

YVES JEANNERET

La médiographie à la croisée des chemins

poétique sociale de la trivialité et/ou
critique de la raison appareillée

1. Régis Debray, *Le Scribe : Genèse du politique*, Grasset, Paris, 1980. Le moment ici évoqué concerne également *Le Pouvoir intellectuel en France* (Ramsay, 1979) et *Critique de la raison politique ou l'inconscient religieux* (Gallimard, 1981).

Il y a vingt ans, Régis Debray posait l'existence d'un lien entre « faits de transmission ou de communication » et « faits de gouvernement »¹. Dénonçant l'idéalisme de l'histoire des idées, l'angélisme des représentations de l'intellectuel et la rationalisation de l'ordre politique, il invitait à un renversement de perspectives : promouvoir, propager et transcrire n'était pas l'appendice mais la condition de la culture, et par là du pouvoir.

Patrizia Di Fiore
Niort, 1997

© P. Di Fiore

A la même époque, Roger Fayolle analysait l'invention de la littérature par les critiques, Baudouin Jurdant décrivait le rôle idéologique de la vulgarisation et Antoine Compagnon réhabilitait l'écriture de seconde main. Nous sommes dans le moment intellectuel que ces œuvres annonçaient : nous butons sur la fausse facilité de ce qui fait circuler les idées, de ce qui détermine leur *trivialité*. Voici donc une perplexité partagée. A quelles conditions une telle perplexité peut-elle devenir connaissance ? Doit-elle se faire discipline ?

La provocation médiologique

L'inquiétude particulière que suscite la mise en cause de *l'homme médium*, l'homme qui fait partager entre les hommes, on peut bien l'appeler *quelque choseologie* si l'on veut. Elle vaut par la tension qu'elle institue. La vérité ne porte pas en elle-même sa force ; la propagation et la réécriture comptent et créent autant que la recherche du neuf ; le plus trivial, le plus inaperçu, ce tissu des actes et objets qui assurent la continuité sociale d'une culture, c'est ce qui est le moins étudié, et pourtant le plus décisif. Telle est la *provocation médiologique*.

Dans le *Cours de médiologie générale*, l'hypothèse de définir la médiologie par une collection d'objets (disons : une scène, plus une route, plus un réseau, plus une feuille de papier, plus une bicyclette) est écartée. Je comprends qu'il s'agit plutôt de rendre possible une investigation, tenable une posture interrogative face à la trivialité, envisageable la question des ressources de *transmission* ou *communication* des faits culturels. Cette mise en dynamique des objets, les *Cahiers* la réalisent à coup sûr. Cette pagaille ordonnée par une question instantane, cet éclectisme tenu par une problématique, me semblent une bonne définition de la vraie recherche.

L'aventure médiologique

Mais qu'en est-il de l'*aventure médiologique*, pour parodier Barthes ? Devenue elle-même triviale, et plus seulement programmatique, fondée sur la reprise collective d'un néologisme signé, actualisée sous les traits de *Cahiers* (comme ceux de Péguy), la médiologie existe comme fait culturel établi. Elle s'est faite médiographie ² collective. Mais quel principe fait de la communauté des médiographes une organisation matérialisée (OM) ³ ? Pourquoi les médiographes ?

2. «C'est de médiographie qu'il faudrait parler, pour être exact» (Régis Debray, *Cours de médiologie générale*, Paris, Gallimard, 1991, p. 21). C'est bien mon avis, mais pas seulement par référence aux études géographiques. Parler de médiographie permet de regarder un type de production éditoriale dans son contexte.
3. Régis Debray, *Transmettre*, Paris, Odile Jacob, 1997, p. 26 et suivantes.

S'agit-il d'exprimer une lecture originale de la société, complète, ce qui signifierait que la médiologie reste attachée à une œuvre singulière ⁴ ? La communauté médiologique est-elle *l'angelos* de la parole auctoriale ? S'agit-il au contraire d'une collection de travaux divers, prenant la question initiale par tous les bouts ? Un bouquet d'études que rassemble l'intérêt pour ce que les autres ne savent pas regarder ? Est-ce un « vrai » programme de laboratoire, au sens où peut l'être la cartographie du génome : une encyclopédie des médiasphères, une grammaire des interfaces, une généalogie des matières organisées et un inventaire des organisations matérialisées ? Ou encore les *Cahiers* ont-ils, comme ceux de Péguy, privilégié leur fonction d'intervention dans la cité, perçu de nouvelles urgences, mué une discipline en force d'intervention ?

Cette question première, qui vient nécessairement à l'esprit de celui qui, souscrivant à la provocation médiologique, ne voit pas la nécessité de se proclamer *médiologue*, n'aurait qu'un intérêt anecdotique si elle ne se muait elle-même en provocation – méthodologique. Quelle nécessité relie l'inquiétude évoquée plus haut et les partis pris qui caractérisent la médiologie produite ? Existe-t-il, après le structuralisme, un *médiologisme* ? Faut-il, si l'on choisit de s'interroger sur les « voies et moyens de l'efficacité symbolique ⁵ », adopter l'ensemble des notions, convictions et méthodes d'un *champ médiologique* constitué ? Est-il nécessaire, pour être médiologue, de croire à l'existence des médiasphères, ou suffit-il de chercher à comprendre les faits de socialisation des idées ? Soit, de façon plus pragmatique : où se situent les espaces de choix qui permettent de désigner la médiologie réelle (sans mauvaise allusion) comme l'une des théories possibles ? Y aura-t-il *des* médiologies ?

On peut rêver de « rompre la magie des mots ⁶ »... de la médiologie. Qu'est-ce qui, dans le discours médiologique actuel, est substantiellement lié à la provocation initiale ? Qu'est-ce qui pourrait, à l'inverse, tirer cette perplexité vers une vulgate ?

Des réponses trop grandioses ?

Il y a un style médiologique d'explication. Délibérément caricaturé, cela donne à peu près : 1 – Le bas compte plus que le haut. 2 – La pensée est une logistique. 3 – Tout est médiat. 4 – La culture est une machine à transmettre. 5 – La médiologie est la corrélation de la *tékhnè*, du *socius* et de la *religio*.

4. « Plus qu'interdisciplinaire, la médiologie semble anti-disciplinaire – même si Régis Debray appelle à une nouvelle discipline, dont on voit bien qu'elle ne saurait être que la sienne » (Y. Jeanneret, « La Médiologie de Régis Debray », *Communication et langages*, n° 104, mars 1995, p. 7). Les faits m'ont donné tort. La question me paraît toutefois rester instante du rapport entre le texte d'un auteur et l'écriture collective.

5. Régis Debray, *Manifestes médiologiques*, Paris, Gallimard, 1994, p. 16.
6. Régis Debray, *Cours de médiologie générale*, p. 22.

Y aurait-il, dans l'espace entre la fécondité de ces formules et leurs limites, quelque chose à penser ?

1 – *Le bas compte plus que le haut*. Les médiologues relient les objets les plus dépréciés aux doctrines les plus élaborées, sans sacrifier ni les uns ni les autres – ce que les *Cahiers* réalisent admirablement, comme nulle autre publication, me semble-t-il. Mais vient toujours le temps d'affirmer un primat de la matérialité, de la technique et de la banalité, sur les principes, les langages, les arguments, par exemple. Ce motif rhétorique revient dans les incipits et excipits d'articles des *Cahiers*, car « le médiologue regarde vers le bas, surtout quand il faut expliquer ce qu'il y a de plus haut ⁷ ». Il y a des livraisons sur la bicyclette et la route, mais pas sur l'académie et le scientisme. Sans doute faut-il, comme le *Cours de médiologie générale* le suggère, tordre le bâton (de l'analyse culturelle) dans l'autre sens.

Mais qu'est-ce réellement que le bas ? Est-ce le plus matériel du processus culturel ? L'accent mis sur le fait qu'il n'y a pas d'invention sans inscription ? Est-ce le plus animal de l'activité humaine ? Le « principe matériel et corporel » de Bakhtine ⁸ ? Est-ce le plus indigne, le plus décrié, le moins reconnu ? Le projecteur tourné vers l'archiviste plutôt que vers le prix Goncourt, vers Figuière plutôt que vers Pasteur ? Est-ce l'affirmation d'une culture du pauvre face à celle du riche ? La revalorisation des congés payés par rapport à la *Recherche du temps perdu* ?

Chacune de ces priorités me convient d'un point de vue méthodologique et *communicationnel* : c'est parce qu'on n'en parle jamais qu'il faut en parler plus. Mais le principe du sens dessus dessous a ses limites. Faut-il glisser d'une priorité rhétorique à une primauté ontologique, en supposant que *le bas* prime, dans le réel, *le haut* ⁹ ? Il n'est pas indispensable de postuler que la diffusion des objets matériels détermine « en dernière instance » la création ; que la culture s'organise entre un haut et un bas.

2 – *La pensée est une logistique*. Elle se fabrique, elle ne réside pas dans le « ciel des idées » ; elle ne naît pas toute armée dans la tête des génies et l'esprit des peuples. Mais une description téléologique des cultures est à proscrire, si « symbolique » signifie quelque chose dans « efficacité symbolique ». Le vocabulaire de la logistique (transmettre, relais, chaînes) suggère la mainmise d'un organisateur sur un *process*. Faudra-t-il entendre que la propagation des idées se fabrique, qu'elle relève de dispositifs ? Et en quel sens la matière est-elle « organisée » ? Par provocation : y a-t-il un grand horloger (ou un spécialiste de l'« organisation scientifique du travail » – OST) qui assemble ce mécanisme et tire ces ficelles ?

7. Régis Debray, *Cours de médiologie générale*, p. 245.
8. Mikhaïl Bakhtine, *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*, Paris, Gallimard, 1970, p. 28 et suivantes.
9. La question du statut du haut et du bas, du point de vue d'une philosophie matérialiste, est discutée au fil de l'ouvrage *Le mythe d'Icare : traité du désespoir et de la béatitude* d'André Comte-Sponville, Paris, PUF, 1984.

3 – *Tout est médiat*. La médiologie ne réduit pas la médiation aux seuls médias ; elle exprime une conception médiante du social. Elle cherche à décrire des intermédiaires, des transformations, des distances. Elle combat l'illusion envahissante d'une humanité livrée à une communication immédiate, illusion paradoxalement promue par les fabricants de médias. Ce combat épistémique (la communication transparente n'a pas de sens) et politique (la distance est nécessaire à la culture) est sans doute l'une des cohérences essentielles et précieuses des *Cahiers*.

Mais la polémique contre le *motif de l'immédiat* ne peut être le dernier mot. L'apparente simplicité du principe désigne un univers profondément hétérogène, qui mérite d'être davantage analysé dans son hétérogénéité. Non pour nier l'idée de médiation, mais pour s'employer à saisir toute sa richesse et pour éviter qu'elle ne nous impose trop vite la représentation d'une chaîne, d'une interface ou d'un relais : d'une ligne pointillée. Le *médio-* de médiologie me semble désigner des phénomènes de nature différente, relevant d'approches distinctes.

Qu'est-ce qui médiatise les actes culturels ? On peut répondre que c'est la mécanique des dispositifs et des chaînes de traductions, par laquelle les acteurs humains et non-humains rendent acceptables les représentations. La dynamique culturelle aurait donc quelque chose à voir avec une régulation économique des intérêts. On peut convoquer le motif de la domination, au nom de l'asservissement du faible par le fort, et du règne universel des courroies de transmission. La chaîne des médiateurs serait alors la forme visible d'une toute-puissance diffusée au sein d'une société définitivement close. On peut affirmer une épaisseur, à la fois matérielle et symbolique, des messages. Dans ce cas, la médiateté désignerait une matérialité habitée par les langages et rendue signifiante par les interprètes : la médiologie exigerait une sémiologie. On peut observer que le monde ne nous est pas accessible dans sa nudité, mais par des artefacts. La médiologie s'engage ainsi dans une phénoménologie du monde vécu appareillé. Les *Cahiers* mobilisent, je crois, chacune de ces acceptions de l'idée de médiation, avec une prédominance de la dernière.

Mais la provocation médiologique ne demande-t-elle pas encore plus impérativement un autre concept de médiateté, celui qui tient à l'intervention créative des hommes (des *homediums*) au sein d'une activité sociale qui conduit au partage des idées ? Ne fait-elle pas signe vers l'observation de leurs productions, moins médianes que triviales, moins ordonnées en une chaîne que placées au carrefour des enjeux et des investissements ?

Désigner ces phénomènes inaperçus par le préfixe *médio-* n'est peut-être que le premier moment, nécessaire, de leur réelle caractérisation. Une première formulation qui comporte le risque de suggérer une métaphore techniciste, qui serait une fausse réponse à une question non réellement posée.

4 – *La culture est une machine à transmettre.* Voici cette métaphore. L'incertitude de la formule du *Scribe* (faits de transmission ou de communication) a été vigoureusement tranchée. Il ne fallait pas lire *transmissio vel communicatio*, mais *transmissio aut communicatio*. Et c'est, définitivement, *transmissio*. Je regrette, au contraire, comme Bartholo, qu'il n'y ait pas plutôt *et que ou*.

A certains égards, la médiologie est héritière des « sciences de la documentation » : elle souligne contre l'anthropologie labile des interactions, et contre la prétendue dématérialisation de l'information, que les sociétés produisent des documents durables, et même que ces documents sont, selon la formule de Foucault, des monuments. Mais le parti pris de la transmission contre la communication soulève bien d'autres enjeux théoriques. Représenter la trivialité comme une transmission introduit une assimilation entre le processus *matériel* de déplacement des objets physiques et la pratique *symbolique* de créer et comprendre des formations significantes : deux processus (le transport et l'interprétation) certes liés, mais non réductibles l'un à l'autre. Je dirais, pour ma part, qu'on transmet des objets mais que les convictions et représentations s'élaborent par la communication.

5 – *La médiologie est la mise en corrélation de la tekhnè, du socius et de la religio*¹⁰. Ou encore, dans les termes de Régis Debray : « l'établissement, cas par cas, de corrélations [...] entre les activités symboliques d'un groupe humain (religion, idéologie, littérature, art), ses formes d'organisation et son mode de saisie, d'archivage et de circulation des traces¹¹ ». Toute la question posée par cette formule est la relation entre ses deux composantes, « corrélation » et « cas par cas ». L'audace de tenir un discours qui associe ces diverses réalités, ces prétendus « niveaux » de la civilisation, est ce qui fait la force et l'originalité de la pensée médiologique. Mais de quel type d'association s'agit-il ?

Le terme, très fort, de « corrélation » – appartenant à la méthode des sciences « dures » – se traduit à l'occasion par deux formes d'écriture qui me semblent vraiment contestables. D'un côté, une rhétorique du raccourci dont certains auteurs des *Cahiers* me paraissent abuser à l'occasion. Par exemple, la pensée est du *soft*, la « navigation informatique » est une errance, la circulation générale des données crée un universel. De l'autre, la

10. La définition donnée en quatrième de couverture par la dernière livraison des *Cahiers* (« examen raisonné des interactions unissant techniques de transmission et transport, productions symboliques et pratiques sociales ») s'écarte de la proposition ici examinée en parlant d'interaction et non de corrélation. Mais l'usage récurrent de la référence aux médiasphères dans les articles des *Cahiers* me semble indiquer une adhésion au principe de la corrélation.
11. Régis Debray, *Manifestes médiologiques*, p. 21.

12. «Chaque démonstration de ces lois s'écarte inévitablement de ce qu'elle voulait démontrer : c'est que Debray, lecteur infatigable et écrivain spirituel, se laisse toujours captiver par la singularité de son objet. C'est le côté Montaigne, plus fort, au bout du compte, que le côté Auguste Comte.» (Y. Jeanneret, art. cit., p. 14).

13. Dans un article récent pour la revue *Sciences humaines*, Daniel Bougnoux avertit sur l'erreur que constitue un tel déterminisme. Cela suppose, à mon avis, de renoncer au concept de corrélation (*Sciences humaines*, hors série, n°21, «La vie des idées», juin 1998, p. 41). C'est sans doute l'un des grands axes d'opposition dans les *Cahiers*,

production de tableaux mettant en série les divers niveaux d'organisation d'une société, de l'inscription des traces à l'idéologie du pouvoir. Ces deux discours me semblent tout simplement faux. Le premier détourne d'analyser précisément les épaisseurs qui distinguent absolument un ordre de réalité d'un autre. Le second impose d'enfermer dans des sphères ce qui ne vaut que par la pagaille. Fort heureusement, à mon avis, la médiologie effectivement écrite¹² ne procède qu'occasionnellement d'un tel principe de corrélation. Pourquoi donc le postuler ?

La notion de corrélation laisse ouvertes trois questions décisives.

La première est celle de la nature des productions historiques par lesquelles les hommes établissent, dans un contexte donné chargé d'enjeux particuliers, une relation entre faits de technique, faits de pouvoir et faits de culture. Le résultat de cette activité est-il la cohérence lisse d'une sphère, ou un nœud d'hétérogénéité et de contradictions ? Symétriquement, l'analyste peut-il formuler un modèle des niveaux de trivialité (doté d'une invariance) ou doit-il se contenter de risquer une écriture-lecture, toujours conjoncturelle, des relations qui s'établissent ici ou là entre phénomènes obéissant à des logiques diverses ? En d'autres termes, la médiologie n'est-elle pas une écriture (-graphie) plutôt qu'une science (-logie) ?

La seconde difficulté tient aux objets que privilégiera une médiographie de la corrélation. Sans doute peut-on proposer une relation forte entre les grands régimes techniques d'inscription et de transport des messages et les formes sociales des échanges, risquer une histoire de longue durée du rapport entre technologie et logiques socioculturelles. On peut aussi, plus finement, tenter de définir, autour de quelques objets, des micro-médiasphères dont les effets caractériseraient l'esprit d'un temps. Mais ne va-t-on pas abandonner par là même la question de l'influence, dans une société donnée, des idées, savoirs, idéologies en présence si essentielle à la provocation médiologique ? Ceci me paraît pouvoir être éclairé ou favorisé par telle ou telle prédominance médiatique, mais demander un type d'analyse tout autre. *L'hommédium* y est plus indispensable que le médium.

D'où une troisième difficulté : ce projet de corrélation, associé au privilège du « bas », me semble devoir nécessairement se réaliser sous la forme d'un déterminisme technique¹³ : les « médiasphères », si elles ont un sens, déterminent strictement une ponctuation de l'histoire. Risquons une caricature : *un jeu d'acteurs se joue autour de ce qui compte vraiment dans la civilisation, la création d'artefacts modifiant radicalement les conditions spatio-temporelles de notre être-au-monde. C'est la vraie scène de la culture,*

certains auteurs défendant fortement une réinvention sociale des techniques, tandis que d'autres supposent que la modification des artefacts opère des basculements civilisationnels déclinables à tout niveau de la culture.

dont les ingénieurs et les bricoleurs sont les protagonistes. Dans la caverne, des intellectuels naïfs croient pouvoir délivrer des messages mais ne font que nourrir de contenus ces machines à transmettre et déplacer. Autour d'eux, les sociétés, hallucinées, se fixent sur l'activité illusoire nommée « culture » sans apercevoir le travail réel des thaumaturges.

Généalogie de l'intellectuel, médiologie et médiographie

Ne s'agit-il pas, dans ces incertitudes, de la distance qui s'est établie peu à peu entre trois moments de l'aventure ici parcourue ?

– La *généalogie de l'intellectuel*, c'est le temps d'une investigation sur la genèse du politique. Le terme « médiologie » y est lâché, mais parmi d'autres, et pris dans une investigation sur le rôle des acteurs de l'écriture et de la réécriture. Cette généalogie de l'intellectuel des fonctions et productions intellectuelles est mue par la dynamique d'investigation précédemment évoquée, dans son incontestable éclectisme méthodologique. A ce stade, les méthodes d'une médiologie encore éventuelle sont sans doute assez difficiles à généraliser : elles tiennent à la conduite d'une interrogation philosophique et au tour audacieux d'une série de monographies exemplaires. On peut situer ce moment comme une *hommédiographie*. La dimension sociale et humaine des actes de diffusion des idées est mise en avant : lien de l'intellectuel avec le pouvoir, importance des disciplines d'écriture, poids des idéologies du magistère ou, inversement, des rejets de la fonction intellectuelle, caractère déterminant des efforts de vulgarisation ou, au contraire, du mépris de la réécriture.

– La *médiologie* proprement dite est un effort pour généraliser les acquis de cette étude et pour poser les principes méthodologiques d'un travail collectif sur les faits de transmission culturelle. C'est à ce stade que la terminologie examinée plus haut a pris la forme d'un appareil théorique de référence. L'*hommédiologie* y disparaît, puisqu'il s'agit d'unifier, dans l'humain et le non-humain, la notion de médiation. La volonté de formaliser des acquis solides et de permettre une histoire de longue durée conduit dès lors à la production d'un méta-discours très lourd d'implications méthodologiques et de réductions potentielles de l'objet : la médiologie tirerait ses modèles de l'écologie, elle aurait à rompre radicalement avec la sémiologie, elle conjuguerait deux temporalités, celle, courte, du technique et celle, longue, de l'ethnique.

– La *médiographie*, c'est l'actualisation par l'écriture collective de ces axes programmatiques, soumise aux contraintes d'une formule éditoriale. Les

Cahiers de médiologie inscrivent le projet médiologique dans la pluralité des formes d'écriture qu'une telle publication suscite. La médiologie proprement dite, discours démonstratif, y côtoie la chronique historique, la synthèse encyclopédique, le discours expressif, le débat politique, le témoignage engagé, l'exposé didactique, la promotion des œuvres. Tout en se référant à la transmission, à la médiation, au primat du bas et aux médiasphères, les auteurs avancent des logiques explicatives diverses : rivalités entre acteurs, interprétation déterministe du rôle des outils, réhabilitation des imaginaires, analyse critique des discours. La question des outils techniques de la médiation est agitée, plus que modélisée.

Cette polygraphie privilégie certaines figures de la provocation médiologique. La topique des sommaires dessine la ligne de pertinence d'un programme d'investigation.

Il en ressort quelque chose comme une chrématologie du transcendantal. D'une façon analogue à la réécriture par Bourdieu de la *Critique du jugement* en critique *sociale* du jugement¹⁴ (quoique partant de tout autres principes), les *Cahiers* ont réécrit la *Critique de la raison pure* en critique de la raison *appareillée*. Ils ont mis en évidence le rôle que jouent, en tant que conditions de possibilité de notre pensée, les artefacts fonctionnels et industriels.

De ces objets, qu'on peut nommer pour simplifier des *non-textes*, les *Cahiers* ont établi sans conteste l'importance culturelle. Ils ont reconstruit l'histoire de leur invention et de leur socialisation ; ils ont mis en relief le fait que chacun d'eux a été un objet de luttes ; ils ont développé leur signification phénoménologique ; ils ont étudié leur valeur imaginaire ; ils ont éveillé la vigilance sur les engagements qu'ils exigent de nous.

Je n'en suis pas moins perplexe devant la distance qui me paraît se creuser entre la nécessité initialement posée de comprendre la généalogie de l'intellectuel et l'ardente obligation actuelle de constituer une philosophie de la technique. Faut-il consacrer le prochain numéro à la Cocotte-minute comme modification du temps bio-social ? Où est passé le scribe, celui qui écrit ? Que deviennent, dans tous ces non-textes prodigieusement signifiants, les textes triviaux ? La production et l'interprétation des textes (entendus comme configurations matérielles de signes de diverses sortes, et non, évidemment, seulement comme paroles) ne sont-elles pas le lieu privilégié où peut réellement être dépassée la juxtaposition de la matière (organisée) et de l'organisation sociale (matérialisée), dans la mesure où s'y inscrivent les figures publiques du sens commun ?

14. Pierre Bourdieu, *La distinction : critique sociale du jugement*, Paris, Seuil, 1979.

J'aimerais que la médiographie prenne à bras-le-corps les productions les plus repérables de la trivialité, la critique de cinéma, les encyclopédies pour la jeunesse, le commentaire politique, le discours d'expertise, l'intervention des cabinets de conseil : qu'elle cherche à décrire ces productions sociales, fomentuses de culture triviale, en tenant compte de leurs conditions matérielles et techniques, mais dans leur histoire et leur créativité propres. J'aimerais qu'elle considère le commentaire, le devoir scolaire, l'illustration, le guide touristique, le timbre-poste, le rapport de thèse, dans leur caractère de formes instituées, appareillées mais aussi porteuses d'une rhétorique. A moins qu'il faille laisser à d'autres ces préoccupations, en faisant délibérément de la médiologie la *science des dispositifs médiatiques cachés*.

Il y a dans la pente historique que je crois avoir décrite des raisons fondées : la critique du logocentrisme, le refus des magistères intellectuels et des usages incontinents du concept de discours, etc. Mais je ne vois pas pourquoi une aventure commencée avec l'examen critique de la cléricature devrait tourner à l'apothéose des Ponts et Chaussées.

Haines médiologiques

Il y a peut-être un espace autre d'investigation. Il suffit, pour le faire apparaître, de prendre quelques distances vis-à-vis des haines médiologiques (pour parodier Zola) : des haines certes constituantes pour le projet médiologique, mais coupant la médiologie d'une partie de ce qui la concerne, les voies de l'efficacité symbolique.

Première haine, celle de la communication. Pourquoi la médiologie rejetterait-elle l'idée de communication ? Parce qu'elle récuse la réduction des faits de transmission aux seuls médias. Parce qu'elle demande la prise en compte d'une histoire longue. Parce qu'elle se veut philosophique et non simplement empirique, comme lui paraît être l'institution universitaire des « sciences de l'information et de la communication » (SIC). Aucune de ces méfiances ne me semble déplacée : l'analyse des médias ne suffit pas à comprendre l'ordre symbolique, l'annonce périodique d'une société de communication gomme désastreusement le rôle des traditions, les SIC privilégient souvent les travaux empiriques sur l'actualité et il leur arrive de récompenser les chercheurs méticuleux en sanctionnant les audacieux.

Mais tout cela ne signifie pas que la médiologie puisse durablement se dispenser de développer une conceptualisation de la communication. Car faute

de prendre au sérieux les réels problèmes que pose l'intelligence des *échanges signifiants* entre les hommes, c'est précisément un concept appauvri de la communication, celui-là même qui est critiqué, qui reste à l'œuvre dans le discours médiologique. Une élaboration du concept de communication, en tant que pratique originale des hommes, non réductible aux contextes et appareils par lesquels elle s'opère ni à une variante des échanges biologiques ou informatiques, me semble indispensable pour ne pas confondre, comme certaines terminologies étudiées plus haut y poussent, les ordres de la logistique et ceux de la représentation du monde. Faute de quoi, c'est une vision physicienne de la communication (canal, signal, bruit, interface, entropie, etc.) qui prévaut.

Cette haine a partie liée avec celle de la sémiologie, contre laquelle la médiologie semble devoir s'inscrire résolument. Régis Debray a formulé, dans ses *Manifestes médiologiques*, une critique définitive du moment sémiologique saussurien. Il a montré, de façon incontestable, combien ce moment du travail sémiologique (en fait, logiciste) a voulu couper le signe de sa matérialité et de son histoire et le rendre disponible pour toute manipulation gratuite. Mais la réponse à ce réductionnisme tient davantage à une étude renouvelée des formes signifiantes, soucieuse de leur matérialité, fondée sur l'hétérogénéité des signes et la pratique structurante des interprétations, telle que la mènent par exemple Anne-Marie Christin¹⁵, plutôt qu'à un abandon du terrain symbolique au bénéfice d'une philosophie de l'objet. Il y a peut-être, dans le moment actuel, face au logocentrisme, un *chrématocentrisme* inquiétant, auquel la médiologie n'a nulle raison de souscrire.

Ici pourrait faire retour le scribe, avec ses productions et ses rhétoriques, et pas seulement son papier ni l'institution qui en a fait l'instrument de sa puissance. La technologie et l'angéologie ne remplacent pas complètement l'analyse des textes triviaux dans leur forme propre, singulièrement discrète dans les *Cahiers*. La véritable généalogie de l'intellectuel (non réduite aux intellectuels universitaires ou médiatiques) pourrait tenir en une analyse des transformations¹⁶ (plutôt que des transmissions) : si l'on tient aux *logies*, une métamorphologie. Une telle métamorphologie n'est pas condamnée à être formaliste, ni fonctionnaliste. Elle peut regarder l'organisation des formes dans leur rapport avec les objets et dispositifs matériels qui les rendent possibles. Elle peut comprendre les effets d'appropriation des croyances et savoirs comme régis par des pouvoirs, mais marqués par une pluralité hétérogène d'initiatives. Pour être réellement politique, la médiologie me paraît devoir être en quelque sens poétique.

15. Anne-Marie Christin, *L'image écrite ou la déraison graphique*, Paris, Flammarion, 1996.

16. Cette notion a été élaborée dans une série d'études de sémiopolitique menées avec Emmanuel Souchier.

On a sans doute trop considéré que la culture était affaire d'auteurs, d'œuvres, de doctrines. Mais l'absence, ou la grande discrétion, au sein du discours médiologique, des concepts de forme, de texte, de discours, d'interprétation, de rhétorique, de document ne laisse pas de faire problème. Ne pas réduire la culture aux auteurs consacrés ne signifie pas nier l'importance de la fonction auctoriale, certes distribuée en un nombre considérable de polygraphes au lieu d'être réservée à quelques « phares ». Privilégier le regard sur l'indigne et le vulgaire (le « bas » culturel) ne conduit pas nécessairement à nier le poétique au bénéfice du logistique, mais peut signifier aussi bien reconnaître la dimension poétique du trivial.

Rendant compte d'un livre de Daniel Roche, Régis Debray écrivait, dans la dernière livraison des *Cahiers* : « Ne confondons pas les objets utilitaires, désirables, signifians, théâtralisés, etc. et les moyens d'action sur le mond. » Il rappelait que certains « tournent autour d'une fonction commune, transmettre et transporter, c'est-à-dire fabriquer du sens et du lien »¹⁷. Comment choisir les objets qui fabriquent du sens et du lien, pour diriger sur eux notre regard ? Et transporter est-il fabriquer du sens dans le même sens qu'écrire ou lire ?

Je ne pense pas que les technologies du symbolique soient des technologies comme les autres, ni qu'elles doivent être assimilées à celles du transport. Je ne pense pas que l'analyse de l'artefact puisse se substituer à celle des formes de la communication. A la croisée des chemins de la trivialité, je ne pense pas qu'il faille recycler une *scribologie en cyclologie*.

17. «Objet, montre-toi», compte rendu critique de *Histoire des choses banales, naissance de la consommation XVII^e-XIX^e siècles* de Daniel Roche, *Cahiers de médiologie*, n°5, 1998.