

L'IMAGINAIRE ET L'HYPOSTASIE DE LA COMMUNICATION

DOI: 10.7413/18281567065

par Ana Taís Martins Portanova Barros

Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

The imaginary and the communication hypostasis

Abstract:

This paper aims to review the definitions and vagueness of the concept of imaginary and symbolic, and to relate its limits and its reach within the research in Communication. The difficulties of the approach in Communication to a notion of course of the sense are addressed. Inherited from the School of Grenoble, this notion underlies the theory of the imaginary. Communication is here considered to be insufficient for the study of the catalysis of imaginaries and the production of symbolic images which are present in communication phenomena. This is due not only to the inadequacy of a process that is described in terms of sender-message-receiver, but especially to the self-evidence of imaginary and symbolic, as expressed in the language, resulting in a reduction of the imaginary to its social symptoms.

Keywords: Communication, Imaginary, School of Grenoble, Language, Social Sciences.

1. Fabrique d'images

La spécialisation nous a apporté de nouvelles faiblesses et de nouvelles professions. Pour qui a mal à l'estomac, un gastro-entérologue ; pour qui ne sait pas faire ses courses, un *personal shopper* (Acheteur personnel) ; pour les femmes ayant une cystite, un uro-gynécologue ; pour qui ne sait pas s'habiller, un *personal stylist* (styliste personnel) ; pour qui ne connaît rien aux technologies de la communication, un *personal nerd* (as informatique personnel) ; pour l'humanité déconnectée du sacré et des rites, les techniciens de l'imaginaire.

Or, à la différence d'un *personal* quoi que ce soit, l'action du technicien de l'imaginaire est collectivisée. Alors que le *personal* comporte la promesse du respect de l'individualité, journalistes, cinéastes, publicitaires, et autres techniciens de l'imaginaire, mettent leurs offres à disposition grâce à des moyens de communication de masse. En se chargeant ainsi d'approvisionner l'imaginaire, source créative, la communication se teint de démiurgie.

La responsabilité de ce rôle est sociale et anthropologique. Ce qui est en jeu ne sont pas seulement ces pièces formant la collectivité reliée par des associations, des groupes, des institutions, mais encore celles qui ont un effet sur l'équilibre psychique collectif. Donc la Communication fait circuler des images informatives, qui parlent d'une réalité (ou la recouvrent), ainsi que des images symboliques qui font la réalité et agissent directement sur notre enracinement anthropologique. Ce bifrontisme est fondamental pour les études de l'image et de l'imaginaire dans la Communication parce qu'il propose deux portes différentes au chercheur : une ouvrant sur un salon terrestre de phénomènes identifiables socialement, culturellement et historiquement, l'autre donnant accès à un escalier souterrain qui s'enfonce dans les impératifs biopsychiques. Nulle n'est meilleure que l'autre à condition de ne pas s'y arrêter, ce qui bloquerait le passage et empêcherait l'accès au *trajet du sens* (Durand, 1997) où se trouve l'imaginaire proprement dit.

Les Études de la Communication sont naturellement interdisciplinaires ; il s'agit d'un champ de connaissance relativement nouveau qui, pour se constituer, ne cesse de boire aux sources de la Sociologie, de l'Anthropologie, de la Sémiotique, de l'Histoire, de la Psychanalyse, etc., autant de disciplines qui alimentent également les Études de l'Imaginaire. Toutefois, ce partage disciplinaire ne constitue pas un champ pacifique de compréhension où il est possible d'examiner les problèmes de connaissance respectifs avec les mêmes outils conceptuels. C'est encore le bifrontisme de l'imaginaire qui lui permet tantôt de servir de thème à une étude communicationnelle, tantôt, en inversant les positions, d'être pris en compte comme perspective heuristique dans l'exploration d'un objet d'étude communicationnelle. Dans le premier cas, la recherche communicationnelle peut s'en tenir à ses outils usuels et à ceux de ses champs voisins, comme la Sociologie et la Sémiotique. Dans le second, il faut la compréhension des lois de l'imaginaire et une audace vraiment transdisciplinaire (c'est-à-dire qui se situe au travers, mais également au-delà de la discipline, pénétrant dans des formes de connaissance non disciplinaire) pour étudier l'objet communicationnel, parce qu'alors l'imaginaire ne sera pas un thème, mais une perspective. La difficulté n'est pas mince, car si la Communication

étudie les symboles comme moyen d'échange d'informations, la Théorie de l'Imaginaire étudie la Communication comme une fabrique d'images.

Les études de Communication n'ont pas évité les questions de l'imaginaire, car elles sont allées chercher dans la Psychanalyse et la Sociologie des contributions pour leurs approches.¹ Cependant, le terrain de l'imaginaire ne manque pas de sables mouvants et tous ceux qui se proposent à en parler ne marchent pas sur la même base. Malgré les nombreuses études sur l'image entreprises par la Communication, il n'y a pas encore de tradition théorique, dans ce champ, sur la source de cette image qu'est l'imaginaire. L'on étudie les fleurs de saison en oubliant leurs racines pérennes.

2. Symbolique, catégorie plurivoque

Peu d'auteurs se sont essayés à établir ce qu'est l'imaginaire et à en tirer des conséquences. Parmi eux, Lacan (2001) l'a situé comme instance d'aliénation du « moi », correspondant, dans le développement humain, aux premières années de vie, quand on n'a pas encore conscience de ce que l'on est ni de comment l'on est venu au monde. Quand on pense être un double de l'autre - en général, de la mère. L'imaginaire de Lacan est complètement distinct et indépendant de ce qu'il appelle le symbolique, lieu de l'inconscient. Chez Lacan (2001), le symbolique est instauré par une espèce de castration imposée par l'autorité (en général, le père), qui sépare la mère du bébé. Toujours selon cet auteur, le langage y joue un rôle fondamental, car c'est grâce à lui que le symbolique peut être compris. Voilà pourquoi la psychanalyse lacanienne confère une grande importance au choix des mots, aux actes manqués, aux jeux de mots, aux *lapsus linguae*. Finalement, ce qui échappe au langage

¹ Au Brésil, les études de l'imaginaire ont débuté dans les années 1970 avec Danielle Perin Rocha Pitta, qui a fondé, au Département d'Anthropologie de l'UFPE, le *Centro de Pesquisas sobre o Imaginário* (Centre de recherches sur l'imaginaire), et J. C. de Paula Carvalho, qui a créé à l'USP le *Centro Integrado de Pesquisas do Imaginário* (CIPi - Centre Intégré de Recherches de l'Imaginaire), postérieurement rebaptisé *Núcleo de Pesquisas do Imaginário Social e Ação Cultural* (NISE/ECA - Centre de Recherches de l'Imaginaire social et de l'Action culturelle), dont les directeurs étaient J. C. Paula Carvalho et Teixeira Coelho. Depuis, l'intérêt non pas pour l'approche de l'École de Grenoble, mais pour le thème de l'imaginaire, s'est multiplié. En juin 2010, selon Barros (2012), 253 groupes enregistrés par le CNPq (*Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico* - Conseil national de Développement scientifique et technologique) utilisaient le mot imaginaire dans leur nom, dans leur ligne de recherche ou parmi entre les mots-clés de leur ligne de recherche. De nos jours, début de 2013, ce nombre a atteint 308, ce qui signifie une croissance de plus de 20% en moins de trois ans. Ces 308 groupes sont distribués dans 24 champs différents. La Communication apparaît en quatrième place, avec 9% des groupes, contre 7% en 2010, soit une croissance de 2% en deux ans. Une cartographie des limites et de l'envergure de la notion d'imaginaire dans ces recherches, ainsi que des méthodologies utilisées par ces groupes reste à faire.

(soit au symbolique) et à l'imaginaire, Lacan l'appelle le *réel* : ce que seul l'art peut essayer de symboliser, car le langage n'y parvient pas.

Lacan souligne la parenté entre ce qui est symbolique et ce qui est humanisateur, tout ce qui est humanisant du fait qu'il est socialisé :

Ce qui caractérise l'espèce humaine, c'est justement d'environner le cadavre de quelque chose qui constitue une sépulture, de maintenir le fait que « ceci a duré ». Le tumulus ou n'importe quel autre signe de sépulture mérite très exactement le nom de symbole. C'est quelque chose d'humanisant (Lacan, 1953).

Fort différente de l'humanisation promue par le symbolique lacanien est la lutte de classes promue par la production symbolique chez Bourdieu :

[...] Le pouvoir symbolique est en effet ce pouvoir invisible qui ne peut s'exercer qu'avec la complicité de ceux qui ne veulent pas savoir qu'ils le subissent ou même qu'ils l'exercent (Bourdieu, 1989, p. 8).

Chez Bourdieu (1989) comme chez Lacan (2001), le symbolique est le fruit d'une contrainte, c'est-à-dire d'une répression autorisée (par l'État, par le père). Toutefois, si, chez Lacan, le fait de s'y conformer conduit à une symbolisation humanisante, Bourdieu y voit la fabrication de croyances pour l'acceptation d'un discours dominant qui viabilise la socialisation de l'individu par la violence symbolique.

Castoriadis (1982), pour sa part, souligne que le symbolique est une instance de langage, ainsi que d'autres manifestations de l'imaginaire, qui est illusoire :

Les rapports profonds et obscurs entre le symbolique et l'imaginaire, apparaissent aussitôt si l'on réfléchit à ce fait : l'imaginaire doit utiliser le symbolique, non seulement pour « s'exprimer » ce qui va de soi, mais pour « exister », pour passer du virtuel à quoi que ce soit de plus (Castoriadis, 1982, p. 154).

Castoriadis n'a pas de théorie de l'imaginaire ; lui-même affirme utiliser ce mot dans son sens commun, comme synonyme de chose inventée (1982, p.154). Ce que cet auteur a écrit est une théorie sociale, partant d'une critique du marxisme et culminant sur la question de l'aliénation. De ce fait, il introduit la notion de symbolique et d'imaginaire, dans leurs acceptions de sens commun, pour expliquer les institutions, dont l'autonomisation par rapport à la société constituerait l'aliénation.

Aussi bien chez Bourdieu (1989) que chez Castoriadis (1982), le symbolique (et l'imaginaire d'où il provient) sont déqualifiés tantôt comme origine d'un autoritarisme invisible, raison pour laquelle il est consenti, tantôt comme marque d'aliénation. L'héritage saussurien - qui pèsera également beaucoup sur les études de Communication - subsiste chez ces trois auteurs, puisqu'ils considèrent le symbolique comme quelque chose qui est au lieu de, quelque chose qui est le signifiant d'un signifié ailleurs. Et bien que Lacan (2001) endosse l'idée de Lévi-Strauss (2011) sur la précedence du signifiant par rapport au signifié, nous sommes encore bien loin de la précedence de l'image sur le concept (Durand, 1997 ; Wunenburger, 1995) que l'on retrouve à la base de la théorie de l'imaginaire issue de l'École de Grenoble.

Quand la Sémantique étudie les symboles dans le langage, quand la Psychanalyse étudie les symboles dans le rêve, quand la Sémiotique étudie le système général de symboles et quand la Communication étudie les symboles comme moyen d'échange d'informations, parlent-elles de la même chose ? Ce qui surgit comme une question de lexique recouvre un abîme paradigmatique. Toutes ces disciplines et d'autres encore ont offert des chemins pour explorer l'imaginaire et, bien qu'il ne s'agisse pas d'une guerre d'herméneutiques, il faut prendre en compte l'improbabilité de certains métissages quand les fouilles théoriques atteignent un certain niveau de complexité.

3. Bifrontisme, un défi heuristique

Depuis une cinquantaine d'années, l'école française d'anthropologie de l'imagination symbolique recherche des méthodes et des outils pour modéliser l'imaginaire, à la croisée des chemins tracés par la psychanalyse junguienne, par la sociologie compréhensive, par l'herméneutique et la phénoménologie philosophiques, et par le structuralisme figuratif.

Wunenburger (2011) explique que l'ensemble des savoirs sur l'imaginaire oscille entre deux pôles : l'un formaliste, structural, qui poursuit le dessin du système d'images sans prendre en compte leur

sens vécu et existentiel, comme chez Lévi-Strauss (2011) ; l'autre herméneutique, qui privilégie les contenus de sens et leur impact émotif et intellectuel, comme chez Paul Ricœur (1978).

Gilbert Durand (1997) a cherché à articuler la régularité des images individuelles et culturelles collectives et a montré qu'elles se greffent sur un trajet anthropologique qui commence (temporellement, pas ontologiquement) sur le plan neurobiologique² et s'étend sur le plan culturel. C'est ainsi que cet auteur trouve une troisième voie entre le structuralisme et l'herméneutique, critiquant à la fois l'herméneutique historiciste de Ricœur et le structuralisme abstrait de Lévi-Strauss :

[...] Durand soutient que l'imaginaire doit son efficacité à une liaison indissoluble entre, d'une part, des structures, qui permettent de réduire la diversité des productions singulières d'images à quelques ensembles isomorphes, et, d'autre part, des significations symboliques, réglées par un nombre fini de schèmes, d'archétypes et de symboles (Wunenburger, 2011, p. 32).

Pour Durand (2003, p. 133), la structure figurative implique à la fois la forme et les contenus permanents et significatifs. Le structuralisme figuratif ne serait autre que « [...] l'épiphany de l'image, l'imaginaire et de ses grandes *régions* où se trouvent indissolublement onjoints dans leur visée significative les formes et les contenus » (Durand, 2003, p. 117). Cette articulation de formes et contenus, qui donne à la théorie de l'imaginaire des accords alchimistes, a lieu sous la poussée d'une concordance entre les pulsions inhérentes à la condition humaine, identiques à tout stage de civilisation « depuis Cro-Magnon » (Durand, 2001), et les contraintes établies par le milieu, qui varient selon le contexte historique, social, culturel etc., du phénomène considéré.

La localisation de l'imaginaire entre ces deux pôles établissant le *trajet du sens* (Durand, 1997) est peut-être la contribution la plus importante de la théorie de Durand et en même temps celle qui pose le plus de difficultés au chercheur, spécialement dans le champ de la Communication. Ce bifrontisme de l'imaginaire autorise le chercheur à faire des rapprochements aussi bien par le côté archétypologique

² Gilbert Durand a mis en relation la théorie des réflexes de Vladimir Betcherev (1857-1927) et l'imaginaire. En contrepoint à Pavlov, Betcherev a démontré l'existence de trois réflexes héréditaires, antérieurs à ceux acquis et communs à toute l'espèce humaine : postural, digestif et rythmique. La réflexologie de Betcherev confirme la théorie de Durand, et cette dernière, pour sa part, converge avec la théorie junguienne des archétypes et de l'inconscient collectif.

que par le côté phénoménologique. Selon Badia (1993), ce même bifrontisme serait à la base de l'« affaire Burgos »³ qui, au début de ce qui serait connu comme l'École de Grenoble, a opposé « [...] l'anthropologue de l'imaginaire au "poéticien" de l'imaginaire » (Badia, 1993, p. 19). Même si elle ne dégénéra pas en conflit, cette opposition serait malgré tout à l'origine d'un double versant dans les études de l'imaginaire, l'un archétypologique, ayant de fortes racines dans la gnose d'Eranos, Jung y compris, et l'autre phénoménologique, lié à la sociologie compréhensive, qui acquit une grande visibilité, y compris médiatique, grâce à Michel Maffesoli et ses successeurs.

Non pas que l'œuvre de Maffesoli s'oppose à celle de Durand. Bien au contraire, nous y retrouvons des références fréquentes à des notions durandiennes comme *trajet du sens* et *constante anthropologique*. Néanmoins, il faut préciser que chez Maffesoli les notions de la théorie de l'imaginaire avancées par Durand sont prises comme des métaphores et utilisées plus pour faire allusion à une région que l'on veut désigner que pour plonger dans une recherche de motivations pour les phénomènes étudiés. Cette procédure par allusions, par touches légères, ce refus de fouiller à la recherche de sens fait partie de l'heuristique maffesolienne, bien explicitée dans l'introduction de *La connaissance ordinaire* (Maffesoli, 2007). Contournant les concepts, Maffesoli fonde de manière cohérente sa façon de dire et son message, mais cette même propriété formante de la forme qui le maintient fidèle à ses principes introduit une différence qualitative par rapport à ce que serait une archétypologie de l'imaginaire. C'est ainsi que l'œuvre de Maffesoli (1997 ; 1998 ; 2012 et autres), bien que, par exemple, elle reconnaisse l'importance de l'archétype et ne nie pas l'existence d'un inconscient collectif tel que l'avança Jung, transporte ces notions vers une surface phénoménologique où la première (archétype) se rapproche du stéréotype et la seconde (inconscient collectif) semble se fondre à une acception optimiste d'imaginaire social.

³ En 1966, avec Paul Deschamps et Léon Cellier, Gilbert Durand a proposé la fondation du Centre de Recherche sur l'Imaginaire (C.R.I.), qui a été officialisé en 1968. Naissait alors l'École de Grenoble. Dans les années 1980, Jean Burgos, un des membres du C.R.I., a contesté l'autorité scientifique de Durand ; après consultation de tous les membres du C.R.I., la « présidence et excellence » de Durand (BADIA, 1993, p. 19) a été confirmée et Burgos s'est retiré. Depuis, Durand a cherché avec le CNRS (Centre National de Recherche Scientifique) l'intégration entre les laboratoires de recherche sur l'imaginaire français et étrangers, ce qui a culminé sur la création, en 1982, du C.R.I.-Greco 56 (Groupement de Recherche coordonnée sur l'Imaginaire). De nos jours, le C.R.I. original fondé par Durand n'existe plus. Un nouveau Centre de recherches est en cours de création cette année (2013), le C.R.I.2i, international dès le début (Centre de Recherches internationales sur l'Imaginaire), qui a été structuré en octobre 2012, à Cluj-Napoca, lors de la clôture du Congrès des Centres internationaux de Recherche sur l'Imaginaire, par un groupe de plus de 30 chercheurs venus de quatre continents, commandé par Philippe Walter, J.J. Wunenburger et Corin Braga, avec l'approbation de Gilbert Durand, qui décéderait deux mois plus tard.

L'entrée dans l'imaginaire par le plan sociologique, option la plus fréquente des études de Communication brésiliennes, pour autant qu'elle fasse indubitablement progresser la compréhension d'une contemporanéité qui semble se soutenir entièrement sur la communication en réseau, élargit et restreint à la fois la notion d'imaginaire. Elle l'élargit parce qu'elle a abusivement recours à ce terme sans considérer le trajet du sens ou en ne considérant que l'un de ses pôles, ce qui, paradoxalement, restreint son champ. L'on court ainsi le risque de ne plus parler d'images, d'imaginaires ou de symboles, mais de symptômes sociaux, comme nous l'enseigne Durand (2003, p. 120) : « [...] les intimations de ces situations, de ces événements et de ces milieux, si elles raccordent bien l'imaginal à l'objectivité matérielle, écrasent très souvent la signifiante et laminent le symbole en un pur synthème. »

Les difficultés épistémologiques découlant du bifrontisme de l'imaginaire ne sont pas négligeables. Assumer la vérité du *trajet du sens* ne manque pas de conséquences philosophiques. Les deux pôles du trajet, l'un étant archétypal et l'autre figural, se divisent, nous l'avons dit, entre pulsions, qui sont constantes, et contraintes, qui sont variables. L'éternel et l'éphémère entreront en accord, accord donné par l'imaginaire. Toutefois, l'éternel ne se prend pas à une structure statique et l'éphémère ne se résout pas dans l'herméneutique de la figure ; comme le voulait Durand (2003), les études de l'imaginaire s'intéressent à l'irruption de l'éternel dans l'éphémère, intérêt qui vient servir le structuralisme figuratif proposé par cet auteur. L'imaginaire, comme Durand (1997) l'explicite, n'existe que dans le mouvement du trajet entre ces deux pôles sémantiques. Ainsi, à la limite, quand le chercheur s'arrête sur un pôle ou sur l'autre, il n'examine pas l'imaginaire, mais quelque chose d'autre, qui aide à le constituer, mais auquel il échappe.

L'on voit donc pourquoi cet imaginaire habitant le trajet du sens ne s'assimile pas au dit imaginaire social. Il existe une différence pas simplement heuristique, qui en vient même à être ontologique, entre ce qui est désigné comme imaginaire par l'École de Grenoble et l'imaginaire social. Dans un cas, l'on parle de la résultante d'un processus de *coincidentia oppositorum* entre l'invariance et la diversité aux connotations fortement positives, puisque cet imaginaire désignerait les déséquilibres, mais serait également porteur de la puissance équilibrante. L'imaginaire y est incontournable. Dans le second, l'on pense à l'imaginaire comme institué socialement et qui serait également un facteur d'aliénation du réel. Cela laisse à penser que l'imaginaire pourrait « être évité » au cas où l'on atteindrait un degré supérieur de conscience politique. Il n'offre aucun symbole prégnant à l'étude,

pour utiliser un concept de Cassirer (2001)⁴ comme métaphore, mais à peine des synthèmes, qui sont ses symptômes sociologiques.

4. Hypostasie de la communication

La fertilité d'une image symbolique n'est pas liée à son nombre de symptômes sociaux, mais à l'intensité de sa conjonction forme-contenu, qui redouble celle du trajet du sens (impératifs biopsychiques/contraintes externes). Cette conjonction n'accepte pas de médiation. En effet, c'est justement sur ce point que les théories de la Communication commencent à avoir du mal à travailler avec l'image symbolique et l'imaginaire, en raison de leur naissance presque jumelle avec les théories du langage et l'incontestabilité du rôle médiateur du symbole qui en résulte. Le fait est que la recherche en Communication commence à la fin du XIX^e siècle, avec la recherche linguistique, et, comme le montre Serra (2007, p. 3), la recherche linguistique devient une espèce de recherche en Communication.

Au cours des cent dernières années, les études de la Communication se sont développées dans de multiples directions, en raison de la complexité de leur objet, poussant même à considérer ce champ comme multi-paradigmatique de par l'impossibilité de déterminer la prédominance d'une théorie. Néanmoins, certains nodules persistent dans la multiplicité des approches : les théories de la Communication parlent toujours d'une médiation, soit-elle humaine ou technologique ; les moyens sont alors porteurs de signes qui, d'une manière ou d'une autre, devront être reçus et décodés.

Hérité du modèle informationnel, le paradigme qui a prédominé au début des études de la Communication a été contesté par plusieurs théories, mais sa structure fondamentale persiste malgré le renouvellement des recherches. Ainsi, la triade hypodermique émetteur-message-récepteur continue à orienter non seulement la Théorie fonctionnaliste mais encore la Théorie critique et même la Nouvelle Communication de Palo Alto. Cette dernière, il est vrai, ne limite pas ses préoccupations à une manipulation de sens agissant sur un récepteur passif, mais valorise également l'*effet* de la communication sur le comportement, assimilant vraiment communication et comportement. À la limite, la Nouvelle Communication minimise le rôle du sujet dans la communication, puisque cette dernière se fonde sur le système social, de sorte que le sens est étranger au sujet.

⁴ Cassirer (2001) qualifie de *prégnance symbolique* le fait que le donné sensible n'est jamais un donné phénoménologique pur, mais se présente toujours déjà avec sa signification.

Même Luhmann (1992), quand il dénonce l'improbabilité de la communication, le fait en s'ancrant sur la triade émetteur-message-récepteur : qui communique n'aura jamais aucune garantie d'avoir été compris ; aucun émetteur ne saura si le récepteur fait attention à son message ; et même si le message a été reçu et compris, il n'y a pas de garanties de ce qu'il créera un changement chez le récepteur.

De cette influence ontologique dérivent certains obstacles épistémologiques à l'étude de l'imaginaire dans ce champ, dont le fait que la communication passe nécessairement par le langage et, vice-versa, que tout est langage et, donc, que tout communique, ce que Durand (2010, p. 233) qualifie d'hypostasie de la communication.

Le vide de l'hypostasie de la communication est bien illustré dans le film « Mon Oncle », de Jacques Tati, qui a obtenu le Grand Prix du Festival de Cannes en 1958. Ce n'est certainement pas un hasard si l'époque où se déroule l'histoire, qui également est celle des tournages, coïncide avec la valorisation du fonctionnalisme dans la société comme un tout et également dans les études communicationnelles, où la définition des réalités se fait au travers non seulement de ses fonctions mais encore de la solidarité entre ces fonctions : « *Tout communique* », dit Tati (MON..., 2005, Chap. 15). Toutefois, cette hypostasie communicative débouche peut-être sur un vide humain. La maison où « tout communique » est remplée de dispositifs automatiques, comme le portail qui s'ouvre en appuyant sur un bouton à l'intérieur, les équipements de cuisine qui émettent des signaux lumineux dans toutes les pièces, pour aviser les personnes, où qu'elles soient, que le processus de cuisson des aliments exige une attention immédiate. La maîtresse de maison est fière de montrer les amples pièces avec peu de murs à son amie qui déclare : « C'est plutôt vide, non ? », ce à quoi son hôtesse répond : « C'est pratique, tout communique » (MON..., 2005, Chap. 15). Mais la communication ne fonctionne apparemment pas quand il s'agit de voir l'ennui de son fils, seulement interrompu quand son oncle le conduit dans une autre partie de la ville, bien plus désorganisée et moins aseptisée.

Dans le jardin, un chemin en pierres absolument plan, mais traçant deux grandes courbes, relie la porte de la maison au portail. La visiteuse arrive ouvre les bras pour saluer son hôtesse, qui fait de même. Toutes deux femmes vont l'une vers l'autre, mais l'interdiction de marcher hors du chemin pour raccourcir le trajet fait qu'elles gardent les bras tendus dans le vide pendant qu'elles se déplacent sur les courbes du sentier (MON..., 2005, Chap. 5). Donc, quand tout communique, rien ne communique.

Ce film montre que la véritable communication a lieu non pas dans la structure froide de la maison pensée architecturalement pour communiquer, mais de l'autre côté de la ville, où le fils est amené par son oncle sur le porte-bagages de son Solex (MON..., 2005, Chap. 5). La communication a lieu dans le partage de l'expérience, quand il achète beignet couvert de confiture et de sucre et s'assoit dans un terrain vague avec d'autres gamins qui, cachés derrière une palissade, se divertissent en essayant de faire que les piétons du trottoir d'en face se prennent le poteau dans la figure – en attirant l'attention des victimes au moment même où elles devraient dévier de l'obstacle. Les gosses misent des pièces sur une pierre, le gagnant prenant l'argent et partant en courant pour acheter plus de beignets du marchand ambulant. La communication n'a pas lieu au travers des structures programmées pour ce faire (langue, langage, canaux), mais par le partage du vécu.

5. Symbole, communication en acte

Certes, réduire les théories à leur plus petit dénominateur commun a le grand défaut de ne pas leur faire justice, car cela revient à ignorer l'originalité de leurs contributions à l'étude de la Communication. Néanmoins, cela aide à montrer les difficultés de la symbolisation à trouver un espace au cœur des études de ce champ, difficulté qui ne se doit pas au rejet du thème, mais aux choix heuristiques opérés par la recherche. La formule émetteur-message-récepteur est inappropriée non seulement de par sa linéarité, mais d'abord ce qu'elle présuppose depuis l'auto-évidence de la définition du message, en passant par l'existence des rôles – bien qu'interchangeables - d'émetteur et de récepteur, pour culminer sur la grande toile de fond non explicitée du langage. Non explicitée parce que la communication est supposée quand il y a message et que ce dernier n'est possible qu'à partir du langage qui devra nécessairement porter du sens. Dans ce scénario, la symbolisation doit être vue comme une propriété du langage.

Au départ, le mot symbole désignait un objet coupé au milieu dont chacun gardait une moitié. Grâce à leur emboîtement parfait, leurs porteurs reconnaissaient leur engagement mutuel. Le symbole n'existait donc que comme conjonction de deux parties. Par extension, il a commencé à être compris comme symbole de reconnaissance. Les dérivations qui ont débouché sur la notion de symbole comme un tiers étranger aux deux parties qu'il relie ne seront pas décrites ici, puisqu'il déjà est possible de se rendre compte que, à l'origine, la symbolisation n'était pas une figure ou fonction du langage, mais un acte. Comme elle n'a pas lieu à partir du langage, mais à partir des actions

humaines, dont les prototypes sont les gestes du corps vers le milieu cosmique, selon Durand (1997), la symbolisation doit être pensée hors du langage. Les symboles font référence à cet être agent :

[...] contrairement aux concepts kantien, les mots et les choses ne gravitent plus autour d'un *cogito* formel et passif - machine constante de formes *a priori* et de catégories vides - mais autour d'un existant humain doté d'une spécificité pleine et complexe (Durand, 2010, p. 255).

Le langage sert d'intermédiaire à une communication ; le symbole communique directement, il est un « [...] univers en émanation » (Bachelard, 1998, p. 13).

L'on ne peut cependant pas ignorer que, même si l'on pense la symbolisation hors du langage, la recherche ne dispense pas le langage pour exprimer cette pensée. Et si le langage porte ce symbole, la recherche du sens devra se rendre dans les régions de sa naissance, aux actions essentielles : au Verbe. Voilà pourquoi Durand (1997) a dessiné les régimes de l'imaginaire à partir du verbe plutôt qu'à partir des prédicats ou des substantifs. Car le verbe contient l'énergétique symbolique de l'action, berceau de l'imaginaire.

Cette action est même une création, puisque le verbe est dans la bouche du créateur. Or, pour ne pas tomber dans un mysticisme scandaleux, Durand (2010, p. 261) propose de remplacer les mots pouvant discréditer la théorie car ils renvoient à Dieu par son « image », celle de l'*Homme primordial*. Alors, les hommes sont capables de compréhension mutuelle, de communication non pas en raison « [...] des imitations, des associations, des conventions, des interférences et des similitudes [...] » (Croce *apud* Durand, 2010, p. 261) entre les langues et langages, mais parce qu'ils « [...] sont, vivent et se meuvent [...] » (Croce *apud* Durand, 2010, p. 261) dans cet homme primordial, dans ce partage universel de gestes fondateurs vers le cosmos.

Comme elle est fabrique d'images et sert de véhicule aux imaginaires, la Communication défie ses chercheurs à pénétrer dans ce terrain marécageux (raison de sa fertilité). Au contraire de ce qu'une lecture légère pourrait laisser penser, l'imaginaire n'est pas une dimension de désordre et d'irrationalité : ses règles de fonctionnement sont bien établies, comme cela a été montré et démontré, au moins depuis 1937, par Bachelard (1999) et sa notion d'imagination matérielle fondée sur les quatre éléments de la cosmologie grecque, et par l'École de Grenoble, qui présente une fructueuse

voie de recherche en indiquant la corrélation entre schémas corporels, gestes technologiques, images archétypales et rationalité. Toutefois, la compréhension intellectuelle de ces règles ne suffit pour progresser, car quand on croit les avoir saisies rationnellement, quelque chose échappera toujours à cet entendement, en raison de la présence d'une énergétique symbolique qui pousse ce mouvement sur le trajet du sens. Ce dernier ne montre rien de plus à l'observateur externe que ses deux pôles relativement statiques. Pour connaître l'image symbolique, il faut vraiment naître avec elle, comme le veut Bachelard (1988), se livrer à sa transcendance.

Le refus ou la négligence de la dimension imaginaire du symbole vide le verbe de son pouvoir créateur et instaure le « [...] drame du mot perdu » (Corbin, 1983, p. 81), quelque chose que les outils linguistiques ne parviennent pas à résoudre car il n'y a pas d'échange nécessaire entre l'acte symbolique et une langue donnée. L'image définie comme symbolique ne se confond pas avec les images traduisibles de l'allégorie, de la mémoire, du stéréotype, bien que ces images, et d'autres également, orbitent dans l'iconosphère. Dans ces cas, le concept précède l'image, c'est-à-dire que l'image vient illustrer une notion préalablement avancée par l'intellect. Ces images sont façonnées de manière relativement stables sur le pôle des contraintes sociales.

Dans le cas de l'image symbolique, c'est le contraire : elle précède le concept, elle lui donne son origine. Il n'est jamais trop de rappeler que

[...] l'image peut se présenter comme symbolique lorsque, par sa structure, elle ne se suffit plus totalement à elle-même, lorsqu'en elle un excédent invite à l'accorder avec une dimension de signification absente, manquante, transcendante (Wunenburger, 1995, p. 16).

Manque que l'imaginaire remplit avec l'homologie des images (Durand, 2000). Or, la cartographie de cette homologie, possible grâce à la redondance symbolique, non seulement ne se suffit pas, mais, en outre, elle ne sera pas efficace et fidèle si le sujet-chercheur ne se livre pas à la dynamique affective de l'expérience, car le sens symbolique ne sera communicable qu'au travers du langage.

Naturellement, cette réceptivité de l'expérience symbolique fait partie de l'heuristique, mais sans exclure les outils que le travail universitaire sollicite pour pouvoir traiter les documents sur lesquels la Communication se penche souvent. Les phénomènes verbaux et iconiques qui se matérialisent dans

les documents communicationnels participent à l'épaisseur de l'image symbolique, mais l'imaginaire continuera inaccessible tant que ces documents ne seront pris que comme résultat du travail de la perception (mémoire) ou de l'intellect et non pas, également, comme résultat de l'imagination productrice (Kant, 2005 ; Bachelard, 1998). Comme elle exige une immersion dans le trajet du sens, l'étude de l'imaginaire ne permet pas au chercheur en Communication de se contenter des outils hérités de la Sociologie, de la Sémiotique, de l'Anthropologie, etc., puisqu'ils ne font que débroussailler le terrain sur le pôle des intimations du milieu.

L'imaginaire demande une perspective symbolique au chercheur et c'est là que les approches techniques et théoriques ne suffisent plus ; l'on convoque l'approche *initiatique* : le sens symbolique est révélé avant que d'être décodé. Il s'agit d'une exigence de la rigueur de recherche et non pas le contraire. Exigence dont le plus grand risque est peut-être le fait que pour enseigner au monde des faits sur ce qui est si improprement appelé son objet de recherche, le chercheur sera convoqué non pas au conceptuel « connais-toi toi-même » socratique, mais au pragmatique « deviens qui tu es » nietzschéen.

Bibliographie

BACHELARD Gaston, *La Psychanalyse du Feu* (1938), trad. br. Paulo Neves, *A psicanálise do fogo*, São Paulo, Martins Fontes, 1999.

BACHELARD Gaston, *L'Eau et les Rêves* (1941), trad. br. Antonio de Pádua Danesi, *A água e os sonhos: ensaio sobre a imaginação da matéria*, São Paulo, Martins Fontes, 1998.

BACHELARD Gaston, *La Poétique de la Rêverie* (1960), trad. br. Antonio de Pádua Danesi, *A poética do devaneio*, São Paulo, Martins Fontes, 1998.

BARROS Ana Taís Martins Portanova, «Communication et imaginaire : savoirs archaïques, pratiques contemporaines», *Sociétés*, 2012/1, n°115, pp. 95-104.

BOURDIEU Pierre, «Sur le pouvoir symbolique» dans *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 1977, n° 3, pp. 405-41; trad. port. Fernando Tomaz «Sobre o poder simbólico» in *O poder simbólico*, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1989, pp. 7-15.

CASSIRER Ernst, *Philosophie der symbolischen formen* (1923) trad. br. Marion Fleischer, *A filosofia das formas simbólicas*, São Paulo, Martins Fontes, 2001.

CASTORIADIS Cornelius, *L'Institution Imaginaire de la Société* (1975), trad. br. Reynaud Guy, *A instituição imaginária da sociedade*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

CORBIN Henry, *L'Home et son Ange*, Paris, Fayard, 1983.

DURAND Gilbert, *Les Structures Anthropologiques de l'Imaginaire* (1960), trad. br. Godinho Hélder, *As estruturas antropológicas do imaginário: introdução à arquetipologia geral*, São Paulo, Martins Fontes, 1997.

DURAND Gilbert, *L'Imagination Symbolique* (1964), trad. port. Aboim de Brito Carlos *A imaginação simbólica*, Lisboa, Edições 70, 2000.

DURAND Gilbert, «Les Grands Changements ou l'Après Bachelard» in *Cahiers de l'Imaginaire: l'Imaginaire dans les sciences et les arts*, Toulouse, Privat, 1988, n°. 1, pp. 5-14.

DURAND Gilbert, «Le Retour des Dieux» in *Cles*, 2001. <http://www.cles.com/debats-entretiens/article/le-retour-des-dieux> Site consulté en 18 janvier 2013.

DURAND Gilbert, *Structures Éranos I*, Paris, La Table Ronde, 2003.

DURAND Gilbert, «Figures mythiques et visages de l'oeuvre» in *La sortie du XXe siècle*, Paris, CNRS Éditions, 2010, pp. 187-504.

KANT Emmanuel, *Kritik der reinen vernunft* (1781), trad. br. Valério Rohden, Udo Valdur *Crítica da razão pura*, São Paulo, Nova Cultural, 2005.

LACAN Jacques, *Autres écrits*, Paris, Éditions du Seuil, 2001.

LACAN Jacques, *L'Imaginaire, le Symbolique et le Réel*, 1953. <http://www.ali-aix-salon.com/J.Lacan%20le%20symbolique,l'imaginaire%20et%20le%20réel%201953.pdf>. Site consulté en août 2013.

LEVI-STRAUSS CLAUDE, *La Pensée Sauvage* (1962), trad. br. Tânia Pellegrini, *O pensamento selvagem*, Campinas, Papirus, 2011.

LUHMANN Niklas, *Die Unwahrscheinlichkeit der Kommunikation* (1981), trad. port. Anabela Carvalho, *A improbabilidade da comunicação*, Lisboa, Vega, 1992.

MAFFESOLI Michel, *La Connaissance Ordinaire. Précis de sociologie compréhensive* (1985), trad. br. Aluizio Ramos Trinta, *O conhecimento comum*, Porto Alegre, Sulina, 2007.

MAFFESOLI Michel, *Éloge de la raison sensible* (1996), trad. br. Albert Christophe Migueis Stuckenbruck, *Elogio da razão sensível*, Petrópolis, Vozes, 1998.

MAFFESOLI Michel, *Du Nomadisme: vagabondages initiatiques*, Paris, Le Livre de Poche, 1997.

MAFFESOLI Michel, *Homo eroticus. Des communions émotionnelles*, Paris, CNRS Éditions, 2012.

MON Oncle. Dir.: Jacques Tati. Les Films de Mon Oncle, 2005. 1 DVD (109 min).

RICOEUR Paul, *Le Conflit des Interprétations. Essais d'herméneutique* (1969), trad. br. Hilton Japiassu, *O conflito das interpretações*, Rio de Janeiro, Imago, 1978.

SERRA J. Paulo, *Manual de teorias da Comunicação*, Covilhã, Livros Labcom, 2007.

WUNENBURGER Jean-Jacques, *L'Imagination, Mode d'Emploi?*, Paris, Manucius, 2011.

WUNENBURGER Jean-Jacques, *La Vie des Images*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 1995.



© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.
ISSN 1828-1567

Cette création est mise à disposition selon le Contrat Paternité-NonCommercial-NoDerivs 2.0 France disponible en ligne <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/fr/> ou par courrier postal à Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA. Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.