhension du développement de la société, avant donc que le discours idéologique n'intervienne expressément comme lieu de médiation entre les pratiques effectives de domination et leur justification téléologique, d'une part, et que le discours scientifique de la sociologie n'intervienne comme lieu de médiation pour la compréhension d'ensemble du développement de la société, d'autre part, ces deux types de discours restent plus ou moins directement liés, comme on le sait, à la théologie⁶. Si la sociologie s'affranchit de cette tutelle, elle le fait au même titre que l'idéologie⁷, mais dans un sens qui la préserve en quelque sorte d'une exigence de participation « immédiate » à la résolution des contradictions effectives de l'ordre social. La sociologie demeure ainsi un espace de médiation théorique qui « relativise » les visées de l'idéologie en parvenant à montrer le caractère transitoire de cette dernière et son rapport obligé aux conditions socio-historiques d'un moment précis du développement sociétal — et c'est la raison pour laquelle la sociologie peut d'ailleurs elle-même, lorsqu'elle s'implique par exemple dans la régulation effective des pratiques de domination, se rapprocher de l'idéologie, sinon se fondre à elle.

Le deuxième problème soulevé renvoie au lien qui s'établit justement entre ces deux types de médiations symboliques et la mise en évidence du principe d'évolution du développement

5. C'est chez Destutt de Tracy qu'on situe l'apparition de la notion (et du terme) d'*idéologie*, qu'il définit alors comme « science des idées » (voir à ce sujet les articles composant l'excellent dossier dirigé par Mirela SAIM, 1993, de même que John B. THOMPSON, 1990. On pourrait aussi mentionner évidemment la proximité, sinon dans la réalisation, du moins dans l'intention, du projet des idéologues avec le projet hégélien de l'*Encyclopédie*, où la science de la logique s'ouvre sur la définition de la logique comme « science de l'*idée pure* » (Hegel, 1970 ; p. 93, §19). THOMPSON (1990) relève également la proximité de l'idéologie et de la sociologie, chez Marx notamment (comme on pourrait le faire pour Spencer ou Comte), mais sans mentionner que la « science des idées » dont il est question chez Destutt de Tracy apparaît comme un programme assez conforme à celui de la philosophie chez Hegel — la différence étant bien entendu que chez ce dernier, et à l'inverse de ce qui se produit chez les idéologues et dans la sociologie classique, ce n'est pas d'une science positive dont il est question, mais bien du développement dialectique de l'Esprit.

6. Tout le développement de la pensée politique moderne — et donc les prémisses de la sociologie — que l'on retrouve chez Jean Bodin, Machiavel, Hobbes, Hume, etc., illustre parfaitement, comme on le sait, ce travail patient de distinction de la pensée qui s'affranchit graduellement de la religion.

7. Ce qui ne veut pas dire que la théologie ne peut pas réinvestir l'idéologie, mais c'est alors justement en tant qu'idéologie qu'elle peut le faire, perdant en quelque sorte du même coup le statut d'« impératif catégorique » qu'elle possédait jusque-là pour la conscience de la situation d'ensemble de la société.

sociétal. Je donne une explication très sommaire de ce problème en l'illustrant par la suite par un exemple. La mise en évidence « immédiate » du principe d'évolution de la société appartient à l'idéologie, alors que l'interrogation « médiate » sur ce principe appartient plutôt à la sociologie ; la première est en effet « immédiatement » requise par la pratique (politique), alors que la seconde reste davantage confinée au domaine de la réflexion (théorique). L'exemple le plus clair sans doute de l'utilité de cette distinction — et de la nécessité de son maintien — apparaît dans l'expérience politique du ^eXX siècle, où, comme l'a montré théoriquement Hannah Arendt, le totalitarisme (fasciste ou communiste) s'est développé idéologiquement comme mode effectif de « réalisation de l'histoire », abolissant paradoxalement tout recours à l'idéologie alors même que tous les moments de la réalité sociale et de la pratique devenaient « idéologiques », c'est-à-dire devaient participer de manière « immédiate » et « univoque », au sein même de leur propre singularité, à la reproduction d'ensemble de la structure sociétale (Arendt, 1973 ; pp. 472-474)⁸. Cette illustration montre que l'idéologie apparaît toujours, dans le contexte contemporain, comme médiation du rapport de la société à l'histoire ou comme modalité à partir de laquelle la société comprend son propre développement historique d'ensemble ; l'abolition de cette médiation, qui contribue à la vision de la « fin de l'histoire » (ou sa « réalisation immédiate »), coïnciderait en fait alors avec l'emprise effective de l'idéologie dans tous les moments de la vie sociale — une situation ne pouvant alors être comprise, de façon critique ou extérieure à la situation elle-même, que par l'espace de réflexivité de la théorie. C'est précisément ce qui se produit aujourd'hui avec la communication, si l'on « oublie » qu'elle se donne non seulement à travers ses pratiques, mais aussi comme idéologie, c'est-à-dire comme un type de médiation symbolique socio-historiquement déterminé, et si l'on consent à l'idée que cette idéologie requiert une compréhension théorique parvenant à relativiser sa portée. Ainsi, si l'*idéologie de la communication* permet à la société de se garantir une certaine « immédiateté » de signification dans son fonctionnement effectif d'ensemble, en paraissant « résoudre » les contradictions de l'ordre social, et réaliser la « fin de l'histoire », en définissant la « société de communication », elle apparaît simplement à ce titre et dans ces termes mêmes comme une idéologie aux yeux de la sociologie⁹, en tant qu'elle (re)présente un « moment » particulier du développement sociétal susceptible d'être dépassé par un développement historique ultérieur. Et si ce « moment » est capable de signifier une certaine forme d'*historicité* au développement socio-historique, il n'est en revanche nullement capable de réaliser ou d'épuiser complètement la signification de ce dernier. En d'autres termes, si la communication permet aujourd'hui de comprendre le mouvement d'évolution de la société, c'est essentiellement parce que ce développement est le fruit d'une projection idéologique qui rassemble tant les pratiques effectives de communication — ainsi que les pratiques effectives de domination dans la perspective d'une résolution des contradictions de l'ordre social — que leur insertion dans un continuum historique couvrant le développement actuel de la société. Cela signifie notamment que l'idéologie de la communication ne peut pas en tant que telle entrevoir son propre dépassement ; seule la théorie, en tant qu'elle

8. On trouve aussi une bonne explication du caractère « mythique » que prend l'idéologie dans le totalitarisme contemporain chez E. Cassirer, qui écrit notamment « if modern man no longer believes in a natural magic, he has by no means given up the belief in a sort of "social magic" » (E. Cassirer, 1979 ; p. 281).

9. Et, devrait-on rajouter, comme une idéologie tendanciellement totalitaire — ce qui n'est pas un mince paradoxe dans le contexte. Mais ce paradoxe est celui-là même de tous les totalitarismes, qui, en prétendant parvenir à leurs fins à travers des moyens « immédiats », inversent en réalité le sens de ces fins à travers les moyens mêmes qu'ils se donnent pour les réaliser ; c'est par exemple le « parti » dans le communisme staliniste, l'« État total » du fascisme, comme cela pourrait être le « réseau total » de la communication. André Akoun saisit le problème sur le plan théorique lorsqu'il écrit : « L'analyse de la communication est sans cesse menacée de se voir réduite à une de ses formes extrêmes. Soit on tient pour nuls tous les arrière-fonds qui font d'elle ce lieu d'expression ambiguë d'une humanité et on la réduit à l'information pour ne voir dans les troubles induits dans le transport des messages que des « bruits » qu'une bonne technologie se doit d'éliminer ; soit, de façon inverse mais pour arriver à la même impasse —, on peut voir dans cette forme paroxystique qu'est le basculement de la communication dans la communion, une communication parfaite alors même qu'elle aboutit à l'oubli de soi et de l'autre dans l'Un. Dans les deux cas — approche technologique ou approche mystique — nous nous trouvons dans une situation qui nie que communiquer c'est, pour les individus, se rapporter les uns aux autres en même temps qu'ils s'en déportent. » (AKOUN, 1993 ; p. 56).

n'est pas requise de se mettre *immédiatement* au service des pratiques, permet en effet de comprendre son mouvement (pratique et idéal) en relativisant sa portée, dans la mesure où la théorie sociologique, par exemple, parvient à se distinguer elle-même de l'idéologie de la communication, ce qui n'est pas toujours le cas. On a vu ainsi, dès le milieu du xx^e siècle, la cybernétique, comme formalisation scientifique du phénomène de communication, apparaître tendanciellement comme le nouveau mode de régulation de l'espace social — notamment chez Karl Deutsch (1953) et Norbert Wiener (1961) ; dans un sens similaire, on a vu, surtout depuis les travaux de Marshall McLuhan, une « anthropologie » de la communication faire remonter l'histoire des médias aux débuts de la modernité, en assurant ainsi en apparence une pérennité au projet de la société moderne dans le cadre des actuelles pratiques médiatiques elles-mêmes (Mattelart, 1994 ; Breton, 1992 ; Breton et Proulx, 1989 ; Thompson 1990). Il s'agit là, bien sûr, des effets de l'idéologie de la communication dans l'univers de la théorie, c'est-à-dire de la façon par laquelle les pratiques de communication ont été comprises comme des modalités de participation universelle à l'histoire humaine, dans la mesure où la généralisation de ces pratiques devenait simultanément effective au sein de la structuration de l'ordre social.

On sait par ailleurs très bien que les pratiques médiatiques de communication, en se développant de façon proprement « phénoménale » depuis le milieu du xix^e siècle (Thompson, 1990 ; Habermas, 1993 ; Czitrom, 1982), ont structuré des institutions et une logique qui leur est propre, institutions et logique en rupture avec les principes de développement de la société moderne — et en particulier en rupture tendancielle avec les pratiques relatives à la sphère du politique. De la « société de masse », d'où originent les réflexions sur la « communication de masse » qu'on trouve déjà en germe chez Gabriel Tarde ou Gustave Le Bon, jusqu'à la société actuelle, où se définit une communication généralisée « interactive », c'est en fait un type inédit de société qui se déploie (Zylberberg, 1986 ; Harvey, 1989), entraînant la mise en place d'un mode de régulation des pratiques tout aussi inédit. Et si c'est ainsi la forme de civilisation préconisée à travers le développement des États-Unis du xx^e siècle qui est apparue comme le modèle paradigmatique de cette société de communication, c'est-à-dire le type de société censé incarner le mieux la réalisation de l'idéologie de la communication, idéologie de la communication ayant acquis à cet égard une dimension *impériale* où se profilent ses *formes d'organisations typiques* (Tunstall, 1977 ; Schiller, 1971).

À ce titre, l'idée de post-modernité peut d'ailleurs être sociologiquement utile pour distinguer théoriquement, sur le plan de la représentation théorique d'une historicité sociétale, le moment où la « raison » et l'« histoire du monde » ne coïncident plus avec les manifestations culturelles associées à la modernité (dans son cadre européen surtout) ; en d'autres termes, le moment où *communication* et *anthropologie culturelle* du monde deviennent les référents obligés, dans une dynamique de compréhension du développement socio-historique et civilisationnelle de la société, pour toute philosophie de l'histoire ou pour toute réflexion portant sur le devenir universel du monde et de la civilisation. C'est précisément sur le rapport de ce développement avec celui des sciences humaines que nous nous attarderons maintenant, puisqu'il nous permet d'éclairer réflexivement le développement de l'idéologie de la communication comme forme de médiation typique de la société de communication.

L'IDÉOLOGIE DE LA COMMUNICATION ET LE DÉVELOPPEMENT DES SCIENCES HUMAINES CONTEMPORAINES

La rupture onto-épistémologique la plus apparente, et qui situe une opposition claire entre les visées modernes d'une connaissance de la société fondée sur la raison et l'histoire, et une autre (postmoderne) fondée sur la communication, apparaît dans le pragmatisme américain au tournant des xix^e et xx^e siècles. Chez John Dewey notamment, héritier en partie en cela des travaux de Charles Peirce, il apparaît que c'est la communication qui est au fondement des rapports sociaux, et donc que la logique de développement de la socialité (et de la société) répond du développement

des pratiques effectives de la communication¹⁰. Mais le type d'« anthropologie culturelle » inauguré par le pragmatisme, qui va se poursuivre à travers l'école de Chicago ainsi que dans les approches d'interprétation de la vie quotidienne (jusque dans l'ethnométhodologie, par exemple), s'il accepte pour son propre développement des nouveaux référents onto-épistémologiques susceptibles de s'harmoniser aux développements socio-historiques de la communication, s'établit toutefois la plupart du temps sur des bases positivistes qui faussent sa capacité de saisie véritablement théorique des problèmes qu'il pose dans une perspective socio-historique (Turner et Bruner, 1986 ; Côté, 1996). Or c'est précisément cette perspective qui donnait à la modernité son caractère propre (Freitag, 1986), et c'est en délaissant cet arrière-plan que le pragmatisme a contribué activement au développement d'une épistémologie et d'une théorie « postmodernes » de la communication.

C'est bien chez Kant que le pragmatisme tire l'idée de son anthropologie culturelle, mais il lui fait alors subir une inflexion décisive¹¹ ; en effet, la téléologie qui permettait à Kant d'entrevoir une médiation des rapports entre le naturel, la raison et le surnaturel, dans la perspective d'une élucidation du sens de l'histoire, devient avec le pragmatisme une simple recherche « empirique » sur les conditions de développement de la signification exprimée et communiquée à l'aide de symboles¹². À l'« utopie » d'universalité de la modernité ouverte par la théorisation du développement de la raison dans l'histoire se substitue ainsi l'hétérotopie de la communication dans toutes ses virtualités essentiellement « mondaines »¹³. La vision concurrente d'une histoire universelle s'accomplissant dans le développement téléologique de la raison (chez Kant) ou sa réalisation historique effective (chez Hegel), ou encore toute autre vision concurrente (celle de Marx, de Comte, de Durkheim, etc.), semble donc déjà à ce moment périmée dans l'explication sociologique de l'évolution de la société. Le coup décisif porté par la « critique de la rationalité », chez Max Weber d'abord, puis plus largement dans le domaine des développements de ce courant de réflexion sociologique qui, de l'école de Francfort au Collège de sociologie et jusqu'à l'école de Chicago, entreprend une réévaluation critique systématique des développements de la raison et des autres formes de médiation symboliques globales à l'œuvre dans les rapports sociaux que sont le mythe, la religion, ou la communication, indique alors très exactement l'évolution épistémique de la réflexion à partir de ce moment, obligée de réinterroger ses fondements en fonction des formes de développements symboliques spécifiques relatives à ce nouveau contexte sociétal lié au développement de la « société de communication ».

Ce qu'indique plus ou moins bien ce trajet, toutefois, c'est la place qu'y tient la réflexion des sciences de la culture (ou des « sciences de l'esprit »), en dehors d'une appréhension strictement positive de la communication et de ses « effets » purement pragmatiques ; car dans la convergence

10. DEWEY (1981) situe la communication comme explication naturelle et sociale du monde de la signification ; les développements qui mènent à la considération de la dimension symbolique de ces conceptions apparaît par la suite chez G. H. Mead (1963). Ce n'est que tout récemment qu'il est apparu à la théorisation qu'une telle conception de la socialité basée sur la communication pouvait être comprise comme « postmoderne » (Lyotard, 1979).

11. Peirce retient d'ailleurs de Kant le terme « pragmatique », qu'il associe à la philosophie d'ensemble dont il se réclame en tant que « pragmatisme » ; il faut toutefois mentionner l'évolution de la notion, de Kant à Peirce bien sûr, mais aussi de Peirce à William James et John Dewey (Peirce baptise éventuellement son entreprise « pragmaticisme » pour éviter qu'elle ne soit confondue avec le « pragmatisme » de James), puis de James et Dewey à Charles Morris, qui produit de son côté la « pragmatique ».

12. Voir KANT (1985 ; pp. 49-85, 1988 ; pp. 135-170). L'idée de communication est bien présente chez Kant, mais elle ne se substitue pas, comme le soutiendrait le néo-kantisme contemporain d'un Habermas, par exemple, à celle de raison. Et elle ne peut pas non plus se fondre simplement à l'idée d'une « rationalité communicationnelle » établie sur des bases pragmatiques, comme on le verra plus bas. Par ailleurs, on voit très bien comment la prétention d'une recherche simplement « empirique » procède en réalité de tout un ensemble de présupposés non seulement idéologiques, mais ontologiques, épistémologiques et théoriques.

13. J'emprunte à G. VATTIMO (1992 ; pp. 62-75) l'illustration du passage de l'utopie à l'hétérotopie, qu'il situe pour sa part dans le cadre restreint de l'abandon, dans les suites du marxisme des années 1960, de l'idée d'une évolution unifiée de la destinée humaine. On peut remonter encore davantage et situer par exemple dans les travaux de A. Schutz, fortement influencés par le pragmatisme, la perception de la « pluralité des univers de signification ». Le problème, comme je voudrais le montrer, est que l'on abandonne par le fait même l'idée que c'est toujours la problématique de la communication qui fournit le principe fondamental de ces analyses. Or, pour *fondamentale* qu'elle devienne, la communication n'est justement pas analysée dans le contexte dans ses *fondements* onto-épistémologiques.

apparente des problématiques qui récusent le « projet de la modernité » tel qu'on le trouve formulé chez Kant et Hegel (et en dépit des différences importantes qu'il comporte chez ces deux auteurs, ainsi que dans la suite de la sociologie de Marx, Comte, Durkheim, etc.), un travail théorique important s'impose dans la façon d'envisager non seulement la problématique de la signification, mais encore la problématique de la *transmission* de la signification dans le temps. Il y a en effet ici une opposition catégorique entre l'approche d'une définition pragmatiste de la communication qui table essentiellement sur sa dimension *spatiale*, et une autre qui prend essentiellement en compte sa dimension *temporelle* (Côté, 1996). Lorsque Wilhelm Dilthey insiste ainsi sur la remise en œuvre de l'herméneutique comme perspective épistémologique globale pour les sciences de la culture, ce que l'on voit poindre déjà, c'est rien de moins qu'une définition de la communication capable de s'opposer radicalement à une théorie simplement positiviste de la « transmission de sens » qu'achèvent alors de fournir le développement phénoménal des pratiques de communication et leur saisie strictement « objective » par la théorie¹⁴. Dans quelle mesure cependant cette définition concurrente de la communication qui émerge dans les sciences de la culture est-elle capable de s'opposer expressément à l'*idéologie* de la communication ?

C'est avant tout en avançant une compréhension théorique de l'idéologie dans son rapport à l'histoire que les sciences de la culture parviennent, comme je l'ai mentionné plus haut, à montrer sa portée et à s'en distinguer elles-mêmes relativement. Les travaux des sciences de la culture inspirés par l'anthropologie culturelle, en parvenant à mettre en relief les modes de médiation symbolique propres aux formes socio-historiques de société, sont ainsi parvenus à une compréhension typologique des modalités d'expression de la signification dans leur rapport à l'organisation sociale. Ainsi, on trouve par exemple chez Ernst Cassirer (1972, 1973) une compréhension du *mythe* dans le cadre des sociétés primitives et traditionnelles. Max Weber situe pour sa part une compréhension de la *rationalité* comme forme typique de médiation symbolique de la société moderne, et on trouverait par exemple chez Parsons la compréhension de la *fonctionnalité systémique* comme principe d'organisation des sociétés contemporaines.

Or le contexte épistémique du développement de la communication appelle justement une remise en cause de ces oppositions catégoriques et socio-historiques des différents « régimes épistémiques ». Dans ce sens également, et plus récemment, les analyses des *Cultural Studies* anglaises ont produit des résultats intéressants en s'attardant entre autres aux « réponses » et aux « résistances » des pratiques culturelles populaires ou marginales vis-à-vis de l'idéologie et des pratiques de la communication (Hall et Jefferson, 1976 ; Bennett, 1981) dans le cadre de la société contemporaine, parvenant à montrer l'emprise de pratiques « ritualistiques » s'opposant au contexte strictement « médiatique » de la communication. Mais le problème particulier que me semble poser le cadre analytique des *Cultural Studies* en général est de ne pouvoir fournir de compréhension véritablement réflexive de la reproduction culturelle qui interviendrait dans la reconnaissance à la fois des fondements de l'idéologie de la communication et des exigences de compréhension d'une définition plus complète du phénomène de la communication en tant que tel, c'est-à-dire comme modalité socio-historique spécifique de développement sociétal comportant nécessairement des conséquences typiques — sur les plans analytique et pratique. En d'autres termes, comment parvenir ici à concilier l'ancrage de déterminations épistémiques à caractère « atavique » sur le plan anthropologique (tel le « rituel ») et les conditions de réalisation proprement « médiatiques » qui prévalent dans le contexte de la société de communication ?

14. On pourrait dire qu'apparaît ici une opposition catégorique concernant deux définitions de la *transmission de sens* ; la première définition, reprise dans les sciences de la culture et l'herméneutique, conçoit la transmission de sens à travers la *tradition* (c'est-à-dire les formes objectives de la culture ; mœurs, habitudes, institutions, etc.), alors que la deuxième, reprise dans les sciences de l'information, conçoit plutôt la transmission de sens dans sa dimension technique (c'est-à-dire à travers les instruments qui permettent son traitement « physique » ; cybernétique, informatique, médiatique, etc.). On pourrait situer une opposition corollaire entre « significations » et « signaux » dans l'objet de chacune de ces définitions. On voit également par ailleurs qu'il est d'autant plus important d'avoir à l'esprit de telles distinctions qu'elles se rejoignent inévitablement dans le cadre actuel du « monde de la communication ».

À cet égard, on trouve chez Michel Freitag (1986) la proposition théorique d'ensemble d'une articulation cohérente et systématique des modes de reproduction formels de la société comprenant, sur une base synthétique, la reconnaissance des formes socio-historiques des types de médiation symbolique associés aux sociétés primitives, traditionnelles et modernes (ainsi que des propositions concernant la forme post-moderne de la société actuelle). L'originalité de la théorisation de Freitag repose sur la compréhension du rapport dialectique qui structure essentiellement les formes symboliques que se donnent les sociétés, et particulièrement à l'objectivation de ce rapport à laquelle la société moderne parvient à travers l'institutionnalisation de son moment politique. Au sein du développement des sciences de la culture, c'est chez Freitag que la compréhension de la spécificité du type de médiation symbolique proposé par l'idéologie dans la société moderne m'apparaît comme étant la plus complète. La théorisation des transformations de la société contemporaine permet ainsi de comprendre comment on peut, à partir du mode de reproduction institutionnel-politique de la société moderne, s'opérer le glissement vers des formes postmodernes de médiation qui tablent sur une réalisation « immédiate », décisionnelle-opérationnelle, du fonctionnement d'ensemble de la société, menaçant ainsi en son centre la structure de réflexivité symbolique de la société moderne dont dépendent son autonomie et ses catégories essentielles de réalisation (État, individu, droit, etc.)¹⁵. À la limite, disparaît ici entièrement la possibilité de repérer des instances symboliques de médiation parvenant à rendre compte de l'unité symbolique réflexive de la société, qui est dès lors renvoyée dans sa compréhension au seul horizon de ses « pratiques » — et particulièrement, de ses pratiques de communication¹⁶. Je crois pour ma part que l'on peut associer la description que fait Freitag du mode de reproduction décisionnel-opérationnel de la société contemporaine à l'idéologie communicationnelle-pragmatique qui se déploie à travers la société de communication actuelle, et que l'on peut dès lors comprendre de façon différente l'enjeu théorique présent dans la compréhension de l'idéologie de la communication. Mais justement, comment se forme réellement cette idéologie, que nous associons ici explicitement pour notre part à la communication et à ses pratiques ? Quel en est le contenu, et comment ce contenu s'articule-t-il à la forme, dans le rapport qu'entretient l'idéologie avec l'histoire ou le développement de la société ? L'étude de ces problèmes est importante, puisque c'est par eux que l'on peut parvenir, comme on l'a suggéré plus haut, à relativiser théoriquement la portée de l'idéologie de la communication dans une compréhension proprement sociologique de sa réalisation pratique.

Je propose ici de faire intervenir la contribution de Mikhaïl Bakhtine au développement des sciences de la culture dans la compréhension de l'expression socio-culturelle qu'est l'idéologie, en empruntant et en développant la notion de *chronotope* qu'il a utilisée dans sa phénoménologie du roman¹⁷. Bakhtine définit le chronotope comme « la corrélation essentielle des rapports spatio-temporels » qui prennent place dans l'expression culturelle, comme le principe déterminant de sa forme (Bakhtine, 1978 ; p. 237). Dans le cas du roman, le chronotope agit comme principe de réutilisation (consciente ou non) des formes passées d'un type de discours à l'intérieur des formes pré-

15. La description que fournit Freitag rejoint en fait une remise en question fondamentale, c'est-à-dire *ontologique*, du mode d'être des sociétés humaines, à travers la mutation qui s'opérerait dans la compréhension (et surtout au sein des formes de réalisation) contemporaine(s) du symbolique et de sa structure dialectique. Freitag entrevoit ainsi dans les formes post-modernes de la société une menace vis-à-vis de l'essence même de l'humanité, dans le sens de sa « désintégration » potentielle. Je partage en gros son analyse sur les plans ontique et théorique, mais pas complètement sur les plans ontologique et épistémologique. Je rejoins à ce point la critique que lui adresse Olivier CLAIN (1994). Il m'apparaît plutôt que l'horizon de développement de certaines pratiques de la culture et de la société contemporaines menacent effectivement la reconnaissance de la structure dialectique de l'ordre symbolique sociétal, mais que c'est dans le sens d'une *régression* qu'elles le font —, davantage que dans celui d'une désintégration pure et simple. J'aborde cette question dans la dernière partie de ce texte.

16. Cette orientation est radicalement systématisée dans les travaux de Niklas Luhmann, qui en vient à stipuler : « *The system of society consists of communications. There are no other elements, no further substance but communications. The society is not built out of human bodies and minds. It is simply a network of communication.* » (LUHMANN, 1990 ; p. 100).

17. J'ai examiné cette question dans CÔTÉ (1997). Je renvoie à cet article pour l'explicitation des rapports entre l'expression romanesque et la tradition culturelle, dans la perspective de la contribution profondément originale de Bakhtine à la problématique des sciences de la culture.

sentes de l'expression¹⁸. Le rapport *dialogique* qu'entretient ainsi toute forme d'expression culturelle avec les formes antérieures de la tradition culturelle permet, chez Bakhtine, la compréhension de la forme romanesque à l'intérieur d'une évolution socio-historique qui éclaire à la fois la continuité et les ruptures de la tradition culturelle de cette forme d'expression discursive. Le chronotope, comme notion théorique développée pour la compréhension des formes d'expression culturelle — et que l'on peut rapprocher dans une certaine mesure de ce que Paul Ricœur (1983) appelle la « mise en récit » — peut s'appliquer à la compréhension de l'idéologie¹⁹ ; il permet notamment d'explicitier ainsi, *mutatis mutandis*, comment le discours idéologique prend lui aussi toujours appui sur des formes antérieures de la tradition culturelle et comment ces formes sont retraduites et retravaillées dans le cadre de l'expression culturelle que (re)présente l'idéologie. En tant que telle, la notion de chronotope permet de saisir par exemple comment « la corrélation essentielle des rapports spatio-temporels » se structurant à l'occasion de moments socio-historiques précis sont « (r)appelés » et « (re)présentés » dans le cadre de l'expression culturelle de l'idéologie. La sociologie de l'idéologie, de Marx à Mannheim en passant par Luckács, a d'ailleurs souvent buté sur cette question de la diachronie des expressions idéologiques (Thompson, 1990 ; pp. 28-73). La façon d'envisager une telle compréhension dialogique de l'idéologie a même échappé à nombre d'entreprises de théorisation actuelles²⁰, et cela est d'autant plus étonnant que la contribution de Bakhtine au développement des sciences de la culture permet de lier ces dernières de façon explicite à une entreprise véritablement herméneutique dans la compréhension des phénomènes culturels contemporains comme celui de la communication.

En effet, cette contribution théorique de Bakhtine au développement des sciences de la culture permet la reconnaissance d'une articulation de trois moments cruciaux dans la compréhension de l'expérience de la communication, soit respectivement les niveaux dialectique, dialogique et dialogal (Côté, 1997, 1996). Chacun de ces « niveaux », se rapportant respectivement aux dimensions onto-épistémologique, théorique et empirique de l'expression culturelle, permet de montrer la profondeur de ce qui est mis en cause par tout procès de communication. Il s'agit alors toutefois de distinguer deux définitions de la communication, ce que nous ferons dans la prochaine section. Pour le moment, revenons plutôt à la question de l'idéologie de la communication, pour saisir de quelle façon ce problème peut être perçu à la lumière de ce qui précède.

L'idéologie de la communication, en tant qu'idéologie, suppose une certaine forme de communication (qu'elle actualise dans les pratiques de communication) ; elle propose, en d'autres termes, une définition du phénomène de communication censée rendre compte de l'ensemble de sa réalité. Dans sa version positiviste, qui appréhende la dimension strictement phénoménale de la communication, cette définition lui accorde surtout un caractère essentiellement « instrumental » en percevant principalement la manifestation d'une « transmission » entre deux termes (selon le modèle en quelque sorte générique : émetteur — message — récepteur) qui tient lieu de « cadre

18. Le paradigme explicite ici est celui du rapport entre le langage et la parole, mais dans l'accent qui est mis sur la compréhension de la parole (ou du discours) comme élément dynamique de la signification. Bakhtine établit notamment une formalisation de « second degré » visant les *genres du discours* comme lieu explicite de manifestation des formes d'expression objectivées dans le langage dans le cours d'une évolution socio-historique ; ainsi la parole (ou le discours) sollicite-t-elle constamment des « manières de parler » dans la mise en acte de la signification (BAKHTINE, 1984). Dans le développement récent de l'analyse de l'idéologie des *Cultural Studies*, Stuart HALL (1996) emprunte à une analytique bakhtinienne (qu'il tire de Voloshinov) des repères théoriques intéressants, mais qui restent toutefois partiels sur le plan des possibilités de tirer davantage d'une analyse esthétique des productions idéologiques.

19. Bakhtine lui-même s'est heurté au problème de l'idéologie sans parvenir cependant à le définir dans les termes où il posait la question de la compréhension de la forme romanesque, et cela en dépit de la possibilité qu'il reconnaissait à la notion de chronotope de s'appliquer à « d'autres sphères de la culture » (BAKHTINE, 1978 ; p. 237). L'extension qu'il donnait toutefois à cette notion, en la posant explicitement comme une critique des a priori transcendants de temps et d'espace chez Kant (BAKHTINE, 1978 ; p. 238, note 1), nous permet à mon sens de l'affranchir de cette limite d'utilisation dans le domaine strictement littéraire.

20. Et cela, autant de J.B. THOMPSON (1990) à la tradition des *Cultural Studies* anglaises, qui la situent essentiellement en fonction de l'opposition synchronique qu'elle définit (entre une idéologie dominante et les formes de résistance de la culture populaire vis-à-vis d'elle), que du côté du néo-fonctionnalisme d'un ALEXANDER (1988) ou de celui de J. HABERMAS (1984, 1987a).

technique » minimal supportant la réalisation de la communication²¹. Cette définition procède, comme on l'a mentionné plus haut, d'une situation socio-historique concrète, qui a vu par exemple le développement de certaines techniques de communication puis plus généralement la communication de masse, se lier, dès la fin du XIX^e siècle, aux développements économiques, sociaux, politiques et culturels d'un nouveau type de société requérant une fonctionnalité systémique d'ensemble permettant la réalisation de ses fins — par le développement de *moyens* (de communication) spécifiques, tel qu'en premier lieu le télégraphe aux États-Unis, puis le téléphone, la radio, etc. (Carey, 1989 ; pp. 201-230 ; Marvin, 1988). C'est dans ce contexte que la communication a acquis, pour ainsi dire, la réalité que nous lui connaissons aujourd'hui ; le terme *média*, qui a lui aussi atteint une signification générique dans ce contexte, en témoigne d'ailleurs de manière exemplaire²².

Or si l'on tient compte de ce que l'on a dit à propos de la composition de l'idéologie, on doit admettre que la communication, en tant qu'elle est comprise sur la base des chronotopes qu'elle met constamment en scène, s'appuie toujours sur des formes socio-historiques (passées) d'expressions culturelles, formes qui sont elles-mêmes antérieures à toute définition strictement « instrumentale » de la communication (Marvin, 1988). Ainsi, la dimension phénoménale (« physique ») du langage ou du discours, par exemple, ne constitue toujours que la *forme immédiate* de la *signification médiate* de ce qui s'exprime²³. La confusion entre ces deux dimensions, qui confère par exemple un pouvoir effectif immédiat à la parole, est déjà connue comme régime épistémique du monde de la magie, surtout dans le contexte des sociétés primitives et traditionnelles ; il paraîtrait pour le moins étrange qu'une telle confusion puisse réapparaître comme régime épistémique dans le monde en apparence si « évolué » des technologies de la communication et de l'information. Pourtant, c'est précisément ce qui risque de se produire lorsque l'on accorde une efficacité immédiate, sur le plan de la signification, aux pratiques associées à la communication médiatique²⁴. Ainsi, et dans la mesure où la communication semble mettre en scène une capacité de réalisation « immédiate » de la signification au sein de pratiques particulières de « transmission », elle peut tout aussi en fait bien s'apparenter à la magie qu'au rituel, à la

21. Les variations sont possibles dans ce modèle, et notamment la boucle de rétroaction (le « *feedback* ») qui inverse le sens de la transmission, ou encore la cybernétique de « second degré » de Niklas LUHMANN (1989 ; p. 30), qui propose pour sa part de percevoir le processus comme étant inhérent à l'évolution d'un système et de son environnement. Nulle part toutefois ne trouve-t-on de modèle véritablement réflexif de la communication, qui fait en sorte par exemple que la singularité du premier terme (« émetteur ») — et donc que le caractère de la relation de communication elle-même — puisse être conçue dans l'ordre d'un rapport *a priori* à l'universalité (hormis dans la théorisation systémique de Luhmann, mais c'est alors à l'inverse par le fait d'une réflexion, tautologique à mon sens, qui prive ce premier terme de toute indépendance vis-à-vis du système — et qui prive donc la relation de son caractère dialectique). C'est pourtant une telle réflexivité qui joue au niveau premier du langage, dans le rapport que le discours entretient avec lui, comme rapport intrinsèque, sur le plan de la signification, entre universalité et singularité. C'est cette problématique de la réflexivité qu'on trouve déjà exprimée chez Hegel dans son concept d'*Esprit* (où se produit la reconnaissance « [d']un *Moi* qui est un *Nous*, et [d']un *Nous* qui est un *Moi* » — Hegel, 1978, t. 1 ; p. 154, voir aussi t. 2 ; pp. 9-13), a trouvé, au-delà de sa compréhension dans l'ordre de la sémiologie saussurienne, un développement significatif chez Mikhaïl BAKHTINE (1993, 1977). Pour comprendre la structure ontologique véritablement dialectique de ce procès « positif », voir O. CLAIN (1997).

22. Comme le rappelle D. CZITROM (1982 ; p. 183), l'usage du terme « média » dans son sens contemporain provient de la généralisation d'une appellation usuelle des journaux d'annonces commerciales (*advertising media*) du début du siècle aux États-Unis. David HARVEY (1990) a pour sa part bien montré l'exigence actuelle de l'économie basée sur l'accumulation flexible (ce que d'autres ont nommé le « post-fordisme ») de développer de façon extrême les moyens de communication « immédiats ».

23. Comme l'écrit à ce sujet Ernst CASSIRER : « Lorsque le son physique qui, en tant que tel, ne se distingue que par sa hauteur, son intensité et sa qualité, prend la forme d'un phonème, il se destine à l'expression des plus subtiles nuances de la pensée et du sentiment. Ce qu'il est immédiatement cède alors entièrement la place à sa fécondité médiate, à ce qu'il "énonce". Les éléments singuliers et concrets à partir desquels s'élabore l'œuvre d'art sont soumis au même processus. » (CASSIRER, 1972 ; p. 36). Voir aussi à ce sujet M. FREITAG (1995 ; p. 205-207).

24. Cette confusion est même reportée, selon des modalités épistémiques spécifiques, dans le cadre de la théorisation pragmatique du langage. Les « actes de langage », ceux qui auraient la capacité de « faire se produire immédiatement la chose qu'ils expriment », font référence implicitement à un type de pensée et à un régime épistémique qu'on peut appeler « magique ». Le discours sur les moyens de communication, qui les (re)présente en fonction de leurs attributs « surnaturels », contribue évidemment à la diffusion de cette perception. Voir à ce sujet J. ALEXANDER (1992 ; pp. 307-313) — bien que je ne partage aucunement les fondements de son analyse de la culture à partir du repérage de cette « signification subjective » repérée au sein des manifestations de la culture contemporaine.

religion qu'au mythe — en même temps qu'elle peut intervenir dans d'autres domaines, politique ou médiatique par exemple, selon ces mêmes modalités. Pour éviter toutefois la confusion d'une compréhension univoque de l'« immédiateté » de la communication, de son rôle comme de ses modalités, dans chacun de ces domaines, il importe donc de parvenir à la reconnaissance de leur ancrage épistémique (Akoun, 1993 ; pp. 51-52). Car à défaut, toutes les formes anthropologiques d'expression culturelle sont susceptibles de (ré)apparaître en effet à l'intérieur de la vie sociale contemporaine comme autant de témoignages de l'ouverture épistémique que permet le développement *phénoménal* de la *logique* de la communication²⁵, ainsi que la puissance de son idéologie ; à l'inverse de cette « ouverture » toutefois, il faut souligner la « fermeture » catégorique qu'impose la logique de la communication à l'efficace de ces formes d'expression, dès lors qu'elles sont contraintes de se soumettre à une définition proprement médiatique — couplée le plus souvent à des exigences économiques²⁶. Quoi qu'il en soit des termes de cette alternative, on peut néanmoins souligner que dans le cadre des phénomènes de communication, les formulations idéologiques qu'ils contiennent nécessairement renvoient donc constamment à des chronotopes culturels faisant eux-mêmes partie de modalités épistémiques d'expression, dont la réapparition, au sein de l'ordre culturel contemporain, témoigne d'une « crise du sens » dans la compréhension véritable que nous pouvons en avoir (Duncan, 1962 ; Quéré, 1982). En même temps qu'elle se déploie au sein des pratiques de communication qui déterminent de plus en plus les pratiques sociales, l'idéologie de la communication peut donc rendre en apparence également « légitimes » des régimes de signification mythique, religieux ou politique, ou même simplement médiatique, à travers la logique même de la communication, sans que soient toujours distingués au sein des formes de ces pratiques l'ancrage chronotopique et la modalité épistémique qui leur donnent pleinement leur sens expressif. Et si c'est ce « réservoir de traditions » qu'a libéré le monde de la communication actuel, à travers ses contraintes techniques et technologiques, il revient ainsi nécessairement à la compréhension théorique de la communication de mettre en lumière l'articulation dialogique des formes d'expression dans le cadre d'une élucidation des conditions de constitution de la tradition culturelle (ré)actualisées dans la communication, autant que les conditions dans lesquelles par exemple s'exerce la domination sociale concrète des *formes* les plus déterminées (et notamment, celle des *réseaux*) du régime épistémique de la communication médiatique dans un tel contexte. C'est en cela notamment qu'apparaissent une compréhension théorique véritable de la dimension idéologique de la communication et son dépassement dans l'appréhension de sa signification dans une perspective proprement civilisationnelle.

Cette question a trouvé un écho précis dans les sciences humaines contemporaines à travers le débat entre Jürgen Habermas et Hans-Georg Gadamer concernant la possibilité d'une critique de l'idéologie — voir notamment J. Habermas, (1987b ; pp. 239-273) et H. G. Gadamer (1982 ; pp. 27-40, 123-143, 147-174). Je n'entre pas ici dans les détails de ce débat, sinon pour souligner qu'il appartient entièrement à la façon dont on peut finalement s'accorder à reconnaître non seulement que l'idéologie est toujours nécessairement présente dans le cadre d'évolution de la société contemporaine — et qu'elle est donc, même en tant que communication, une *contrainte* liée à l'organisation sociale, à ses structures de fonctionnement, à ses modes de domination et de légitimation —, mais encore, à admettre également que l'éclaircissement des processus de communication ne peut jamais se délester de la tâche d'une mise en évidence de la (ou des) structure(s) chronotopique(s) et des modalités épistémiques de ce qui est « médiatement » transmis à travers

25. L'analyse sociologique contemporaine a d'ailleurs fait apparaître, dans le corps de son « anthropologie culturelle », certains de ces témoignages ; on n'a qu'à songer à la façon dont Erving GOFFMAN (1959), par exemple, traite de la question des « rituels de communication ». Voir également la façon dont M. FREITAG (1995 ; pp. 217-218) interprète la théorie du *two steps flow of communication* d'Elihu Katz, en montrant la portée traditionnelle (charismatique) des « leaders d'opinion ». On peut rappeler à cet effet la pertinence de la vision hégélienne de l'histoire, qui soutient que : « Les moments que l'Esprit paraît avoir derrière soi, il les possède encore dans sa profondeur présente. » (HEGEL, 1987 ; p. 66).

26. Car il ne faut pas perdre de vue que la *logique* de la communication médiatique se joue en effet constamment de la réapparition de ces formes, qui demeurent *réellement* « ineffectives » vis-à-vis du sens global qui imprime une exigence systémique et fonctionnelle au déploiement de la communication.

tout acte de communication²⁷, puisque ce dernier *reproduit* nécessairement des « moments » spécifiques de la tradition culturelle (en les *transformant* inévitablement). En d'autres mots, il faut constamment faire valoir, à l'intérieur du procès *social* de la communication, un procès de communication plus profond qu'on peut appeler, pour le distinguer du premier, un procès de communication *culturel*. Et c'est dans l'historicité propre à cette communication culturelle que les sciences de la culture, et en particulier la sociologie, peuvent intervenir de façon tout à fait appropriée, puisqu'elles doivent parvenir, pour une compréhension véritable de la communication, à la mise en évidence des modalités épistémiques et des ancrages chronotopiques sous-jacents aux expressions culturelles de la société contemporaine²⁸. Par exemple, à travers la transmission « immédiate » de sens qui constitue la modalité épistémique de la communication médiatique contemporaine, on doit être capable de reconnaître la présence de formes d'expressions chronotopiques qui ne lui appartiennent pas en propre et qui requièrent donc des formes de compréhension « médiatees » susceptibles d'en révéler le sens. Cette mise en évidence de la compréhension médiate permet de comprendre le sens d'évolution de l'expression culturelle et remet en question la compréhension usuelle de la communication et de la « transmission de sens » définies dans leur immédiateté médiatique.

COMMUNICATION SOCIALE ET COMMUNICATION CULTURELLE : LA COMMUNICATION CONTRE ELLE-MÊME

Le seul fait que le développement des sciences de la culture participe, dans le contexte contemporain, à la théorisation des procès de communication devrait nous indiquer clairement que cette entreprise est elle aussi d'une certaine façon partie prenante de l'idéologie de la communication ; toutefois, cette idéologie est précisément le cadre trop étroit à l'intérieur duquel les sciences de la culture refusent simultanément de se laisser enfermer. La définition d'un procès de communication culturel sous-jacent à toutes les formes de communication sociale (médiatique ou autres) permet en effet²⁹, au-delà du repérage de la simple idéologie de la communication, d'entrevoir plutôt l'*historicité* du développement de la société toujours présente dans l'actualité de la société contemporaine. La compréhension des expressions culturelles qui se donnent à travers les phénomènes de communication de la société contemporaine situe ainsi l'enjeu d'une capacité de reconnaissance du procès de (re)création culturelle à l'œuvre dans les manifestations de la culture contemporaine. Elle permet

27. Cette remarque vise en premier lieu la notion de « communication sans contrainte » et « soustraite à toute domination » que développe Habermas, en s'appuyant notamment sur une théorie pragmatique des actes de langage (HABERMAS, 1984, 1987a). La « transparence » du procès de communication qui serait invoquée par Habermas dans les termes d'une pragmatique universelle m'apparaît justement mettre en scène un chronotope de communication idéalisé dans la figure mythique de la communication « divine ». Sans remettre en cause les intentions analytiques de Habermas, on peut néanmoins souligner les limites qu'il s'assigne en restreignant à la pragmatique les exigences de compréhension des phénomènes de communication, et surtout du caractère normatif de l'ordre de la communication, dans le monde contemporain.

28. K.O. APEL rappelle ainsi, dans une perspective similaire, que le développement des technologies de la communication s'accompagne d'un accroissement, et non d'une réduction, de l'exigence de la *compréhension* telle qu'elle se définit dans le cadre des sciences de la culture. Toujours sur le fond de la critique du néo-positivisme, il écrit ainsi : « *I cannot imagine that this function of the Humanities could be replaced at any time by reducing understanding and interpretation to the method of objectifying science, as is suggested by positivism ; on the contrary, I am inclined to think that the need for intersubjective understanding in the narrow sense as was as in the broad sense of goal-orientation will grow in direct proportion to the growth of science and technology as primary productive forces of modern industrial society.* » (APEL, 1972 ; p. 23)

29. Car en effet, on doit admettre que la communication médiatique ne représente qu'un aspect du phénomène de la communication ; mais on doit aussi admettre que la définition d'une communication médiatique détermine aujourd'hui la compréhension que l'on a de la communication dans des domaines aussi divers que les relations interpersonnelles, les relations publiques, la communication politique, etc. C'est dans ce sens que l'idéologie de la communication, en tant qu'idéologie, a imprimé ses déterminations essentielles au monde contemporain. À ce titre, je ne vois pas, pour ma part, en quoi l'on pourrait opposer le développement d'une théorie de l'« intersubjectivité » pour contrer le développement de l'idéologie de la communication, comme le suggère par exemple G. LAROCHELLE (1996). En effet, l'intersubjectivité apparaît ici comme le rejeton *immédiat* de l'idéologie de la communication.

également de comprendre certains enjeux déterminants dans la constitution de la société de communication contemporaine³⁰.

On peut situer de manière très schématique une opposition entre deux types d'analyses de la signification qui met en lumière ce dont il est ici question dans la sociologie d'aujourd'hui. L'analyse simplement « positive » de la signification qui se développe dans l'anthropologie culturelle de tradition pragmatiste pose une problématique où la signification est essentiellement et entièrement déterminée par l'environnement immédiat³¹. Compris dans les termes de la théorie de la communication, c'est ainsi le *milieu* (soit le *medium*) qui situe objectivement dans cette perspective le problème de la « transmission de sens » — et peu importe à ce moment que ce milieu soit compris comme étant « social » ou « médiatique », puisqu'il renvoie dans tous les cas à sa dimension strictement phénoménale. La compréhension dialogique des sciences de la culture insiste plutôt de son côté sur une définition phénoménologique de la communication qui situe d'abord la « transmission de sens » à l'intérieur d'un régime épistémique comportant des modalités définies socio-historiquement ; elle insiste ensuite sur le contenu chronotopique qui est (re)présenté dans l'expression et qui situe le lien médiat entre l'expression et son ancrage « traditionnel » ; enfin, la compréhension de sa forme est issue de ce procès où intervient essentiellement la *transformation d'un sens* qui donne sa spécificité à la signification particulière de l'expression³². Le médium véritable de la signification, pour les sciences de la culture, c'est donc en fait tout le procès socio-historique qui participe de la genèse culturelle de toute expression, dans la pleine reconnaissance des caractères dialogal, dialogique et dialectique qu'elle met en scène³³. Cette problématique cerne en fait la compréhension que nous pouvons avoir de l'expression culturelle singulière dans son lien aux développements plus universels de la société contemporaine. Il s'agit là, comme on le sait, d'une question qui se tient à l'origine même du projet des sciences de la culture. La problématique développée par ces dernières, du moins jusqu'à la reconnaissance de la participation des contributions plus récentes comme celles de d'Ernst Cassirer, Mikhaïl Bakhtine et Michel Freitag mentionnées plus haut, de même que des développements de la théorie herméneutique (entre autres chez Hans-Georg Gadamer et Paul Ricœur), tout en insistant sur une définition différentielle de la communication, ne parvenaient toutefois pas à satisfaire l'exigence d'une compréhension véritablement dialectique de la signification dans son contexte contemporain. Or la perspective renouvelée qu'ouvrent ces contri-

30. Et notamment, l'enjeu crucial de la *mémoire*. Ainsi, même les théories positives du systémisme s'accordent pour voir là un aspect fondamental de la société de communication ; Luhmann écrit à ce sujet, en se rapportant au destin de la modernité occidentale : « [...] *the fascination of newness itself depends upon control capacity. New is something in comparison with the past, and the fashion of admiring newness and originality since the sixteenth century may well have been a result of the printing press. The point is that, as far as control capacity is concerned, the search for improvements will at the same time increase the power of our memory, the power of our past. We may become unable to forget.* » (LUHMANN, 1990 ; p. 102.) L'approche de Luhmann ne permet toutefois pas, à mon sens, de distinguer ce qu'il en est des *formes* de mémoire et donc de confronter l'effectivité de ces formes dans le procès de communication. Qu'un rapport de type « mythique » aux médias (qui leur confère par exemple une certaine « magie ») se développe dans la société contemporaine exige une capacité de discrimination de ces formes.

31. On retrouve incidemment une telle conception chez J. ALEXANDER (1988, 1992), et N. LUHMANN (1995, 1990) l'interprète en fonction de la centralité du procès autopoïétique des systèmes qui se développe dans le rapport avec l'environnement. Par ailleurs, la tentative de reconnaître un fondement anthropologique aux pratiques culturelles dans une critique de la modernité, telle qu'on la retrouve chez Eugene ROCHBERG-HALTON (1986) m'apparaît tout aussi périlleuse, susceptible qu'elle est de tomber dans le mysticisme anhistorique.

32. Ici, je m'oppose donc tant aux solutions analytiques proposées par J. B. THOMPSON (1990 ; pp. 273-327) que celles proposées par K. O. Apel (1994 ; pp. 231-253) ou J. HABERMAS (1984, 1987a).

33. Sur ce plan, on peut bien envisager la question du « dialogisme » des situations de la vie quotidienne ; mais c'est alors justement pour montrer comme ces situations sont culturellement structurées par un ensemble de médiations socio-historiques. La signification singulière sur laquelle porte ce type d'analyse n'a donc rien de strictement « personnelle », si ce n'est la mise en rapport (dialectique) qu'elle permet avec ce qui n'est pas elle, dans son immédiateté. Toute situation singulière participe, en tant que communication, d'un rapport entre le singulier et l'universel ; dans ce sens même la personne singulière qui « communique » perd immédiatement sa singularité au moment même où elle la trouve ; la singularité personnelle est médiatement constituée (dans son amont et son aval) par l'accès au type de médiation qui rend possible l'expression de la signification.

butions au développement des sciences de la culture permet bien la reconnaissance nécessaire d'une définition de la culture qui s'appuie sur ses fondements historico-anthropologiques.

Je crois avoir montré ici la nécessité d'une compréhension sociologique de la communication, qui passe par la reconnaissance herméneutique de son ancrage à l'intérieur des formes socio-historiques de régulation sociétale (Freitag ; 1986), se manifestant nécessairement à l'intérieur de la société contemporaine par le biais de modalités épistémiques et d'ancrages chronotopiques déterminés ; par une telle compréhension, l'historicité, et plus profondément même, l'exigence d'une anthropologie historique, réapparaît ainsi à « la fin de l'histoire » proposée par la communication. La perception que c'est la « fin de l'idéologie de la communication » que permettent les sciences de la culture, dans ce sens, ne représente donc en quelque sorte que le début de notre propre anthropologie historique en tant que société contemporaine. La compréhension des phénomènes culturels établie par la problématique renouvelée des sciences de la culture conduit en réalité à (re)définir la culture dans la perspective de la communication ; en transformant toutefois le sens usuel attribué au phénomène, il faut voir que les sciences de la culture participent par là dans une certaine mesure elles-mêmes à l'idéologie de la communication. Mais il s'agit alors de la contribution *réflexive* des sciences de la culture à la théorie de la « société de communication » actuelle, qui dégage un espace de *médiation* totalement et essentiellement différent de celui couramment admis dans le monde de la communication « immédiate » (médiatique). Il m'apparaît que c'est dans ce sens que nous pouvons éclairer l'histoire *à venir* de la société, c'est-à-dire l'anthropologie sous-jacente au développement actuel de la société, en renouvelant l'exigence de *compréhension* à laquelle nous devons maintenant nous soumettre à son égard dans la (re)constitution et la (re)connaissance de sa culture propre.

Jean-François CÔTÉ
 Département de sociologie
 Université du Québec à Montréal
 C.P. 8888, Succ. Centre-ville
 Montréal (Québec), Canada H3C 3P8

RÉSUMÉ

Le développement du phénomène de la communication dans la société contemporaine a apparemment atteint un niveau de généralisation qui permettrait de parler à cet égard de « société de communication », celle-ci englobant alors jusqu'au développement des sciences humaines elles-mêmes. Ici, cependant, l'appellation semble désigner simplement le caractère phénoménal des manifestations, sans que soit considéré comment une compréhension véritablement réflexive parvient à éclairer la logique de ce développement. Nous proposons de situer cette compréhension dans le cadre des remises en question à caractère onto-épistémologique qui affectent les sciences humaines contemporaines, en montrant d'une part comment celles-ci doivent avant tout parvenir à reconnaître la dimension idéologique que développe la communication dans ce contexte, et comment elles parviennent également à distinguer leur propre projet théorique de cet horizon idéologique. C'est notamment en situant une possibilité analytique qui puise du côté de la tradition des sciences de la culture (Dilthey, Simmel, Weber), nourri d'apports conceptuels plus récents (Bakhtine, Cassirer, Freitag, etc.) que nous proposons cette relecture phénoménologique du développement de la société de communication.

SUMMARY

The development of the phenomenon of communication in contemporary society has apparently reached a level of generalization that justifies its description as a "communication society," even going so far as to encompass the development of the human sciences themselves. Here, however, the term seems simply to describe the phenomenal character of the manifestations, without consideration of how a truly reflexive understanding succeeds in explaining the logic of this development. We propose to situate this understanding within the framework of the questionings of an onto-epistemological nature that affect the contemporary human sciences, by showing on the one hand how the latter must above all succeed in recognizing the ideological dimension that communication develops within this context, and how they also succeed in distinguishing their own theoretical project from this ideological horizon. It is by situating, in particular, an analytical possibility that draws inspiration from the tradition of the cultural sciences (Dilthey, Simmel, Weber), enriched by more recent conceptual contributions (Bakhtine, Cassirer, Freitag, etc.) that we propose this phenomenological reinterpretation of the development of the communication society.

RESUMEN

El desarrollo del fenómeno de la comunicación en la sociedad contemporánea a alcanzado aparentemente un nivel de generalización tal que nos autorizaría a hablar de « sociedad de comunicación », que englobaría además hasta el mismo desarrollo de las ciencias humanas. Aquí, sin embargo, la denominación parece designar simplemente el carácter « fenoménico » de las manifestaciones, sin que sea considerado como una comprensión verdaderamente reflexiva que alcanza a esclarecer la lógica de ese desarrollo. Nosotros proponemos situar esta comprensión en el marco de los cuestionamientos onto-epistemológicos que afectan las ciencias humanas contemporáneas, al mostrar por un lado, de que manera éstas deben ante todo alcanzar a reconocer la dimensión ideológica que desarrolla la comunicación en este contexto, y cómo ellas llegan igualmente a distinguir su propio proyecto teórico de este horizonte ideológico. Es particularmente al situar una posibilidad analítica que se nutre de la tradición de las ciencias de la cultura (Dilthey, Simmel, Weber), alimentada de los aportes conceptuales más recientes (Bakhtine, Cassirer, Freitag, etc.), que nosotros proponemos esta relectura fenomenológica del desarrollo de la sociedad de comunicación.

BIBLIOGRAPHIE

- ADORNO, T. W. et HORKHEIMER, M. (1995), *Dialectique de la raison* trad. de M. Jimenez et E. Kaufholz, Paris, Gallimard.
- AKOUN, A. (1993), « La communication démocratique », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. XCIV, pp. 51-70.
- ALEXANDER, J. (1988), *Action and its Environment*, New York, Columbia University Press.
- ALEXANDER, J. (1989), *Structure and Meaning*, New York, Columbia University Press.
- ALEXANDER, J. (1992), « The Promise of a Cultural Sociology : Technological Discourse and the Sacred and Profane Information Machine », in R. Münch, N.J. Smelser, (dir.), *Theory of Culture*, Berkeley, University of California Press, pp. 293-323.
- ALEXANDER, J., GIESEN, B. MÜNCH, R. et SMELSER, N. J. (dir.) (1987), *The Micro-Macro Link*, Berkeley, University of California Press.
- ANGENOT, M. (1991), « Les idéologies ne sont pas des systèmes », *Recherches sémiotiques/ Semiotic Inquiry*, vol. 11, n^{os} 2-3, pp. 181-202.
- ANGENOT, M. (1993), *L'Utopie collectiviste*, Paris, P.U.F.
- APEL, K. O. (1972), « Communication and the Foundations of the Humanities », *Acta Sociologica*, vol. 15, n^o 1, pp. 7-26.
- APEL, K. O. (1994), *Towards a Transcendental Semiotics*, (texte édité par E. Mendieta), New Jersey, Humanities Press.
- ARENDT, H. (1951), *The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt, Brace Janovitch.
- BAKHTINE, M. (1978), *Esthétique et théorie du roman* (trad. de M. Aucouturier), Paris, Gallimard.
- BAKHTINE, M. (1984), *Esthétique de la création verbale* (trad. d'A. Aucouturier), Paris, Gallimard.
- BAKHTINE, M. (1993), *Towards a Philosophy of the Act* (trad. de V. Liapunov), Houston, University of Texas Press.
- BAKHTINE, M. et VOLOCHINOV, V. N. (1977), *Le Marxisme et la philosophie du langage* (trad. de N. Yaguello), Paris, Éditions de Minuit.
- BENNETT, T., (dir.) (1981), *Culture, Ideology and Social Process*, Londres, Oxford University Press.
- BOUGNOUX, D. (1991), *La Communication par la bande*, Paris, La Découverte.
- BRETON, P. (1992), *L'Utopie de la communication*, Paris, La Découverte.
- BRETON, P., PROULX, S. (1989), *L'Explosion de la communication. La Naissance d'une nouvelle idéologie*, Paris, La Découverte.
- CAREY, J. W. (1986), *Communication as Culture*, Boston, Unwin Hyman.
- CASSIRER, E. (1946), *The Myth of the State*, New Haven, Yale University Press.
- CASSIRER, E. (1972), *Philosophie des formes symboliques*, vol. 1 : *Le Langage* (trad. d'O. Hansen-Love et J. Lacoste), Paris, Éditions de Minuit.
- CASSIRER, E. (1973), *Langage et mythe* (trad. d'O. Hansen-Love), Paris, Éditions de Minuit.
- CASSIRER, E. (1988), *L'Idée de l'histoire* (trad. de F. Capeillères et I. Thomas), Paris, Éditions du Cerf.
- CASSIRER, E. (1991), *Logique des sciences de la culture* (trad. de J. Carro et J. Gaubert), Paris, Éditions du Cerf.
- CLAIN, O. (1994), « Ontologie et sociologie », *Revue internationale des sciences sociales*, tome XXXII, n^o 99, pp. 221-229.
- CLAIN, O. (1997), « Hegel et le schéma L de la dialectique intersubjective », *Société*, n^o 17, été 1997, pp. 1-24.
- CÔTÉ, J.-F. (1996), « Critique de la synchronicité de la phénoménologie pragmatiste », in D. Arsenault et F. Piron (dir.), *La Construction sociale du temps*, Québec, Septentrion, pp. 221-242.
- CÔTÉ, J.-F. (1997), « L'anamnèse bakhtinienne et la poétique historique : de la sociologie au roman — et vice-versa », *Sociologie et sociétés*, vol. 29, n^o 2, pp. 121-137.
- CZITROM, D. (1982), *Media and the American Mind*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.
- DERVIN, B., GROSSBERG, L. O'KEEFE, B. J. et WARTELLA, E. (dir.) (1989), *Rethinking Communication*, 2 vol., Newbury Park, Sage.
- DEUTSCH, K. (1953), *Nationalism and Social Communication. An Inquiry into the Foundations of Nationalism*, Cambridge, Mass., The M.I.T. Press.
- DEWEY, J. (1925), *Experience and Nature*, in *John Dewey. The Later Works, 1925-1953*, vol. I., (texte établi par J. A. Boydston), Carbondale and Edwardsville, Southern Illinois University Press.
- DILTHEY, W. (1947), *Le monde de l'esprit*, 2 vol., Paris, Aubier Montaigne.
- DILTHEY, W. (1988), *L'Édification du monde historique* (trad. de S. Mesure), Paris, Éditions du Cerf.
- DILTHEY, W. (1992), *Critique de la raison historique* (trad. de S. Mesure), Paris, Éditions du Cerf.

- DUMONT, F. (1974), *Les Idéologies*, Paris, P.U.F.
- DUNCAN, H. D. (1962), *Communication and the Social Order*, New York, Oxford University Press.
- DUNCAN, H. D. (1968), *Symbols in Society*, New York, Oxford University Press.
- FOUCAULT, M. (1966), *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard.
- FREITAG, M. (1986), *Dialectique et société*, vol. 2, Montréal, Albert Saint-Martin.
- FREITAG, M. (1995), « La société informatique et le respect des formes », *Le Naufrage de l'université*, Québec/ Paris, Nuit Blanche/ La Découverte, pp. 197-267.
- GADAMER, H. G. (1982), *L'Art de comprendre* (trad. de M. Simon), Paris, Aubier Montaigne.
- GOFFMAN, E. (1959), *The Presentation of Self in Everyday Life*, New York, Anchor Books.
- HABERMAS, J. (1981), « La modernité : un projet inachevé », *Critique*, n° 413, octobre 1981, pp. 950-967.
- HABERMAS, J. (1984), *The Theory of Communicative Action*, vol. 1, Boston, Beacon Press.
- HABERMAS, J. (1987a), *The Theory of Communicative Action*, vol. 2., Boston, Beacon Press.
- HABERMAS, J. (1987b), *Logique des sciences sociales* (trad. de R. Rochlitz), Paris, P.U.F.
- HABERMAS, J. (1987c), *The Philosophical Discourse of Modernity*, (trad. de F. Lawrence), Cambridge, M.I.T. Press.
- HABERMAS, J. 1993 (1978), *L'Espace public* (trad. de M. B. de Launay), Paris, Payot.
- HALL, S. et T. JEFFERSON (dir.) (1976), *Resistance Through Rituals : Youth Subcultures in Post-War Britain*, Londres, Hutchison.
- HALL, S. (1996), « The Problem of Ideology : Marxism without Garantées », in D. Morley et K. H.Chen (dir.), *Stuart Hall. Critical Dialogues in Cultural Studies*, Londres, Routledge, pp. 25-46.
- HARVEY, D. (1989), *The Condition of Postmodernity*, Cambridge, Blackwell.
- HEGEL, G. W. F. (1940), *Principes de la philosophie du droit* (trad. d'A. Kaan), Paris, Gallimard.
- HEGEL, G. W. F. (1970), *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé* (trad. de M. de Gandillac), Paris, Gallimard.
- HEGEL, G. W. F. (1978), *La Phénoménologie de l'esprit*, 2 vol. (trad. de J. Hyppolite), Paris, Aubier Montaigne.
- HEGEL, G. W. F. (1987), *Leçons sur la philosophie de l'histoire* (trad. de J. Gibelin), Paris, Vrin.
- INNIS, H. 1968 (1951), *The Bias of Communication*, Toronto, Toronto University Press.
- INNIS, H. (1972), *Empire and Communications*, Toronto, Toronto University Press.
- JONAS, F. (1991), *Histoire de la sociologie* (trad. de J. Walch), Paris, Larousse.
- KANT, E. (1980), *Fondements de la métaphysique des mœurs*, (trad.de V. Delbos et A. Philonenko), Paris, Vrin.
- KANT, E. (1985), *Critique de la faculté de juger* (trad. d'A. J. L. Delamarre et coll.), Paris, Gallimard.
- KANT, E. (1988), *Anthropologie du point de vue pragmatique* (trad. de M. Foucault), Paris, Vrin.
- LAROCHELLE, G. (1995), *Philosophie de l'idéologie*, Paris, P.U.F.
- LUHMANN, N. (1989), *Ecological Communication* (trad. de J. Bednarz), Chicago, University of Chicago Press.
- LUHMANN, N. (1990), *Essays on Self-Reference*, New York, Columbia University Press.
- LUHMANN, N. (1995), *Social Systems* (trad. de J. Bednarz et D. Baecker), Stanford, Stanford University Press.
- LYOTARD, J. F. (1979), *La Condition postmoderne*, Paris, Édition de Minuit.
- MARVIN, C. (1988), *When Old Technologies Were New*, New York, Oxford University Press.
- MATTELART, A. (1994), *L'Invention de la communication*, Paris, La Découverte.
- McLUHAN, M. (1962), *The Gutenberg Galaxy*, Toronto, University of Toronto Press.
- McLUHAN, M. (1964), *Understanding Media : the Extensions of Man*, Toronto, McGraw-Hill.
- MEAD, G. H. 1963 (1934), *Mind, Self, Society*, Chicago, University of Chicago Press.
- PARK, R. (1955), *Society, in Collected Papers*, vol. III, Glencoe, Free Press.
- PARSONS, T. (1951), *The Social System*, New York, The Free Press.
- PARSONS, T. (1971), *The System of Modern Society*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall.
- QUÉRÉ, L. (1982), *Des miroirs équivoques*, Paris, Aubier Montaigne.
- RICOEUR, P. (1983), *Temps et récit*, tome 1, Paris, Seuil.
- ROCHBERG-HALTON, E. (1986), *Meaning and Modernity : Social Theory in the Pragmatic Attitude*, Chicago, Chicago University Press.
- SAIM, M. (1993), « Les idéologues et les sources de la sémiologie moderne », *Recherches sémiotiques/Semiotic Inquiry*, vol. 13, n° 3, pp. 117-194.
- SCHILLER, H. I. (1971), *Mass Communication and American Empire*, Boston, Beacon Press.
- SCHILLER, H. I. (1989), *Culture, Inc. The Corporate Takeover of Public Expression*, Oxford, Oxford University Press.
- SIMMEL, G. (1984), *Les Problèmes de la philosophie de l'histoire* (trad. de R. Boudon), Paris, P.U.F.
- SINGER, B. (1986), *Society, Theory and the French Revolution*, New York, St-Martin's Press.
- THOMAS, W. I. (1969), *On Social Organization and Social Personality*, Chicago, University of Chicago Press.
- THOMPSON, J. B. (1990), *Ideology and Modern Culture*, Stanford, Stanford University Press.
- TUNSTALL, J. (1977), *The Media are American*, Londres, Constable.
- TURNER, V. W. et E.M. BRUNER (dir.) (1986), *The Anthropology of Experience*, Urbana, University of Illinois Press.
- VATTIMO, G. (1987), *La Fin de la modernité* (trad. de C. Alunni), Paris, Seuil.
- VATTIMO, G. (1990), *La Société transparente* (trad. de J.P. Pisetta), Paris, Desclée de Brouwer.
- WEBSTER, F. (1995), *Theories of the Information Society*, New York, Routledge.
- WIENER, N. 1961 (1948), *Cybernetics ; or Control and Communication in the Animal and the Machine*, Cambridge, M.I.T. Press.
- WIENER, N. 1967 (1954), *The Human Use of Human Beings. Cybernetics and Society*, New York, Avon Books.
- ZNANIECKI, F. (1963), *Cultural Sciences*, Urbana, University of Illinois Press.
- ZYLBERGERG, J. (dir.) (1986), *Masses et postmodernité*, Sainte-Foy/Paris, Presses de l'Université Laval, Méridiens.