

Table des matières

Résumé.....	iii
Table des matières.....	iv
Dédicace.....	v
Avant-propos.....	vi
Introduction.....	1
Vers une autre sociologie de la radio.....	1
Chapitre I.....	15
HABERMAS : LES TRANSFORMATIONS DE L'ESPACE PUBLIC.....	15
I.I Genèse et promesses de l'espace public bourgeois.....	15
I.II Déclin de l'espace public bourgeois.....	33
I.III Quelques critiques adressées à Habermas.....	47
Chapitre II.....	54
ARENDT : CULTURE DU SENS ET SENS DE LA CULTURE.....	54
II.I L'espace public.....	54
II.II La crise de la culture.....	65
Chapitre III.....	81
LA RADIO PUBLIQUE : LA CULTURE A LA RADIO.....	81
III.I Radio-Canada : entre continuité et rupture.....	81
III.II La radio : une grande oubliée dans l'histoire du Québec.....	86
III.III Émergence et genèse de la radio publique.....	88
III.IV La défaite de la culture à la radio.....	107
CONCLUSION.....	126
BIBLIOGRAPHIE.....	134

À mon père

Avant-propos

Ce mémoire tire son origine de la volonté d'une étudiante en sociologie très intéressée par la radio de réfléchir de façon critique à la situation de la radio publique au Québec. Le constat qui précède cette réflexion est que la radio publique est devenue un véhicule se consacrant à l'information et au divertissement, celui-ci ne se présentant dès lors plus comme un diffuseur de culture dans l'espace public. Cette observation critique méritait cependant des assises théoriques.

Ce questionnement s'inscrit également dans un contexte de démantèlement de l'institution publique dont le financement se voit, années après années, fortement amputé. Par-delà les préoccupations financières qui ont fait se soulever à quelques occasions une frange de la population québécoise, nous nous sommes demandé s'il était possible de réfléchir à la radio que nous voulons, non pas uniquement en fonction de notre opinion – ce qui serait pour le moins paradoxal au vu de ce qui est en partie décrié dans ce travail – mais aussi, au regard d'idéaux qui concernent la culture et l'espace public, ceux-ci nous permettant de réfléchir de façon critique à la situation de la radio de Radio-Canada, auparavant vouée à l'extension de la culture dans l'espace public. De fait, les objections à la critique du démantèlement financier de l'institution nous apparaissent réductrices, en ce sens qu'elles ne remettent pas en question la nature et le rôle de l'institution : une réflexion sur la survie de l'institution n'implique-t-elle pas d'abord d'en évaluer la légitimité et la pertinence ? En effet, de quel type d'institution devons-nous nous porter à la défense : encore faudrait-il en avoir une idée. Pour cela, il faut alors se donner les moyens d'enquêter.

C'est dans cette perspective que nous avons interpellé les héritages d'Arendt et d'Habermas, deux philosophes allemands qui ont réfléchi aux notions d'espace public et de culture, en interrogeant la phase critique que ces dernières ont traversée. L'incursion dans leur pensée nous a finalement permis de mesurer l'ampleur de la crise radio-canadienne que nous avons intuitivement raison de craindre, mais dont

nous nous sentons aujourd'hui d'autant plus responsables que nous savons que celle-ci déborde le simple cadre de la radio publique : elle est symptomatique de transformations sociétales en cours auxquelles elle ne cherche plus à résister. Pourtant, résister à l'insignifiance, voilà ce à quoi elle aurait tût dû s'employer. Aujourd'hui, c'est dans cette seule perspective qu'une défense collective de l'institution nous apparaît pertinente.

Finalement, il va sans dire que ce travail est marqué d'une contribution collective, sachant que sans les encouragements et les précieux conseils de notre entourage, la tâche aurait été tout autre. Nos remerciements vont donc à nos codirecteurs François L'Italien, professeur associé au Département de sociologie de l'Université Laval et chercheur à l'Institut de recherche en économie contemporaine, et Gilles Gagné, professeur au Département de sociologie de l'Université Laval, pour avoir nourri notre pensée critique ainsi que pour leur préoccupation réelle quant au sort aujourd'hui réservé à la culture ; à Suzanne Bougie et Olivier Rancourt dont la confiance en l'aventure s'est révélée inébranlable, forte d'un amour véritable ; finalement, à Jonathan Durand Folco dont la pensée est une invitation même à ne jamais renoncer à l'espoir et dont la simple présence est un moteur. Puisse cette recherche en prise avec le temps nourrir une réflexion sur la vie commune, de celle qui s'érige bien loin des seules préoccupations utilitaires, dans les lieux toujours attachés à une culture débordante de sens qui nous fait croire à des lendemains émancipés. Ainsi les perspectives critiques abordées ici doivent-elles être conjuguées à de véritables ambitions d'émancipation.

Petite boîte, serrée contre moi pendant la fuite. Afin que tes valves ne se brisent pas, portée de la maison au bateau, du bateau au train. Afin que mes ennemis continuent à me parler. Près de mon lit, pour ma douleur. La dernière chose le soir, la première le matin. De leurs victoires et de mes soucis. Promets-moi de ne pas soudain te taire¹

Introduction

Vers une autre sociologie de la radio

Nous avons longtemps hésité à écrire sur la radio. Le sujet est difficile à aborder, quoi qu'on en pense. Il l'est, du moins, si l'on souhaite s'éloigner des lieux communs généralement discutés par des auteurs tels que Noam Chomsky, Edward Herman ou Pierre Bourdieu dont les propos tendent à condamner les médias en raison de leur servitude démontrée à l'endroit des pouvoirs, de leurs pouvoirs de domination politique et symbolique. Ainsi est-il ardu de s'extraire de ces conceptions plus « traditionnelles » des médias qui cherchent à réfléchir aux dérives associées à leur marchandisation (homogénéisation, concentration, normalisation, etc.). Les obstacles se dressent lorsqu'on interroge la finalité de la réflexion, à savoir, le renouvellement du regard que l'on pose sur un objet d'étude généralement inscrit dans le champ de la sociologie des médias, des sciences de la communication ou encore, de l'histoire. La réflexion qui débute alors prend la forme d'une interrogation fondamentale : *qu'est-ce que la sociologie peut apporter de plus à l'étude du média radio ?* Peut-on vraiment se contenter de la critique francfortienne des médias,² ou y a-t-il intérêt à questionner la radio *autrement*, à travers ses singularités et ses rapports à son environnement social? Peut-on interroger la fonction de la radio qui, comme média audio, jouerait un rôle considérable en termes d'information et de communication en élargissant le

¹ Brecht, Bertolt, 1970, *Écrits sur la littérature et l'art. Sur le cinéma*, Paris, Éditions de l'Arche.

² Nous faisons ici principalement référence aux travaux sur les médias de Theodor W. Adorno, Max Horkheimer et Walter Benjamin.

champ de la politique³ ? Et, finalement, y a-t-il un intérêt à étudier spécifiquement la radio, en tant qu'instrument de communication, dans son rapport à d'autres dimensions culturelles et sociales ? Ces questions tracent déjà l'horizon de cette recherche qui vise, en définitive, à réfléchir non seulement au statut de la radio, mais également, à ses dysfonctionnements. Plus particulièrement, le thème de la discussion au cœur de ce mémoire est la radio publique canadienne d'expression française, soit la radio de Radio-Canada. Il s'agira ici de poser quelques bases théoriques permettant de penser ensemble *radio*, *espace public* et *culture*, et de développer un point de vue différent sur le sujet. Si culture, communication et espace public sont des concepts voisins dont les définitions renvoient l'une à l'autre - toute culture devant, afin d'être partagée, pouvoir faire appel à des mécanismes de transmission et, dans cette perspective, repose sur des lieux de partage de sens commun - c'est bien leurs articulations, leurs intersections qui demandent à être analysées.

Pourquoi avoir jeté notre dévolu sur la radio ? Principalement parce que ce médium transporte la parole, la fait voyager, et que, comme le formulait Heidegger, parler n'est pas rien faire, cela engage un certain rapport au monde et à nos semblables, toute une *éthique* et plus généralement une politique, un agir-ensemble dont dépend tout simplement notre ordinaire. La parole est effectivement ce par quoi est produit et reproduit le sens de l'existence sociale, parce qu'il est ce par quoi se dit l'ordre du monde.⁴ Dès lors, parce que la radio fait alliance avec cette parole, elle dispose effectivement d'une influence importante sur le collectif, ascendant sans doute aujourd'hui largement sous-estimé comme en témoigne la rareté des travaux sur le sujet. Or, la puissance du langage, si elle tend aujourd'hui à endosser le sens de l'histoire qui donne trop rapidement raison au *progrès*, peut aussi subvertir, tant il est vrai que le langage, dans le rapport au monde qu'il engage, dispose de la faculté de

³ Wolton, Dominique, « Les contradictions de l'espace public médiatisé », *Hermès*, 10, p.96

⁴ Beauchemin, Jacques, 2007, « Le règne de l'opinion comme symptôme de la dépolitisation de l'espace public » : 9-23 dans C. Perration & E. Paquette (dir.), *Dérive de l'espace public à l'ère du divertissement*. Québec, Presses de l'Université du Québec, p. 12

libérer d'autres possibles. Ainsi peut-on convenir de la promesse que semble contenir ce médium singulier.

En somme, l'objectif de ce mémoire est d'interroger le rôle historique singulier joué par la radio publique canadienne d'expression française dans son rapport à l'espace public et à la culture en contexte québécois. La question de recherche à l'origine de ce travail peut donc être formulée ainsi : en quoi la radio francophone publique présente-elle des ruptures historiques révélatrices d'une crise de l'espace public et de la culture devant être réfléchies au regard de sa mission particulière ? Les réflexions qui seront abordées dans les prochaines pages visent d'abord à fournir un cadre théorique adéquat à la poursuite de notre démarche, en fournissant les balises conceptuelles nécessaires à un questionnement sociologique quant aux changements survenus à R.-C.,⁵ problématique transcendant selon nous l'univers médiatique et ayant des impacts sur la société québécoise. C'est donc dans cette perspective que nous souhaitons discuter de cette radio d'expression francophone, soit en réfléchissant les mouvements et leurs significations non pas uniquement pour la société d'État, mais pour l'ensemble de la communauté concernée par cette figure publique. Les premier et deuxième chapitres seront l'occasion de présenter les perspectives théoriques de Jürgen Habermas et Hannah Arendt sur l'espace public et la culture, alors que le troisième chapitre sera l'occasion de réfléchir à partir de leur pensée et de l'histoire de l'institution aux aspects dialectiques à l'œuvre au sein de R.-C. Cela nous conduira à considérer cette institution publique non pas uniquement à titre de moyen de communication sujet à certains changements associés à l'univers médiatique, mais davantage comme un lieu de médiation révélateur d'une double crise : celle de l'espace public et de la culture. Ainsi apparaît-il pertinent de problématiser le rôle de la radio francophone publique dans sa conception moderne en s'intéressant particulièrement à son rapport à l'espace public et à la culture québécoise dès ses origines, et ce jusqu'à la disparition de la Chaîne culturelle de Radio-Canada (2004). Cette démarche exige de réfléchir à partir d'un idéal composé d'emprunts à Habermas et Arendt, pareil exercice permettant

⁵ L'abréviation R.-C. sera utilisée pour Radio-Canada.

habituellement de rompre avec le pragmatisme ambiant. Pierre Vadeboncoeur ne disait-il pas « qu'aucune société ne [peut] s'élever vraiment dans l'échelle des êtres collectifs sans les puissantes suggestions d'un idéal à hautes doses d'appels directs à l'existence »⁶ ? L'hypothèse de départ de cette recherche est donc qu'en observant cette institution à travers le prisme des réflexions conceptuelles empruntées aux deux auteurs déjà mentionnés, nous serons mieux à même de réfléchir ses mouvements et de distinguer leurs significations sociologiques au regard de la mission historique de l'institution publique, à savoir, l'extension de la culture dans l'espace public.

Or, une fouille dans les dédales des sciences sociales nous apprend que la radio est un objet plutôt négligé de la pensée québécoise, un média « [...] largement sous-étudié, non-pensé, laissé pour compte par les [...] sociologues [...] »⁷ En effet, force est d'admettre que malgré la popularité constante de cet outil de communication auprès de la population que démontrent les études statistiques conduites,⁸ des travaux suggérant des bases théoriques pour penser la radio dans sa dimension culturelle et dans son rapport à la vie publique demeurent, à ce jour, pratiquement inexistantes. Qui plus est, en dépit de la fascination qu'a exercée la radio chez plusieurs théoriciens majeurs de la société du XX^e siècle, tels que Walter Benjamin, Theodor W. Adorno et Siegfried Kracauer, il faut se résoudre à admettre que cet objet original n'a fait l'objet d'aucune étude à part entière.⁹ Constatant l'oubli dont elle a été victime à travers l'histoire, réfléchir de manière théorique aux caractéristiques de la radio, au rôle qu'elle assume au sein de l'espace public et face à la culture s'impose rapidement comme une nécessité. La tâche à laquelle s'atteler peut donc se présenter comme une

⁶ Vadeboncoeur, Pierre, 1994, *La ligne du risque*. Montréal, Bibliothèque québécoise, p.80

⁷ Fillion, Michel, 2002, « La radio : institution et organisation » dans Denise Lemieux (dir.) *Traité de la culture*. Québec : Presses de l'Université Laval/Éditions de l'IQRC, pp. 799-814

⁸ Giroux, Daniel, 2014, *Les médias en quelques statistiques*, Centre d'études sur les médias (CEM), Université Laval

⁹ Évidemment, des études historiques portent sur la radio, de même que plusieurs études issues des sciences de la communication. Les sciences sociales semblent cependant avoir laissé cet objet d'étude à d'autres champs d'expertise.

réflexion sur le rôle de la radio dans un espace public marqué par la crise de la culture¹⁰ et par le culte de la distraction.¹¹

Nous nous appuyerons donc d'abord sur le concept d'espace public afin de penser la radio canadienne aujourd'hui, dans son rôle d'institution publique. Terme devenu d'usage courant, objet de recherche en soi, notion concomitante à l'idée de démocratie et fréquemment évoquée dans des articles ou des ouvrages, le concept d'espace public est l'objet d'une véritable excavation qui fait généralement descendre les auteurs jusque dans l'agora des Grecs anciens, au sein de la Cité, où pouvoir et valeurs se voyaient auparavant livrés aux débats publics. Nous ne pourrions discuter de tout ce qui a trait à ce concept dans ces quelques pages, et souhaitons dès maintenant limiter notre prospection à la hauteur des exigences qui sont les nôtres. En fonction de notre objectif, deux auteurs majeurs de la pensée politique du XX^e siècle nous guideront dans cette besogne. Le premier, Jürgen Habermas (1929), philosophe, a produit une théorie de l'espace public qui s'impose aujourd'hui encore comme le grand modèle de référence de notre culture politique. Son ouvrage *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, paru initialement en Allemagne en 1962, est la pièce maîtresse, la référence théorique et historique de tout édifice sur la question de l'espace public. Le second est la philosophe Hannah Arendt (1906-1975) dont l'œuvre dessine une théorie de l'espace public, notion d'ailleurs centrale de sa pensée, car se révélant finalement la plus à même de caractériser la politique elle-même. Les travaux de ces deux auteurs se complètent à plus d'un titre, et c'est la raison pour laquelle nous nous appuyerons sur les *perspectives croisées qui s'y déploient*. Si Habermas propose une analyse socio-historique de l'espace public dans sa dimension démocratique et bourgeoise, la réflexion d'Arendt sur cette notion implique quant à elle une attention particulière aux fondements philosophiques de la civilisation occidentale. Qui plus est, il faut

¹⁰ Dumont, Fernand, 1993, *Le sort de la culture*. Montréal, Typo. ; Arendt, Hannah, 1989, *La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique*. Paris, Gallimard.

¹¹ Kracauer, Siegfried, *L'ornement de la masse. Essais sur la modernité weimarienne*. Paris, La Découverte.

noter que bien que Habermas a longtemps disqualifié les médias auxquels il attribuait la responsabilité de la dépravation culturelle et de l'espace public, en fonction de l'idéal bourgeois qui l'occupait, le philosophe est depuis revenu sur sa position. Arendt, elle, voit plutôt dans ces médias une occasion pouvant se révéler favorable à l'extension démocratique du débat public et de la culture d'élite.¹² Leurs conceptions respectives de l'espace public nous permettront donc de suggérer une reconfiguration de la notion, alimentée par leurs visions approchées comme complémentaires : c'est à la confluence des définitions habermassienne et arendtienne que prendra donc forme une vision approfondie de la nature de l'espace public. De fait, tels que suggéré, des liens existent entre la vision historique de l'espace public du philosophe allemand et la conception du domaine public chez Arendt, retracée à travers sa démarche de définition du politique. Cela dit, pour Habermas comme pour Arendt, l'espace public s'impose comme un espace symbolique inséparable du principe de publicité, principe sur lequel nous reviendrons dans le chapitre I de ce mémoire.

Ce sont donc les lumières du passé qui nous aideront à éclairer le présent, alors que nous nous proposons de réinvestir la pensée politique de ces auteurs afin de réfléchir et d'analyser la fonction de la radio francophone de R.-C., en nous attardant à certaines mutations spécifiques qu'elle a connu. Si leur pensée respective est certes à distinguer, c'est d'abord à cette tâche que nous nous attèlerons dans les deux premiers chapitres en exposant succinctement chacune de leur conception théorique. Déjà, nous savons qu'une constante s'impose dans la pensée de ces deux théoriciens : chacun exprime dans ses propres termes les menaces que fait peser sur la société la modernité, laissant entrevoir une forme de désillusion du progrès propre à une ère industrielle désormais révolue et marquée par la massification de la culture. Deux figures qui ont également en commun d'avoir été maintes fois accusé de faire preuve d'élitisme, ce qui, sans doute, peut s'avérer une allégation fondée dont on peut toutefois se distancer en insistant sur leur souci partagé pour une science et une pensée qui parviendraient à retrouver *le souci du monde*.

¹² Leroux, George, 2003, « Les enjeux d'une éthique de la culture », *L'Inconvénient*, 12, p.27

Qui plus est, nous rejoignons Philippe Corcuff lorsqu'il appelle à une critique renouvelée des médias : « [f]ace au risque d'une critique unique de « la pensée unique », une autre critique des médias est possible, plus sensible aux complications et aux contradictions de notre monde, et donc plus radicale, car plus à même de saisir les racines emmêlées des maux humains dans les sociétés capitalistes actuelles »¹³. Ces quelques mots expriment la pertinence de mettre en dialogue les transformations médiatiques en cours avec quelques changements importants qui affectent les sociétés modernes avancées, c'est-à-dire, ici, les mutations de l'espace public et de la culture. Si nous ne discuterons pas à proprement parler de la crise de la société moderne¹⁴ afin d'explicitier notre propos, d'autres l'ont fait, notamment le philosophe Éric Martin qui a dressé une critique dialectique de la crise contemporaine du journalisme,¹⁵ dont la toile de fond est la crise de la société moderne. Sans doute aurions nous pu nous aussi discuter des transformations de la radio publique dans le cadre des mutations générales des sociétés capitalistes avancées. Cependant, nous souhaitons davantage prendre en compte deux dimensions macrosociales spécifiques de la modernité, à savoir, la *crise de l'espace public* et la *crise de la culture*.

Nous tenons également à souligner la bibliographie limitée sur l'espace public disponible à l'heure actuelle, une importante partie des réflexions et critiques sur cette notion étant à chercher dans les travaux de l'École de Francfort, écrits qui déplorent sévèrement le dévoiement de la sphère publique médiatique, y retraçant la crise dont est victime la raison dans l'histoire. Il n'en demeure pas moins que les travaux concernant les conditions théoriques et sociologiques de l'espace public contemporain sont beaucoup moins nombreux, même du côté de la sociologie de la communication. L'intérêt pour cette notion n'en demeure pas moins véritable, comme en témoigne plusieurs études qui y ont été consacrées au cours des dernières années,

¹³ Corcuff, Philippe, 2007, « Vers une nouvelle critique des médias », *À babord*, 18, p.1

¹⁴ Plusieurs intellectuels font référence à une « crise de la société moderne » qui évoque une crise des valeurs et une aliénation des humains. Parmi ces auteurs, notons Cornelius Castoriadis, Michel Freitag et David Harvey.

¹⁵ Martin, Éric, 2007, *Le journalisme et la désymbolisation du monde. Pour une critique dialectique de la crise contemporaine du journalisme*, Mémoire, Université du Québec à Montréal

comme par un soudain regain de popularité pour cette entité.¹⁶ Jean-Marc Ferry fait partie de ceux qui s'intéressent de prêt à ce concept, en parlant d'un « nouvel espace public » structuré autour du système médiatique. Dominique Wolton abonde dans le même sens, soutenant que l'espace public contemporain peut être appelé « espace public médiatisé », car il n'est plus fonctionnellement et normativement indissociable du rôle des médias. Selon l'auteur, le paradoxe de l'espace public médiatisé, c'est bien qu'il s'est mis en place sans que beaucoup de travaux théoriques lui soient consacrés, « la réalité ayant été plus rapide que les idées », relève avec une certaine ironie Wolton.¹⁷ Dès lors, la pénurie de travaux sur l'espace public du côté des sciences de la communication semble devoir tirer à sa fin. Ceci dit, bien que la communication apparaisse aujourd'hui comme l'une des conditions fonctionnelles et normatives de l'espace public et de la démocratie de masse, il faut reconnaître qu'elle ne peut, à elle seule, garantir la qualité du fonctionnement de cet espace.

Le médium radio sera également réfléchi à travers le prisme de la pensée d'Habermas et Arendt sur son rapport à la culture et sa massification, Habermas consacrant une section du chapitre V (*Culture discutée à culture consommée*) de son célèbre ouvrage sur l'espace public à cette question, Arendt en faisant elle l'objet d'un ouvrage paru en 1961 et intitulé *La Crise de la culture (Between Past and Future)*. La *masse* devient chez eux la conséquence d'une crise de l'espace public figuré comme monde commun à partir duquel les hommes peuvent vivre ensemble. La relation entre l'espace public et le média radiophonique force à s'intéresser à cette dimension de la culture transmutée en marchandises, en valeurs, ce qui entraîne une négation de la *culture comme sens*, mais également, une négation de la définition même impartie à l'espace public désormais placé *entre les mains des médias*. L'espace public au cœur du jeu démocratique se retrouvant dominé par les acteurs médiatiques, cela relève le détournement même de la conception théorique de l'espace public dont l'existence pratique est aujourd'hui fortement organisée par les

¹⁶ Perraton, Charles, Paquet, Etienne, 2007, *Dérive de l'espace public à l'ère du divertissement*. Québec, Presses de l'Université du Québec.

¹⁷ Wolton, Dominique, 1992, « Les contradictions de l'espace public médiatisé », *Hermès*, 10, p.96

médias. On peut dès lors parler d'un déclin de l'espace public politique concomitant à une privation de cet espace désormais réservé aux médias, ce qui signale une rupture importante vis-à-vis la dimension pluraliste auparavant constitutive de cet espace. Or, la médiatisation de l'espace public donne lieu à une reconfiguration importante et significative qui révèle une autonomisation des médias ayant des conséquences sur l'organisation de la vie collective au sein de l'espace public. Ainsi peut-on, à la suite du philosophe Jean-Marc Ferry, soulever des inquiétudes réelles quant à la menace que fait peser la médiatisation sur l'espace public moderne. Les deux auteurs approchent les changements dans le rapport à la culture d'une mutation du public qu'ils figurent désormais sous la forme de consommateurs de culture. Bien que la conception de la culture de ces philosophes puisse être qualifiée de normative – l'idéal n'ayant de fonctions que normatives - il n'en demeure pas moins qu'elle comporte une portée critique importante. Cette dernière force non pas à adopter une vision élitiste de la culture comme quelque chose de bourgeois, mais plutôt à réfléchir sur la signification du mouvement que les auteurs décrivent et analysent et d'en juger de manière critique. Il faudra donc tenter de surmonter l'impasse dont leurs travaux peuvent témoigner, à savoir cette division constante entre, d'un côté, « un grand public peu cultivé » et, de l'autre, une « intelligentsia cultivée », sachant que la culture de devrait pas être l'affaire d'une minorité et qu'elle est toujours une instance historiquement circonscrite et politiquement déterminée. D'ailleurs, la pensée d'Arendt témoigne d'une ouverture démocratique véritable qui la conduit à reconnaître l'importance des médias tels que la radio.

Enfin, le troisième chapitre sera consacré à une analyse de l'objet radio. Tel que spécifié, le sujet de notre attention sera la radio francophone de Radio-Canada, dont le parcours historique sera réfléchi à l'aide de référents sociologiques et philosophiques. Cette institution se présenta longtemps comme le bastion public de la culture au Québec¹⁸ et comme un lieu incarnant l'espace public. Dans ce chapitre, une brève histoire des origines sociales cette radio sera exposée afin de procéder à l'examen à la fois du contexte d'émergence de cette radio, qui voit le jour en 1936,

¹⁸ Nadeau, Christian, 2005, « La culture, la délibération publique et ses institutions », *Liberté*, 47, p.42

mais également, d'en exposer les continuités et les ruptures à travers les âges. L'accent sera mis sur les mutations révélatrices des nouvelles orientations adoptées par la radio publique. Un événement retiendra particulièrement notre attention, à savoir la disparition de la Chaîne culturelle de Radio-Canada, survenue en 2004, que des événements précédents ont pu laisser présager. Cet événement a été marqué d'un côté par une montée aux barricades d'intellectuels et d'artisans culturels attachés à l'institution, et de l'autre, par le remplacement de cet espace consacré à la culture dans ses multiples dimensions par une chaîne musicale (Espace Musique). Tout au long de cette archéologie historique, la pensée politique et théorique d'Habermas et Arendt qui aura été précédemment discutée sera mobilisée. Empruntant à l'héritage de ces auteurs, nous questionnerons la radio francophone de Radio-Canada à l'aune de la crise de l'espace public ainsi que de la crise de la culture directement corollaire de l'avènement de la culture de masse¹⁹ qui, loin de nous apparaître comme une notion datée et vague comme certains auteurs le prétendent, rend selon nous bien compte de l'état des représentations collectives actuelles. Si la presse a été, pour Habermas, centrale à la modernisation de l'espace public, le rôle de la radio dans son rapport à cet espace nous semble aujourd'hui appeler lui aussi à être réfléchi, d'autant plus que ce média n'échappe malheureusement pas à la logique mercantile qui entraîne la marchandisation de la culture.

L'horizon de sens qu'ont historiquement partagé la radio, l'espace public et la culture, loin de n'être que le fruit de nos abstractions, est repérable très tôt dans la pensée d'intellectuels marquants. Le philosophe Siegfried Kracauer disait de la radio qu'elle pouvait potentiellement contribuer à la construction d'un véritable espace public, reconnaissant sa capacité à toucher le collectif et l'usage constructif qui peut en être fait. Le dramaturge Bertolt Brecht, lui, « [l]oin de mépriser la radio ou de sombrer dans un fétichisme de la technique [...] [voyait] dans ce médium un moyen révolutionnaire de modifier le rapport du public à la culture, à la politique, à la vie

¹⁹ Notion qui a été au centre des préoccupations des chercheurs français à la fin des années 1950 et dans les années 1960. La sociologie américaine y porte attention dès les années 1930.

quotidienne si l'on transmet à travers elle un savoir vivant et critique. »²⁰ Certes, tous ne s'entendent pas cependant sur les facultés attribuées à la radio : l'École de Francfort, dont les analyses critiques sur les médias ont constitué une contribution importante malgré les critiques qui lui furent adressées, voit en la radio un simple produit de la culture de masse. Fiers représentants de cette école, Horkheimer et Adorno parlent de la radio comme d'un système qui « [...] n'a plus besoin de se faire passer pour de l'art ; elle n'est plus que business ; « c'est là leur vérité et leur idéologie qu'ils utilisent pour légitimer la camelote qu'ils produisent délibérément. Ils se définissent eux-mêmes comme une industrie et, en publiant le montant des revenus de leurs directeurs généraux, ils font taire tous les doutes sur la nécessité sociale de leurs produits. »²¹ En un mot, « [c]ertains voient la richesse de ce nouvel instrument de diffusion du savoir [...], d'autres se limitent à la lecture d'un seul paradigme de la production pour en juger, celui du produit de masse. »²² Notre analyse ira puiser à chacune de ces perspectives qui, nous le verrons, ne vont pas l'une sans l'autre, un examen de la radio publique francophone du Québec reflétant les transformations de la société moderne. En effet, ce médium est traversé par des logiques antagoniques qui, tantôt, lui attribuent un rôle politique d'espace public, tantôt en font un produit et un véhicule de la massification et de la marchandisation en cours, corrompant la nature même de la culture.

Qui plus est, l'histoire nous apprendra le rôle important qu'a joué la radio francophone de Radio-Canada à certains moments dans l'espace public québécois, notamment face à l'américanisation²³ rampante des ondes canadiennes du début du XX^e siècle, participant à l'émancipation collective et à la construction d'une « identité québécoise ». Cela dit, il se trouve trop peu d'ouvrages québécois interrogeant le rôle de cette institution majeure d'hier et d'aujourd'hui. En effet,

²⁰ Beaudoin, Philippe, 2009, *Au microphone, Dr Walter Benjamin : Walter Benjamin et la création radiophonique (1929-1933)*. Paris, Maison des sciences de l'homme, p.32

²¹ Adorno, W, Theodor & Horkheimer, Max, 1974, *La Dialectique de la Raison*. Paris, Gallimard, p. 130

²² Legris, Renée, 2004, *Hubert Aquin et la radio*. Montréal, Éditions Médiaspaul, p. 365

²³ À ce sujet, voir l'ouvrage de Michel Fillion : *Radiodiffusion et société distincte. Des origines de la radio jusqu'à la révolution tranquille* (1994).

hormis quelques parutions retraçant la genèse de sa constitution, les documents traitant sociologiquement de cette figure culturelle importante sont aujourd'hui quasi inexistantes. Les ouvrages traitant des mutations de la radio publique dans une perspective critique sont eux d'autant plus rares, et pourtant, les mutations orchestrées au sein de l'institution depuis ses origines (1936) sont marquées par des tensions importantes qui affectent le champ médiatique dont est partie prenante R.-C. En effet, force est d'admettre que l'histoire de l'institution est marquée par plusieurs ruptures qui ont trait au rôle qu'a cherché à jouer R.-C. à titre de lieu de médiation culturelle dans l'espace public. Si les origines de l'institution radio-canadienne témoignent de son apport véritable quant à la culture *qui permet de s'orienter dans le monde* et à sa médiation dans l'espace public, R.-C. ayant permis à la société québécoise non seulement d'avoir une connaissance d'elle-même, mais également, d'adopter une maîtrise auto-réflexive, force est d'admettre que les changements qui affectent la modernité auront des conséquences directes sur l'institution, la recherche de profits devenant déterminante et encourageant de nombreuses réorientations. Ce qui est d'autant plus intéressant dans le cadre de R.-C., c'est que son avènement même symbolise une forme de résistance, certes, au voisin étasunien, mais encore davantage à la massification de la culture et à la prépondérance du divertissement. Or, progressivement, la marchandisation du champ médiatique va venir affecter l'institution publique, R.-C. ayant finalement renoncé à son attachement à la culture et à son rôle singulier au sein de l'espace public. De plus en plus tourné vers l'information-spectacle, le divertissement et la recherche de côtes d'écoute, R.-C. abandonnera la critique, la délibération et la pensée²⁴ dans un contexte de libéralisation, de capitalisme et de consumérisme. Les réformes orchestrées affectent le rapport de l'institution à la culture de même que son rôle fondamental au sein de l'espace public, ayant des conséquences sociologiques importantes et encore très peu documentées à ce jour, cette démarche comportant sans aucun doute d'importantes difficultés tant sur le plan méthodologique qu'analytique. Certes, plusieurs changements particuliers ont été répertoriés et soulignés dans l'actualité au fil des ans

²⁴ Leroux, George, 2003, « Les enjeux d'une éthique de la culture », *L'Inconvénient*, 12, pp. 21-41.

concernant les réorientations radio-canadiennes : compressions budgétaires, redirection de la chaîne afin d'attirer un plus grand nombre d'auditeurs, vedettes à la barre des émissions, changements de direction, réorganisation de la programmation, etc. Dans cette perspective, l'aboutissement des mutations entreprises s'exprime sans doute dans la disparition de la Chaîne culturelle, en 2004, marquée par l'absorption administrative de la culture. Or, un questionnement sur la façon dont ces éléments doivent être mis en relation avec des transformations structurelles importantes ayant trait à la crise de l'espace public et à celle de la culture n'a, il nous semble, pas été débuté. Enfin, si certains ont repéré la marchandisation dont est victime l'institution, de même que son ralliement au divertissement, une analyse spécifique sur les effets de ces nouvelles dynamiques sur l'espace public et la culture, en tenant compte de l'histoire de l'institution comme du contexte de la société québécoise, n'a pas été entreprise à ce jour. Pourtant, par-delà les critiques qui peuvent être adressées de manière générale aux médias, c'est en étudiant bien le cas de R.-C. que l'on constate la spécificité de cette figure, et donc, le sens propre attribuables aux changements qui s'y sont opérés. En effet, et nous le verrons, R.-C se présente aujourd'hui comme une contradiction vivante, position dans laquelle elle nous apparaît prise.

Nous concluons en tentant de dessiner un horizon pour la radio publique du Québec, reconnaissant que malgré un sentiment fort à l'endroit de celle-ci, l'avenir qui lui est réservé demeure à tracer, tant les considérations actuelles concernent son financement que son rôle politique et culturel. Dans cette perspective, le passé nous permettra d'éclairer l'avenir, reprenant ainsi à notre compte l'affirmation de Tocqueville selon laquelle « le passé n'éclairant plus l'avenir, l'esprit marche dans les ténèbres. »²⁵

Loin de nous l'idée de céder à des élans de nostalgie alimentés par la pensée des philosophes sollicités, dont certains ont pu prétendre qu'elles étaient dépassées, résultat d'une lecture fragmentaire de l'œuvre. Cela dit, l'ambition serait plutôt de

²⁵ Arendt, Hannah, 2012, *L'Humaine Condition*. Paris, Quarto Gallimard, p. 659

parvenir à penser un nouvel espace radiophonique capable de faire face à la fois à la crise de l'espace public et à la crise de la culture qui caractérisent la société moderne et qui ne sont peut-être, finalement, que les deux revers d'une même médaille. Après tout, toute crise est une ouverture des possibles, une occasion propice à la mise en place d'innovations visant à transformer un système, dans un sens ou dans l'autre. Nous ne prétendons pas ici être en mesure de compléter une analyse exhaustive de notre objet, mais nous espérons tout de même être en mesure de proposer des pistes théoriques permettant déjà de mieux définir le projet que nous entreprenons. Nous ne prétendons pas non plus pouvoir mettre à contribution l'ensemble des considérations qui ont été soulevées au cours des dernières années au sujet des thématiques qui seront ici abordées, car la perspective holiste pour laquelle nous optons nous conduit à négliger un pan important de la littérature sur les médias, parfois davantage centrée sur l'individu à titre d'acteur. Bien plutôt, cette discussion propose de s'arracher au particulier afin de questionner les principes régulateurs qui orientent le « vivre ensemble », dont la radio est l'une des médiations sociales. Finalement, les réflexions qui seront soulevées, espérons-le, se révéleront d'intérêt commun, puisqu'elles visent à participer à un débat actuel et ouvert, visant plus largement à l'évaluation et à la critique de la condition culturelle contemporaine. Elles se présentent également comme l'occasion de penser une question d'intérêt général à partir du Québec.

Chapitre I

HABERMAS : LES TRANSFORMATIONS DE L'ESPACE PUBLIC

I.I Genèse et promesses de l'espace public bourgeois

Jürgen Habermas, philosophe et sociologue Allemand, représentant de la deuxième génération de l'École de Francfort,²⁶ demeure une figure incontournable de la pensée contemporaine, tant en raison de son travail sur l'espace public – concept dont on lui attribue d'ailleurs la paternité - que pour sa *reprise* de la théorie critique. Son intention originale était d'élaborer une pensée philosophique du présent historique réfléchissant aux sciences sociales en privilégiant une approche holiste et systématique, ayant ses racines dans les Lumières, dont il aurait souhaité relancer le projet. Selon *le dernier philosophe*,²⁷ l'analyse d'objets contemporains doit passer par une conjugaison adéquate du chercheur des sciences sociales et de la philosophie. Habermas conçoit ces univers de recherche comme complémentaires, la philosophie étant marquée par le *moment réflexif* qu'elle suggère ; les sciences sociales, elles, plus orientées vers le *moment empirique*. L'ensemble de son travail se présente donc comme le reflet de cette tentative d'articulation de la sociologie²⁸ – qu'il favorise parmi les sciences sociales – et de la philosophie. Sa pensée est donc fortement influencée par la vision de la sociologie à laquelle il s'attache et qu'il conçoit à la lumière de ses origines, à savoir :

²⁶ École dont on situe l'origine en 1950, en Allemagne, et pour qui la critique se présente comme le levier du transformisme. L'École de Francfort se déploie sur trois générations ; Habermas appartient à la deuxième dont il est le principal représentant. Cette appartenance est tributaire du fait que son travail présente des continuités importantes et évidentes d'avec l'approche des fondateurs (Adorno et Horkheimer) de la théorie critique, tout en comportant d'importants changements en terme d'approche conceptuelle.

²⁷ Fossel, Michaël, 2015, « Habermas, le dernier philosophe », *Revue Esprit*.

²⁸ Habermas a abondamment critiqué l'orientation nouvelle prise par la sociologie qui, au tournant des années soixante, a enfilé les habits de la science positive, à l'image des sciences dites exactes, le sociologue se transformant alors en technicien de l'enquête et fondant ses recherches sur une méthodologie stricte et empiriquement contrôlable. Le projet sociologique serait aujourd'hui défiguré par l'empirisme.

« [...] comme une entreprise engagée de formation d'une opinion publique qui cherche à comprendre ce qu'elle est et ce qu'elle doit faire ; [soit] contribuer à un effort collectif de réflexion par lequel les membres d'une société mettent en œuvre l'autonomie de la pensée et de l'action, laquelle est d'essence « critique » et « révolutionnaire » en ce sens qu'elle veut nécessairement la dissolution des obstacles de tous ordres, politiques, sociaux ou idéologiques, qui contredisent cette autonomie. »²⁹

Déplorant le dévoiement de la sociologie en technique, il y voit l'occasion de juger de sa société : « [...] il [Habermas] veut réviser la philosophie sociale moderne à prétention strictement scientifique, qui s'assure [...] sa scientificité à l'aide d'une traduction de la praxis véritablement politique en compétence technique, et la réviser dans la perspective « sous laquelle la théorie classique de la politique pouvait jadis se comprendre comme une instruction prudente de la *praxis* ». »³⁰ Rappelons-nous d'ailleurs que le principal adversaire théorique d'Habermas, durant les années 1960, fut le positivisme. L'ensemble de son travail a donc ses racines dans la philosophie politique et vise l'élaboration d'une théorie de la société, dont il relativise toutefois modestement la teneur, refusant d'occuper la position de prophète : « [u]ne théorie de la société qui, sans abandonner ses ambitions critiques, a renoncé aux certitudes de la philosophie de l'histoire ne peut s'attribuer d'autre rôle politique que celui d'attirer par des diagnostics assez sensibles de l'actualité l'attention sur les ambivalences essentielles de notre situation historique. »³¹ Voilà d'ailleurs à quoi sera employée ici la pensée habermassienne de l'espace public, à savoir à titre de référent critique afin d'établir subséquemment un diagnostic quant à la disparition de la Chaîne culturelle de R.-C. au regard de ses origines sociologiques.

La pensée d'Habermas nous fournira donc une conception normative de « ce que devait être l'espace public », au sens moderne du terme (XVIII^e siècle), son

²⁹ Haber, Stéphane, 1998, *Habermas et la sociologie*. Paris, Presses universitaires de France, p. 25

³⁰ Theunissen, Michael, 1981, *Théorie critique de la société : introduction à la pensée de Jürgen Habermas*. Paris, Bayard, p.27

³¹ Rochlitz, Rainer, 2002, *Habermas, l'usage public de la raison*. Paris, Presses universitaires de France, p. 161

analyse suggérant un modèle normatif en plus d'un savoir concernant les mutations historiques de cet espace depuis le Moyen-Âge (V^e-XV^e siècle). De fait, Habermas n'a cessé dans son travail d'interroger le monde à partir des figures de la rationalité qu'il met en œuvre, n'ayant cependant jamais conclu que le réel est rationnel, contrairement à Hegel. Cela dit, la rationalité, elle, est réelle, et pour le philosophe, la seule façon de saisir les promesses et impasses du présent est d'identifier les formes de rationalité dont il est issu. C'est bien cette réflexion qui motive son travail entrepris sur l'espace public.

Dans cette perspective, la démarche du philosophe repose sur deux axes centraux : d'abord, l'auteur expose la dimension historique de l'espace public en explicitant les circonstances particulières de son émergence et de ses transformations, ce qu'il présente comme un savoir indissociable d'une réflexion sur la notion. Puis, comme son travail sur l'espace public vise à fournir le socle d'une théorie sociale, Habermas dresse une description de l'une de ses manifestations se donnant comme figure idéaltypique la sphère publique bourgeoise.³²

L'espace public bourgeois dont discute amplement Habermas - de même que la démocratie athénienne - a évidemment très peu à voir avec l'espace public d'une démocratie de masse et c'est bien cette distance qu'il s'agira ici d'interroger, distance qui s'impose entre un espace public dont le philosophe a retracé le parcours effectif d'un idéal régulateur - vecteur d'un idéal émancipateur - et l'état actuel, réel de la radio publique francophone canadienne évoluant au sein de la société de communication de masse. Cet idéal régulateur retracé par Habermas doit être utilisée comme instrument de mesure des figures concrètes d'espaces publics historiques actualisés dans leur fonctionnement social. Dans cette perspective, la pertinence de la conception d'Habermas se trouve dans la confrontation qu'elle permet d'organiser.

³² Ballarini, Loïc, 2013, « Espace public » et recherche critique : pourquoi se méfier d'un concept passe-partout », *Archipel*, pp. 31-45.

Dans *L'espace public - l'archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*,³³ le philosophe brosse une fresque importante et incontournable de l'évolution sociohistorique contingente qui a conduit l'Occident vers la société de communication de masse,³⁴ au sein de laquelle un ensemble de techniques permettent de diffuser toutes sortes de messages auprès d'un vaste public. La thèse exposée par Habermas consiste à analyser de quelle façon s'est constituée « [...] en Angleterre d'abord, puis en France à partir du milieu du XVIII^e siècle, en Allemagne enfin après 1830, une « sphère publique bourgeoise » qui s'est cristallisée dans la notion d'opinion publique. »³⁵ L'objectif de son étude historico-philosophique est d'élaborer la genèse de la sphère publique des Lumières (1715-1789) pour en parachever l'examen près de deux siècles plus tard (c'est-à-dire au XX^e). Au cours de cet imposant parcours, l'auteur insiste sur les transformations historiques qu'ont subi à la fois les sphères privée et publique à travers les âges et les contextes sociaux. Son examen permet de retracer les conditions historiques qui ont rendu l'espace public bourgeois possible, moment considéré comme « l'apogée », puis celles qui l'ont conduit à sa perte.³⁶ Habermas n'emprunte ici ni le point de vue d'une histoire descriptive, ni celui d'une théorie politique pure, s'inscrivant ainsi en marge du marxisme classique reposant sur une conception matérialiste de l'histoire. Une constante s'impose cependant tout au long de cette archéologie : l'espace public constitue un principe structurant l'ordre politique, cela signifiant que « [q]uelle que soit l'époque à laquelle on s'intéresse, les définitions respectives et les relations entre les domaines privé et public déterminent la manière de faire de la politique et, plus largement, le fonctionnement de la société. »³⁷

³³ La traduction française de la thèse d'Habermas utilise les expressions « espace public » et « sphère publique » pour désigner le même concept. Nous opterons pour l'emprunt du terme « espace public », à l'exception de l'emploi de « sphère publique » lorsque le recours à des citations nous le commande.

³⁴ Marcoux, Jean-Michel, 2010, *Genèse et développement de l'espace public. Prolégomènes à l'analyse de la société de consommation et de communication de masse*, Mémoire de sociologie, Université Laval, p.3

³⁵ Tomas, François, 2001, « L'espace public, un concept moribond ou en expansion ? », *Géocarrefour*, 76, p.75

³⁶ Dahlgren, Peter, 1994, « L'espace public et les médias : une ère nouvelle ? », *Hermès*, 13,14, p. 248

³⁷ Ballarini, Loïc, 2013, « « Espace public » et recherche critique : pourquoi se méfier d'un concept passe-partout », *Archipel*, p. 32

Habermas situe donc les prolégomènes de l'espace public moderne dès le Moyen-Âge, insistant sur le fait que la distinction opérée entre sphère privée et publique, comparable à celle que l'on retrouve au sein du modèle grec³⁸ de l'Antiquité ou du modèle moderne, est alors inexistante. Pour Habermas, la sphère publique a été conservée depuis les Grecs davantage sous forme d'un « modèle idéologique » et non comme « formation sociale. »³⁹ De fait, au cours de la période médiévale, les sphères privée et publique se présentent de manière indifférenciée, se confondant au sein d'une même autorité.⁴⁰ Durant cette époque caractérisée par le modèle féodal, nous sommes en présence d'une sphère publique structurée par la représentation et basée sur un droit divin, reposant donc sur une forme de domination à caractère transcendant. Les relations sont hautement hiérarchisées et autoritaires, le pouvoir féodal s'appuyant sur une forme de domination du droit coutumier. Dans ce contexte, l'homme public désigne les détenteurs de privilèges que sont les classes composées majoritairement de nobles et de clercs. Par suite, « [à] l'opposé du spectre hiérarchique, nous avons le *private man*, ou encore *common man* qui signifie l'homme dépourvu de rang, non investi d'un statut, et donc d'un quelconque pouvoir sur autrui : il est à l'extérieur de la sphère publique. »⁴¹ Dans cette perspective, l'autorité est opposée aux sujets, et elle les exclut par ailleurs : « [...] celle-ci [l'autorité] est au service du bien public [...] ; ceux-là [sujets] poursuivent leurs intérêts privés.⁴² Les rôles et statuts sont alors rattachés à la capacité symbolique de représentation du pouvoir : ceux-ci sont l'affaire d'une autorité supérieure qu'incarne une minorité. Dès lors, le dépositaire du statut de seigneur « [...] se désigne et se

³⁸ « Dans la cité grecque parvenue à son apogée, la sphère de la *polis*, la chose commune (*koïné*) à tous les citoyens libres, est strictement séparée de la sphère de l'*oikos* qui est propre à chaque individu » (Habermas, 1978 : 16). Selon les Grecs, c'est seulement dans la sphère publique que ce qui est apparaît véritablement et que tout devient pour tous tangible (*Ibid.*, p. 16).

³⁹ Delavictoire, Quentin, 2008, « Retour sur les concepts de citoyenneté et d'espace public chez Hannah Arendt et Jürgen Habermas pour penser la continuité du politique de l'Antiquité à la Modernité », *Revue horizon sociologique*, 1, p.8

⁴⁰ Marcoux, Jean-Michel, 2010, *Genèse et développement de l'espace public. Prolégomènes à l'analyse de la société de consommation et de communication de masse*, Mémoire de sociologie, Université Laval, p. 48

⁴¹ *Ibid.*, p. 8

⁴² Habermas, Jürgen, 1978, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*. Paris, Payot, p.23

présente comme l'incarnation d'une autorité, comme toujours « supérieure ». »⁴³ Bref, l'homme noble est l'autorité, car il la représente et l'incarne, et le vocable public n'acquiert alors une pertinence symbolique qu'à condition qu'il représente et reflète les exigences d'une autorité supérieure.⁴⁴

Ce qui va cependant entraîner une redéfinition de l'espace social et, par là même, octroyer aux domaines privé et public de nouveaux statuts, c'est la production d'un nouvel ordre symbolique propre à la Renaissance (XIV^e au XVI^e siècle) et le vaste mouvement social et historique qui caractérise cette époque. Ce retournement historique signe la transformation radicale de l'ensemble du système féodal : « [d]ans sa démonstration, Habermas montre que l'émergence de l'espace public bourgeois se situe à un moment où le modèle féodal [...] bascule sous la pression de la bourgeoisie vers la mise en place d'un contrat social. »⁴⁵ L'espace social naissant est marqué par un nouveau complexe des échanges, tant du côté des marchandises que des communications.⁴⁶ Ces nouveaux rapports sont annonciateurs d'une société significativement différente et de l'émergence de la sphère publique bourgeoise.

De fait, ce qu'Habermas nomme et distingue comme seconde sphère publique, soit la sphère publique bourgeoise,⁴⁷ plonge ses racines dans les débuts du capitalisme marchand et financier du XVIII^e siècle. Cet événement se conjugue à la formation d'éléments d'un nouvel ordre social que l'on distinguera en tant qu'Humanisme bourgeois, assimilé dès sa naissance par une culture de Cour.⁴⁸ Cette

⁴³ *Ibid.*, p. 19

⁴⁴ Marcoux, Jean-Michel, 2010, *Genèse et développement de l'espace public. Prolégomènes à l'analyse de la société de consommation et de communication de masse*, Mémoire de sociologie, Université Laval.

⁴⁵ Delavictoire, Quentin, 2008, « Retour sur les concepts de citoyenneté et d'espace public chez Hannah Arendt et Jürgen Habermas pour penser la continuité du politique de l'Antiquité à la Modernité », *Revue horizon sociologique*, 1, p.8

⁴⁶ Marcoux, Jean-Michel, 2010, *Genèse et développement de l'espace public. Prolégomènes à l'analyse de la société de consommation et de communication de masse*, Mémoire de sociologie, Université Laval, p. 28

⁴⁷ Habermas assume aujourd'hui qu'il s'agit là bel et bien d'une « catégorie caractérisant une époque déterminée » (Habermas, 1978 : 9).

⁴⁸ Habermas, Jürgen, 1978, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*. Paris, Payot, p.26

époque de développement du grand commerce précapitaliste coïncide avec l'avènement de la presse,⁴⁹ de la poste et de la ville comme centre de l'activité sociale. Émerge progressivement, avec l'intensification du commerce, l'État moderne, la nation, qui prend bientôt la forme d'institutions bureaucratiques et s'impose comme la figure exerçant l'autorité financière. L'accroissement des échanges, leur délocalisation et leur intégration à un vaste marché financier entraîne donc le développement de l'État, et, conséquemment, l'introduction d'une distinction entre le domaine public et le domaine privé. Par suite, l'État prend la forme d'une administration dont les destinataires sont les administrés⁵⁰ et, désormais, la notion de « public » s'impose pour parler des figures étatiques. Quant à ceux qui échappent aux fonctions officielles, ils sont appelés les personnes privées et se voient exclus d'une participation au « pouvoir public », car « public » est désormais synonyme « d'étatique ». Cet État unifié et centralisé induit conséquemment une transformation importante dans l'ensemble des rapports sociaux.

Le domaine privé émerge donc avec l'avènement de l'État libéral - comme incarnation du pouvoir - et la division de l'administration et des administrés qui caractérise la seconde sphère publique de type bourgeois. Celle-ci « [...] s'érige sur les structures d'une sphère littéraire qui formait un espace de débats critiques déjà institutionnalisé dans les rencontres de salon et les cafés. »⁵¹ En effet, on retrace dans la sphère littéraire les prémisses d'une nouvelle sphère publique en train de naître, reposant sur l'échange d'informations entre individus critiquant l'État : « [l']espace public devient alors un espace nécessaire entre la société civile et l'État, c'est-à-dire entre les intérêts particuliers et les règles communes. »⁵² Cet espace public s'instaure au cours du XVIII^e siècle en France, puis en Allemagne. On discute littérature dans

⁴⁹ La notion de presse ne sera cependant employée que lorsque les compte rendus réguliers destinés à quelques privilégiés en fonction des statuts professionnels occupés par chacun seront rendus accessibles au public dans son ensemble (Habermas, 1978 : 27). Bref, lorsque le principe de *Publicité* sera effectif.

⁵⁰ Deschênes, Ulric, 2005, *L'espace public américain. La presse et la politique au passage à la postmodernité*, thèse de doctorat en science politique, Université Laval, p. 31

⁵¹ *Ibid.*, p. 31

⁵² Delavictoire, Quentin, 2008, « Retour sur les concepts de citoyenneté et d'espace public chez Hannah Arendt et Jürgen Habermas pour penser la continuité du politique de l'Antiquité à la Modernité », *Revue horizon sociologique*, 1, p. 8

les cafés, les salons, les réunions d'habitues, entre aristocrates et intellectuels bourgeois, mais ces rencontres qui, de plus en plus, deviennent des critiques publiques, tracent les prodromes d'un nouvel espace succédant à la sphère publique de la représentation. L'espace public littéraire est constitué par « ces lieux [qui] avaient comme qualité première de regrouper sous l'égide de la discussion critique des aristocrates et bourgeois ayant en partage les valeurs humanistes. »⁵³ Entre 1650 et 1710, 3000 cafés ont pignon sur rue, en Angleterre, et des salons font leur apparition en France.⁵⁴ Ce nouvel espace public, lié à l'existence d'une élite éclairée, homogène sur le plan social et culturel, prend la forme de petits cercles rassemblant le gratin bourgeois qui demeure informé à travers une presse écrite et une librairie qui demeurent alors confidentielles dans leurs tirages et qui y sont pour beaucoup dans l'avènement de ces nouvelles pratiques annonciatrices de l'émergence de l'espace public moderne.

C'est sur cette sphère publique littéraire que s'érige donc un espace de débats entre l'État et la société civile. Ce sont désormais des individus faisant usage de leur raison qui s'adonnent à une critique s'exerçant contre le pouvoir de l'État, des individus qui, déjà, disposent de leurs propres plates-formes de discussion, de leurs propres institutions. C'est ainsi que les classes bourgeoises ascendantes, raffinant leur critique, entreprennent de lutter contre les prérogatives de l'État absolutiste et, ainsi, de structurer un espace de débats entre l'État et la société civile.⁵⁵ Une identité nouvelle est alors conférée aux citoyens qui se réclament d'un statut de sujets de droit face à l'État. La critique qui voit le jour appelle à l'exigence du principe de publicité, donnant un caractère public aux décisions politiques. Ce principe, inscrit dans la philosophie de Kant,⁵⁶ dote la sphère publique bourgeoise exposée par Habermas

⁵³ Marcoux, Jean-Michel, 2010, *Genèse et développement de l'espace public. Prolégomènes à l'analyse de la société de consommation et de communication de masse*, Mémoire de sociologie, Université Laval, p. 54

⁵⁴ Habermas, Jürgen, 1978 (1962), *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*. Paris, Payot.

⁵⁵ Dahlgren, Peter, 1994, « L'espace public et les médias : une ère nouvelle ? », *Hermès*, 13,14, p. 245

⁵⁶ Dans *Qu'est-ce que les Lumières*, Kant explique combien il est bénéfique à l'homme de penser par lui-même, sans préjugés. Il y exprime l'ethos des Lumières, à savoir « celui de la reconnaissance politique d'une capacité de réflexion ancrée dans le sujet, celle-ci se transposant en contenu dans une

d'une structure théorique achevée⁵⁷, assumant la médiation de la politique et de la morale, formulant une exigence de justification publique des actions politiques.⁵⁸ C'est bien Kant qui inspire au philosophe l'ambition d'une « restauration » d'un espace public critique. Et c'est la publicité politique qui permet au public d'assurer une surveillance et permet ainsi de « penser en communauté », dans une sorte d'unité idéale kantienne,⁵⁹ car elle suppose de « [...] mettre publiquement en partage une opinion personnelle à travers un processus de discussion critique. »⁶⁰ Cette idée de rendre public le pouvoir est donc ancienne et trouve sa source dans la confiance des hommes des Lumières en l'exercice de la raison publique. En somme, la notion d'espace public est assise sur le principe de publicité et se définit-il comme le lieu où le pouvoir est contraint de se justifier devant le corps des citoyens. Cette conception est elle-même assise sur le jugement de Kant qui, normatif, repose sur une confiance en la raison publique, et manifeste, repose sur la constatation véritable que l'arbitraire se nourrit du secret. Dès lors,

[...] un espace de discussion et de délibération put, à son tour, prendre son essor, en tant que médiation indispensable entre la société civile et l'État, ainsi qu'entre la politique et la morale. C'est la médiation d'une sphère publique qui institutionnalise la critique à travers des formes de représentation et d'organisation visant à prendre en charge une expression pluraliste de la volonté politique et de l'opinion publique.⁶¹

orientation de la société qui serait publiquement débattue » (Marcoux, 2010 : 51). *Sapere Aude !* (Ose savoir !) est la devise des Lumières. Pour propager les Lumières il faut savoir user de sa liberté, liberté qui permet de faire un usage public de sa raison dans tous les domaines (Kant, 1994 : 74-75 dans Marcoux, 2010 : 52)

⁵⁷ Habermas, Jürgen, 1978 (1962), *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*. Paris, Payot, p. 112

⁵⁸ Deschênes, Ulric, 2005, *L'espace public américain. La presse et la politique au passage à la postmodernité*, thèse de doctorat en science politique, Université Laval, p. 32

⁵⁹ Kant est bien connu pour son idéal de la raison. Chez le philosophe, l'idéal sert de prototype pour corriger les orientations préconisées sans prétendre qu'il ne soit jamais possible d'atteindre la perfection. L'idéal de la raison doit donc toujours reposer sur des concepts déterminés qui servent de balises pour l'action et le jugement.

Agard, Olivier, 2010, *Kracauer : le chiffonnier mélancolique*. Paris, Centre national de la recherche scientifique, p. 113

⁶⁰ Marcoux, Jean-Michel, 2010, *Genèse et développement de l'espace public. Prolégomènes à l'analyse de la société de consommation et de communication de masse*, Mémoire de sociologie, Université Laval, p. 54

⁶¹ Ferry, Jean-Marc, 2011, « Civilité, légalité, publicité. Considérations sur l'identité politique de « l'homme européen », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 267, p. 8

Cette médiation est déterminante. Des sujets qui, auparavant, étaient réservés aux autorités, sont discutés au sein de cercles d'érudits : on parle dès lors d'une « [...] irruption du domaine public au sein de l'économie domestique privée. »⁶² C'est dans ce contexte que le raisonnement prend son essor, soit la capacité de s'adonner à la critique en public, d'abord à travers l'art et la littérature, et, bientôt, en prenant pour objet l'économie et la politique. C'est bien d'un renversement dont on peut dès lors parler, marqué par une subversion de la conscience publique littéraire qui se présente comme une rupture importante dans la traversée historique du concept d'espace public. Dans cette perspective, Koselleck⁶³ soutient que c'est en offrant à la société un statut d'académie privée qu'on lui a permis de développer sa propre critique politique dont l'aboutissement lui donnerait la forme d'un pouvoir politique agissant dans le plus grand secret, à l'abri des autorités étatiques. Celle-ci émane cependant originellement d'une volonté commune de voir diffuser la culture des Lumières qui prend la forme d'un exercice de raisonnement public. Cette ambition au cœur des relations initiées par les bourgeois constitués en public et ayant en partage un intérêt commun incorpore rapidement celle de transformer la nature de la domination - notamment dirigée à leur endroit - des pouvoirs politiques. Habermas insistera également sur la conjoncture que représente le renversement de la sphère publique littéraire, qui précède la venue de la sphère publique politique, et les débuts de la marchandisation de biens culturels largement diffusés dès le XVII^e siècle :

En même temps que la culture revêt sa forme marchande, et, par là, se développe pour la première fois véritablement en tant que « culture » (c'est-à-dire comme quelque chose qui prétend n'avoir d'autre fin que soi-même), elle se trouve être revendiquée par le public dans la mesure où elle est devenue un objet mûr pour la discussion qu'à son propos la subjectivité des personnes privées entend mener sur son propre terrain et à sa manière, sans autre destinataire qu'elle-même.⁶⁴

⁶² Habermas, Jürgen, 1978, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*. Paris, Payot, p. 35

⁶³ Koselleck, Reinhart, 1979, *Le règne de la critique*. Paris, Les éditions de minuit, p. 56

⁶⁴ Habermas, Jürgen, 1978, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*. Paris, Payot, p. 40

L'instrument principal favorisant échanges et discussions à cette époque est sans contredit la presse,⁶⁵ figure essentielle du principe de publicité permettant de révéler au grand jour les affaires qui touchent les intérêts communs des citoyens et de transcender ainsi les intérêts privés de chacun. Chez Habermas, le concept de publicité, emprunté à Kant, est défini ainsi :

[...] ce procès par lequel l'on soumet quelque chose à l'opinion publique, qu'elle soit de l'ordre culturel, social et/ou politique, en vue d'éclairer les consciences [...] c'est un mode de raisonnement et de débat fondé sur l'intériorisation d'une capacité de jugement lié à des principes que l'on exprime publiquement. Ce n'est ni plus ni moins qu'une extériorisation du jugement privé qui vise à faire ressortir la vérité en toute chose par le débat public (Aufklärung).⁶⁶

Ce principe permet finalement de transformer un public d'hommes en public de citoyens lorsqu'il est question de la *res publica*. Il convoque « [...] la diffusion des idées en vue d'une connaissance commune émancipatoire [...]. »⁶⁷ Il repose à cette époque, tel que mentionné, sur la presse quotidienne qui comprend alors des analyses critiques et des articles de fond visant à clarifier les enjeux de société. Il faut dire que cette presse demeurerait alors indépendante des intérêts commerciaux, indépendance qu'elle conservera jusqu'au milieu du XIX^e siècle. C'est donc autour de la presse que s'érige un nouvel espace public « [...] constitué par les individus faisant usage de leur raison qui s'approprie la sphère publique contrôlée par l'autorité et la transforme en une sphère où la critique s'exerce contre le pouvoir de l'État. »⁶⁸ La critique devient

⁶⁵ Habermas « was not interested in print as such, in the distinctive characteristics of this communication medium and in the kinds of social relations established by it. His way of thinking about print was shaped by a model of communication based on the spoken word : the periodical press was part of a conversation begun and continued in the shared locales of bourgeois sociability » (Thompson, 1995 : 131 dans Deschênes, 2005 : 40).

⁶⁶ Habermas, Jürgen, 1978, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*. Paris, Payot, pp. 214-215

⁶⁷ Delavictoire, Quentin, 2008, « Retour sur les concepts de citoyenneté et d'espace public chez Hannah Arendt et Jürgen Habermas pour penser la continuité du politique de l'Antiquité à la Modernité », *Revue horizon sociologique*, 1, p. 9

⁶⁸ Habermas, Jürgen, 1978, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*. Paris, Payot, p. 61

« [...] constitutive d'une communauté des consciences savantes où elle trouve ses racines et son dépassement. »⁶⁹

N'étant pas ouverte à tous, cet espace public ne représente, pour certains critiques, que la tentative de la bourgeoisie d'assurer sa domination politique, après avoir réussi à assurer sa domination sur le secteur économique : bref, il s'agirait d'un processus d'instrumentalisation initié par les possédants. La bourgeoisie aurait alors cherché à défendre ses propres intérêts en les faisant passer pour l'intérêt général.⁷⁰ Il est vrai que nombre de lois qui seront promulguées à cette époque correspondent aux intérêts de la société bourgeoise, émanant par ailleurs généralement de ce milieu.⁷¹ Certes, c'est une classe qui est à la base de l'opinion publique,⁷² cette dernière regroupant alors à la fois la noblesse anti-absolutiste et la bourgeoisie fortunée qui ne trouvent pas une place suffisante à occuper dans les institutions existantes qui ne les intègrent pas aux discussions portant sur des questions pratiques et politiques :

Exclus de toute politique, ces hommes se réunissaient en des endroits « apolitiques », à la Bourse ou dans les cafés, aux académies où l'on s'adonnait aux sciences sans succomber à l'autorité clérico-politique de la Sorbonne, ou dans les clubs où ils pouvaient, sinon rendre justice, du moins discuter du droit régnant ; dans les salons où l'esprit pouvait se donner libre cours et où il n'avait pas de caractère officiel comme sur les chaires et dans les chancelleries, ou bien dans les bibliothèques et dans les cercles littéraires où l'on s'adonnait à l'art et à la science, mais où l'on ne faisait pas de politique. Protégée par l'État absolutiste, la nouvelle société a créé ses institutions dont les tâches, tolérées, encouragées ou non par l'État, étaient d'abord des tâches « sociales ». On assiste à une institutionnalisation à l'arrière-plan dont la force politique ne pouvait se développer ouvertement, c'est-à-dire ni dans les voies tracées par la législation du prince ni dans le cadre d'institutions de l'État ou de ce qui restait des états.⁷³

⁶⁹ Dumont, Fernand, 2014, *Le lieu de l'homme*. Montréal, Bibliothèque québécoise, p. 137

⁷⁰ Ballarini, Loïc, 2013, « « Espace public » et recherche critique : pourquoi se méfier d'un concept passe-partout », *Archipel*, p. 34

⁷¹ Habermas, Jürgen, 1978, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*. Paris, Payot, p. 85

⁷² *Ibid.*, p. 97

⁷³ Haroche, Claudine, 1995, *Le for intérieur*, Paris, Presses universitaires de France.

Or, bien que considérant cette critique de l'intérêt de classe que viendrait dissimuler l'espace public bourgeois, ce qui nous intéresse davantage, c'est bien *ce* Habermas pour qui la sphère publique bourgeoise désigne « [...] un lieu, symbolique ou non, où s'échangent les idées et se forment les opinions [...] ». ⁷⁴ D'autant plus que, si c'est bien une classe sociale particulière que l'on retrouvait derrière le principe de publicité, soit la bourgeoisie, il n'en demeure pas moins que celle-ci luttait contre l'aristocratie en fonction d'intérêts qu'elle n'hésitait pas à associer idéologiquement à ceux de toute la société. Les intérêts particuliers de cette classe sont alors exprimés sous forme de l'intérêt général, ce qui trace bien la définition de toute idéologie. Dès lors, il n'est pas possible de nier la portée universelle de ce principe par cette thèse axée sur un rapport de domination.

Qu'on en convienne, ce nouvel espace public bourgeois marque une rupture fondamentale avec ce qui le précède et ce qui suivra son apogée. Désormais, les personnes privées « revendiquent cette sphère publique réglementée par l'autorité, mais directement contre le pouvoir lui-même, afin d'être en mesure de discuter avec lui des règles générales de l'échange, sur le terrain des marchandises et du travail social – domaine qui reste essentiellement privé, mais dont l'importance est désormais d'ordre public. » ⁷⁵ Dans cet interstice en formation entre l'administration et les sujets prend ancrage un public faisant usage de sa propre raison afin d'exercer sa conscience politique en développement à l'endroit des lois auxquelles il se voit soumis. La sphère publique prend alors la forme d'un forum d'où les personnes privées rassemblées en un public contraignent le pouvoir de se justifier face à l'opinion publique : la société frappe aux portes du pouvoir politique et revendique un droit de regard. ⁷⁶ La tension qui agite la relation entre l'État et la société est donc au cœur de l'émergence de la sphère publique bourgeoise. Désormais, la législation ne peut plus s'exposer qu'à titre de volonté politique, mais plutôt, doit être envisagée

⁷⁴ Ballarini, Loïc, 2013, « « Espace public » et recherche critique : pourquoi se méfier d'un concept passe-partout », *Archipel*, p. 44

⁷⁵ Koselleck, Reinhart, 1979, *Le règne de la critique*. Paris, Les éditions de minuit, p. 56

⁷⁶ *Ibid.*, p. 43

comme le fruit d'un accord fondé sur la raison.⁷⁷ Le règne de la sphère publique ne peut que signifier, et ce, conformément à ce qui est entendu dans l'idée même de publicité, « [...] un règne où toute domination s'évanouit : *veritas non auctoritas facit legem.* »⁷⁸ La volonté politique des autorités ne peut plus s'exprimer de façon absolue : les décisions politiques se doivent désormais d'être soumises aux discussions qui dynamisent la sphère publique réservée à une certaine classe dont sont cependant exclus femmes et illettrés.⁷⁹ À travers leur usage littéraire de la raison, les couches bourgeoises donnent forme à la conscience publique, en affichant leur franche opposition au pouvoir établi et absolu de la monarchie, orientée vers la pratique du secret et perçue comme arbitraire (*voluntas*). La société entre en véritable concurrence avec l'État. Ce qui constituait « le *publicum* se transforme en public, le *subjectum* en sujet, et les destinataires du pouvoir deviennent ses adversaires. »⁸⁰ Bientôt, l'espace privé se dilate jusqu'à l'espace public.⁸¹ Les affaires qui touchent aux intérêts des citoyens doivent être soumises au principe de publicité afin que l'opinion publique puisse assumer son rôle de médiateur entre les intérêts de la société et l'État,⁸² revêtant un rôle de pouvoir exécutif au sein de la « nouvelle société ». Cela laisse présager le déclin de l'espace public bourgeois que va bientôt regretter Habermas.

Finalement, « [l]es conflits d'intérêts se transformèrent en conflits politiques lorsqu'ils devinrent impossibles à résoudre à l'intérieur de la sphère privée, forçant l'État à intervenir et à étendre ses compétences. L'exigence d'universalité de la loi se

⁷⁷ Habermas, Jürgen, 1978, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*. Paris, Payot, p. 92

⁷⁸ *Ibid.*, p. 92

⁷⁹ Plusieurs des critiques adressées à Habermas ont concerné cet aspect d'exclusion, de dissimulation des rapports de force que l'auteur ne prend pas en considération dans son analyse sociohistorique. Nous aurons l'occasion d'y revenir subséquemment dans une section de ce même chapitre consacrée aux critiques d'Habermas - que nous ne souhaitons pas ignorer.

⁸⁰ Habermas, Jürgen, 1978, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*. Paris, Payot, p. 36

⁸¹ Koselleck, Reinhart, 1979, *Le règne de la critique*. Paris, Les éditions de minuit, p. 46

⁸² Habermas, Jürgen, 1978, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*. Paris, Payot, p. 41

perdit à mesure que l'État se chargeait d'arbitrer les échanges dans cette sphère. »⁸³ De fait, rapidement, l'État voit son champ d'intervention s'élargir : il intervient au sein de la sphère sociale, alors que certains champs de compétence qui, auparavant, relevait de l'autorité publique se retrouvent concentrés dans les mains de figures privées. Ce qui en résulte, c'est une forme d'opposition constante entre l'État libéral et la société civile alors que l'État national reposait auparavant sur une séparation nette entre les sphères publique et privée. L'autorité nouvellement acquise de l'État, qui se fait sentir jusque dans des domaines auparavant d'ordre privé, crée un flou dans cette distinction entre l'État et la société ayant donné naissance à la sphère publique bourgeoise. En résulte une sphère sociale repolitisée qui échappe aux distinctions habituelles entre public et privé. Habermas, sur le sujet, observe « [...] une socialisation de l'État qui s'affirme en même temps qu'une étatisation progressive de la société. Ainsi voit-on naître une nouvelle figure, incarnée par la *sphère sociale*, et qui échappe à la distinction auparavant opérée entre « public » et « privé ». »⁸⁴ On assiste à une imbrication croissante de l'État et de la société civile, ce qui vient considérablement modifier les rapports entretenus entre le public et les autorités politiques de même qu'altérer la nature même de la publicité : « [l]a Publicité signifiait autrefois démystifier la domination politique devant le tribunal d'un usage public de la raison ; la publicité d'aujourd'hui se contente d'accumuler les comportements-réponses dictés par un assentiment passif. »⁸⁵ Bref, elle devient un instrument à visée mercantile, alors que l'on assiste également à un rapprochement important entre les intérêts particuliers et ceux de l'État. Ce détournement ne manque pas d'entraîner la disparition du public bourgeois qui sera bientôt remplacé par un public soumis aux prérogatives des puissants, plutôt que d'assumer un rôle de médiateur, de révélateur des formes de domination politique.

⁸³ Deschênes, Ulric, 2005, *L'espace public américain. La presse et la politique au passage à la postmodernité*, thèse de doctorat en science politique, Université Laval, p. 32

⁸⁴ Habermas, Jürgen, 1978, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*. Paris, Payot, p. 150

⁸⁵ *Ibid.*, p. 203

La presse, qui avait jusqu'ici assumé un rôle considérable au sein du nouvel espace social caractérisé par la critique, perd alors de son aura. En effet, sa visée connaît une mutation contradictoire, car la presse devient finalement un outil de pénétration des intérêts privés au sein de la sphère publique. De plus en plus dépolitisé, son contenu encourage une large frange de la population à se détourner de la participation publique, alors que ce sont maintenant les bourgeois, devenus « conservateurs », qui maîtrisent l'opinion publique et y exercent leur influence en fonction de leurs intérêts particuliers – économiques et politiques. De plus, la pratique nouvelle des relations publiques éveille la publicité commerciale à son caractère politique. Elle prend la forme d'un « travail sur l'opinion » dont la visée est naturellement l'opinion publique. Ce travail consiste, pour l'émetteur, à « [...] dissimuler ses intentions commerciales en leur donnant la forme d'intérêts qui visent au bien commun. »⁸⁶ Chez le philosophe, les relations publiques sont associées à la pratique de « fabrication de l'adhésion » qui résulte en une fabrication du consensus.

À partir du XIX^e siècle, la commercialisation de la presse entraîne donc l'érosion du principe de publicité, s'adressant maintenant à des consommateurs. L'ambition n'est plus de former des sujets critiques, capables de juger du pouvoir de l'État, mais plutôt de jouer de son influence sur ce qui est désormais figuré comme un public composé de consommateurs. Dès lors, « [l]a Publicité perd ses fonctions critiques auxquelles se substituent des fonctions démonstratives ; et les arguments de la discussion sont pervertis en symboles, de sorte qu'il n'est plus possible d'y répondre par d'autres arguments, mais par la seule adhésion sur un mode identificatoire. »⁸⁷ La presse connaît aussi une forme de défiguration, récupérée qu'elle est par la sphère marchande : désormais, « [l]a grande Presse repose sur le détournement à des fins commerciales de la participation à la sphère publique de larges couches de la population : procurer aux masses essentiellement un simple

⁸⁶ *Ibid.*, p. 201

⁸⁷ Deschênes, Ulric, 2005, *L'espace public américain. La presse et la politique au passage à la postmodernité*, thèse de doctorat en science politique, Université Laval, p. 34

accès à la sphère publique. »⁸⁸ À l'espace public bourgeois formé sur les structures de l'espace public littéraire succède alors un espace public plébiscitaire qui coïncide avec l'avènement d'une nouvelle sphère sociale : « [d]ans le cadre de la société civile, on voit apparaître au sein de la sphère privée, dont l'importance sur le plan public n'a cessé de croître, une sphère sociale repolitisée où des institutions sociales et celles de l'État se fondent en un unique complexe de fonctions qu'il n'est plus possible de différencier, selon les notions de public et de privé. »⁸⁹ L'avènement de l'État social serait dès lors envisagé comme une façon de contrôler la sphère publique et de maintenir les individus dans la sphère privée. La figure du public se présente désormais comme asservie, dépendante de la publicité dénaturée qui lui est présentée. Cet espace public plébiscitaire annonce le retour d'une sphère publique structurée par la représentation qui avait été celle du Moyen-Âge, c'est-à-dire une sphère hautement hiérarchisée et excluant une large frange de la population de l'organisation et du fonctionnement politique. De fait, selon Habermas, les luttes politiques menées par les bourgeois face à la domination de l'État ont participé à la création d'un nouvel espace public finalement sapé par une forme de « reféodalisation » du pouvoir social sous l'État-providence.⁹⁰ Le philosophe soutient que « [l]a sphère publique devient une cour devant le public de laquelle un prestige est mis en scène – au lieu de développer une critique *au sein* de ce public. »⁹¹ On peut y lire un étrange retour d'âge qui rappelle la sphère publique de la représentation de l'époque médiévale.

Ce que déplore alors Habermas, c'est la subversion des discussions critiques par un processus publicitaire visant la fabrication d'un consensus au sein de l'espace public, encouragé par les relations publiques. En un siècle, la signification même du principe de publicité venait de connaître une transformation radicale : cette évolution historique conduisait l'Occident vers la société de communication de masse. C'est à un déclin, puis à un renversement de l'espace public bourgeois que la thèse

⁸⁸ Habermas, Jürgen, 1978, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*. Paris, Payot, p. 177

⁸⁹ *Ibid.*, p. 156

⁹⁰ Dahlgren, Peter, 1994, « L'espace public et les médias : une ère nouvelle ? », *Hermès*, 13,14, p. 255

⁹¹ Habermas, Jürgen, 1978, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*. Paris, Payot, p. 209

habermassienne nous introduit. Sa désintégration au sein des États modernes du capitalisme industrialisé mérite d'être encore davantage disséquée. C'est bien à la disparition de l'espace public bourgeois sous l'influence du marché qu'Habermas nous invite à réfléchir, car, selon lui, c'est le passage à une économie massifiée qui a fait perdre à cette sphère publique son caractère politique et surtout, ses attributs critique et polémique.

Habermas exprime dans une formule synthétique les transformations qu'il observe : « de la culture discutée à la culture consommée ». Cette formule révèle le déclin de la sphère publique politique qui s'entame au XIX^e siècle et qui révèle son ampleur dans le domaine pseudo-public qui s'érige alors, celui de la consommation culturelle :

L'identification du propriétaire à la personne naturelle, au pur et simple être humain, suppose en effet qu'il y ait au sein du domaine privé une nette séparation entre, d'une part les affaires que les personnes privées traitent, chacun pour soi, dans l'intérêt proprement individuel de la reproduction de leur existence, et, d'autre part, le « commerce » de société qui les rassemble en un public. Et c'est précisément cette ligne de démarcation qui s'estompe dès lors que, et dans la mesure où la sphère publique littéraire a pour moteur de son évolution la seule consommation des biens culturels.⁹²

⁹² *Ibid.*, p. 168

I.II Déclin de l'espace public bourgeois

Cette section sera consacrée à une analyse de la crise de l'espace public que la pensée habermassienne présente comme avènement de la culture de masse. Dans la première section, nous avons retracé de grands moments de transition sociohistorique, qui ont tous pris la forme de mutations politiques, économiques et idéologiques.⁹³ L'examen suivant reposera toujours en grande partie sur la pensée d'Habermas, bien que, selon les besoins du propos, d'autres contributions puissent être sollicitées. Ce sera entre autres le cas d'un autre représentant de l'École de Francfort, soit Siegfried Kracauer, figure allemande la plus méconnue de la gauche intellectuelle de Weimar.

À partir de la seconde moitié du XIX^e siècle, l'espace public bourgeois fait place, selon la première analyse habermassienne, à un espace public plébiscitaire qui prend place concomitamment au capitalisme industriel. Marchandisation et industrialisation dominent l'époque et tracent de nouvelles modalités d'être en public, d'un nouvel espace public. Ce double processus qui domine l'époque fragilise également les institutions qui garantissaient la cohérence du public en tant que « public faisant usage de sa raison » : celles-ci sont considérablement ébranlées. Le déclin véritable de cette sphère publique laisse place au domaine pseudo-public de la consommation culturelle, et bientôt, l'absence de l'usage de la raison se fait sentir, tant sur le plan littéraire que sur le plan politique.

Par suite, c'est donc l'idéal bourgeois du XVIII^e siècle qui s'estompe. La culture de masse s'impose, offrant distraction et détente à une « clientèle dont le niveau culturel est relativement bas, et non pas parce qu'elle chercherait au contraire à étendre son public en le formant à une culture dont la substance resterait intacte. »⁹⁴ La culture est prise en grippe par le marché, devenant un ensemble de biens culturels inscrits au sein de circuits économiques. De fait, « à partir du moment où les lois du

⁹³ Marcoux, Jean-Michel, 2010, *Genèse et développement de l'espace public. Prolégomènes à l'analyse de la société de consommation et de communication de masse*, Mémoire de sociologie, Université Laval, p. 48

⁹⁴ *Ibid.*, p. 173

marché qui dominant la sphère des échanges et du travail social pénètrent aussi dans la sphère réservée aux personnes privées rassemblées en un public, le raisonnement tend à se transformer en consommation et la cohérence de la communication publique se dissout en des attitudes, comme toujours, stéréotypées, de réception isolée.⁹⁵ Le caractère politique de la raison, tributaire de son indépendance par rapport aux impératifs de la survie associée au travail, s'effrite peu à peu. Ce qui se figurait autrefois sous forme de raisonnement est altéré en consommation, et la communication publique fait place à des postures de réception privées, détachées du commun. Au sein de l'espace de loisirs qui se développe alors, le comportement des individus est qualifié d'apolitique, car il est directement lié au circuit de la production et de la consommation, le temps des loisirs ne représentant plus que le complément du temps de travail. Si la discussion trouve encore quelques lieux pour s'exercer, il n'en demeure pas moins qu'elle tend elle-même à devenir un « bien de consommation administrable. »

Ainsi l'espace public idéal – bourgeois – théorisé par Habermas se voit-il subverti par les logiques économicistes et techniques à l'œuvre dans le déploiement du capitalisme industriel. Le même travestissement attend l'objet qui en avait constitué la pierre angulaire, l'outil publicitaire par excellence permettant de prolonger les discussions des littéraires et savants, soit la presse. Dès les années 1930, la recherche de profit est inscrite à son agenda, et la presse *d'opinion* se transfigure alors en presse commercialisée, adoptant rapidement la forme d'une entreprise : c'est ainsi que s'amorce le commerce des annonces. Par cela, c'est le statut même de la presse qui se voit radicalement modifié, le journal devenant lui aussi une entreprise produisant des marchandises.⁹⁶ Ce changement de nature introduit également un nouveau besoin de liquidité, de financement. Cette mutation est notable, car « [...] la Presse qui était jusqu'alors une institution propre aux personnes privées en tant que public devient l'institution de certains membres du public qui ne sont plus que des

⁹⁵ Habermas, Jürgen, 1978, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*. Paris, Payot, p.169

⁹⁶ *Ibid.*, p.192

personnes privées – autrement dit, elle est le biais par lequel certains intérêts privés privilégiés font irruption dans la sphère publique. »⁹⁷

Rapidement, on observe une tendance à la concentration économique de la presse, sans parler du haut degré de technicité qu'elle atteint finalement. Se développent parallèlement des organismes publics d'information qui, maîtrisés par l'État, ont pour tâche de contrer - autant que faire se peut - la centralisation des figures médiatiques dans les mains restreintes du privé.⁹⁸ Le caractère privé vers lequel se tournent plusieurs médias inquiète alors ceux qui se révèlent attachés à l'orientation critique qui était auparavant celle de la presse. Ils envisagent bien les risques que cela comporte, car « [...] dès lors que la publicité commerciale s'empare de la sphère publique, certaines personnes privées commencent à exercer directement leur influence, en tant que propriétaires, sur l'ensemble des personnes privées formant le public. »⁹⁹ La sphère publique se retrouve ainsi réduite à n'être qu'un instrument de la « nouvelle publicité », aux mains de publicistes et de propriétaires de presse en compétition les uns avec les autres, symptôme direct de la subversion de l'espace public engagée. Ces changements révèlent également la mutation qui affecte le sens octroyé à la notion de publicité. Si celle-ci signifiait auparavant « démystifier la domination politique devant le tribunal d'un usage public de la raison »,¹⁰⁰ elle acquiert ultimement une portée éminemment *commerciale*, reposant sur une offre de représentations dirigées vers des consommateurs. De fait, les entreprises de presse privées en viennent finalement à s'adresser à un public désormais composé de consommateurs dont le consentement est recherché au détriment du développement d'une réflexion critique bénéfique aux citoyens. Face à cette subversion, l'État entreprend d'en faire de même, les figures publiques profitant de cette nouvelle conception de la publicité pour se lancer dans la représentation et la mise en scène du pouvoir plutôt que de susciter l'argumentation, la discussion et la critique¹⁰¹. Les

⁹⁷ *Ibid.*, p.193

⁹⁸ *Ibid.*, p.195

⁹⁹ *Ibid.*, p.197

¹⁰⁰ *Ibid.*, p.203

¹⁰¹ *Ibid.*, p.204

fonctions démonstratives des organisations prennent le pas sur leurs fonctions critiques. Au raisonnement succède la consommation : ce n'est plus l'argumentation qui est nourrie, mais l'approbation. La rupture qui s'observe alors annonce l'avènement des relations publiques qui « [...] concernent moins l'*opinion publique* que l'*opinion* au sens de la *réputation*. Dès lors, la sphère publique devient une cour devant le public face auquel un prestige est mis en scène – au lieu de développer une critique *au sein* de ce public. »¹⁰²

On ne peut alors que mesurer le détournement opéré, alors même que la publicité – qui s'était peu à peu définie dans son opposition à l'absolutisme, à la monarchie et à la domination en les prenant comme objets pour les soumettre à la critique, à la discussion et aux débats publics – change de cap. En effet, des transformations structurelles importantes de la sphère publique bourgeoise, orientée par une logique comptable, surviennent à mesure que la presse commerciale fait son entrée dans cet espace dont elle transforme radicalement les paramètres (de la même façon que les partis politiques amenés à intégrer les masses au milieu du XIX^e siècle). Dépourvue de ses fonctions critiques, la publicité se fonde désormais sur ses fonctions démonstratives, représentatives, « [...] et les arguments de la discussion sont pervertis en symboles, de sorte qu'il n'est plus possible d'y répondre par d'autres arguments, mais par la seule adhésion sur un mode identificatoire. »¹⁰³ Ces bouleversements reposent sur l'abandon de la sphère publique bourgeoise aux impératifs publicitaires et à la démonstration de chaque figure souhaitant s'asseoir dans cette sphère publique. Hier, la publicité « [...] était synonyme d'une rationalisation de la domination, et l'usage public que faisaient de leur raison les personnes privées devait assumer cette tâche. Mais aujourd'hui, si réaliser l'idéal de la Publicité s'exprime toujours dans les termes d'une rationalisation, celle-ci est tout d'abord limitée puisqu'il faut tenir compte de la multiplicité des intérêts privés organisés [...]. »¹⁰⁴ De fait, la publicité est devenue le moyen par excellence de faire atterrir des intérêts d'ordre privé dans la sphère publique : son contenu dépolitisé

¹⁰² *Ibid.*, p.209

¹⁰³ *Ibid.*, p.215

¹⁰⁴ *Ibid.*, p.218

permet désormais de détourner la population de la participation à cette sphère.¹⁰⁵ Ce sont donc les propriétaires qui deviennent des fabricants d'opinions, alors que leur influence quasi politique ne cessera de s'accroître à mesure que se concrétise la commercialisation médiatique. Ainsi s'évanouit peu à peu le rôle critique des médias dans l'espace public, alors que publicité et relations publiques connaissent un véritable essor entraînant avec elles cet espace public dont l'horizon suggérerait l'émancipation.

Habermas est catégorique quant aux dommages qu'il appréhende déjà face à l'achèvement marchand de la culture : « [e]ntree en commerce avec la culture exerce l'esprit, tandis que la consommation de la culture de masse ne laisse aucune trace et procure ce genre d'expériences dont les effets ne sont pas cumulatifs, mais régressifs. »¹⁰⁶ Bref, celle-ci éloigne toujours davantage l'individu de sa capacité à penser par lui-même. Ce que déplore le philosophe, c'est la subversion des discussions critiques par un processus publicitaire, soit la dénaturalisation de la substance même de la culture par le médium. C'est donc la subversion du principe de publicité qui, « coïncidant avec le domaine de pratiques conflictuelles ayant été au cœur du projet moderne d'une régulation politique de la société [...] », ¹⁰⁷ se voit finalement renversé par la multiplication de puissances privées contrecarrant le projet de mise en place d'un espace commun basé sur le débat et la polémique.¹⁰⁸ On assiste ainsi à la prolifération de puissances privées cherchant à neutraliser toute structuration objective d'un espace commun polémique. Ce renversement affecte les fonctions d'origine de la publicité qui, de critique qu'elle était à l'endroit des figures de la domination et du pouvoir, renvoie désormais à un outil d'intégration de la société face aux pouvoirs en place.

¹⁰⁵ Deschênes, Ulric, 2005, *L'espace public américain. La presse et la politique au passage à la postmodernité*, thèse de doctorat en science politique, Université Laval, p. 33

¹⁰⁶ *Ibid.*, p.174

¹⁰⁷ Marcoux, Jean-Michel, 2010, *Genèse et développement de l'espace public. Prolégomènes à l'analyse de la société de consommation et de communication de masse*, Mémoire de sociologie, Université Laval, p. II

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. II

Ces mutations marquent le passage de la société bourgeoise à la société de masse. Elles marquent également le passage de la raison aux rationalités multiples, notamment économique et technique. À cela s'ajoute l'avènement des médias de masse qui est, pour Habermas, l'occasion d'observer un véritable recul des discussions publiques de même qu'une régression des interactions directes en faveur d'interactions médiatisées. Cela dit, Habermas évite de sombrer dans le fatalisme catastrophique qui est celui de l'École de Francfort¹⁰⁹ lorsqu'il est question des médias de masse et de la société industrielle. Il convient de s'arrêter un instant sur la vision des médias partagée par les intellectuels de cette école. Plusieurs critiques leur ont été adressées quant à leur examen des médias de masse qui semblait généralement conclure à la toute-puissance des médias. Il est vrai que ceux-ci envisagent la culture de masse comme un instrument d'anéantissement de toute pulsion de soulèvement, toute prise de conscience collective, comme un instrument de standardisation et de normalisation offrant à voir aux individus un monde dont ils doivent se suffire : la culture de masse ne ferait plus que montrer à travers le divertissement « [...] les seules conditions dans lesquelles nous sommes autorisés à vivre cette vie impitoyable.¹¹⁰ C'est la « guerre moderne » chez Benjamin, ou l'esthétisation du politique ; c'est le jeu des industries culturelles chez Adorno. Jacques Beauchemin, empruntant aux francfortois, voit lui aussi dans le divertissement l'ethos de l'espace public contemporain¹¹¹ : « [c]'est l'expression d'un vécu qui prenait alors le pas sur la réalisation de l'idéal universaliste de la raison en art et en morale, et plus tard, en science.¹¹² Le ton parfois catastrophiste qu'empruntent les francfortois ne doit cependant pas nous conduire à leur tourner le dos trop vite. Comme le souligne Olivier Voirol,¹¹³ plusieurs critiques adressées à cette école sont attribuables à une mauvaise compréhension des analyses médiatiques de celle-ci, à la lecture superficielle qui en est faite et qui oblitère la relation fondamentale qu'articulent les

¹⁰⁹ T.W. Adorno, éminent représentant de cette école, fut par ailleurs le directeur de thèse d'Habermas.

¹¹⁰ Adorno, W, Theodor & Horkheimer, Max, 1974, *La Dialectique de la Raison*. Paris, Gallimard, p.161

¹¹¹ Beauchemin, Jacques, 2007, « Le règne de l'opinion comme symptôme de la dépolitisation de l'espace public » : 9-23 dans C. Perration & E. Paquette (dir.), *Dérive de l'espace public à l'ère du divertissement*. Québec, Presses de l'Université du Québec, p.12

¹¹² *Ibid.*, p. 12

¹¹³ Voirol, Olivier, 2010, « La Théorie critique des médias de l'École de Francfort : une relecture », *Mouvements*, 61, pp. 23-32

auteurs entre la critique adressée aux médias et une théorie critique de la société. Omettre de replacer la critique des médias dans le cadre plus large d'une théorie critique de la société reviendrait alors, selon l'auteur, à ne saisir que bien partiellement la complexité de la pensée de l'École de Francfort. Voirol nous rappelle que la critique des médias de masse érigée par ces auteurs doit être rapprochée de la vision qu'ils partagent de la culture, conçue comme vecteur d'émancipation. L'auteur invite d'ailleurs à une réactualisation des différentes dimensions contenues dans cette pensée plutôt qu'à son évitement total.

Aussi, Habermas, influencé par cette école, a d'abord eu tendance à condamner rapidement les médias de masse – radio, cinéma et télévision – en leur inculquant uniquement des effets néfastes sur l'espace public. Cela dit, il est finalement parvenu à mesurer les potentialités doubles de ces nouveaux médias qui, certes, s'ils peuvent être employés dans une perspective de conformisme social - ce contre quoi mettent en garde Adorno et Horkheimer - ne conduisent pas nécessairement et de manière spontanée à des formes autoritaires et verticales de communication de masse. Il évite finalement de se ranger derrière le désespoir de ses collègues francfortiens quant au destin de la culture moderne : dans tous les cas, il demeure plus nuancé et évite de verser dans un scénario apocalyptique. Certes, Habermas admet qu'une critique de la société moderne est à faire, conscient que sa propre théorie vise à fournir les critères d'une telle évaluation. D'ailleurs, il assume désormais le caractère normatif que plusieurs ont reproché à sa théorie, ayant depuis révélé qu'il n'a jamais renoncé à l'ambition de développer une théorie politique à caractère normatif.¹¹⁴ Toutefois, le philosophe soutient que les vices associés aux médias de masse ont leur contrepartie. Plutôt que de n'y voir qu'un lieu permettant de faire apparaître au grand jour la déliquescence de l'homme moderne, il observe leur capacité à élargir l'espace public, auparavant réservé à une minorité uniquement constituée de l'élite intellectuelle et économique. Cette culture de masse permettrait

¹¹⁴ Rochlitz, Rainer, 2002, *Habermas, l'usage public de la raison*. Paris, Presses universitaires de France, pp. 162-163

donc d'offrir aux classes ouvrières de nouvelles armes qui, longtemps, leur avaient été interdites.

Dans cette perspective, la vision du philosophe voisine celle de l'auteur de *L'ornement de la masse*, le journaliste et sociologue allemand Siegfried Kracauer connu pour ses écrits sur l'histoire et la théorie du cinéma. Lui aussi entend rendre compte du fait que « [...] les nouveaux médias sont porteurs d'un nouveau rapport au monde, d'une révolution culturelle qu'on ne peut pas ignorer. »¹¹⁵ Selon lui, la culture de masse recèle des potentialités qu'il associe à la modernité, tout en demeurant porteur de menaces. Loin de rejeter la possibilité de voir les médias manipuler en fonction de différents objectifs particuliers et reconnaissant le rôle idéologique véritable qu'ils peuvent être amenés à jouer, Kracauer ne parvient cependant pas à ignorer les potentialités libératrices, émancipatrices qu'offrent ces outils de communication. Insistant tout de même sur le « caractère mortifère des nouveaux médias (radio, photographie) » qui participent selon lui de l'effondrement de la conscience collective et des ambitions d'insurrection,¹¹⁶ il n'en demeure pas moins qu'il cherche à dépasser cette négativité.¹¹⁷ L'intellectuel va jusqu'à voir en la modernité le véhicule potentiel d'un langage inédit qui serait signé « ornement de la raison » et qui ferait disparaître l'ornement de la masse.¹¹⁸ Ses observations l'amènent à penser que les produits culturels devenus vecteurs idéologiques peuvent être désavoués au sein de l'espace public, un dialogue public étant toujours possible.

Kracauer voit d'ailleurs en la radio l'instrument idéal permettant une radicalisation de la rupture que représentent les médias de masse, car les potentialités qu'elle présente lui permettent selon lui de découper le monde pour le réassembler,

¹¹⁵ Kracauer, Siegfried, 2008, *L'ornement de la masse. Essais sur la modernité weimarienne*. Paris, La Découverte, p. 17

¹¹⁶ Chez Kracauer, le procès qui est fait aux médias de masse – qu'il figure comme les opérateurs de cette même masse – n'est rien d'autre que le prolongement d'une critique marxiste envers le pouvoir capitaliste (Girard, 2003 : 210). Cela dit, cette domination n'est en rien irréfutable selon lui.

¹¹⁷ Agard, Olivier, 2010, *Kracauer : le chiffonnier mélancolique*. Paris, Centre national de la recherche scientifique, p.122

¹¹⁸ *Ibid.*, p.199

pour le remettre en mouvement différemment. Ainsi y voit-il un puissant moyen de soustraire la société à la continuité que cherche à perpétuer la distraction, supportée en cela par les médias de masse au sein de la modernité capitaliste. Kracauer a une conception très spécifique de la radio qu'il considérait à son époque comme responsable du fait que l'espace public se révélait délaissé, sans que cela ne lui apparaisse irrévocable. En effet, Kracauer considérait qu'il aurait été possible de s'employer à faire de la radio un important médium d'éducation au service de la délibération, de l'argumentation et de la critique. Ainsi concevait-il qu'il fallait manier les potentialités et spécificités de la radio dans un sens précis permettant d'organiser politiquement le public et de développer un esprit critique au sein de ce dernier. En somme, les changements induits par la culture de masse ne sont pas envisagés chez le sociologue comme mécaniques et forcément délétères ; c'est pourquoi il reste possible de s'y opposer si le média emprunte à un paradigme différent que celui du divertissement.

Si, chez Kracauer, le dialogue public demeure toujours possible malgré l'avènement des médias de masse, chez Habermas, c'est le concept d'intersubjectivité qui est utilisé afin de rendre compte de l'effet non irrémédiable des médias de masse sur les individus. En effet, dans ses écrits postérieurs à celui sur l'espace public, le philosophe s'intéresse au moment de la réception qui permet aux destinataires d'un message idéologique de résister à l'intrusion directement manipulatrice des médias de masse. Cette perspective est notamment abordée dans son essai paru en 1981, *Théorie de l'agir communicationnel*, ouvrage dans lequel Habermas insiste davantage sur la dimension intersubjective des échanges communicationnels et sur le principe de délibération comme force universalisante. Certes, au moment de faire paraître sa théorie de l'espace public, Habermas faisait moins de nuances dans ses analyses, soutenant alors que l'avènement de la société industrielle ouvrait grande la porte à une publicité devenue simple réceptacle de comportements-réponses dictés par un assentiment passif – inspiré en cela par ses confrères francfortois. Certes, on peut observer à plusieurs moments dans sa pensée une envie de clore tout questionnement relatif aux médias de masse ; assumant que ceux-ci sont incompatibles avec la

publicité et la confrontation publique des opinions, il leur attribue plutôt un rôle systémique d'administration de la culture.¹¹⁹ C'est certes dans cette optique qu'Habermas aura condamné très tôt les médias audiovisuels de masse qu'il associe à un troisième modèle de communication qui prend forme dans les sociétés libérales démocratiques, peu après le milieu du XX^e siècle. Évidemment, cette critique est indissociable de la vision habermassienne d'un espace public au sein duquel la participation s'édifie sur l'usage de l'argumentation et de la raison discursive,¹²⁰ une situation qui ne prévaut que dans l'espace public bourgeois. Néanmoins, par la suite, Habermas adopte de nouvelles perspectives. Il conçoit que la fonction discursive de la volonté assure la légitimité d'un état politique, de la démocratie.¹²¹ Dès lors, « Habermas réactive [...] un idéal de démocratie délibérative qui anime régulièrement la pensée politique depuis le XVIII^e siècle, en chargeant l'intersubjectivité de pallier les insuffisances de la raison. »¹²² Cette inflexion de la pensée de Habermas ouvre sur des attentes importantes à l'endroit des médias de masse, des attentes que le philosophe précise.

De fait, Habermas accorde un rôle précis et fondamental aux médias de masse, se les figurant comme le noyau de l'espace public contemporain. Habermas stipule qu'en plus d'être neutres et indépendants, les médias de masse « [...] doivent se concevoir comme les mandataires d'un public éclairé dont ils présupposent, attendent et renforcent à la fois la volonté d'apprendre et la capacité critique. »¹²³ On retrouve ici cet idéal d'émancipation conjuguée à une vision de l'espace public propre à la philosophie des Lumières ; cette conjonction empêche d'envisager les médias de masse uniquement comme des instruments de domination au service des pouvoirs, et permet de les voir comme des outils potentiels d'affranchissement collectif. Il faut retenir de la pensée habermassienne des médias les notions de *fonction critique* et de

¹¹⁹ Miège, Bernard, 1995, « L'espace public : au-delà de la sphère politique », *Hermès*, 17-18, p. 53

¹²⁰ *Ibid.*, p.53

¹²¹ Ferry, Jean-Marc, 2011, « Civilité, légalité, publicité. Considérations sur l'identité politique de « l'homme européen », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 267, p.368

¹²² Deschênes, Ulric, 2005, *L'espace public américain. La presse et la politique au passage à la postmodernité*, thèse de doctorat en science politique, Université Laval, p. 38

¹²³ Habermas, Jürgen, 1997, *Droit et démocratie*. Paris, Gallimard, p. 406

délibération, notions auxquelles l'auteur témoigne un attachement véritable. Celles-ci ont caractérisé l'espace public bourgeois discuté et examiné dans l'ouvrage de 1962, et elles demeurent l'instrument de mesure auquel il faut rapporter duquel les formes différentes d'espace public qui vont émerger dans les sociétés capitalistes en pleine mutation afin d'en évaluer les dérives. De plus, Habermas révèle constamment son attachement à la culture – référant à un public « éclairé », à « la volonté d'apprendre » - qu'il conçoit comme un rempart à la massification de l'espace public.

S'il s'est finalement refusé à condamner trop sévèrement les nouveaux médias, Habermas demeure cependant fortement attaché à une conception étroite de leur rôle et fonction dans l'espace public. La perspective défendue par l'auteur nous conduit à penser que si les médias de masse peuvent participer de la construction d'un avenir non aliéné, c'est bien parce que ces instruments médiatiques vont reposer sur un emploi émancipateur. Somme toute, les critiques qui réduisent la pensée habermassienne à un attachement démesuré à l'élite qui craint la perte de sa capacité d'orienter une population moins éduquée¹²⁴ nous apparaissent être passées à côté des enseignements véritables présents dans son œuvre. Ces enseignements qui permettent d'entrevoir les vertus des nouveaux médias et leur rôle dans la formation du citoyen pour peu que ces médiateurs témoignent d'un attachement à la critique, à la délibération, à l'éducation et à la culture.

Cependant, on peut sans doute lire dans l'analyse originale à la fois d'Habermas le souhait de conjurer la menace plusieurs craignent dans l'avènement des médias de masse, à savoir la fabrication du consensus social dans un climat idéologique défini par la culture de consommation qui impose aux individus un conformisme à l'égard des rapports sociaux existant.¹²⁵ Ainsi, la mythologisation qu'entraîne l'avènement de la culture de masse¹²⁶ ne ferait que servir le système,

¹²⁴ Ballarini, Loïc, 2013, « « Espace public » et recherche critique : pourquoi se méfier d'un concept passe-partout », *Archipel*, p.36

¹²⁵ Miège, Bernard, 1995, « L'espace public : au-delà de la sphère politique », *Hermès*, 17-18, p. 60

¹²⁶ Kracauer, Siegfried, 2008, *L'ornement de la masse. Essais sur la modernité weimarienne*. Paris, La Découverte, p. 42

conduisant le public à se détourner de tout jugement critique et à se nourrir de divertissement afin d'échapper à la réalité sociale. Certes, ce sont bien là des dangers qu'envisage aussi Philippe Corcuff¹²⁷ dans la culture de masse :

[...] l'industrialisation et la marchandisation de la culture, dans une logique de production capitaliste pour le profit, conduit à une standardisation et à une soumission plus grande aux stéréotypes sociaux dominants du côté des émetteurs et des produits diffusés, et à un abêtissement généralisé du côté des récepteurs. La double standardisation et stéréotypisation des messages induirait donc mécaniquement une « aliénation » des consommateurs, avec une tendance à l'atrophie de leur imagination.

Nous l'avons vu, Habermas comme reconnaît les dérives possibles associées à ces nouveaux médias, comme plusieurs qui ont contribué à dresser le constat des dérapages de la communication à l'heure de la modernité et qui l'ont associés à une dépolitisation de l'espace public, à la marchandisation et, plus généralement, au capitalisme avancé. Cela dit, ce qui effraie surtout le philosophe, c'est bien l'abandon de la distance critique – d'abord dans la grande presse du XIX^e puis dans les nouveaux médias du XX^e siècle – qui était centrale à l'existence de l'espace public bourgeois. Cet abandon est symptomatique de la montée en puissance des industries culturelles. De fait, « [p]our Habermas, ces nouveaux médias font « disparaître la distance que le lecteur est obligé d'observer lorsqu'il lit un texte imprimé – distance qui exigeait de l'assimilation qu'elle ait un caractère privé, de même qu'elle était la condition nécessaire d'une sphère publique où pourrait avoir lieu un échange réfléchi sur ce qui avait été lu. »¹²⁸ Cette distance critique regrettée, on la retrouve également chez le sociologue de la culture Fernand Dumont, pour qui le règne de l'opinion comme errance de la parole collective en est symptomatique : l'opinion est chez lui la manifestation de la crise du langage, elle s'érige au travers des « [...] décombres de la parole commune [...] c'est l'errance de la parole collective qui se cherche encore

¹²⁷ Corcuff, Philippe, 2007, « Vers une nouvelle critique des médias », *À babord*, 18, p.1

¹²⁸ Delavictoire, Quentin, 2008, « Retour sur les concepts de citoyenneté et d'espace public chez Hannah Arendt et Jürgen Habermas pour penser la continuité du politique de l'Antiquité à la Modernité », *Revue horizon sociologique*, 1, p.9

comme communauté de valeurs, mais où ne se produisent que de brèves rencontres de solitudes désormais conscientes d'elles-mêmes. »¹²⁹ L'opinion, en ce sens, se présente comme l'expression d'un évanouissement culturel.

Finalement, malgré les mutations de l'espace public et de la culture qu'entraîne le passage à une économie de masse et que retrace Habermas, nous souhaitons retenir les alternatives et les recommandations qu'Habermas suggère et les opposer à ce que certains auteurs présentent comme un « état de fait ». Habermas convient du fait que la massification des médias n'est pas objectivement vouée à affaiblir l'espace public, qu'il demeure possible de trouver des alternatives à la façon dont les médias de masse se sont généralement présentés. Il serait dès lors possible de s'employer à profiter des bénéfices qu'offrent ce type de média (par exemple, une importante diffusion), tout en refusant d'en faire les simples agents des industries culturelles. De plus, plusieurs enseignements que présente sa théorie sont à retenir, car ils nous donnent à réfléchir sur le rôle des médias – particulièrement sur le rôle de la radio – dans l'espace public dans la culture. L'apport d'Habermas est donc véritable, car sa description sociohistorique d'un espace public bourgeois passant d'un idéal émancipateur à une réalité commerciale nous rappelle que l'espace de la construction du politique se produit dans un moment de reformulation entre le monde et l'individu dont le discours médiatique fait partie.¹³⁰ Dans cette perspective, les médias sont des moyens techniques qui, certes, sont porteurs de leurs propres spécificités, mais qui doivent être instrumentalisés par les hommes en vue d'agir sur le monde. Le risque est effectivement grand, car « [s]i on sort de cette dialectique entre l'homme et la technique, alors l'espace public est rendu aveugle à l'individu qui ne peut plus agir et penser un monde commun. »¹³¹ Ce monde commun sera au cœur de la réflexion arendtienne sur le domaine public et la culture qui fera l'objet de notre

¹²⁹ Dumont, Fernand, 2014, *Le lieu de l'homme*. Montréal, Bibliothèque québécoise, p.45

¹³⁰ Delavictoire, Quentin, 2008, « Retour sur les concepts de citoyenneté et d'espace public chez Hannah Arendt et Jürgen Habermas pour penser la continuité du politique de l'Antiquité à la Modernité », *Revue horizon sociologique*, 1, p.10

¹³¹ *Ibid.*, p.10

prochain chapitre. Mais avant, un regard sur les critiques adressées à Habermas s'impose par souci d'intégrité intellectuelle.

I.III Quelques critiques adressées à Habermas

Plusieurs accusations ont été adressées à l'analyse d'Habermas de l'espace public, la plupart des critiques pointant des dimensions essentielles ayant soi-disant été négligées par le philosophe. Plusieurs ont soulevé l'aspect « limité » de l'analyse d'Habermas en termes de transposition, celle-ci se révélant propre à une période historique (Renaissance) et à une classe sociologique précise (bourgeoise) : la prétention à l'universalité de son analyse a donc été décriée. Certains ont vu dans l'analyse historique qu'il propose « [...] une conception abstraite et formaliste de la formation des opinions politiques »¹³² – trop rationaliste - ne prenant pas suffisamment en compte les réseaux d'interactions présents au sein de la société en n'explorant que le concept d'espace public bourgeois, alors que celui-ci ne représente finalement qu'un seul espace social dont l'avènement coïncide avec l'irruption du capitalisme en Europe.¹³³ Tout comme la communication qui n'est jamais un *bloc monolithique*, mais plutôt toujours composée d'une pluralité de communications, l'espace public n'est jamais monolithe, mais constitué d'une myriade d'espaces publics. Ainsi, les détracteurs de l'auteur assument que plusieurs espaces publics ont échappé au radar habermassien pariant sur une forme d'unité et de cohésion. Certes, en réduisant l'espace public à sa composante politique, Habermas risquait de voir sa démarche qualifiée de réductionniste. Selon Peter Dahlgren,¹³⁴ « Habermas ne fait référence ni aux complexités et aux contradictions survenant dans la production du sens ni aux contextes sociaux où a lieu concrètement celle-ci ni aux ressources culturelles qu'elle met en œuvre ». Sa conception relèverait donc d'une idéalisation d'un modèle démocratique élitiste négligeant de multiples franges de la population, à commencer par les femmes et les illettrés.¹³⁵ Dans cette perspective, Éric George a écrit :

¹³² Deschênes, Ulric, 2005, *L'espace public américain. La presse et la politique au passage à la postmodernité*, thèse de doctorat en science politique, Université Laval, p. 34

¹³³ Dahlgren, Peter, 1994, « L'espace public et les médias : une ère nouvelle ? », *Hermès*, 13,14, p. 244

¹³⁴ Deschênes, Ulric, 2005, *L'espace public américain. La presse et la politique au passage à la postmodernité*, thèse de doctorat en science politique, Université Laval, p. 34

¹³⁵ *Ibid.*, p. 34

Jürgen Habermas a conçu l'espace public moderne comme une sphère de parole libre, détachée des impératifs de la nécessité, des impératifs sociaux, la société étant alors le pur produit de l'action de la raison. Dans cette perspective, ce sont bien les bourgeois qui, une fois libérés des contraintes sociales, peuvent prendre la parole au nom de l'ensemble des êtres humains.

Or, Habermas consent à ces critiques. Au moment de publier, en 1992, un article intitulé *L'espace public, trente ans après*, il explique : « [j]'ai évalué de façon trop pessimiste la capacité de résistance, et surtout, le potentiel critique d'un public de masse pluraliste et largement différencié, qui déborde les frontières de classe dans ses habitudes culturelles. »¹³⁶ Par cela, il reconnaissait non seulement l'importance du peuple (et non plus uniquement de la classe bourgeoise) dans l'espace public, mais surtout, le prolongement d'un potentiel critique, sous une forme certes modifiée par la dialectique qu'il a lui-même théorisée. Dans ses travaux¹³⁷ subséquents à celui sur l'espace public, Habermas présente d'ailleurs la démocratie délibérative comme une actualisation réaliste d'une démocratie idéale soumise à la modernité. La démocratie délibérative chez Habermas se définit telle que « la discussion rationnelle est supposée être publique et discursive, accorder des droits de communication égaux aux participants, requérir sincérité et interdire toute sorte de force autre que la faible force du meilleur argument. »¹³⁸

De plus, les critiques féministes – à la tête desquelles figure Nancy Fraser¹³⁹ - lui ont reproché de ne pas s'être suffisamment intéressé à la place des femmes (et autres exclus) dans son analyse, car, bien que celles-ci aient été interdites au sein de

¹³⁶ Delavictoire, Quentin, 2008, « Retour sur les concepts de citoyenneté et d'espace public chez Hannah Arendt et Jürgen Habermas pour penser la continuité du politique de l'Antiquité à la Modernité », *Revue horizon sociologique*, 1, p. 10

¹³⁷ Habermas, Jürgen, 1997, *Droit et démocratie : entre faits et normes*. Paris, Gallimard.

----- 1986, *Morale et communication*. Paris, Flammarion.

----- 1999, *De l'éthique de la discussion*, Paris, Flammarion.

----- 1998, *L'Intégration républicaine*. Paris, Fayard.

¹³⁸ Delavictoire, Quentin, 2008, « Retour sur les concepts de citoyenneté et d'espace public chez Hannah Arendt et Jürgen Habermas pour penser la continuité du politique de l'Antiquité à la Modernité », *Revue horizon sociologique*, 1, p. 11

¹³⁹ Fraser, Nancy, 2001, « Repenser la sphère publique : une contribution à la critique de la démocratie telle qu'elle existe vraiment », *Hermès*, 31

l'espace public bourgeois, elles n'en ont pas moins joué un rôle à d'autres niveaux et ont été présentes dans d'autres lieux que dans cet espace public officiel réservé aux hommes :

« Mary Ryan explique comment les femmes nord-américaines du XIXe siècle, issues de classes et de groupes ethniques divers, se sont frayé un chemin jusqu'à la vie politique publique, malgré leur exclusion de la sphère publique officielle. Les femmes de l'élite bourgeoise ont notamment créé une contre-société civile composée d'associations bénévoles alternatives, ouvertes uniquement aux femmes, comme des sociétés philanthropiques ou des sociétés de réforme morale. [...] En réalité, l'historiographie de Mary Ryan et d'autres démontre que le public bourgeois n'a jamais été *le* public. Au contraire, presque à la même époque, on a assisté à l'apparition d'une multitude de contre-publics concurrents, comprenant les publics nationalistes, les publics paysans populaires, les publics des femmes de l'élite et les publics de la classe ouvrière. Donc, dès le départ, il a existé des publics concurrents, et non pas uniquement à la fin du XIXe et au début du XX^e siècle, comme le sous-entend Habermas. »¹⁴⁰

Des théoriciennes féministes ont donc cherché à interroger l'universalisme délibératif habermassien au prisme des aspects à la fois symboliques et matériels des rapports sociaux de sexe.¹⁴¹ C'est notamment pourquoi la nécessité d'une reconfiguration conceptuelle de la notion d'espace public s'est présentée.

Qui plus est, dans son étude du phénomène social de l'espace public, Habermas suggère que ce dernier dispose de caractéristiques propres, intrinsèques telles que : « [...] les individus pourraient discuter entre eux des questions publiques indépendamment des différences de statut social ; un public unifié serait préférable à la prolifération de publics concurrents ; la discussion publique devrait porter sur le bien commun à l'exclusion des intérêts privés ; l'espace public démocratique

¹⁴⁰ Fraser, Nancy, 2001, « Repenser la sphère publique : une contribution à la critique de la démocratie telle qu'elle existe vraiment », *Hermès*, 31, pp. 132-133

¹⁴¹ Benoit, Audrey, 2014, « L'« espace public » à l'épreuve de la critique féministe », *Philonsorbonne*, 8, p. 121

nécessiterait une séparation claire de la société civile et de l'État.¹⁴² Cette vision normative en a agacé plus d'un, bien que ce soit maintenant chose connue que la thèse d'Habermas repose sur un édifice mi-descriptif et mi-normatif du concept d'espace public¹⁴³ visant l'accentuation de la dimension normative de l'espace public. Si certains ont critiqué l'auteur en indiquant que le discours bourgeois qu'il explore « [...] n'a jamais manifesté le degré de rationalité [qu'il] lui attribue », ¹⁴⁴ il faut bien reconnaître qu'à chercher à recomposer la rationalité d'une dialectique historique, il est inenvisageable de ne pas le faire en tension avec l'idéal régulateur qui l'a animé. De fait, Habermas déploie une théorie qui, si on lui oppose une série de faits dans une perspective positiviste, pourra toujours être contredite. Or, cela revient à négliger les propositions fondamentales qu'elle recoupe, auxquelles il est beaucoup plus difficile de réagir de manière convenable, de façon à les compromettre. D'ailleurs, sur la question de l'aspect normatif de sa théorie, Habermas, dans une réponse qu'il adresse à ses critiques, se prononce en objectivant : « [j]e n'ai jamais cédé à l'ambition déplacée de développer, à partir du principe de discussion, quelque chose comme une théorie politique à caractère normatif. »¹⁴⁵ Le philosophe reconnaît qu'il n'a pas cherché à construire un programme à partir de sa théorie de la discussion, mais qu'il utilise la notion de discussion comme concept de la pratique sociale dont le caractère est objectivement idéal. Ainsi Habermas reconnaît-il que la discussion telle qu'il l'a conçu n'a jamais parfaitement été réalisée dans la pratique, mais qu'elle comporte des exigences dont l'idée permet d'orienter et d'inspirer l'action. Cela ne discrédite en rien sa démarche, pour autant que l'on s'applique à réfléchir aux axiomes fondamentaux que comporte sa théorie de même qu'aux idéaux régulateurs auxquels elle se rapporte.

¹⁴² Deschênes, Ulric, 2005, *L'espace public américain. La presse et la politique au passage à la postmodernité*, thèse de doctorat en science politique, Université Laval, p. 34

¹⁴³ *Ibid.*, p. 35

¹⁴⁴ Dahlgren, Peter, 1994, « L'espace public et les médias : une ère nouvelle ? », *Hermès*, 13,14, p. 246

¹⁴⁵ Rochlitz, Rainer, 2002, *Habermas, l'usage public de la raison*. Paris, Presses universitaires de France, p. 162-163

Dès lors, malgré les quelques reproches adressés à l'examen habermassien, dont l'ambition fondamentale se révèle être la restauration du projet moderne d'émancipation par la raison, des enseignements véritables doivent être retenus. De fait, bien qu'importantes, les critiques adressées à son analyse ne permettent en aucun d'abroger les contributions théoriques essentielles du philosophe. Parmi les axiomes importants, on retrouve cette idée du philosophe qui voit dans la parole publiquement échangée, dans la parole intersubjective, une force universalisante. Cette idée sera par ailleurs l'objet d'une importante réflexion dans son ouvrage *La théorie de l'agir communicationnel*. Sous-jacente est donc l'idée que la formation discursive de la volonté assurerait la légitimité d'un état politique, de la démocratie.¹⁴⁶ Dans cet ouvrage, « Habermas réactive [...] un idéal de démocratie délibérative qui anime régulièrement la pensée politique depuis le XVIII^e siècle, en chargeant l'intersubjectivité de pallier les insuffisances de la raison. »¹⁴⁷

Cet idéal qu'incarne pour lui le fait de la parole publiquement échangée laisse peser sur les médias de masse d'importantes exigences, ceux-ci assumant un rôle reconnu comme capital au sein de l'espace public contemporain. Le philosophe assume qu'ils « doivent se concevoir comme les mandataires d'un public éclairé dont ils présupposent, attendent et renforcent à la fois la volonté d'apprendre et la capacité critique »,¹⁴⁸ en plus d'être neutres et indépendants. Dans cette perspective, les préoccupations du public doivent leur apparaître comme centrales, leur devoir consistant à les prendre en charge, tout en forçant le processus politique et les acteurs politiques à se légitimer. De plus, « les acteurs politiques et sociaux ne seraient en droit d'utiliser l'espace public que dans la mesure où ils apporteraient des contributions convaincantes au traitement des problèmes perçus par le public ou mis à l'ordre du jour avec son accord. »¹⁴⁹ Dès lors, « Habermas accentue lui-même la dimension normative de l'espace public en l'investissant des exigences de

¹⁴⁶ Ferry, Jean-Marc, 1987, *Habermas. L'éthique de la communication*. Paris, Presses universitaires de France, p.368

¹⁴⁷ Deschênes, Ulric, 2005, *L'espace public américain. La presse et la politique au passage à la postmodernité*, thèse de doctorat en science politique, Université Laval, p.38

¹⁴⁸ Habermas, Jürgen, 1997, *Droit et pouvoir*. Paris, Gallimard, p. 406

¹⁴⁹ *Ibid.*, p.406

légitimation des normes à l'intérieur des sociétés post-traditionnelles. »¹⁵⁰ Certes, l'entreprise normative d'Habermas ne va pas sans difficultés, comme nous venons d'en discuter ; mais il n'empêche qu'elle rend compte d'un souci constant de défendre le potentiel de l'espace public contre les doutes et ripostes qui lui ont été adressées dans sa tentative de penser théoriquement la dialectique historique que recouvre cette notion. Dès lors, les critiques remettant en question la présentation universelle du concept exploré par le philosophe, son caractère historique centré, et l'idéalisation que cette présentation véhiculerait (en plus d'être élitiste) ne sont pas sans pertinence, mais ne parviennent pas à discréditer sa théorie reposant sur un idéal régulateur nécessaire à la critique (et immanent à la pratique). En définitive, ce que recherche dans le réel l'intellectuel, ce sont des manifestations historiques de cet idéal, idéal certes constamment mis à l'épreuve par la réalité historique, par les faits qui composent la trame réelle de l'existence. Ces derniers ne sont pas sans entraîner des inflexions importantes dans la constitution même des idéaux se présentant comme des archétypes soutenus par des exigences. Ceci renvoie également à son ambition de reconstruire la raison par-delà ses errements, en nourrissant une critique de ses faux-mouvements sous couvert de rationalités multiples (économiques, politiques, etc.).

Nous allons maintenant discuter de la pensée de la philosophe Hannah Arendt qui formule différemment des sujets abordés dans le travail d'Habermas, en suggérant parfois d'autres catégories pour les penser. Ainsi, à l'espace public elle substitue le domaine public, qu'elle associe à la notion de *commun*. Elle nous semble également aller plus loin dans sa réflexion sur la culture, consacrant à celle-ci huit exercices de pensée politique, dont un spécifiquement sur la portée sociale et politique de la crise de la culture. Il nous semble important d'insister sur cet élément qui, selon nous, a toute sa place aux côtés du concept d'espace public dans un contexte où l'idéologie capitaliste dominante entraîne la massification à la fois de cet espace (devenu sphère sociale) et de ce qu'il contient (désormais des marchandises culturelles), ces dérives

¹⁵⁰ Deschênes, Ulric, 2005, *L'espace public américain. La presse et la politique au passage à la postmodernité*, thèse de doctorat en science politique, Université Laval, p.36

accentuant encore davantage les antagonismes entre la société et la culture qu'Arendt situe antérieurement à l'apparition de la société de masse.

Rapport-Gratuit.com

Chapitre II

ARENDT : CULTURE DU SENS ET SENS DE LA CULTURE

II.I L'espace public

Hannah Arendt s'est toujours désignée d'après sa profession, à savoir comme « professeur de théorie politique (« *political theorist* ») ou encore, comme « écrivain politique », mais elle est généralement reconnue comme philosophe, rangée parmi les figures les plus marquantes de la pensée politique contemporaine. Célèbre pour ses travaux sur l'activité politique, le totalitarisme et la modernité, la théoricienne allemande a suivi les enseignements d'Heidegger et de Jaspers avant de s'exiler vers les États-Unis où elle obtiendra la nationalité. L'œuvre considérable d'Arendt révèle une figure intellectuelle tournée vers des sujets toujours difficiles, parfois même tragiques, à l'image de sa vie de fugitive juive ayant quitté l'Allemagne nazie, comme ses amis Walter Benjamin et Siegfried Kracauer.

L'exercice que nous entreprenons dans ce second chapitre nous permettra une plongée dans deux de ses puissants ouvrages : *La condition de l'homme moderne* (*The Human condition*, 1958) et *La crise de la culture* (*Between Past and Future*¹⁵¹, 1954). Ce sera, entre autres, l'occasion d'exposer la continuité et la grande cohérence de l'entreprise de pensée de l'auteure qui se présente comme une extension de la phénoménologie à la philosophie politique.¹⁵² Certes, cette présentation ne pourra couvrir toute l'étendue de la pensée arendtienne, et certains objets retiendront davantage notre attention. Notre exercice se déclinera donc comme suit. *Primo*, il s'agira d'introduire les définitions qu'Arendt donne aux notions « d'espace » et de « public » qu'elle réunit par la suite dans la notion « d'espace public ». *Secondo*, nous nous intéresserons à sa conception de la culture qu'elle invite à réfléchir à travers le

¹⁵¹ Titre d'origine de l'ouvrage d'Arendt, inspiré d'une citation de René Char, poète et résistant français, intitulé *La brèche entre passé et futur*.

¹⁵² Tassin, Étienne, 1999, *Le trésor perdu. Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*. Paris, Payot.

débat que soulève la culture de masse. L'ensemble de son travail va bientôt nous placer face à la cassure d'où est issue la modernité dont elle dresse un bien sombre portrait. Nous verrons que son travail est enraciné dans une philosophie sociale élaborée et très ouverte démocratiquement.

Dans *La condition de l'homme moderne*, ouvrage majeur de l'héritage d'Arendt, la philosophe entreprend d'étudier la *vita activa*, qui rassemble l'ensemble des actes de l'être humain dans le monde, et dont les principales figures sont le travail, l'œuvre et l'action. Selon elle, la *vita activa* aurait été désinvestie par la tradition philosophique au profit de la *vita contemplativa*, soit la pensée. La modernité aurait ainsi engendré une opposition entre la pensée et l'action qui, [...] privant la pensée de réalité et l'action de sens, les rend toutes deux insignifiantes. »¹⁵³ Cherchant à redonner à l'action politique toute l'attention qu'elle mérite, Arendt voit dans l'agir la seule façon d'établir un « sens commun ». Dans cet ouvrage, Arendt s'attarde notamment à l'analyse des distinctions conceptuelles entre « domaine public » et « domaine privé ». C'est d'abord cette séparation qui retiendra notre attention, puisqu'elle recèle des éléments importants quant à la théorie de l'espace public que l'ensemble du travail de la philosophe dessine, un travail auquel l'importance et l'actualité de la pensée du politique nous incitent à y revenir. On note cependant chez Arendt l'absence d'une théorie formelle de l'espace public, celle-ci se dessinant plutôt de manière indirecte, à travers sa démarche de définition du politique, comme nous le verrons. La question de l'espace public chez Arendt n'est pas mobilisée de la même façon que chez Habermas. Les pages suivantes seront donc l'occasion d'entreprendre une relecture de ce qu'est l'espace public à la lumière de la pensée arendtienne. La complémentarité des travaux des deux philosophes sera par la suite discutée, sachant que si Habermas s'est imposé comme le père de la notion d'espace public moderne, Arendt, elle, fait partie de ceux qui, au sein de la pensée politique contemporaine, ont contribué à redonner à l'idée d'espace public sa consistance théorique.

¹⁵³ Arendt, Hannah, 2012, *L'Humaine Condition*. Paris, Quarto Gallimard, p. 589

Dans son ouvrage à l'origine paru en 1958, Arendt écrit que l'homme est celui qui initie quelque chose dans le monde, ce qui exige qu'il soit *vu et entendu par d'autres*. Ces quelques mots invitent à une réflexion sur la notion d'espace public qui, pour elle, est un « espace des apparences », soit un lieu où il est possible d'apparaître, par l'action et la parole, devant la communauté afin de parvenir à la mémoire collective. Dès lors, si, chez Habermas, c'est la notion de « public » qui prédomine pour parler du « visible », chez Arendt, c'est bien l'idée de « commun » qui va s'imposer afin d'y réfléchir. De fait, cette notion de « commun » est pour elle la condition même de possibilité du domaine public. De plus, autre croisement dans la pensée des deux théoriciens allemands, ceux-ci envisagent l'irruption du domaine privé dans l'espace public comme la source de sa désintégration, chacun concevant également l'avènement de la sphère sociale comme une dérive et une subversion de l'espace public. Dans cette perspective, chez Arendt, le problème vient du fait que l'espace public n'est alors plus dominé par la politique, mais par la société civile : « [...] l'État devient dès lors le garde fou du libre arbitre individuel afin de préserver les libertés individuelles et les biens. »¹⁵⁴ « Le désert croît » ; c'est ainsi qu'Hannah Arendt décrivait l'infiltration dans toutes les sphères de la société d'une logique marchande et instrumentale délogeant les questions de sens et de liberté politique bientôt remplacées par des considérations techniques d'efficacité, de rentabilité, de productivité.¹⁵⁵ D'une certaine façon, Arendt va également plus loin qu'Habermas, puisqu'elle soutient que c'est également le couple bourgeois/démocratie représentative qui, avec la modernité, va pervertir l'idéal démocratique auquel elle est attachée. Selon elle, leur alliance symbolise la domination, car elle évince l'action partagée et concertée entre citoyens qui étaient au cœur de la démocratie athénienne. Sa critique est donc dirigée vers l'État bourgeois qui s'emploie à instrumentaliser le politique, critique dont ne rendait pas compte l'analyse historique d'Habermas sur l'espace public et qui ne viendra chez lui que plus tard, quand il réfléchira à la dégénérescence de l'espace public bourgeois à l'époque contemporaine. Arendt

¹⁵⁴ Delavictoire, Quentin, 2008, « Retour sur les concepts de citoyenneté et d'espace public chez Hannah Arendt et Jürgen Habermas pour penser la continuité du politique de l'Antiquité à la Modernité », *Revue horizon sociologique*, 1, p. 6

¹⁵⁵ Ravet, Jean-Claude, 2015, « Danger : impasse du progrès », *Relations*, 780

apparaît alors plus *radicale*, attestant que : « [...] l'État est l'instrument de la classe dirigeante au moyen duquel elle opprime et exploite [...] »¹⁵⁶ Chez elle, la réflexion sur l'espace public est donc indissociable d'une pensée du politique, pensée qui s'inspire largement des principes politiques grecs pour qui c'était la parole partagée et l'action à plusieurs qui conféraient le sens à la réalité.

De fait, la critique que dresse la philosophe du totalitarisme et de la modernité aliénante est fortement inspirée par les Grecs anciens qui accordaient une place centrale à la notion d'espace public (*polis*), car c'est en ce lieu que pouvait s'exercer la liberté politique de chacun avec ses semblables. Généralement, au moment de réfléchir à la notion d'espace public, c'est la figure de *l'agora* qui nous vient à l'esprit, cette figure s'étant imposée comme l'archétype de l'espace public chez les Grecs et les Romains, représentant le lieu spécifique de la prise de parole, de la délibération et de mise en place de la décision en public, la *lexis*. Chez Arendt, c'est d'autant plus vrai que la philosophe s'inspire directement des expériences politiques de l'Antiquité dans le développement de sa pensée, la notion d'espace public et l'idée de démocratie, conjuguées à une idée de liberté se révélant indissociables chez les Anciens. De fait, pour eux, la liberté n'est rendue possible qu'au sein d'un espace public constitué de citoyens libres et égaux¹⁵⁷ respectueux du principe de la libre discussion. À cette époque, l'accès à la vie publique permettait aux hommes de transcender leur condition première afin de parvenir à s'élever à hauteur d'une existence proprement humaine, alors conçue comme *politique* et *publique*. L'extrait suivant dresse un portrait sommaire de la pensée grecque :

Dans la pensée grecque, la capacité d'organisation politique n'est pas seulement différente, elle est l'opposé de cette association naturelle centrée autour du foyer (*oikia*) et de la famille. L'avènement de la cité conférait à l'homme [...] outre sa vie privée une sorte de seconde vie, son *bios politikos*. Désormais, chaque citoyen appartient à deux ordres

¹⁵⁶ Arendt, Hannah, 2012, *L'Humaine Condition*. Paris, Quarto Gallimard, p. 610

¹⁵⁷ La *polis* ne contenait que des égaux, et « l'on était libre si justement on échappait à l'inégalité inhérente au pouvoir, si l'on se mouvait dans une sphère où n'existait ni commandement ni soumission » (Arendt, 2012 : 85).

d'existence ; et il y a dans sa vie une distinction très nette entre ce qui lui est propre (*idion*) et ce qui est commun (*koinon*).¹⁵⁸

Ce symbole inspirera le schème de pensée tout entier de la théoricienne dont les réflexions sur les conditions sociales qui donnent à l'homme son caractère d'humanité ont un apport monumental. Arendt écrira d'ailleurs que « [l]a polis grecque continuera d'être présente au fondement de notre existence politique, aussi longtemps que nous aurons à la bouche le mot politique. »¹⁵⁹ Et c'est bien ce modèle que l'on retrouve au fondement de sa pensée de l'espace public.

Ce concept est, chez la philosophe, l'objet d'une décomposition. En effet, l'auteure entend offrir une définition des deux vocables qui compose l'expression, à savoir, « espace » et « public ». Débutons par la fin. La philosophe nous enseigne que le mot « public » réfère à tout ce qui apparaît en public, ce qui, autrement dit, jouit de la plus grande publicité¹⁶⁰ possible.¹⁶¹ Aujourd'hui opposable à la notion de « vie privée », Arendt rappelle que cette notion dans son acception actuelle était inconnue de tous avant les temps modernes, soit avant le déclin du domaine public qui ne fera alors qu'intensifier l'importance accordée à la sphère privée. De fait, aux côtés de l'épanouissement privé, de la privatisation dont parle Castoriadis¹⁶² on assiste à une résorption du domaine public. Cette dissolution se réalise aux plus grands dépens de la certitude de la réalité du monde et des hommes, car le sens du réel dépend de l'espace public, ce dernier étant le lieu où peuvent apparaître les choses, les hommes, afin d'être vu et entendu et de discuter des préoccupations liées à l'aménagement d'un monde commun. En effet, cet espace permet d'apparaître au grand jour, d'être vu et entendu par tous, alors que certaines dimensions de l'existence demeureraient,

¹⁵⁸ Arendt, Hannah, 2012, *L'Humaine Condition*. Paris, Quarto Gallimard, p. 79

¹⁵⁹ Delavictoire, Quentin, 2008, « Retour sur les concepts de citoyenneté et d'espace public chez Hannah Arendt et Jürgen Habermas pour penser la continuité du politique de l'Antiquité à la Modernité », *Revue horizon sociologique*, 1, p. 5

¹⁶⁰ Chez Arendt, la publicité est propre à ce qui relève du domaine public.

¹⁶¹ Arendt, Hannah, 2012, *L'Humaine Condition*. Paris, Quarto Gallimard, p. 99

¹⁶² Castoriadis, Cornelius, 1965, « La crise de la société moderne », *Conférence donnée à Tunbridge Wells (Kent)*, p.14

sans la présence d'un tel espace, cachées, réduites à ne se révéler que dans l'intimité. L'apparence est donc ce qui, chez Arendt, fonde la réalité, et, dans cette optique, c'est bien la présence d'autrui qui, elle seule, permet d'engager l'action. Cette nécessité d'exister socialement implique donc la structuration d'un domaine public qui, dans la modernité, représente le politique « [...] en tant que lieu où l'homme cherche à « s'immortaliser » en créant et en reproduisant un monde qui va à la fois l'abriter et lui survivre. »¹⁶³ Cela implique non seulement une politique fondée sur le désintéressement, mais aussi sur une éthique soucieuse de sauvegarder une certaine permanence du monde, la préservation de l'art et de la culture reposant sur ces dernières.

C'est donc dans cet espace public que peut apparaître tout ce qui est susceptible d'avoir une incidence sur la vie commune : de fait, le domaine public ne peut accueillir ce qui est sans conséquence. Dans cette perspective, le terme public exprime le monde lui-même en ce qu'il nous est commun (*koinon*) à tous, se révélant différent en fonction de la place que nous y occupons. Cela nous conduit à la deuxième définition qu'offre Arendt du terme « public », soit le monde lui-même lié aux productions, aux objets fabriqués de mains humaines et aux relations qui existent entre les habitants de ce monde. C'est ce monde d'objets qui se tient entre l'ensemble de ceux qui l'ont en commun et qui leur permet de vivre ensemble : un monde qui, à la fois, relie et sépare les individus qui l'ont en commun. De fait, « [h]ommes et objets forment le milieu de chacune des activités de l'homme qui, à défaut d'être situées ainsi, n'auraient aucun sens [...]. Aucune vie humaine, fût-ce la vie de l'ermite au désert, n'est possible sans un monde qui, directement ou indirectement, témoigne de la présence d'autres êtres humains. »¹⁶⁴ Le domaine public est donc synonyme de « monde commun » et rempli des fonctions contraires qui s'additionnent : « [l]e domaine public, monde commun, nous rassemble, mais aussi nous empêche, pour ainsi dire, de tomber les uns sur les autres. »¹⁶⁵ Le monde

¹⁶³ *Ibid.*, p. 9-10

¹⁶⁴ Arendt, Hannah, 2012, *L'Humaine Condition*. Paris, Quarto Gallimard, p.77

¹⁶⁵ *Ibid.*, p.101

commun vient donc se loger dans les interstices qui séparent les hommes,¹⁶⁶ et c'est également dans cet espace que la liberté elle-même prend son sens, dans cet intervalle où l'individu a lieu d'être dans une communauté qui advient par lui, car ce monde commun est phénoménologiquement irréductible. Cette communauté a besoin de l'espace public qui maintient un espace politique d'apparition et de visibilité qui lui permet d'advenir. De fait, « [l']espace public fait accéder les mondes vécus à une visibilité politique [et] qui, maintenant les lieux communs dans leurs intervalles et leurs connexions, donne existence à un monde commun. »¹⁶⁷ Ces éléments permettent une meilleure saisie du mot « privé » dans son sens privatif original. En effet, le privé est pensé en rapport avec le public, il doit être compris comme relatif à un être privé de choses essentielles à une vie véritablement humaine, « [...] donc privée de la réalité qui provient de ce que l'on est vu et entendu par autrui, être privé d'une relation « objective » avec les autres [...] être privé de la possibilité d'accomplir quelque chose de plus permanent que la vie¹⁶⁸ [...] et subir l'absence des autres. »¹⁶⁹ L'homme privé ne serait alors ni vu ni entendu par les membres de sa communauté. Dès lors, le privé se présente comme la face sombre et cachée du domaine public.¹⁷⁰

Arendt soutient que c'est bien l'institution d'un espace public qui maintient la communauté à distance d'elle-même : certes, c'est ce qui rapporte les individus les uns aux autres, mais qui, dans le même temps, les déporte les uns des autres, les soumettant à un régime d'impropriété mutuelle afin de préserver les termes d'un échange possible. L'espace public est donc lu comme espace à la fois de distanciation et de médiation. L'espace public est également défini comme un espace de diffusion chez l'auteur. En effet, plutôt que de fondre les individus dans la figure de l'Un en cherchant à condenser l'ensemble social dans son principe unifiant, l'espace public

¹⁶⁶ La dénomination « homme » sert dans ce texte de catégorie générique afin de parler des humains, femmes et hommes compris, et ne vise aucune discrimination à l'endroit de l'un comme de l'autre.

¹⁶⁷ Tassin, Étienne, 1999, *Le trésor perdu. Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*. Paris, Payot, p. 37

¹⁶⁸ Chez Arendt, le domaine public est fortement lié au souci de l'éternité.

¹⁶⁹ Arendt, Hannah, 2012, *L'Humaine Condition*. Paris, Quarto Gallimard, p.106

¹⁷⁰ *Ibid.*, p.110

les maintient à distance, les extériorise : comme l'expose Tassin¹⁷¹ qui s'applique à penser l'articulation de l'espace public avec la communauté,¹⁷² l'espace public permet de ne pas trop verser ni dans la communion, au risque de provoquer une désunion toujours préoccupante. Espace de diffusion également, car l'espace public s'offre comme le lieu et la modalité d'une transmission entre individus tenus séparés, instituant et préservant une possible communication. Dès lors, l'espace public introduit un jeu de séparations liantes, et de liens séparateurs. Il comporte donc une antinomie, reposant à la fois sur une distance qui sépare dans l'union, et sur un lien qui unit dans la séparation : ceci renvoie à la définition philosophique même d'une médiation.

Quant à la notion « d'espace », elle s'avère une notion centrale de la pensée politique d'Arendt, conçue comme l'une des plus à même de définir la politique qui réfère ici non pas à un *lieu*, mais bien à un *milieu*. La politique est donc ce milieu au sein duquel sont amenées à se rencontrer les diverses perspectives en provenance de différentes localisations qui animent la communauté humaine, et qui permettent de révéler au grand jour les questions d'intérêt commun. Car si chacun occupe une place au sein du monde commun, « [...] ceux qui s'y présentent y ont des places différentes [...] »¹⁷³ et « [i]l vaut la peine d'être vu et d'être entendu parce que chacun voit et entend de sa place, qui est différente de toutes les autres. »¹⁷⁴ Les communautés permettent de lier le disparate, tout en évitant de négliger la diversité. L'espace public est donc le lieu de la discussion du pouvoir et celui où est rendue visible la pluralité humaine, se donnant le projet de sa conciliation.¹⁷⁵ L'existence de cette pluralité d'impressions est d'ailleurs ce qui engage l'institution d'un domaine

¹⁷¹ Tassin, Étienne, 1991, « Espace commun ou espace public ? L'antagonisme de la communauté et de la publicité », *Hermès*, 10, p.24

¹⁷² *Ibid.*, p.24

¹⁷³ Arendt, Hannah, 2012, *L'Humaine Condition*. Paris, Quarto Gallimard, p. 105

¹⁷⁴ *Ibid.*, p.105

¹⁷⁵ Beauchemin, Jacques, 2007, « Le règne de l'opinion comme symptôme de la dépolitisation de l'espace public » : 9-23 dans C. Perration & E. Paquette (dir.), *Dérive de l'espace public à l'ère du divertissement*. Québec, Presses de l'Université du Québec, p. 9

public, *polis*, qui instaure des intervalles qui relie, sans enfermer ni assimiler. Tassin¹⁷⁶ résume ici l'idée :

Dans l'ordre de l'agir, cette institution symbolique doit aussi se comprendre comme institution politique d'un espace public au sein duquel s'ajointent des mondes vécus et les communautés particulières qui se reconnaissent en eux. Une pluralité de communauté ne devient la communauté d'une pluralité que par l'institution d'un *topos* des *topoi* sous la forme d'un espace public intervallaire qui connecte les lieux particuliers, non pour donner naissance à un être-en-commun mais à un « vivre-ensemble ».

Arendt propose cette définition de la *polis* : « c'est l'organisation du peuple qui vient de ce que l'on agit et parle ensemble, et son espace véritable s'étend entre les hommes qui vivent ensemble dans ce but, en quelque lieu qu'ils trouvent. »¹⁷⁷ Dans cette perspective, le vivre-ensemble des hommes et la *polis* reposent sur cet espace public dont la vocation première et primordiale est de relier les hommes entre eux et au sein duquel ils peuvent alors faire l'expérience de la liberté et de leur citoyenneté. C'est dans cet espace qui est entre les hommes qu'émerge la politique, non plus ici comme quelque chose d'intérieur à l'homme, comme l'envisageait Aristote, mais comme quelque chose qui lui est foncièrement extérieur, qui n'est plus conçu comme une substance, une essence, mais qui prend la forme d'une relation. La politique est donc une relation, et c'est à elle que revient, en tant qu'institution, le rôle de maintenir par le miracle de l'action entreprise en commun, le réseau des relations humaines, d'être le lieu même d'exercice des libertés. C'est ce réseau que la philosophe appelle « monde » ou encore « espace des apparences », car c'est à même cet intervalle que les hommes se présentent les uns aux autres, à travers leurs actes et paroles.¹⁷⁸ Cette visibilité que procure l'espace public est également l'unique critère de l'action politique. Comme le disait Fernand Dumont, toute société est pensée,

¹⁷⁶ Tassin, Étienne, 1991, « Espace commun ou espace public ? L'antagonisme de la communauté et de la publicité », *Hermès*, 10, p. 35

¹⁷⁷ Delavictoire, Quentin, 2008, « Retour sur les concepts de citoyenneté et d'espace public chez Hannah Arendt et Jürgen Habermas pour penser la continuité du politique de l'Antiquité à la Modernité », *Revue horizon sociologique*, 1, p. 3

¹⁷⁸ Pour Aristote, l'action et la parole sont les deux activités humaines qui sont politiques et constituent le *bios politikos*. La pensée venait après la parole.

c'est-à-dire mise à distance à travers des représentations, ce qui rend alors possible l'action. Ce réseau prend donc la forme d'une grande toile que chacun tisse à mesure qu'il entre en relation avec d'autres membres de la collectivité humaine.

Dès lors, cet espace, prévient Arendt, à l'image de la liberté,¹⁷⁹ est éminemment fragile et demande à être perpétuellement recommencé. Dans cette perspective, seul un véritable attachement au monde et son entretien conséquent peuvent permettre à la politique de se maintenir. On retrouve ici un critère cher à la philosophe pour qui « [l]e projet du politique réside [...] dans la production et la protection de la société comme monde commun inscrit dans la durée. »¹⁸⁰ Le monde commun doit donc être l'objet de dialogues avec les autres, à travers pensées et paroles, car il n'est commun que parce qu'il est symboliquement situé dans la parole, dans l'articulation des *topoi*, des lieux communs et des discours. Et ce monde s'édifie dans l'espace public, à travers des échanges sur ce qui nous divise et nous rassemble : autrement dit, sur ce qui vaut la peine d'être débattu. Ainsi se dessine la définition qu'offre Arendt de l'espace public, comme « [...] le lieu de rencontre de la pluralité, de l'expression des conflits qu'elle engendre, des compromis que la délibération qui s'y déroule rend possibles. »¹⁸¹

Les problèmes concernant l'espace public sont aujourd'hui véritables, et Arendt en dressait déjà un portrait peu glorieux à l'époque, faisant peser sur la modernité une myriade de responsabilités. En effet, la modernité provoque notamment l'espacement actuel de la communauté, entraîne une désintégration de l'espace public engageant l'effritement d'un attachement à la *res publica*, soit à ce qui est l'objet d'engagements et de responsabilités politiques communes. Dès lors, un espace de distanciation s'installe entre les membres de la communauté, éloignant excessivement les individus de celle-ci, les tenant loin les uns des autres, telles des

¹⁷⁹ Arendt, Hannah, 2012, *L'Humaine Condition*. Paris, Quarto Gallimard, p.285

¹⁸⁰ Beauchemin, Jacques, 2007, « Le règne de l'opinion comme symptôme de la dépolitisation de l'espace public » : 9-23 dans C. Perration & E. Paquette (dir.), *Dérive de l'espace public à l'ère du divertissement*. Québec, Presses de l'Université du Québec, p. 10

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 10

« monades étrangères et dépolitisées ». Cette distance se creuse également à l'endroit du monde, symptomatique d'un effritement du jugement politique sans lequel la culture n'existe pas, elle qui n'est rien d'autre que ce souci pour le monde qui vise à le rendre habitable et à le soustraire à la domination des hommes. La finalité de la culture connaît alors de profondes mutations.

Ce sont d'ailleurs ces changements qui affectent l'espace public et la culture qui seront l'objet de la prochaine section, car cet effritement de l'espace public qui exprime la dissolution du monde commun a tout à voir avec cette question de la culture. Selon Arendt, les médias jouent un rôle pervers au sein de cette conjoncture, assurant la transmission et la diffusion d'un simulacre de vie communautaire sans lequel tout lien serait brisé, faisant de la vie collective quelque chose d'essentiellement symbolique et formelle. De fait, les médias sont devenus le lieu de la parole et de l'action publique, celles-ci ne devenant effectivement publiques que si elles parviennent à être exposées à travers les organes de communication. Or, pour Arendt, l'un des fondements de l'espace public est la capacité d'action commune qu'il incarne, soit la possibilité des citoyens d'agir et de parler ensemble, de participer. Dans cette perspective, les médias sont plutôt le lieu d'une exclusion, puisqu'ils ne permettent pas à tous de prendre part à l'espace public en y agissant, en s'y exprimant. Les médias, en rejetant cette capacité de parole et d'actions communes, ne sont finalement que le lieu d'un simulacre de vie collective. C'est là une des conséquences parmi tant d'autres que révèle Arendt dans son analyse de la société de masse, une conséquence dont nous aurons nous aussi l'occasion de discuter dans les prochaines pages.

II.II La crise de la culture

La conception arendtienne de l'espace public que nous venons d'introduire est marquée par une articulation importante et significative entre les notions de « commun » et de « public », auxquelles est rattachée le concept de « culture ». Cet assemblage est exposé dans son ouvrage *La crise de la culture* qui prend la forme de huit essais discutant chacun, en abordant un thème précis (éducation, autorité, liberté, etc.), de la nécessité pour l'homme de penser. Dans *La vie de l'esprit*¹⁸² (1981), ouvrage auquel elle consacra les dernières années de sa vie et qui prendra la forme d'un testament philosophique, elle définit ainsi sa conception de l'activité de penser : « [l]a pensée, au sens cognitif et non spécialisé, conçue comme un besoin naturel de la vie, (...) n'est pas la prérogative d'une minorité, mais une faculté constamment présente en chacun de nous ; de plus, l'incapacité de penser n'est pas le défaut des légions de gens qui manquent d'intelligence, mais une possibilité qui, sans arrêt, guette tout un chacun [...] »¹⁸³ Dans *La crise de la culture*, ses réflexions ont comme prémisses que l'homme n'est plus en mesure de comprendre son passé et d'envisager son futur, ce qui l'oblige à chercher dans la pensée la possibilité de colmater cette brèche entre, d'un côté, un passé révolu et de l'autre, un avenir infigurable. Au regard des objectifs qui sont les nôtres, nous nous intéresserons de façon particulière au chapitre éponyme de cette œuvre intitulé *La crise de la culture. Sa portée sociale et politique*.

Chez Arendt, la société de masse, qui précède et donne naissance à la culture de masse,¹⁸⁴ repose sur l'effondrement de la société de classes et de ses fonctions sociales. Cela entraîne la privation d'un monde commun aux hommes, à travers la

¹⁸² Ces textes ont été publiés après sa mort et son tous consacrés à la vie de l'esprit. Trois parties devaient composer l'ouvrage, mais deux seulement ont été rédigées sur la pensée et la volonté. La troisième partie portant sur le jugement n'a pu être achevée. Cet ouvrage représente pour Arendt un retour à la philosophie pure.

¹⁸³ Chaput, Sylvie, 1982, « Hannah Arendt : la nécessité historique est une superstition », *Nuit blanche*, 7, p. 37

¹⁸⁴ Arendt, Hannah, 2012, *L'Humaine Condition*. Paris, Quarto Gallimard, p. 763

destruction de l'espace public¹⁸⁵, qui lui permettait jusqu'alors d'acquérir une visibilité politique. La philosophe explique que la société de masse advient lorsque la masse de la population se voit incorporée à la société, au sens de la « bonne société » (XVIII^e et XIX^e siècle) comprenant ceux qui, à l'époque, disposaient de temps à consacrer aux loisirs, à la culture.¹⁸⁶ D'un côté, la philosophe considère ce phénomène positivement parce qu'il témoigne du fait que la masse de la population a été soulagée du travail physique et peut dès lors disposer d'assez de temps pour se consacrer à la « culture ». Or, elle y voit aussi l'origine d'un nouveau rapport que « l'homme moyen » va développer avec la culture, notamment fondé sur la consommation de biens culturels. Le rapport à la culture change : il n'est plus uniquement fondé sur une forme de snobisme, marqué par une volonté de distinction sociale, mais influencé par la marchandisation qui fait de l'objet culturel un produit assujéti à une logique de consommation. Arendt voit également dans la société de masse le symptôme de la disparition d'un monde commun qui, auparavant, liait et séparait à la fois les membres de la communauté. Dès lors, « [...] une société de masse n'est rien de plus que cette espèce de vie organisée qui s'établit automatiquement parmi les êtres humains quand ceux-ci conservent des rapports entre eux mais ont perdu le monde autrefois commun à tous. »¹⁸⁷ Cette perte du monde commun survient lorsque l'homme s'arrache aux formes de vie produites par la société pensant trouver là sa véritable liberté. Ainsi, dans les sociétés de masse, l'isolement et le manque de rapports sociaux met en péril le monde commun puisque les individus ne développent aucun lien entre eux. Arendt appelle cette destruction des liens sociaux l'atomisation : « [c]omplètement isolés, n'ayant aucun groupe auquel se référer, les individus de masse ne peuvent développer de sentiment d'appartenance, ils ne poursuivent pas d'objectifs communs, ils n'ont pas de lieu commun fondé sur l'intérêt commun. »¹⁸⁸

¹⁸⁵ Chez Arendt, la notion d'espace public et celle de domaine public se recoupent à un point tel qu'il devient difficile parfois de les distinguer, les deux dimensions étant liées de façon intrinsèque, comme nous le verrons. La politique trouve chez elle naissance dans « l'espace-qui-est-entre-les-hommes » et qui prend la forme de l'espace public. Ce dernier est donc une modalité essentielle du premier.

¹⁸⁶ Arendt, Hannah, 2012, *L'Humaine Condition*. Paris, Quarto Gallimard, p. 764

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 670

¹⁸⁸ Duval, Michelle, 2008, « L'action collective pensée par Hannah Arendt : comprendre l'agir ensemble pour le favoriser », *Revue service social*, 54, 1, pp. 83-96

De plus, l'intrusion dans l'espace public de préoccupations et d'enjeux économiques, autrefois réservés à la sphère privée, provoque dans cet espace le déversement d'intérêts privés, donnant ainsi naissance à la société¹⁸⁹ et à sa formulation politique, l'État-nation. La définition qu'offre Arendt du domaine public de même que la critique qu'elle adresse à la modernité sont ainsi à mettre en relation avec l'avènement de la catégorie de la pensée et de la pratique qu'est le social, qui vient dissoudre l'antique frontière entre privé et public. Ce changement est lié à l'entrée de la sphère privée dans le domaine politique. Dans cette perspective, chez Arendt, le privé devient politique à mesure que des considérations sociales sont introduites dans le domaine du politique.

Habermas a également pris grand soin de réfléchir ce renversement, comme nous en avons discuté dans le premier chapitre. Pour lui, l'irruption de la sphère sociale représente également la corruption de l'idée de l'espace public. Pour Arendt, la disparition de la *polis* au profit de l'État conduit à des changements importants, alors que ce dernier acquiert un rôle prépondérant face aux individus dont il doit désormais gérer les libertés individuelles, ce qui introduit des modifications majeures concernant les citoyens. En effet, celles-ci sont telles que les *citoyens* disparaissent pour laisser place aux *individus*, définis comme des êtres exclusivement privés, déconnectés de toutes préoccupations collectives et ce, à mesure que prend place la démocratie représentative. L'émergence de cette figure qu'est *l'individu* se présente comme l'exact opposé du citoyen dont le statut reposait sur l'expérience de la liberté politique. On peut déjà souligner ici une différence qui se présente entre la pensée habermassienne et la conception arendtienne : si, chez Habermas, nous retrouvons un espace public défini par les normes et des institutions, chez Arendt, cet espace se manifeste plutôt à travers les prises de parole, et prend des formes changeantes en fonction des contextes. De plus, si Habermas concevait l'échange comme une recherche d'intercompréhension, chez Arendt, l'échange est lutte, assis sur des

rapports de force véritables. Selon cette dernière, c'est donc à travers la prise de parole que l'on peut reconnaître l'acteur citoyen, dont la condition d'existence est le maintien de milieux politiques au sein desquels il puisse interagir avec d'autres. Cette conversation collective est rendue possible dans la société moderne grâce, notamment, aux médias qui l'ouvrent aux citoyens et doivent la promouvoir au regard du devoir d'orientation collective qui leur incombe.

Cela nous conduit à introduire ici une autre notion importante de la pensée arendtienne que nous avons souligné précédemment, soit la notion de commun. En effet, l'apport d'Arendt est original en ce sens qu'il introduit cette notion dans une interrogation sur l'espace public, conçu, nous l'avons vu, comme le lieu de la parole et de l'action politique qui engage l'ensemble de la société. La nouveauté tient dans l'analyse qu'Arendt réalise du rapport du domaine public au monde commun, ce dernier se présentant comme la condition même de possibilité du premier. En effet, « [l']espace public est [...] défini comme le lieu possible de l'agir pour le bien commun [...]. C'est dans le cadre de cet espace que peuvent se produire les propositions, les débats et les votes engageant l'ensemble des citoyens dans un projet politique commun. »¹⁹⁰ L'avènement de la société – *cette dernière renvoyant chez Arendt à ce qui s'organisait auparavant dans la pénombre du foyer* – dans cet espace d'apparition et de visibilité ne vient donc pas seulement brouiller la frontière fictive qui existait jusqu'alors entre le privé et le politique ; il entraîne en fait une véritable déflagration du monde commun qui, lui, reposait sur l'existence de l'espace public. Ainsi saisissons-nous mieux ce que Arendt distingue de manière négative dans l'apparition de la société – qui inclut désormais la masse de la population. De fait, Arendt conçoit celle-ci comme renvoyant à « un ensemble d'exigences globales transmis par la masse anonyme qui – suivant les analyses heideggériennes sur « das Man » - menace par ses tendances homogénéisantes l'existence authentique. »¹⁹¹

¹⁹⁰ Delavictoire, Quentin, 2008, « Retour sur les concepts de citoyenneté et d'espace public chez Hannah Arendt et Jürgen Habermas pour penser la continuité du politique de l'Antiquité à la Modernité », *Revue horizon sociologique*, 1, p.13

¹⁹¹ Olay, Csaba, 2012, « Art et culture de masse chez Adorno et Arendt », *Verbum Analecta Neolatina*, 1, p. 26

Quant à la locution « masse », elle trouve elle aussi chez la philosophe un sens très précis, différent de celui qu'elle peut avoir dans la nomenclature marxiste ou socialiste où le terme désigne des classes laborieuses ; au contraire, dans la pensée arendtienne, les masses ne sont pas des classes, « [...] c'est-à-dire des groupes structurés, ayant un statut, une identité et des buts précis dans la structure sociale globale, mais de *groupes déstructurés, amorphes*, prêts, en tant que tels, à toutes les transformations et à toutes les aventures. La description qu'elle offre de la « masse » est évidemment difficilement dissociable de l'analyse qu'elle dresse du totalitarisme,¹⁹² et une compréhension pleine et entière du terme exige sans doute de se tourner vers la lecture de cet ouvrage afin d'en situer la définition dans une activité d'intellection plus large. Certes, depuis cette analyse arendtienne, des études empruntant le paradigme socioconstructiviste¹⁹³ ont montré qu'il ne s'agit point d'une relation unilatérale qui va d'un diffuseur à un récepteur passif, une réappropriation étant à l'œuvre chez ce dernier. Nombreuses sont les études qui ont relevé l'importance désormais reconnue de la subjectivité dans la production de la société, privilégiant le particulier et célébrant le différent. Notre propos ne se penchera pas sur ces développements, puisque notre analyse vise plutôt le rapport du sujet singulier au collectif et ce sur quoi repose la formulation d'un *monde commun*, soit l'espace public et la culture. À une ligne nous devons effectivement nous tenir.

Pour cette philosophe allemande de l'époque totalitaire, l'avènement du social¹⁹⁴ est donc l'un des événements responsables de la corruption de la modernité, car cette nouvelle « catégorie » qui émerge vient effacer l'antique frontière entre le privé et le politique, la *res publica*. Cet événement saisissant qu'est l'apparition de la

¹⁹² *Les Origines du totalitarisme*, 1951

¹⁹³ Ce paradigme est celui emprunté par Éric Macé dans son ouvrage *Les imaginaires médiatiques. Une sociologie postcritique des médias* (2006).

¹⁹⁴ Il ne faudrait pas ici confondre la société et le social qui doivent donc être distinguées. La première réfère pour certains auteurs à une abstraction objective à caractère totalisant, permettant la ressaisie réflexive des pratiques qui s'y mènent. La seconde, qui est celle présente dans la pensée d'Arendt, renvoie au résultat d'une indistinction qui s'opère entre la sphère publique et la sphère privée, puis, finalement, entraîne leur disparition respective, le public étant devenu une fonction du privé et le privé se présentant désormais comme l'ultime préoccupation commune.

société au grand jour du domaine public,¹⁹⁵ entraîne alors une véritable redéfinition des termes « politique » et « privé », induisant de nouvelles significations pour la vie de l'individu et du citoyen.¹⁹⁶ Marx avait d'ailleurs déjà distingué les contradictions surgissant entre le privé et le public comme caractéristiques des premières étapes de l'époque moderne, cela ne faisant finalement qu'annoncer l'éradication des distinctions entre ces deux sphères que vient signer l'avènement de la sphère sociale. Arendt poursuit cette idée ; selon elle, mesure que la sphère privée gagne en importance, on observe un déclin de la sphère publique qui entraîne avec lui l'attachement des hommes à un monde commun, empli de sens, phénoménologiquement irréductible, et que symbolise le politique. Rappelons que, pour la penseuse de la crise, le monde n'existe comme monde commun « [...] qu'autant qu'il est objet de dialogue, objet d'un *dialegesthai*¹⁹⁷ qui est un parcours, par la pensée et la parole, avec les autres »¹⁹⁸ s'offrant publiquement. Ce parcours engage donc continuellement la reformulation du monde dont participe définitivement les médias de masse dès l'époque moderne.

L'indistinction qui s'impose alors entre le domaine social et politique, ou plutôt, la substitution du social au politique, est tributaire de l'émergence de la société de masse, associée au mode de vie suggéré par la société industrielle. La société de masse se constitue donc à la fois à travers la perte d'un monde commun et celle d'un espace public politique à partir duquel les hommes sont en mesure de vivre ensemble. Puisque la *polis* exige un espace public permettant l'institution d'un citoyen juge, il convient de faire reposer l'action politique sur le critère de la visibilité. On retrouve ici le principe kantien¹⁹⁹ de publicité repris chez Habermas, qui rejoint le fondement de la politique, comme maintien de l'action entreprise en commun et comme maintien du réseau des relations humaines. On parle, dans le cas d'Arendt, d'une *politique de la publicité* nécessaire à la conservation d'un monde commun. On comprend dès lors

¹⁹⁵ Arendt, Hannah, 2012, *L'Humaine Condition*. Paris, Quarto Gallimard, p. 89

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 89

¹⁹⁷ Dans sa formulation grecque. Qui renvoie à la forme philosophique de la parole.

¹⁹⁸ Arendt, Hannah, 2012, *L'Humaine Condition*. Paris, Quarto Gallimard, p. 89

¹⁹⁹ Voir chapitre I.

mieux pourquoi, aux temps modernes, lorsque le privé envahit le public, entraînant une privation de ce domaine, c'est tout l'espace public qui se désagrège, alors que cet espace du paraître (où les initiateurs de l'action commune peuvent être vus et entendus) se subvertit au point de ne plus être en mesure de donner naissance à la politique et, conséquemment, à un projet de monde commun auxquels peuvent seuls donner vie les citoyens. Le rapprochement de l'État moderne et de la société, le premier étant de plus en plus près des intérêts particuliers, entraîne un bouleversement : la recherche de protection d'intérêts prend le pas sur la construction d'un projet éthico politique commun. Des mondes de sens privés où l'individu se retire prennent le pas sur le monde commun co-érigé à travers les interventions langagières. Ainsi, chez Habermas (délibération) comme chez Arendt (parole), une importance est impartie au peuple, à la parole citoyenne qui engage la discussion collective.

Cette perte du monde commun se traduit par un sentiment de désolation, résultat d'une privation de l'appartenance au monde qui donne à la communauté humaine la figure d'une masse d'individus isolés, atomisés, ancrés dans une forme de désintéressement. L'espace public se présente dès lors « [...] comme ce qui oppose un mouvement de divergence à une tendance à la convergence, un mouvement de diversion à une tendance à la conversion, un mouvement de diffusion à une tendance à la confusion, bref, un mouvement de désunion à une tendance à la communion. »²⁰⁰ Ce désintéressement, ce désinvestissement à l'endroit de ce qui avait auparavant été objets d'engagement et de responsabilités politiques communes est bien la conséquence, chez Arendt, d'une distance qui s'instaure entre les individus de la communauté, les maintenant à l'écart les uns des autres, les privant ainsi d'un monde commun. L'anéantissement de l'espace public où se discutent les propositions engageant un projet commun va donc de pair avec un déracinement radical de l'homme. On assiste à l'oubli, par la société moderne, de sa dimension politique. La disparition de la chose publique, de laquelle dépendait jusqu'alors le sens du réel de

²⁰⁰ Tassin, Étienne, 1991, « Espace commun ou espace public ? L'antagonisme de la communauté et de la publicité », *Hermès*, 10, p. 25

la communauté humaine, provoque une crise dont la description qu'offre Arendt de la société de masse permet de mesurer l'ampleur.

D'ailleurs, la contribution originale d'Arendt repose sur son invitation à repenser l'art et la culture dans le cadre de la société de masse. Elle fut d'ailleurs l'un des premiers penseurs à analyser le phénomène de la massification par rapport à la culture, qu'elle considère – au même titre que la politique - comme l'un des traits essentiels à la caractérisation de l'homme. Chez Arendt, seule la culture rend libre, désaliène. Culture et politique sont toutes deux portées par l'espace public qui, à titre de médiation, est le lieu privilégié de la diffusion et de la publicité. Le déclin de l'espace public dont nous avons retracé les grands axes ne peut dès lors que présager l'altération – sinon l'éclipse – de ces deux secteurs. Arendt caractérise finalement la société de masse par la disparition des différentes couches sociales où pouvaient auparavant se réfugier ceux qui souhaitaient s'opposer à la société, car la société a fini par assimiler, tel que mentionné précédemment, la masse. Celle-ci trouve désormais du temps à consacrer aux loisirs et à la culture, ayant été soulagée des corvées physiques d'hier, la vie moderne lui procurant de plus en plus de temps libre.

Cette contestation de la société doit s'exercer face à tradition selon Arendt. En effet, si elle défend la nécessité de soutenir la tradition (la représentation des idéaux),²⁰¹ elle revendique également l'importance de donner à la société les moyens d'y accéder, mais également, de se placer face à la tradition pour questionner son autorité.²⁰² Cela ne l'empêche pas de regretter l'importance auparavant accordée à l'autorité qui a pris fin avec l'époque moderne. Non pas de cette autorité violente et autocratique, mais bien celle qui permet l'éducation des citoyens, qui les introduit à différents sujets et leur explique, celle que Marcel Gauchet quand il incite les médias à être le lieu de transmission de savoirs afin de participer de la formation de sociétés

²⁰¹ Chez Arendt, la tradition est un concept politique qui se présente comme le fil conducteur des générations auquel chacune renoue dans sa tentative de compréhension du monde et de sa propre expérience. Dans cette perspective, la tradition est donc composée de paradigmes qui sont finalement des instruments de pensée permettant de lire et de réfléchir une situation sociohistorique.

²⁰² Leroux, George, 2003, « Les enjeux d'une éthique de la culture », *L'Inconvénient*, 12, p. 30

plus conformes aux idéaux d'autonomie des personnes et de capacité de se gouverner collectivement.²⁰³ Chez Arendt, cela passe par l'échange, la délibération, qui ouvre sur l'édification. C'est dans la confrontation que peut se justifier l'autorité du sens. La philosophe voit en l'artiste, figure *incarnant* la culture, le véritable protagoniste toujours à même de s'objecter à la société et de lui reprocher son *philistinisme*, c'est-à-dire sa propension à juger de tout en termes d'utilité immédiate et de « valeurs matérielles » sans s'intéresser à la culture.²⁰⁴ Ceci dit, ce « [...] philistinisme, qui consiste à être « inculte » et ordinaire, a été très rapidement suivi d'une évolution différente, dans laquelle, au contraire, la société commença à n'être que trop intéressée par toutes les prétendues valeurs culturelles »²⁰⁵. La « bonne société » perd alors son monopole d'emprise sur la culture, ainsi que sa position dominante au sein de la population.²⁰⁶ Arendt observe alors le traitement différencié qui sera réservé à la culture avec, d'un côté, la société, qui tend à s'appropriier la culture afin de parvenir à s'élever dans l'échelle sociale et, de l'autre, la masse, qui elle, rejette la culture en bloc en lui substituant le divertissement. La culture, dans ces deux cas, c'est donc toujours l'appropriation des œuvres aux fins du loisir ou du pouvoir. Dès lors, nous dit l'auteure, c'est à une viciation de la nature de la culture que l'on assiste, cette tendance faisant peser des dangers véritables sur le statut objectif même du monde culturel. La culture se figure alors sous forme de valeur, de marchandise sociale qu'il est possible de faire circuler en échange d'autres valeurs, sociales et individuelles.²⁰⁷ Dès lors, « [d]ans ce procès, les valeurs culturelles subirent le traitement de toutes les autres et furent ce que les valeurs ont toujours été : des valeurs d'échange. »²⁰⁸ La société de masse en vient à *consommer* les choses culturelles, ce qui marque ici la différence fondamentale quant au traitement

²⁰³ Baillargeon, Stéphane. « L'entrevue – Sortir du brouillard médiatique ». dans *Le Devoir*, [En ligne]. <http://www.ledevoir.com/societe/medias/280850/l-entrevue-sortir-du-brouillard-mediatique> (Page consultée le 23 septembre 2015).

²⁰⁴ Arendt, Hannah, 2012, *L'Humaine Condition*. Paris, Quarto Gallimard, p.766

²⁰⁵ *Ibid.*, p.767

²⁰⁶ *Ibid.*, p.768

²⁰⁷ *Ibid.*, p.768

²⁰⁸ *Ibid.*, p.769

désormais réservé à la culture. Le danger est alors la destruction de la culture par la médiatisation de masse, dans le seul but d'engendrer le loisir²⁰⁹.

Le déploiement de la société industrielle et l'avènement du capitalisme viennent donc dissoudre ces capacités proprement humaines à nourrir et à entretenir le commun. Ce dernier, dont la pluralité est une dimension intrinsèque et constitutive, est remis en question par l'apparition de la société de masse propre à la modernité, car celle-ci le condamne à ne se présenter que sous un seul aspect, le réduisant ainsi à une unique perspective.²¹⁰ Cela ne peut être que la conséquence de la société de masse qui, réduisant les individus au « moi », les rend prisonniers de leur propre subjectivité. Cette indisposition à rassembler autour d'un monde commun des êtres différenciés qui, tout en pouvant se rapporter les uns aux autres demeurent maintenus à distance, traduit l'échec face auquel se retrouve l'espace public délogé par le repli important de l'individu au sein de la sphère privée. En résulte une multiplicité d'individus soustraits à leurs particularismes qui adopte la forme d'une « masse²¹¹ », conçue, dans son acception habituelle, comme un « ensemble dont on ne distingue par les parties, les détails.²¹² » Cette massification de la société, qui entraîne une transformation dans les classes de la population comme nous l'avons souligné, porte en elle les germes de la crise de la culture qui s'annonce. Celle-ci répond des effets homogénéisant des conditions de travail et de production propre à la société industrielle sur lesquels nous ne pourrions cependant ici revenir.

Comme Arendt conçoit l'art et la culture comme étant au service de l'esprit et de la liberté, elle voit en la société de masse du XX^e siècle une menace réelle quant à leur devenir,²¹³ car cette dernière convoite la culture à titre de loisir. La culture se

²⁰⁹ Leroux, George, 2003, « Les enjeux d'une éthique de la culture », *L'Inconvénient*, 12, p. 31

²¹⁰ Arendt, Hannah, 2012, *L'Humaine Condition*. Paris, Quarto Gallimard, p. 106

²¹¹ « Au sens étroit, le terme «masse » apparaît dans les sciences sociales dès le 18^{ème} siècle à l'époque des changements et des mouvements révolutionnaires et émancipateurs des couches paysannes » (Olay, 2012 : 20).

²¹² *Source* : Dictionnaire Larousse.

²¹³ Olay, Csaba, 2012, « Art et culture de masse chez Adorno et Arendt », *Verbum Analecta Neolatina*, 1, p. 19

figure comme une vie partagée, un échange et un mouvement dans la pensée. Par culture, Arendt entend un ensemble d'objets au sein desquels les œuvres d'art occupent une position singulière et prééminente : ils sont considérés comme des produits culturels supérieurs. Bien que les réflexions sur l'art n'aient pas dominé la pensée d'Arendt, elles participent de son analyse de la situation du XX^e siècle comme société de masse et fournissent des outils pertinents à un examen plus général du sort réservé aux objets culturels dans le cadre de la massification de la société. L'artiste joue effectivement chez elle un rôle distinct, comme « [...] producteur authentique des objets que chaque civilisation laisse derrière elle comme la quintessence et le témoignage durable de l'esprit qui l'anime. »²¹⁴

À ce sujet, nous croyons que les objets culturels ne peuvent être réduits à l'art ni même à la catégorie « objet »,²¹⁵ d'autant plus qu'Arendt ne trace pas les contours de ce vaste ensemble qu'est l'art ni ne lui attribue une définition précise. La culture, elle, englobe aujourd'hui une telle diversité de perspectives et d'approches qu'elle ne saurait se laisser réduire à l'art et aux objets culturels qui lui sont associés. Les ethnologues parlent de la culture d'une façon différente de celle des philosophes : on connaît le foisonnement de définitions auxquelles a donné lieu cette notion. Les propos d'Arendt sur le sujet laissent selon nous transparaître une vision trop étroite du mot « culture » - dont les œuvres d'art seraient les objets culturels par excellence :

La vie humaine comme telle requiert un monde dans l'exacte mesure où elle a besoin d'une maison sur la terre pour la durée de son séjour ici [...]. Cette maison terrestre ne devient un monde, au sens propre du terme, que lorsque la totalité des objets fabriqués est organisée au point de résister au procès de consommation nécessaire à la vie des gens qui y demeurent, et ainsi, leur survivre. C'est seulement là où une telle subsistance est assurée que nous parlons de culture ; c'est seulement là où nous sommes confrontés à des choses qui existent indépendamment de toute référence utilitaire et fonctionnelle, et dont la qualité demeure toujours semblable à elle-même que nous parlons d'œuvres d'art. Pour

²¹⁴ Arendt, Hannah, 2012, *L'Humaine Condition*. Paris, Quarto Gallimard, p.766

²¹⁵ *Ibid.*, p.772

ces raisons, toute discussion sur la culture doit de quelque manière prendre comme point de départ le phénomène d'art.²¹⁶

Ainsi, Arendt reconnaît qu'art et culture, bien qu'étroitement liées, ne sont en aucun cas la même chose,²¹⁷ mais elle prend l'art comme point de départ d'une réflexion sur la culture. Bien que notre intérêt se porte de manière plus spécifique sur la notion de culture, certains enseignements de sa discussion sur l'art apparaissent pertinents à retenir, car les propos qu'elle tient sur la question visent finalement surtout à marquer la distinction entre les objets appartenant à cet ensemble et les produits de l'industrie des loisirs visant le divertissement. Cette distinction concerne donc l'ensemble des objets culturels. Ce qu'elle oppose, sur le plan conceptuel, c'est la culture et le divertissement qui appartiennent à des dimensions fondamentalement différentes de l'existence humaine : « [...] le premier à la mondanité, le second au procès biologique de la vie. »²¹⁸ Afin de bien saisir cette distinction, il nous faut introduire brièvement la distinction arendtienne empruntée aux Grecs entre travail, œuvre et action en les articulant aux notions de culture et de divertissement²¹⁹. Dans un premier temps, il convient de rattacher le concept de divertissement à celui de travail dont il est, en définitive, la contrepartie. En effet, si, chez Arendt, le travail permet de répondre aux nécessités de la vie de l'homme par la production et d'assurer sa capacité de consommation, la nécessité du travail et l'assujettissement auquel il soumet les hommes appelle son prolongement dans la distraction. L'amusement est prescrit afin de légitimer la contrainte du travail, comme la continuation de ce dernier. Quant à la notion de culture, elle renvoie au concept d'œuvre qui, chez la philosophe, est rattachée à la constitution d'un monde commun au sein duquel les hommes pourront habiter de manière durable, un monde pleinement humain. En vu de constituer ce monde commun, Arendt fait intervenir un troisième concept, celui d'action, qui repose sur l'existence d'un véritable espace public rendant possible le politique. Force est donc d'admettre que culture et divertissement présentent des

²¹⁶ Hannah Arendt, 1978, *La crise de la culture*. Paris, Gallimard, pp. 268-269

²¹⁷ Arendt, Hannah, 2012, *L'Humaine Condition*. Paris, Quarto Gallimard, pp. 775 et 778

²¹⁸ Olay, Csaba, 2012, « Art et culture de masse chez Adorno et Arendt », *Verbum Analecta Neolatina*, 1, p. 28

²¹⁹ Cette tripartition entre œuvre, travail et action est développée en profondeur dans *La Condition de l'homme moderne* (1958).

distinctions importantes et significatives dans ce qu'elles impliquent dans la vie des humains : leurs aboutissements sont fondamentalement différents.

Cette franche distinction entre culture et divertissement et leur association respective à la mondanité et au procès de reproduction de la vie peut apparaître élitaire, mais elle doit être comprise en ayant en tête que chez Arendt comme chez Habermas, les critiques formulées s'appuient toujours sur une référence à un idéaltype. Ainsi, la critique qu'Arendt adresse à la culture de masse, dont l'ethos est le divertissement, trouve ses origines dans le rapprochement qu'elle réalise entre cette Europe autrefois tournée vers l'art noble, marquée par un humanisme traditionnel, et une culture de masse désormais conditionnée par les besoins vitaux, consommés, sujets d'une réceptivité passive propre à la distraction. Des critiques qui n'empêchent cependant pas Arendt de reconnaître ce besoin de divertissement comme fondamental, car effectivement, cela a à voir avec la reproduction simple de la vie comme processus :

La société de masse [...] ne veut pas la culture, mais les loisirs (*entertainment*) et les articles offerts par l'industrie des loisirs sont bel et bien consommés par la société comme tous les autres objets de consommation. Les produits nécessaires aux loisirs servent le processus vital de la société, même s'ils ne sont peut-être pas aussi nécessaires à sa vie que le pain et la viande. Ils servent, comme on dit, à passer le temps, et le temps vide qui est ainsi passé n'est pas, à proprement parler, le temps de l'oisiveté c'est-à-dire le temps où nous sommes libres de tout souci et activité nécessaires de par le processus vital, et, par là, libres pour le monde et sa culture ; c'est bien plutôt le temps, encore biologiquement déterminé dans la nature, qui reste après que le travail et le sommeil ont reçu leur dû.²²⁰

Le divertissement ne peut cependant prétendre contrôler la culture en se l'appropriant. Dès lors, le besoin de loisirs a commencé à faire peser sur le monde culturel une véritable menace qu'invite à comprendre Arendt non plus uniquement comme une menace pesant sur la culture, car justement, ce qui s'observe, c'est un

²²⁰ Arendt, Hannah, 2012, *L'Humaine Condition*. Paris, Quarto Gallimard, p. 770

refus catégorique de la culture par la société de masse qui elle, ne veut plus que les loisirs. L'industrie des loisirs prend donc la place de la culture au sein de la société de masse : « [d]ans cette situation, ceux qui produisent pour les mass media pillent un matériau approprié. Ce matériau, qui plus est, ne peut être présenté tel quel ; il faut le modifier pour qu'il devienne loisir, il faut le préparer pour qu'il soit facile à consommer. »²²¹ C'est donc cette appropriation de la culture par la société de masse qui fait émerger la culture de masse avec ce qu'elle a de dangereux, à savoir, le démantèlement des objets culturels eux-mêmes, car désormais, la culture se voit détruite dans son statut objectif afin d'engendrer le loisir. L'objectif est de rendre la culture « divertissante », en la faisant répondre aux critères qui sont ceux de l'industrie des loisirs. Pour le plus grand nombre, disait d'ailleurs Dumont, le recours à la culture est désormais affaire de loisir. Elle n'en appelle plus au savoir, à la réflexion et au jugement : et de fait, la culture se retrouve prise au piège des nécessités et de l'économie.

La pensée arendtienne est intéressante en ce qu'elle permet de réfléchir le rapport de la culture au domaine politique.²²² Chez elle, le domaine politique n'est rien d'autre que l'institution de l'homme comme être-de-ce-monde, commandé par la responsabilité pour le monde. De l'étymologie et de l'histoire du mot dont elle offre un exposé nous retiendrons ces quelques mots : « [...] culture au sens d'aménagement de la nature en un lieu habitable pour un peuple, et culture au sens de soin donné aux monuments du passé »,²²³ car, héritées du passé, ces conceptions demeurent celles qui nous viennent à l'esprit lorsque nous parlons aujourd'hui de culture. Cette conception de la culture trace les grandes lignes de la responsabilité associée au concept d'espace public chez Arendt, et qui consiste à permettre à la société de dessiner « [...] le projet éthique [qu'elle] entretient pour elle-même dans un certain rapport à l'histoire et en

²²¹ *Ibid.*, p.771

²²² *Ibid.*, p.775

²²³ *Ibid.*, p.777

vue d'utopies à poursuivre. »²²⁴ Fernand Dumont, sociologue de la culture qui a beaucoup en commun avec Arendt, intitula d'ailleurs son ouvrage de 1968 *Le lieu de l'homme*, interpellant ainsi directement la notion de « culture » dérivée de *colere* – signifiant cultiver, demeurer, prendre soin, entretenir – nous faisant remonter jusqu'au sens attribué par les Romains au mot culture. Le lieu de l'homme, écrivait alors Dumont, « [...] on a toujours cru que ce devait être la culture : un habitacle où la nature, nos rapports avec autrui, les lourds héritages de l'histoire seraient confrontés avec les intentions de la conscience dans un dialogue jamais achevé. »²²⁵

En 1991, dans une entrevue qu'il accordait à Michel Roy pour le magazine *Forces*, Dumont déplorait l'influence néfaste de la radio sur la culture : malheureusement, son avertissement prend aujourd'hui la forme d'une prophétie, et il vrai que la culture semble moins que jamais « la maison de l'homme ». Le prochain chapitre sera l'occasion d'interroger ce renversement qui vient dénaturer la radio dont on considérait à l'origine qu'elle fut un précieux instrument de médiation culturelle pour le collectif. Tentons donc maintenant d'esquisser un portrait de la place de la radio dans l'espace public québécois d'hier à aujourd'hui en nous arrêtant sur quelques événements clés, puis en les réfléchissant à partir des conceptions habermassienne et arendtienne précédemment explicitées. Nous verrons que la société québécoise moderne a cherché à s'organiser à travers l'usage public de la raison au sein, notamment, de l'institution politique commune que représente la radio de Radio-Canada. On se méprendrait cependant à concevoir le détour historique entamé pour mieux justifier à la fin le retour au passé conçu comme seul remède aux crises actuelles : encore faut-il savoir conserver tout en cherchant à réactualiser. Comme le disait Cornelius Castoriadis, il faut conserver un sens de ce qui est à faire, mais aussi, un sens de ce qui est fait, et donc à conserver. À l'image de Dumont, nous sommes sensibles au temps réel de notre société, mais croyons nécessaire d'éclairer, d'interroger, d'interpréter de discuter du passé en vue d'éclairer le présent et l'avenir.

²²⁴ Beauchemin, Jacques, 2007, « Le règne de l'opinion comme symptôme de la dépolitisation de l'espace public » : 9-23 dans C. Perration & E. Paquette (dir.), *Dérive de l'espace public à l'ère du divertissement*. Québec, Presses de l'Université du Québec, p. 10

²²⁵ Dumont, Fernand, 2014, *Le lieu de l'homme*. Montréal, Bibliothèque québécoise, p. 25

Chapitre III

LA RADIO PUBLIQUE : LA CULTURE A LA RADIO

« [...] une partition n'existe vraiment que si elle est jouée, un livre n'existe vraiment que s'il est lu et l'histoire et la culture n'existent que par une mémoire active. Nous avons la responsabilité de maintenir vivant et de transmettre un amour des œuvres, des cultures et des traditions qui enrichissent l'expérience humaine »

Bernard Émond²²⁶

III.I Radio-Canada : entre continuité et rupture

Si les deux premiers chapitres ont permis d'exposer de manière forcément partielle les réflexions de Habermas et Arendt sur l'espace public et la culture, ce chapitre final sera l'occasion d'emprunter leurs analyses afin de procéder à un examen de la situation sociohistorique de la radio publique francophone présente au Québec, soit celle de R.-C. L'analyse de cet objet sera donc construite à partir des références théoriques empruntées aux auteurs dont nous avons déjà présenté les positions. Si, chez Habermas, c'est bien la presse qui se trouve au fondement du principe de publicité étroitement relié à l'espace public, nous verrons ici que la radio publique a aussi joué, au Québec, un rôle déterminant dans l'édification d'un nouvel espace public en devenant le lieu où s'échangeaient idées et savoirs. Ainsi, il s'agira de questionner les aspects dialectiques à l'œuvre au sein de l'institution en concentrant notre attention sur certains moments historiques précis qui vont de ses origines sociales à la disparition de la Chaîne culturelle de R.-C. (2004). La visée de cette démarche est de rendre compte du rôle essentiel et attesté qu'a su jouer l'institution à titre de lieu de médiation culturelle influant dans l'espace public tout en dénotant des points de tension qui vont entraîner des bifurcations en terme d'orientation, et ainsi, abandonner les fonctions sociales et politiques reliées à au modèle original de l'institution. En effet, si cette dernière a permis le développement de discussions publiques relevant de l'intérêt commun tout en assumant une certaine

²²⁶ Émond, Bernard, 2015, « De l'admiration », *Relations*, 780.

portée critique, sa trajectoire s'est peu à peu infléchi, à tel point qu'il faut parler d'une subversion de sa mission pourtant constitutive de la société québécoise.

Le nom même de la radio publique de chez nous, qui contredit, d'une certaine façon, notre appartenance et évoque une sujétion dont nous ne sommes pas ignorants (une sujétion que l'histoire de la radio publique confirme) devra cependant d'autres choix que d'être employée dans le cadre de cet exercice. Bref, force est d'admettre que la radio publique du Québec demeure une propriété canadienne ; il nous faudra donc passer outre à l'enseigne afin de pouvoir réfléchir l'objet dans ses multiples dimensions, sociales, politiques et culturelles. Certes, l'organisation de la radio québécoise ne saurait être comprise hors de l'histoire politique du Canada, et la plupart des historiens du média y font d'ailleurs référence. Or, son histoire exige aussi que soit considéré le rapport entretenu entre cette radio et la société québécoise, relation qui ne peut se résumer à une entreprise de contrôle déclenché par le gouvernement canadien. En somme, cette brève incursion dans l'histoire de l'institution radiophonique nous permettra de situer le contexte d'émergence de cet emblème national, les continuités que présente son parcours historique, mais encore davantage, de souligner et d'insister sur les ruptures qui se sont présentées dans son cheminement et dont l'importance nous oblige aujourd'hui à en questionner les significations. Cette lecture renouvelée s'appuiera principalement sur les contributions des deux philosophes allemands interpellés plus tôt dans cet exercice.

Si peu d'écrivains ont interrogé les mutations fondamentales de l'institution que nous demeurons étonnée par la timidité de la résistance et de la contestation auxquelles l'acte d'écrire a osé donner forme. Les revues québécoises *Argument*, *Relations* et *L'inconvénient* sont parmi les rares publications retracées qui ont elles consacré quelques-unes de leurs pages aux « faillites radio-canadiennes », critiquant certaines orientations préconisées par la radio publique francophone. Elles ont notamment réagi en faisant connaître leur indignation suite à la mise au bûcher de la Chaîne culturelle de R.-C. qui mettait fin, sur les ondes publiques, à une

programmation essentiellement axée sur un contenu culturel (littérature, philosophie, histoire, etc.). Elles ont alors cherché à signaler la rupture importante que cela signalait au regard de la mission historique de l'institution, s'efforçant de rendre compte de la gravité de la situation avec des titres éloquents tels que « De la Chaîne culturelle à l'inculture déchaînée » ; « Un Titanic culturel » ; « L'ignorance dirigeante », « Le triomphe de la brunch-culture », etc. Cette césure fondamentale sera d'ailleurs l'objet d'une véritable interrogation dans le cadre de ce dernier chapitre, car elle marque l'abandon final d'une volonté que formulait clairement, en 1951, le Rapport Massey²²⁷ : *que la radio crée un espace public au service de la culture humaniste au pays.*²²⁸ Dans cette perspective, la radio publique se devait d'être placée au service de l'émancipation collective, répondant d'une responsabilité démocratique fondamentale, mission qui fut d'ailleurs illustrer par sa trajectoire historique, comme nous le verrons dans les prochaines pages. Les mutations qui seront ici soulignées seront l'occasion d'exposer le chemin parcouru par l'institution, tout en les réfléchissant à travers le prisme des analyses arendtienne et habermassienne.

Nous le verrons, cette institution compte parmi les joyaux de la culture publique du Québec ; ainsi le temps est-il venu de s'interroger sur la signification des mouvements de cette figure dont il ne faudrait pas négliger la portée. Les altérations exposées seront l'occasion de jeter un regard critique sur les mutations entreprises en les évaluant au prisme des définitions d'espace public et de culture empruntées aux auteurs précités. En effet, plutôt que d'inscrire ces *changements dans un long fleuve tranquille* que serait l'histoire linéaire et dont le moteur serait le progrès, nous souhaitons ici les interroger au regard d'une crise de l'espace public et de la culture dont nous avons précédemment proposé des définitions. Que peut nous révéler

²²⁷ Cette commission est établie par le premier ministre Louis St-Laurent, en 1949, sous la présidence de Vincent Massey. Après une enquête sur l'état des arts et de la culture au Canada, le rapport suggère le financement, par le gouvernement fédéral, d'un large éventail d'activités culturelles. Ce rapport contribue à la création de la Bibliothèque nationale du Canada, du Conseil des arts du Canada ainsi que l'aide étatique octroyée aux universités. Les recommandations qui sont présentées dans ce rapport, adoptées par le gouvernement fédéral, sont considérées comme un moment important dans le soutien, la préservation et la promotion de la culture canadienne (Source : Encyclopédie canadienne).

²²⁸ Legris, Renée, 2004, *Hubert Aquin et la radio*. Montréal, Éditions Médiaspaul, p. 16

l'histoire de la radio francophone de R.-C. quant à la qualité de notre espace public et à l'importance accordée chez nous à la culture à travers les âges ? Cette section sera l'occasion d'interroger le rôle de l'institution radiophonique publique face aux changements orchestrés qui se révèlent caractérisés par le règne du divertissement qui expulse la culture et entraîne une dépolitisation de l'espace public.²²⁹

Alors que l'on observe aujourd'hui une tendance lourde de R.-C. consistant à copier les pratiques qui sont celles des radios privées qui dominent le paysage radiophonique québécois, la société publique cherchant à s'inscrire dans la course aux cotes d'écoute, que reste-t-il de cette époque où se partageaient le micro le romancier Hubert Aquin, le cinéaste Pierre Perrault et le philosophe George Leroux ? En d'autres mots, que reste-t-il de cette radio attachée à la valeur de son rôle dans l'espace public, à la culture du sens par laquelle passent l'édification et la préservation d'un monde commun ? Que reste-t-il, finalement, d'un espace qui, il fut un temps, se concevait comme un rempart à la massification décriée par Habermas comme par Arendt ? Afin de pouvoir en juger, d'abord nous faut-il nous intéresser à l'histoire culturelle, politique, sociale de cette institution dont on conviendra que les Québécois(es) entretiennent avec elle un rapport d'amour-haine ; en partie en raison de ce que cette institution « représente », en partie aussi parce que critiquer R.-C. au Québec, c'est souvent critiquer ce qui se fait de mieux en matière de radio, comme le soutenait François Charbonneau dans l'un de ses textes sur la *démission* de Radio-Canada (2008). Cela dit, au « moins pire » nous ne sommes en aucun cas condamnés ; et c'est pourquoi le travail actuel se propose d'approcher l'institution en fonction d'un certain idéal qui, comme nous le verrons, ne lui est finalement pas si étranger. Cette insistance sur le passé nous permettra, espérons-le, d'éclairer l'avenir de l'institution en guise de conclusion. Si, au commencement, était la radio publique éducative, critique, culturelle et informative (et ce, alors que la massification était aux portes du pays), que reste-t-il de « cette radio » après le travail de l'industrialisation,

²²⁹ Beauchemin, Jacques, 2007, « Le règne de l'opinion comme symptôme de la dépolitisation de l'espace public » : 9-23 dans C. Perration & E. Paquette (dir.), *Dérive de l'espace public à l'ère du divertissement*. Québec, Presses de l'Université du Québec, p. 11

de la commercialisation et de la technocratisation ? Cette discussion sera l'occasion de débiter une importante réflexion sur la radio publique au Québec dans une perspective de sociologie critique : le tout prendra la forme d'un bilan critique du rapport entre radio, espace public et culture. Arendt a montré toute l'importance d'attribuer aux événements un sens qui pourra s'offrir aux consciences de ceux qui racontent l'histoire : c'est bien au sens historique des transformations de la radio publique que nous nous intéresserons dans les prochaines pages.

III.II La radio : une grande oubliée dans l'histoire du Québec

Les études sur l'histoire de la radio au Québec sont encore trop rares : de fait, l'histoire de la radiodiffusion québécoise est encore trop peu fréquentée, et ce, alors même que les Québécois et Québécoises continuent aujourd'hui de consacrer plusieurs heures par jour à ce média, ce qui rend bien compte de son importance pour la société. Mais il y a plus que la mesure de ces cotes d'écoute : il y a le rôle fondamental qu'a joué la radio publique pour le peuple québécois en assumant, en tant qu'espace public, une mission de médiation culturelle fondamentale, comme le révèle l'histoire du média. Si l'historiographie de ce dernier a longtemps été monopolisée par l'école traditionnelle dont l'interprétation s'inscrivait dans le sillage du nationalisme canadien,²³⁰ il nous semble davantage pertinent d'observer le rôle que l'institution radio-canadienne a assumé dans la formation de l'espace public et de la culture québécoise, et ce, dans un contexte où se déployait déjà un processus de massification.

Malgré l'état présent de la recherche sociologique sur le médium, qui témoigne de certaines incomplétudes, quelques études sur la radio au Québec rendent bien compte du fait qu'elle a contribué, pendant son « âge d'or » qui précède l'arrivée de la télévision (1950), à *nourrir* l'identité québécoise. C'est d'ailleurs ce dont témoigne l'ouvrage majeur et inégalé intitulé *Histoire de la radio au Québec. Information, éducation, culture* (2007) qui contient de précieux enseignements quant à la contribution de la radio à la culture québécoise. Ce dernier est le fruit du travail de l'historien de la radio Pierre Pagé qui y propose une perspective sociohistorique générale de l'ensemble des figures radiophoniques constitutives du paysage médiatique québécois, dont fait évidemment partie la radio de R.-C. Aujourd'hui, nous dit Pagé, « [...] lorsque l'historien regarde le passé de la culture québécoise, il voit que la radiocommunication y est profondément enracinée depuis plus d'un

²³⁰ Fillion, Michel, 2002, « La radio : institution et organisation » dans Denise Lemieux (dir.), *Traité de la culture*. Québec : Presses de l'Université Laval/Éditions de l'IQRC, p. 803

siècle. »²³¹ Sur l'histoire spécifiquement québécoise de la radio, c'est donc la figure de Pierre Pagé qui s'impose, mais également celle de Renée Legris qui a notamment travaillé sur l'histoire des genres dramatiques à la radio québécoise.²³² Legris nous apprend que les dramatiques à la radio ont conservé leur importance au sein de l'institution publique jusqu'aux années 2000, moment où souffle le grand vent qui va faire s'évanouir la Chaîne culturelle de Radio-Canada.²³³ Les deux historiens accompagneront donc notre bref panorama historique et seront, à l'occasion, rejoints par d'autres. Quant à l'histoire spécifique de Radio-Canada, elle a été l'objet de quelques ouvrages supplémentaires, plusieurs commençant cependant à dater, et une majorité ayant été produits par l'institution mère. Afin de dresser une fresque forcément fragmentaire de l'historicité de l'institution radiophonique francophone, nous ferons donc ici appel à cette minorité qui a travaillé à constituer la mémoire radio-canadienne au Québec.²³⁴ Ainsi aurons-nous recours à l'important ouvrage de Michel Filion, *Radiodiffusion et société distincte. Des origines de la radio jusqu'à la Révolution tranquille au Québec*,²³⁵ qui permet d'entrevoir le rôle politique et culturel qu'a joué l'institution radio-canadienne dès ses origines. À ce récit historique important s'ajouteront les voix de Marc Raboy et d'Alain Saulnier dont les travaux ont cherché à décrire les mouvements de l'institution. Nous aurons également recours à des perspectives critiques importantes au regard de notre démarche. Nous interpellons donc notamment les articles de Georges Leroux, Jean Larose, Claude Vaillancourt, Michel Seymour, Pierre Lefebvre et Christian Nadeau dans lesquels il est question de la place et du soin accordé à la culture sur les ondes publiques. Ceux-ci prennent généralement comme point de départ de leur réflexion le démantèlement de la Chaîne culturelle.

²³¹ Pagé, Pierre, 2007, *Histoire de la radio au Québec*. Montréal, Fides, p. 15

²³² Pierre Pagé et René Legris ont ensemble constitué la collection microfilmée *Archives de la littérature radiophonique québécoise*.

²³³ Legris, Renée, 2004, *Hubert Aquin et la radio*. Montréal, Éditions Médiaspaul, p. 11

²³⁴ Plusieurs des travaux concernant R.-C. portent davantage sur la télévision publique et/ou ont été produits par la Société d'État. Qui plus est, les travaux sur l'institution se font rares depuis les années 2000. Finalement, les réflexions critiques sur le sujet se font très rares, hormis quant à la question de la disparition de la Chaîne culturelle.

²³⁵ Filion, Michel, 1994, *Radiodiffusion et société distincte. Des origines de la radio jusqu'à la Révolution tranquille au Québec*. Montréal, Éditions du Méridien

III.III Émergence et genèse de la radio publique

La culture à la radio

Des réflexions sur la pertinence de faire de la radio un service public se sont très tôt imposées dans l'espace public canadien. Dès le début du XX^e siècle, le gouvernement fédéral se manifeste avec la Loi sur la télégraphie sans fil (1905) et la Loi sur la radiotélégraphie (1913),²³⁶ mais son intervention demeure alors limitée. C'est en 1922 que débute véritablement partout au Canada l'aventure de la radiodiffusion commerciale comme média orienté vers le grand public, et ce, après une longue phase d'expérimentation de la part d'entreprises et des gouvernements qui en parcouraient depuis déjà un moment les possibilités techniques. Les premières règles visant à assurer la propriété canadienne des ondes sont formulées²³⁷. Nous sommes au sortir de la Grande Guerre (1914-1918) qui a donné lieu à son lot d'expérimentations technologiques, et qui, au Canada, a résulté en un accroissement du pouvoir du gouvernement fédéral. Toujours en 1922, le gouvernement canadien adopte un nouveau règlement qui autorise la création de stations radiophoniques pour le grand public (« *broadcasting* »), suivant en cela une tendance que l'on retrouve un peu partout dans le monde occidental.

Le Québec n'a évidemment pas échappé pas à cette vague : « [l]e Québec, par ses physiciens du milieu universitaire, de l'industrie, des journaux, des écoles spécialisées, était assez informé et assez conscient des possibilités offertes par la technologie pour se situer dès le début dans la cohorte des nations lancées dans la radiocommunication. »²³⁸ En effet, de nombreuses stations voient le jour au cours des années vingt. À Montréal, c'est la radio privée CKAC,²³⁹ créée par le journal *La*

²³⁶ Filion, Michel, 1994, *Radiodiffusion et société distincte. Des origines de la radio jusqu'à la Révolution tranquille au Québec*. Montréal, Éditions du Méridien, p. 15

²³⁷ « [...] l'État réservait les licences de diffusion aux seuls citoyens britanniques, parmi lesquels comptaient évidemment les Canadiens dont la citoyenneté distincte ne sera reconnue qu'après le traité de Westminster de 1931 » (Filion, 1994 : 15).

²³⁸ Pagé, Pierre, 2007, *Histoire de la radio au Québec*. Montréal, Fides, p. 16

²³⁹ La station a joué un rôle important dans la vie collective des Québécois avant la guerre, mais demeure peu connue à ce jour, une seule monographie lui ayant été consacrée.

Presse, qui s'impose comme la première radio culturelle francophone, et c'est elle qui, quelques années plus tard, servira de modèle à l'édification de la radio d'État.²⁴⁰ CKAC, en tant que nouvelle institution médiatique québécoise, symbolise alors « [...] la rencontre innovatrice entre une technologie moderne – la radiophonie – qui se développait depuis deux décennies, et une expertise journalistique reconnue, celle d'un journal déjà devenu une institution nationale. Par cette rencontre s'effectuait, dans le monde socioculturel du Québec, la naissance d'un nouveau média, la radiodiffusion. »²⁴¹ Dès ses débuts, CKAC se présente comme une radio privée dotée d'une mission d'intérêt général. La nécessité de faire de la radio un véhicule d'éducation en offrant aux auditeurs des émissions à caractère culturel visant l'acquisition de connaissances devient une préoccupation centrale, et ce, alors même qu'un public demeure toujours à créer. CKAC organise des discussions publiques sur des questions d'intérêt général liées aux affaires communes. Dans cette perspective, la radio présente une véritable volonté d'éducation populaire.

Alors que les liens économiques avec les États-Unis se renforcent dès le début du XX^e siècle, commence à se répandre la crainte de l'impérialisme américain dans le domaine culturel et celle de la commercialisation de la radio. De fait, jusqu'en 1932, le « contenu radiophonique » ne sera soumis à aucune juridiction particulière, plusieurs figures radiophoniques occupant alors le territoire et les auditeurs québécois n'hésitant pas à se brancher aux stations américaines déjà victimes de l'industrialisation de la culture²⁴² – ce qui fait tôt craindre à une américanisation des ondes.²⁴³ Le phénomène médiatique du débordement unilatéral est surnommé le problème de la « canadianisation ». Dès lors, une élite canadienne s'oppose à

²⁴⁰ Pagé, Pierre, 2007, *Histoire de la radio au Québec*. Montréal, Fides, p. 16

²⁴¹ *Ibid.*, p.16

²⁴² Fillion, Michel, 1994, *Radiodiffusion et société distincte. Des origines de la radio jusqu'à la Révolution tranquille au Québec*. Montréal, Éditions du Méridien, p.16

²⁴³ Fillion (1994) a montré que le Québec faisait beaucoup moins appel à du contenu radiophonique étranger que les autres provinces canadiennes. L'argument brandi par les partisans de la radio publique canadienne était la menace que représentaient les émissions américaines pour « l'identité culturelle canadienne ». Plusieurs soutiennent que ce danger potentiel fut exagéré afin de permettre la réalisation d'un projet d'unité pan-canadienne (Fillion, 1994 : 4).

l'émergence d'une culture de masse à l'américaine.²⁴⁴ Face à cette réalité, le gouvernement canadien assume quant à lui de plus en plus un projet centralisateur construit autour de l'identité canadienne qui trouve alors difficilement à s'exprimer collectivement. De fait, le gouvernement fédéral constate rapidement le potentiel de contrôle idéologique dont dispose la radio. Cependant, il hésite alors entre le modèle britannique fondé sur la propriété publique et le modèle américain de la propriété privée. Dès lors, ne sachant trop encore quelle intervention préconiser à l'endroit du médium, le gouvernement crée, en 1929, la Commission royale d'enquête sur la radiodiffusion (la Commission Aird, chargée d'enquêter sur la situation de la radio au Canada) qui recommande la création d'un service transcanadien - un système étatisé - mentionnant que les provinces auraient toutes un rôle à jouer dans la définition des contenus qui seraient rendus disponibles sur les ondes.²⁴⁵ La création d'une société publique composée de deux entités distinctes (Radio-Canada et CBC) est encouragée par la commission. De fait, la menace étrangère due à la proximité avec les États-Unis est placée au centre des préoccupations de cette commission : « [a]ctuellement, la plupart des programmes radiodiffusés proviennent de source extra-canadiennes. Or, on a insisté auprès de nous pour nous faire entendre que la réception continue de ce genre de programmes tend à modifier la mentalité de la jeunesse de chez nous, de façon à lui inculquer un idéal et des opinions qui ne sont pas canadiennes. »²⁴⁶ La commission suggère donc de préconiser le modèle interventionniste britannique afin de favoriser l'affirmation canadienne à travers les ondes : « [...] l'adoption du modèle britannique aurait permis à la radiodiffusion de devenir la grande force unificatrice d'un Canada réfractaire à l'impérialisme américain. »²⁴⁷ Dès lors, il fallait convaincre la population canadienne de l'universalité de la menace américaine et de la nécessité d'une intervention d'un océan à l'autre.

²⁴⁴ Filion, Michel, 2002, « La radio : institution et organisation » dans Denise Lemieux (dir.) *Traité de la culture*. Québec : Presses de l'Université Laval/Éditions de l'IQRC, p. 801

²⁴⁵ Raboy, Marc, 1992, *Les médias québécois : presse, radio, télévision, câblodistribution*. Boucherville, Éditions Gaëtan Morin, p. 134

²⁴⁶ *Le Devoir*, 11 septembre 1929, p.1 et 6

²⁴⁷ Filion, Michel, 1994, *Radiodiffusion et société distincte. Des origines de la radio jusqu'à la Révolution tranquille au Québec*. Montréal, Éditions du Méridien, p. 25

Depuis, les recherches de Michel Filion ont montré que, comme l'influence américaine se faisait beaucoup moins sentir au Québec, « [...] la nécessité d'établir une radio publique au Québec francophone était beaucoup moins flagrante que dans le reste du Canada, mais que, du point de vue du gouvernement fédéral et des élites nationalistes pancanadiennes, il fallait convaincre la population de l'universalité de la menace américaine [...]. »²⁴⁸ L'auteur se demande alors si « [...] cette forme d'impérialisme américain ne fut pas exagérée par ceux qui avaient intérêt à dramatiser la situation dans le but d'imposer un pouvoir aux dépens des autres : ainsi la perception de ce phénomène social [...] par les autorités ne serait pas neutre [...]. »²⁴⁹ Nous n'entendons cependant pas ici répondre à cette question.

C'est en 1932 que *la Loi sur la radiodiffusion*, vit le jour, le gouvernement fédéral acquérant alors le contrôle et l'autorité du domaine des communications²⁵⁰. Cette loi autorisait la création de la Commission canadienne de la radiodiffusion (CCR) à laquelle sera confié le double mandat d'établir un service national et de contrôler l'ensemble du système, les stations privées demeurant tolérées, la loi prévoyant leur nationalisation éventuelle afin d'assurer le monopole de l'État. Cette ingérence du gouvernement fédéral lui sera reprochée par plusieurs provinces qui y voient alors une intrusion en matière d'éducation que l'on reconnaît comme l'une des facultés de la radio. D'autant plus que cette ambition d'unité nationale s'accorde mal avec les diversités régionales et culturelles présentes au Canada. Certes, d'autres verront en la première *Loi canadienne de la radiodiffusion* une grande victoire pour la radiodiffusion nationale, pour le Canada et sa politique de « nation-building ». En effet, la mainmise fédérale sur la radiodiffusion, mais également sur les télécommunications, témoigne bien de l'importance stratégique accordée à ce

²⁴⁸ Filion, Michel, 2002, « La radio : institution et organisation » dans Denise Lemieux (dir.), *Traité de la culture*. Québec : Presses de l'Université Laval/Éditions de l'IQRC, p. 804

²⁴⁹ Filion, Michel, 1994, *Radiodiffusion et société distincte. Des origines de la radio jusqu'à la Révolution tranquille au Québec*. Montréal, Éditions du Méridien, p.36

²⁵⁰ Michel Filion souligne que la radiodiffusion publique est apparue au Canada même avant que la première loi sur la radiodiffusion n'en confirme le principe. En effet, en 1923, le Canadien National avait installé des récepteurs à bord des trains de passager puis, en 1924, vu le succès de l'entreprise, le CN créa ses propres stations dans quelques grandes villes canadiennes et établie un réseau national dans les deux langues majoritaires (Filion, 1994 : 16).

domaine pour la vie politique d'un État. La création et les développements du Conseil de la radiodiffusion et des télécommunications, un organisme public chargé de superviser et de réglementer ces deux secteurs d'activités, contribuent à soutenir cette conviction. Au Québec, la question de l'appartenance fédérale de la radio interpelle de manière particulière l'histoire : de fait, « [u]ne telle situation ne s'est pas établie de soi : elle plonge ses racines dans la mise en place du Canada moderne et n'est pas sans rappeler la question constitutionnelle et ses contradictions. »²⁵¹ De fait, cet événement allait soulever bien des débats à inscrire dans l'histoire conflictuelle de la culture nationale québécoise. D'ailleurs, le Québec s'est toujours opposé à ce que le Canada acquière l'emprise dans ce secteur, étant parfaitement réfractaire à l'idée de céder ses droits de juridiction.²⁵²

Face à la « dénationalisation » qui pouvait en résulter, alors que le Canada ne s'est pas encore doté d'un média capable d'assurer la promotion culturelle et l'unité nationale²⁵³ et que l'emprise américaine en terme de radiodiffusion se fait sentir, le Québec chercha à tirer son épingle du jeu. Il se dota de sa propre loi sur la radio en 1929, loi qu'il reconduira en 1931 et 1945, mais qui ne lui confèrera que des compétences très limitées dans l'exercice radiophonique.²⁵⁴ Cette loi, qui constitue une pression de la part du Québec, allait cependant permettre la création de Radio-Québec qui, finalement, n'enregistre qu'une seule émission avant de se transfigurer en télévision éducative qui, plusieurs décennies plus tard, est mieux connue sous le nom de Télé-Québec.

Cette vive opposition entre les intérêts canadiens et les intérêts québécois marque donc l'origine même de la mouvance politique qui conduisit à l'institutionnalisation d'une radio publique canadienne dont la responsabilité serait

²⁵¹ *Ibid.*, p.800

²⁵² Lacroix, Jacques-Guy, 1991, « La radio au Québec : un média en crise qui trahit son mandat social ». *L'Action nationale*, 9 : pp.1224-1225

²⁵³ Filion, Michel, 1994, *Radiodiffusion et société distincte. Des origines de la radio jusqu'à la Révolution tranquille au Québec*. Montréal, Éditions du Méridien, p. 14

²⁵⁴ *Ibid.*, p.16

alors d'assurer la reproduction de « la communauté de culture canadienne »²⁵⁵. Une autre scission au sein du système canadien de radiodiffusion illustre le débat significatif qui a agité la nation et exprime la dualité au fondement de l'institution radiophonique. Alors que l'on prévoyait originellement offrir un service national bilingue, le refus du Canada anglais allait conduire à la séparation, en 1934, des réseaux radiophoniques, le français et l'anglais. Plus tard, durant la guerre, le réseau français deviendra complètement autonome, assumant dès lors un rôle de catalyseur national pour les Québécois. L'ensemble de l'historiographie de la politique de la radiodiffusion révèle donc les tentatives répétées du gouvernement fédéral de maintenir son contrôle sur la radiodiffusion, la radio étant conçue comme un instrument de pouvoir mis au service de l'identité canadienne, mais aussi, comme une façon de résister à la massification de la culture qui s'affirme du côté américain. En somme, la radio est alors un enjeu de pouvoir important que l'on dispute.

En 1936, alors que la Loi sur la radiodiffusion est refondue, le service gouvernemental devient une radio publique, non gouvernementale, la Canadian Broadcasting Corporation – Société Radio-Canada, institution inspirée de la BBC de Londres.²⁵⁶ Plusieurs espoirs sont alors placés en cette dernière qui « devra veiller notamment à mousser la conscience nationale en offrant aux Canadiens des émissions « de qualité » par opposition aux produits culturels américains jugés trop populaires [...]. C'est donc Radio-Canada qui aura le mandat de contrer la puissante domination américaine à laquelle le pays est alors exposé, l'affirmation identitaire, culturelle et territoriale du pays justifiant largement l'édification de la société publique. De plus, la Loi canadienne sur la radiodiffusion de 1958, qui autorise la constitution de réseaux privés de radio, signe l'avènement de la concurrence des stations privées avec la radio de Radio-Canada qui conserve alors son statut de diffuseur, mais perd son

²⁵⁵ Gagné, Gille, 2010, « Le Québec comme marchandise ». *Revue Liberté*, 4, p. 3

²⁵⁶ Le premier président de Radio-Canada était un Britannique. La BBC est demeurée la figure de référence depuis lors (Saulnier, 2014 : 22). « En recommandant la création de CBC/Radio-Canada, le comité parlementaire des communications et de la culture a recommandé que la société ait « essentiellement les pouvoirs dont bénéficiait la British Broadcasting Corporation. Étant donné que l'organisme était créé en tant que radiodiffuseur public, la radiodiffusion dans l'intérêt public, soit le principe fondamental d'indépendance, en devenait la clé de voûte » (Saulnier, 2014 : 146).

rôle d'organisme régulateur.²⁵⁷ La diversification du paysage radiophonique à laquelle donne lieu l'avènement du service national est néanmoins saluée par Pagé, qui souligne qu'à partir de ce moment, « [r]adíos privées et radio publique assumèrent la responsabilité, pendant vingt ans, de desservir progressivement tout le territoire, dans la perspective d'un service public auquel avait droit la population. »²⁵⁸ De fait, la radio s'impose rapidement comme une institution offrant un « service à la société », cherchant d'abord à éduquer et à cultiver la population. Cependant, cette valeur accordée à la culture se présente de façon différenciée du côté du Québec et du reste du Canada : en effet, comme le suggère Michel Filion, le projet de radiodiffusion publique aurait eu davantage une valeur politique du côté du gouvernement fédéral alors que pour la province francophone, ce projet allait rapidement prendre une valeur culturelle.²⁵⁹

Dans cette perspective, la radio publique canadienne est venue introduire une nouvelle sphère publique au Québec qui va s'affirmer comme un espace culturel fondamental, s'imposant comme une figure de résistance à la massification en cours du côté tant des États-Unis que du Canada anglais. En effet, au Québec, la radio va se développer de façon tout à fait singulière, enracinée dans le milieu historique qui la nourrit et ce, malgré la menace d'un double impérialisme qui pèse sur elle. De fait, la radio publique se présente comme indissociable de la société dans laquelle elle s'érige, celle-ci étant en relation constante avec la population québécoise dont elle est solidaire dans ses moments d'innovation aussi bien que dans ses périodes de crise. De fait,

[I]e développement de l'information et des nouvelles, à la fin des années trente, comme composantes normales du discours radiophonique a été une transformation culturelle majeure de la programmation [...] Pour la population ouvrière ou rurale, surtout à l'époque de la guerre, ce

²⁵⁷ Filion, Michel, 2002, « La radio : institution et organisation » dans Denise Lemieux (dir.), *Traité de la culture*. Québec : Presses de l'Université Laval/Éditions de l'IQRC, p. 802

²⁵⁸ Pagé, Pierre, 2007, *Histoire de la radio au Québec*. Montréal, Fides, p. 16

²⁵⁹ Filion, Michel, 1994, *Radiodiffusion et société distincte. Des origines de la radio jusqu'à la Révolution tranquille au Québec*. Montréal, Éditions du Méridien, p. 36

service public d'information apparaissait comme un élément indispensable de la radio. À cette époque, l'information apportée au grand public québécois une chronique quotidienne de la vie collective, celle de la région, celle de la nation, celle du pays ou celle du monde. »
260

Dans cette perspective, au sein de la radio publique canadienne va bientôt s'imposer, au Québec, la radio francophone comme un nouvel espace public où se rencontreront intellectuels et artistes qui remplacent ici les figures de l'aristocrate et du bourgeois chez Habermas. Pagé insiste sur le rôle important qu'a joué la radio, dès ses tout débuts, en tant « qu'instrument de valorisation de la parole pour un peuple qu'on décrivait comme silencieux. »²⁶¹ D'ailleurs, si cette parole est au départ liée à l'existence d'une élite intellectuelle, elle se conjugue également à une ambition de démocratisation de la culture, horizon que l'on retrouve dans la pensée d'Arendt, la radio se présentant comme un instrument permettant d'offrir à chacun un accès à la culture et à la vie de l'esprit. D'ailleurs, chez Arendt, la culture, c'est d'abord une vie partagée, et non des univers scindés autour desquels s'érigent des murs au sein de la société. C'est donc par la parole partagée et l'action à plusieurs que la réalité acquiert son sens. La culture du sens se présente également comme le lieu d'un exercice privilégié de réflexivité ; elle vise l'émancipation, l'édification, la critique. De fait, la radio va rapidement s'employer à introduire dans l'espace public des discussions qui vont porter sur l'aménagement du vivre ensemble, des réflexions concernant l'édification du monde commun, ce qui constitue l'assise même de l'espace public dans la pensée arendtienne.

Au Québec, comme nous l'avons exposé, cette sphère publique radiophonique a donc permis d'ériger un espace important de médiation entre l'État et la société et de développer un *modèle proprement québécois de la radio*. Dans cette perspective et au regard de ses origines, la radio publique se présente comme une forme culturelle et institutionnelle au service de l'édification et de la préservation du commun, voire

²⁶⁰ Pagé, Pierre, 2007, *Histoire de la radio au Québec*. Montréal, Fides, p. 107

²⁶¹ *Ibid.*, p. 17

même, comme un rempart à la massification de l'espace public, en ce sens qu'elle tire sa légitimité du désir de freiner le divertissement américain présent sur les ondes, ce divertissement qui n'élève pas, n'instruit pas, ne critique pas. Alors que les médias américains et canadiens vont rapidement se placer au service des industries de la culture, la radio publique francophone va assumer un rôle de médiation culturelle en assurant une vitrine à l'autorité du sens et de la vérité, à la substance de la tradition, à la culture publique, comme le rappelle Arendt. Dans cette perspective, la radio publique nourrit donc un lien indispensable entre les intellectuels, les artisans culturels et le public.

Au Québec, la radio de R.-C. a longtemps permis à la société québécoise de se voir représentée, en offrant aux Québécois(e)s une *image* de ce qu'ils étaient, instituant une distance lui permettant de s'observer, de se réfléchir et de problématiser leur existence collective. Par-delà même la figure de la Chaîne culturelle, on retrouve dans l'historicité du média des preuves de cette contribution non négligeable de l'institution. Par exemple, durant les années trente et quarante, au sortir de la Seconde Guerre mondiale (1939-1945), au moment où on assiste à un investissement massif dans la production radiophonique de type culturel, la radio assume plus que jamais cette fonction de médiation :

« [l]’ouvrier des villes où le travailleur rural découvrait par la parole radiophonique le monde de son coin de pays, de sa grande région, de l’univers troublé par la guerre, mais aussi riche de sa diversité culturelle. Radioromans comme émissions d’information sont le lieu d’expression de la culture québécoise et une place publique incomparable pour les francophones. En effet, c’est un nouvel espace public de liberté qui était créé par la radio où l’on pouvait entendre raconter les espoirs et les réussites du peuple du Québec. »²⁶²

« Lieu d’expression de la culture québécoise » ; « place publique pour les francophones » ; « nouvel espace public de liberté » : autant d’éléments qui nous renvoient aux réflexions habermassienne et arendtienne qui, chacune à leur façon,

²⁶² *Ibid.*, p. 17

revendique la place de la culture dans l'espace public, celle culture qui permet la critique, la réflexivité, le débat, en instituant une distance. Si l'espace public est conçu chez Arendt comme le lieu de l'agir pour le bien commun, il est alors possible de concevoir la culture qui est discutée dans l'espace radiophonique sous l'angle de sa contribution à la délibération publique. Dans cette perspective, il faut également concevoir la culture dans sa propension à alimenter le bien commun dont nous parle Arendt et qui exige que soient exclus de cette sphère les intérêts privés, face auxquels la culture publique se verrait alors instrumentalisée. De fait, la culture permet d'éclairer les objets nécessaires à la délibération publique qui concerne l'édification et la préservation d'un monde commun. Dans cette perspective, elle est elle-même à approcher comme un bien commun.²⁶³

Comme nous l'avons vu, Arendt et Habermas se présentent tout deux comme attachés à un public qui « discute la culture », ainsi qu'à une culture qui permet de discuter publiquement. C'est exactement ce à quoi s'adonna la radio francophone publique du Québec à cette époque. Cette distance, c'est précisément la culture qui a pour fonction de la créer, à travers la parole et la pensée. La radio publique se présentait alors comme un lieu de médiation placé entre l'homme et le monde, dédoublant le monde et lui permettant alors de se placer à distance de lui-même. En somme, la radio a cherché à arracher l'homme de sa condition empirique et factuelle afin d'accroître en lui la vie de l'esprit et le goût pour la réflexivité. Pour Fernand Dumont, c'est cette distance même qui définit le concept de culture, précisément parce qu'elle implique un dédoublement du monde et de la conscience. De plus, la radio, en répondant du principe de publicité, fournissait alors les éléments d'une vie commune, rendue possible par l'échange libre et public des idées, permettant que se rencontrent la pluralité, les objets d'humanité, la multiplicité des points de vue et reposant sur l'acceptation des conflits. Bref, la radio publique contribuait à ce que la société québécoise puisse penser et discourir en collectivité et, ultimement, à ce qu'elle porte une attention au monde et développe une volonté d'y agir.

²⁶³ Nadeau, Christian, 2005, « La culture, la délibération publique et ses institutions », *Liberté*, 47, p. 45

La radio, comme mode d'expression de la culture et de reproduction de l'espace public, se présente comme une institution favorisant la représentation de soi du collectif, le vivre ensemble, la cohésion sociale, l'aménagement du multiple et la reconnaissance publique : elle est destinée à agir sur le monde. Elle se présente également comme ce qu'Arendt entendait par « espace », à savoir, un *milieu*. Si, pour elle, ce milieu était représenté par la politique, la définition qu'elle en offre permet d'élargir la notion à d'autres composantes, sachant que pour la philosophe, la politique repose sur l'existence d'un espace public. Selon sa conception, le milieu est cet endroit au sein duquel se rencontrent les diverses perspectives en provenance de différentes localisations qui animent la communauté humaine, et qui permettent de révéler au grand jour les questions d'intérêt commun. Le milieu assume alors une prise en charge du devenir de la société et permet l'aménagement de la pluralité afin de concevoir un projet collectif. Dans cette perspective, la radio de R.-C. correspondait, à une époque, à ce « milieu » qui donne à voir la pluralité humaine, tout en se donnant finalement le projet de sa conciliation.²⁶⁴ Elle assumait alors la reproduction des conditions d'existence du commun, de la culture et, dans cette perspective, *servait* l'espace public.

Qui plus est, la radio publique, à ses origines, se présente comme indissociable de la société dans laquelle elle s'érige, étant en relation constante avec la société québécoise « [...] dont elle est solidaire dans ses moments d'innovation aussi bien que dans ses périodes de crise. »²⁶⁵ De fait,

[I]e développement de l'information et des nouvelles, à la fin des années trente, comme composantes normales du discours radiophonique a été une transformation culturelle majeure de la programmation [...] Pour la population ouvrière ou rurale, surtout à l'époque de la guerre, ce service public d'information apparaissait comme un élément

²⁶⁴ Beauchemin, Jacques, 2007, « Le règne de l'opinion comme symptôme de la dépolitisation de l'espace public » : 9-23 dans C. Perration & E. Paquette (dir.), *Dérive de l'espace public à l'ère du divertissement*. Québec, Presses de l'Université du Québec, p. 9

²⁶⁵ Pagé, Pierre, 2007, *Histoire de la radio au Québec*. Montréal, Fides, p. 18

indispensable de la radio. À cette époque, l'information apporte au grand public québécois une chronique quotidienne de la vie collective, celle de la région, celle de la nation, celle du pays ou celle du monde. »²⁶⁶

Certes, à plusieurs reprises au cours de l'histoire de cette figure médiatique, la création d'une identité culturelle et politique du Canada devint, pour ainsi dire, un prétexte pour transformer la radio publique en une radio d'État.²⁶⁷ Durant la Deuxième Guerre mondiale (1939-1945) par exemple, seuls les orateurs favorables à la position gouvernementale furent admis aux micros de R.-C.²⁶⁸ Celle-ci assume alors une orientation politique, misant sur la *censure* au détriment de la *culture*. Le pouvoir gouvernemental tente de faire sien l'instrument radio-canadien afin d'étendre son influence. Au Québec, il faudra attendre la fin de la guerre pour retrouver sur les ondes radio-canadiennes des émissions portant sur les affaires sociales et culturelles.

De façon plus générale, les années trente et quarante sont marquées par l'importance croissante des radios commerciales privées qui affluent sur les ondes, délogeant ainsi progressivement la radio publique à visée culturelle et éducative. Cependant, malgré le contexte difficile, le Québec entend tirer de la radio publique une expérience et une identité différente de celle propagée du côté du Canada anglais en affirmant une tradition culturelle distincte : celle-ci jouera, au Québec, un rôle considérable dans le processus d'identification collectif en offrant une publicité – au sens où l'entendaient Arendt et Habermas, soit comme une vitrine permettant discuter de la conduite des affaires communes – aux enjeux de l'époque. Tout ce qui apparaît dans cet espace est susceptible d'avoir une incidence sur la vie commune, nous dit Arendt. Dans cette perspective, la radio devient au Québec un instrument important favorisant les échanges et les discussions entre citoyens, reposant sur le principe de publicité qui permet de diffuser des idées en vue d'une connaissance commune

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 107

²⁶⁷ Filion, Michel, 2002, « La radio : institution et organisation » dans Denise Lemieux (dir.), *Traité de la culture*. Québec : Presses de l'Université Laval/Éditions de l'IQRC, p. 804

²⁶⁸ Pagé, Pierre, 2007, *Histoire de la radio au Québec*. Montréal, Fides, p. 239

émancipatoire.²⁶⁹ En résumé, la radio publique s'affirme comme un rempart à la massification, en assumant un rôle singulier et important de médiateur culturel, se refusant d'être un instrument au service de la seule consommation culturelle.

Radio-Collège²⁷⁰ se présente donc comme un exemple historique qui témoigne bien de la « résistance » qu'afficha la radio publique dans sa trajectoire. En effet, en 1941, la radio francophone de Radio-Canada va innover en proposant la création du Service de Radio-Collège, une chaîne se proposant d'initier le public au patrimoine culturel et scientifique de l'humanité,²⁷¹ largement inspirée de la radio « éducative » développée par la BBC.²⁷² Cette figure fera la part belle à la « raison » dans la culture. De sorte que, « [e]n pleine guerre, pendant que sévissait la censure, Radio-Collège devenait une sorte de bastion libre de la culture francophone, par opposition aux autres émissions qui étaient largement contrôlées par le gouvernement. »²⁷³ À Radio-Canada, cette mission d'éducation était alors conçue comme inscrite dans les racines de l'institution : d'ailleurs, « [l]'un des plus forts arguments que l'on avançait en faveur de la création d'un réseau radiophonique national, dans les premiers temps de la radio au Canada, était qu'un tel réseau serait un puissant moyen d'éducation. »²⁷⁴ Radio-Collège demeure un fleuron de cette vocation radio-canadienne, représentant l'ambition de donner à tous un accès à une formation à la culture occidentale, et ce, face à un Québec qui tend, à cette époque, à se replier sur lui-même. On retrouve alors à nouveau la perspective de démocratisation de la culture chère à Arendt, cette dernière attendant beaucoup sur le plan de l'extension démocratique du débat public et de la culture d'élite.²⁷⁵ En effet, si Arendt est convaincue de la nécessité de soutenir la tradition, elle souhaite que la

²⁶⁹ Delavictoire, Quentin, 2008, « Retour sur les concepts de citoyenneté et d'espace public chez Hannah Arendt et Jürgen Habermas pour penser la continuité du politique de l'Antiquité à la Modernité », *Revue horizon sociologique*, 1, p. 9

²⁷⁰ Parmi les émissions diffusées à Radio-Collège, on retrouve : *Les poètes français du XIXe au XXe siècle* ; *L'art de la diction* ; *Lois de la nature* ; *Deux siècles d'histoire* ; *Le poème symphonique* ; *L'avenir de la cité : à la recherche de notre temps* ; *Connaissance de Mozart* ; *Les institutions politiques* ; *La littérature étrangère au théâtre* ; etc.

²⁷¹ Pagé, Pierre, 2007, *Histoire de la radio au Québec*. Montréal, Fides, p. 243

²⁷² Saulnier, Alain, 2014, *Ici Était Radio-Canada*. Montréal, Boréal, p. 24

²⁷³ *Ibid.*, p. 24

²⁷⁴ Pagé, Pierre, 2007, *Histoire de la radio au Québec*. Montréal, Fides, p.238

²⁷⁵ Leroux, George, 2003, « Les enjeux d'une éthique de la culture », *L'Inconvénient*, 12, p.27

société puisse y accéder et en contester la légitimité et l'autorité. La radio publique représente alors une occasion de sortir la culture des cercles d'érudits auxquels elle avait auparavant été confinée : elle pose de façon déterminante la question de la démocratisation de la culture en la faisant apparaître en public, en la faisant bénéficier d'une publicité. Dans cette perspective, Radio-Collège cristallise cet idéal d'une médiation de l'art, de la culture et de la vie des idées qui permet d'enrichir la vie collective et suggère une commune émancipation.

L'idée de service d'émissions éducatives émerge notamment d'une figure marquante de l'histoire de la radio au Québec, à savoir Augustin Frigon, ingénieur et professeur, directeur général adjoint de Radio-Canada. Ce dernier, qui avait participé dans les années 1928-1929, aux travaux de la Commission Aird, avait eu l'occasion de réfléchir aux possibilités de la radio éducative, notamment à travers ses visites au sein de radios européennes et de la BBC de Londres.²⁷⁶ Autour de cette figure de la vie intellectuelle se retrouvèrent réunis plusieurs professeurs et penseurs de la pédagogie (Albert Tessier, Georges Perras) : ingénieurs, historiens, biologistes, architectes, pianistes, ethnologues, avocats, philosophes, psychologues, littéraires, musiciens, etc. À Radio-Collège, les émissions de sciences expérimentales côtoyaient les sciences humaines, les arts, les lettres et la philosophie. Le caractère non scolaire et la formule radiophonique diversifiée et vivante de ces émissions ont assuré le succès de celles-ci durant quinze ans, jusqu'en 1956, alors que le service choisit d'opter pour des pratiques lui permettant de rejoindre un plus vaste auditoire. En somme, Radio-Collège se consacrait au débat public et à la transmission de connaissances en dispensant auprès du public québécois des enseignements sur plusieurs écoles de pensées et de courants internationaux de culture :

Le programme prévoyait un ensemble de trois heures et quarante-cinq minutes de causeries scientifiques pour la première année. La série s'élargit rapidement pour passer à six heures, puis huit heures par semaine pour une saison 1954-1955 qui passa de 20 à 30 semaines. En 1952, le nombre d'émissions diffusées atteignait le sommet de 400

²⁷⁶ Pagé, Pierre, 2007, *Histoire de la radio au Québec*. Montréal, Fides, p. 243

émissions pour un total de 170 heures pour la saison. C'était une réussite dans la mesure où le public était très nombreux et fidèle. [...] Pour structurer l'écoute et assurer un lien stable avec tous les milieux d'éducation, dans les collèges, les Écoles normales, les associations et les milieux syndicaux, Radio-Collège a publié pendant quinze ans, en début de la saison radiophonique, une brochure contenant la présentation des cours de l'année, le cycle des conférences, le programme des soirées de théâtres classiques.²⁷⁷

Bref, l'expérience Radio-Collège fut un véritable succès et donna lieu à toutes sortes d'expériences, dont la création d'un *Institut de radio* (1948) qui prit aussitôt la forme d'une école d'été où l'on donnait notamment un séminaire avancé sur les relations entre radio et éducation.²⁷⁸ Ce dernier visait à « [...] aider les éducateurs et les spécialistes à utiliser davantage la radio comme instrument de culture et d'éducation populaire. »²⁷⁹ Radio-Collège témoigne donc du creuset de la vie intellectuelle que fut Radio-Canada, et du désir que l'on y retrouvait de diffuser une culture du sens. Radio-Collège rend également compte de comment la radio publique a contribué à façonner « l'identité québécoise » en devenir et a favorisé le développement d'une culture propre à la province francophone. Et ce, parce qu'elle assurait une tribune à la tradition – conçue comme les représentations des idéaux dans la pensée – tout en offrant à la société les moyens d'y accéder. En effet, la radio permet alors un accès direct et régulier à des activités culturelles dont une partie de la population québécoise avait été coupée en raison du manque de moyens ou de l'éloignement géographique.²⁸⁰ Avec Radio-Collège, on assiste donc à un changement de paradigme important : non seulement le peuple québécois a-t-il désormais accès à une représentation de soi, tel que mentionné, mais le Québec devient véritablement, avec cette figure, le *centre*, non plus une *région périphérique du centre*. Les régions du Québec peuvent donc se rapprocher du principe actif réel auquel elles s'étaient toujours rapportées, soit la société québécoise, comme point de référence historique et symbolique premier.

²⁷⁷ *Ibid.*, p.244-246

²⁷⁸ *Ibid.*, p.248

²⁷⁹ *Ibid.*, p.248-249

²⁸⁰ Petit, Kim. *Radio-Collège*, [En ligne]. <http://www.disten.com/radiocollege/radiocollege.php> (Page consultée le 28 août 2015).

Cette période se caractérise, de façon générale, par un renouveau radiophonique important au Québec dont le contexte sociopolitique se présente comme favorable aux expérimentations. C'est d'ailleurs durant ces années que sera publié le rapport Massey (1951) qui vient obliger « [...] la direction de la radio canadienne à des prises de conscience majeures concernant le peu d'intérêt qu'elle a suscité jusqu'alors pour les productions artistiques canadiennes et pour la culture nationale. »²⁸¹ Ce rapport souligne entre autres le manque d'encouragement de la part du Canada à l'endroit des arts, notamment du côté de la radio. Cette remise à l'ordre témoigne de l'importance consacrée au média radiophonique. Conséquemment, « [...] la Société Radio-Canada tente d'assurer une programmation renouvelée et se préoccupe, entre autres, de mettre en place de jeunes équipes d'auteurs et de réalisateurs dont la formation universitaire permet de soutenir les orientations proposées. »²⁸² Ainsi, entre 1953 et 1960, Radio-Canada investit massivement dans la programmation culturelle et recrute de jeunes Québécois de retour de France qui sont allés y parfaire leurs compétences intellectuelles de même qu'en matière de radio. L'écrivain Hubert Aquin fait partie d'eux : son expérience comme coordonnateur et superviseur au sein de la radio publique aura une forte influence sur les orientations du moment qui vont dans le sens de la diffusion du savoir et de la culture universelle par la radio publique. Avec les autres jeunes de sa génération, il participe du nouveau visage du Québec à Radio-Canada.²⁸³ Plusieurs écrivains québécois sont d'ailleurs passés par la radio, bien que cette contribution fut souvent soulignée de façon tardive, car il leur fut, à l'époque, reproché par certains critiques de se « prostituer » en écrivant pour la radio dont la pleine considération n'était pas gagnée.²⁸⁴ Cette situation ambiguë du texte littéraire écrit pour la radio est propre au Québec et ne se retrouve pas en France, alors que les auteurs qui rédigent pour la radio récoltent dès le départ une véritable reconnaissance. Néanmoins, malgré ce litige, la réception des

²⁸¹ Legris, Renée, 2004, *Hubert Aquin et la radio*. Montréal, Éditions Médiaspaul, p. 359

²⁸² *Ibid.*, p.360

²⁸³ *Ibid.*, p.361

²⁸⁴ Durant cette époque, écrire pour la radio était considéré comme une activité de type alimentaire (*Ibid.*, p. 369-370).

œuvres des artisans québécois auprès du grand public demeure réelle et considérable. Legris pose d'ailleurs un constat salubre sur cette période marquée par des politiques de transformation importantes :

[p]ar ces exemples concernant l'investissement des femmes à la radio tout autant que l'engagement professionnel des jeunes intellectuels, il faut voir qu'il n'y a pas de rupture entre la radio des débuts de Radio-Canada (novembre 1937) et celle des années 1950, mais bien une modification significative et une évolution qui permettent de consolider les acquis de la programmation de la radio publique dans le domaine de la culture savante.²⁸⁵

Ce cycle permet alors à la radio publique francophone de se distinguer des pratiques radiophoniques mercantiles américaines qui ont cours chez son voisin, et d'assumer sa fonction de rempart à la massification en cours. C'est d'ailleurs à cette époque que les théoriciens Lazarsfeld, Horkheimer et Adorno de l'École de Francfort se rendent aux États-Unis et en viennent à remettre en question la radio commerciale qui y est si populaire, en critiquant l'abandon des préoccupations de culture et d'esthétique qui furent celles de ses origines.²⁸⁶ Au Québec, l'influence vient d'ailleurs, particulièrement de la France et de l'Angleterre, et s'inscrit dans la mouture d'une tradition inaugurée par les radiophiles esthètes qu'ont auparavant été Pierre Schaeffer²⁸⁷ et ses collègues. La radio francophone publique est alors envisagée comme un espace à la fois de distanciation et de médiation. Cette distanciation s'impose à travers des représentations qui permettent au collectif de « se penser », de « se concevoir » : bref, d'initier une réflexion sur sa situation, de problématiser son existence, de questionner la conduite des affaires communes. Il se conçoit également comme un lieu de diffusion, car il assume une transmission entre des individus tenus séparés, tout en maintenant une possible communication.

²⁸⁵ *Ibid.*, p.362

²⁸⁶ *Ibid.*, p.364

²⁸⁷ Pierre Schaeffer est un professeur, écrivain, théoricien de la musique et compositeur français. Il est considéré comme le père de la musique concrète et de la radiophonie expérimentale.

Au fondement de la radio publique du Québec se retrouve donc cette possibilité d'offrir une représentation du monde commun, l'espace public qu'incarne le médium permettant la diffusion, la transmission entre individus tenus séparés entre lesquels s'institue et se préserve alors un monde commun. Dans cette perspective, la radio publique répondait alors de la définition de l'espace public qu'offre Arendt lorsqu'elle témoigne de sa vocation première et primordiale qui consiste à relier les hommes entre eux tout en leur permettant de faire l'expérience de la liberté et de leur citoyenneté. L'espace public, en ce sens, rend la communication possible parce qu'il instaure un code commun, une culture, qui permet la production de sens. La délibération qui s'est organisée sur les ondes publiques a donc favorisé le processus d'identification collective à mesure que se concrétisaient les échanges d'idées portant sur la sphère de la vie publique et le monde commun.

Puis surviendra, au Québec, la Révolution tranquille, au tournant des années 1960, moment charnière s'il en est un de l'histoire du Québec qui représente l'ambition de créer quelque chose de nouveau. Plusieurs considèrent d'ailleurs que c'est dans les studios de Radio-Canada qu'a débuté, dès les années cinquante, particulièrement avec l'arrivée massive de jeunes intellectuels en onde, cette révolution [...] où des « débats mettaient aux prises les tenants de différents mouvements culturels qui grondaient au Québec contre « les tabous » du temps duplessiste et cléricale. »²⁸⁸ Aujourd'hui encore, l'identité culturelle des francophones demeure redevable à ce legs patrimonial²⁸⁹ du temps où des débats de société sur les grandes questions d'intérêt public se faisaient à la radio. Dans le projet québécois « d'écrire l'histoire ensemble », R.-C. a donc joué un rôle clef, en permettant notamment la constitution d'un véritable espace public et la diffusion des savoirs. Elle a nourri la culture et le commun, sachant que ce dernier a besoin d'une espace d'apparition et de visibilité afin d'advenir.

²⁸⁸ Pagé, Pierre, 2007, *Histoire de la radio au Québec*. Montréal, Fides, p.258

²⁸⁹ Saulnier, Alain, 2014, *Ici Était Radio-Canada*. Montréal, Boréal, p.33

Cela dit, pour la radio publique francophone, la période qui s'annonce au tournant des années soixante sera également marquante : le recul historique permet de la concevoir comme le préambule au déclin qui vient, ou du moins comme la porte sur « une tout autre période » marquée par une transmutation des rôles et du sens de l'institution. Nous y reviendrons dans les prochaines pages. Peu à peu, la radio francophone de R.-C. va rompre avec l'idéal qui l'avait vu naître et qui faisait d'elle le lieu privilégié d'une diffusion culturelle et un rempart à la massification culturelle dont était porteur le paradigme de la production. La norme à laquelle elle répondait concernait l'édification de la culture au sein de l'espace public. C'est le sens et les enjeux de cette rupture qu'il convient dès à présent d'interroger. Cette rupture, nous la situons au moment de la disparition de la Chaîne culturelle de R.-C., car, comme nous le verrons, il y a là bel et bien un basculement qui fait renoncer la radio publique francophone à sa mission de médiateur culturel qui assurait une diffusion des idées en vue d'une connaissance commune, témoignant de son souci du monde. Ce renversement est important, car il affecte le rôle de la radio de R.-C. comme espace public et sa mission culturelle à l'endroit du Québec, l'importance historique de l'institution pour la province ayant été révélée.

Cette dernière section du chapitre III sera l'occasion d'insister sur les ambivalences essentielles de notre situation historique, peut-on ajouter, fidèle en cela à la philosophie d'Habermas. Nous constaterons donc que la radio publique du Québec a jusqu'à récemment oscillé entre, d'un côté, afficher une « résistance » à la massification et, de l'autre, s'y « soumettre ». Reprenons donc ici l'histoire à partir de ce que nous caractérisons comme le « déclin radio-canadien » qui conduit, au tournant du siècle, à la disparition de la Chaîne culturelle, événement lourd de sens pour la sociologie convoquant une réflexion plus générale concernant la relation qui unit « culture » et « espace public ». Dès lors, on peut parler, à l'image d'Habermas, d'un passage d'une « culture discutée à une culture consommée » à mesure que la culture se voit subordonnée au marché.

III.IV La défaite de la culture à la radio

La disparition de la Chaîne culturelle de Radio-Canada

Si nous nous permettons de parler d'un « déclin » de la radio publique francophone du Québec, c'est bien en raison d'un attachement à certaines conceptions de la culture et de l'espace public déjà précisées dans les pages précédentes de ce mémoire. Nous avons également abordé plus haut la question des origines sociales de l'institution, puis problématisé différentes orientations préconisées par celle-ci au fil des contextes historiques au sein desquels elle s'est inscrite. Les pages suivantes seront davantage l'occasion de réfléchir à une figure phare de l'historiographie radio-canadienne, aujourd'hui disparue – à savoir – la Chaîne culturelle et surtout d'ausculter sa disparition qui symbolise on ne peut mieux la crise de l'espace public et de la culture telle que réfléchi par Habermas et Arendt. Cette chaîne, qui voit le jour 1974, a la culture pour fil conducteur,²⁹⁰ le mandat de cette figure radiophonique étant de proposer la culture dans l'espace public.²⁹¹ En somme, « [c]ette radio s'adresse à un auditoire curieux, avide de découvrir et de réfléchir, elle est différente, elle a pour mission de servir ce public exigeant et pour responsabilité de faire accéder à la culture tous ceux que la culture peut atteindre »²⁹². Elle propose une panoplie d'émissions portant sur différentes dimensions du savoir humain : littérature, histoire, humanités, sciences, etc.²⁹³ Elle est portée par des intellectuels et des artisans culturels qui ont pour mandat de faire rayonner la culture dans l'espace public.

L'absence d'études sociologiques sur le sujet à l'heure actuelle, plus d'une décennie après la chute de cette chaîne consacrée à la culture, rend compte du peu d'intérêt qu'a rencontré au sein de la discipline l'avènement, mais surtout, le

²⁹⁰ LaFrance, Sylvain. « La Chaîne culturelle de Radio-Canada : une radio culturelle à redéfinir ». *Site de Friends of canadian broadcasting*, [En ligne] <https://www.friends.ca/news-item/679> (Page consultée le 15 octobre 2015).

²⁹¹ Leroux, George, 2003, « Les enjeux d'une éthique de la culture », *L'Inconvénient*, 12, p. 34

²⁹² *Ibid.*, p.23

²⁹³ Quelques titres d'émissions que l'on pouvait entendre à la Chaîne culturelle : *Paysages littéraires* ; *L'embarquement pour si tard* ; *Navire Night* ; etc.

« déclin », de la radio culturelle. Ayant pris conscience de cette lacune au sein de la discipline, il nous faut désormais nous résoudre à aborder l'objet et à proposer des perspectives originales sur celui-ci, sachant que pareil examen ne peut que conduire à relever les significations d'une disparition qui n'a sans doute rien de banal. Cette liquidation parle de notre époque, de ce « sale temps²⁹⁴ » dont discutait Pierre Lefebvre, celui qui se colle aux logiques économiques ne laissant pratiquement aucun espace pour la contemplation, la méditation, la réflexion sur le monde dans l'espace public, de ces choses qui peuvent trop rapidement se « transformer » ou « nourrir » les contre-pouvoirs. Dans ce cadre, la radio publique est récupérée par la sphère marchande, et la culture devient valeur.

Le contexte historique au sein duquel s'inscrit la fin de la Chaîne culturelle est certes radicalement différent de celui qui a vu naître l'espace public bourgeois dont traite Habermas, encore plus contrastant avec celui des Anciens, du temps de la Cité où l'espace public était directement rattaché à la chose politique. Les années 1990-2000 sont plutôt marquées par le capitalisme avancé qui, avançant en roi, réduit tout à en valeur marchande en un « claquement de doigt ». Conséquemment, il est impossible de discuter aujourd'hui de la modernité en évitant de la conjuguer au capitalisme ambiant, aux logiques économicistes et techniques à l'oeuvre. Cela implique de réfléchir la transformation de R.-C. en ayant toujours en tête les transformations structurelles importantes qui tissent la toile de fond du glissement opéré. Des transformations qui ont trait à la perception du temps ; à la considération portée à la culture ; à une crise des représentations et des idéaux universalistes ; à une révolution managériale et organisationnelle ; au règne de la technique, etc. Le chemin qui se dessine semble tracer la voie à la postmodernité que redoutait tant le philosophe Michel Freitag, jugeant défavorablement la mutation d'une modernité tournée vers un mode de régulation politico-institutionnel en une post-modernité dont le mode de régulation serait désormais opérationnel-décisionnel.²⁹⁵ Ce mode de régulation conduit à une gestion technocratique du social, les actions entreprises

²⁹⁴ Lefebvre, Pierre, 2007, « Sale temps ». *Liberté*, 49, 4

²⁹⁵ Freitag, Michel, 2001, *Introduction à une théorie générale du symbolique*. Montréal, Liber.

visant une prise en charge immédiate de l'environnement et les objectifs étant constamment redéfinis, en fonction des contingences du moment et des forces, des intérêts en compétition. De fait, « [d]ans le mode décisionnel-opérationnel postmoderne, il y a dissolution des normes culturelles et institutionnelles : la société n'existe plus que dans l'interaction à *posteriori* des forces et intérêts en présence, sur un mode cybernétique ou systémique. »²⁹⁶ Dans ce contexte, les normes culturelles symboliques et le *sens* acquièrent un rôle fort secondaire, évacuée qu'elles sont des calculs économétriques et des procédures technocratiques qui dominent l'ère du temps et ce, alors même qu'elles avaient depuis toujours été au fondement du commun, des liens sociaux. Dès lors, les événements qui ponctuent l'existence sont gérés de façon *efficace*, sous couvert de pragmatisme : ils sont pris en charge par des *organisations* qui leur applique un mode d'emploi défini selon la conjoncture du moment. Le passage de certaines figures d'un rôle d'institution à celui d'organisation est particulièrement révélateur des mutations survenues entre modernité et postmodernité : si l'institution apparaissait comme la cristallisation de certaines valeurs qu'elles communiquaient aux individus amenés à servir sa mission, l'organisation, elle, apparaît comme un navire dirigé par des individualités qui, un jour, mettent le cap à bâbord, et l'autre jour à tribord. Le sens leur échappe, car leur direction n'est fonction que des obstacles empiriques qui se placent sur leur passage et face auxquels ils réagissent spontanément ; c'est en répondant sporadiquement aux événements qui se présentent que le chemin se dessine, sans cible précisée. Aucune direction n'est imposée avant le départ, alors que la société est sur le quai ; c'est dans les rapports de force empiriques, dans la lutte d'intérêts circonscrits, que va se constituer progressivement et par dérives le sens dévolu à la réalité sociale qui, confisquée aux individus particuliers et à la sphère politique, appartient désormais aux technocrates. L'individu-gestionnaire acquiert donc au sein de l'organisation une importance prépondérante que l'institution ne lui accordait généralement pas, davantage axée sur un mandat, une tâche qu'on lui aurait confiée (à titre de cible). Le

²⁹⁶ Martin, Éric, 2007, *Le journalisme et la désymbolisation du monde. Pour une critique dialectique de la crise contemporaine du journalisme*, Mémoire de science politique, Université du Québec à Montréal, p. 75

règne technico-économique marque cette nouvelle société qui se veut postmoderne et qui tend à négliger les contributions de son milieu, de son environnement, de sa culture dans la longue marche qui l'a menée jusqu'ici : bref, c'est l'histoire, la capacité même des individus à la faire, qui est volée. Toute tendance normative est un irritant susceptible de nuire à l'ascension des autorités économiques, devenus seuls maîtres à bord. Le pouvoir politique moderne est un appareil impersonnel, technique qui sert essentiellement à faire tourner l'économique, le technologique et ce, sans qu'une finalité précise soit imposée ; l'important, « c'est de tourner », pourrait-on dire. Selon Freitag, nous serions donc face à une crise de la modernité s'articulant notamment autour de la perte d'un idéal de la place publique moderne fondée sur la délibération et la raison, mais aussi, autour de la perte du repère que constituait la communauté comme moyen d'accès à l'expression de l'identité du sujet individuel et collectif.

Ainsi assiste-t-on également à l'autonomisation de nombreux champs d'activités relevant auparavant du politique : c'est le cas notamment de la radio publique. Bien que nous ne puissions aller très loin dans les développements théoriques suggérés par l'auteur en raison des exigences qui sont les nôtres, les quelques repères déjà présentés nous permettront de mieux saisir le contexte dans lequel s'inscrit la fin de la Chaîne culturelle qui, elle, révèle les crises à l'œuvre tant du côté de la culture que de l'espace public. Nous sommes en présence de ce que Habermas distinguait comme l'avènement marchand de la culture.

Les thèses qui seront ici défendues visent à aborder la disparition de la Chaîne culturelle en révélant les dynamiques à l'œuvre et en faisant un lieu d'observation de la crise de la culture et de l'espace public. Si plusieurs critiques s'entendent pour affirmer que l'économique tend à soumettre la culture à ses propres velléités, il faut désormais dépasser cette idée pour réfléchir à la façon dont le rôle transcendant auparavant conféré à la culture est suppléé par l'économie. Dès lors, la fin de la Chaîne culturelle signe moins une réorientation bénéfique pour l'institution

que la victoire d'une logique contraire à la fondation de celle-ci qui exclue la culture de l'espace public et, dès lors, participe de la mise en péril d'un monde commun.

D'abord, pour Habermas comme pour Arendt, l'un des apports essentiels de tout espace public est la possibilité de « penser à ce que nous faisons », ce qui signifie qu'il permet à certaines idées et sujets de quitter l'univers de la sphère privée pour acquérir une importante visibilité publique, offrant ainsi la possibilité aux citoyens d'être vus et entendus par d'autres. Lorsque Habermas approche l'espace public bourgeois à titre d'idéaltype, c'est pour mieux distinguer, par la suite, un *moment de rupture* qui vient détourner celui-ci de sa formulation *idéale* dans le projet moderne des Lumières. Chez le philosophe allemand, cette corruption de la sphère publique est provoquée par l'indistinction entre sphère privée et publique qui advient, par l'avènement de la culture de consommation qui entraîne sa dépolitisation, « [l']affirmation du divertissement dans l'espace public [coïncidant] avec sa dépolitisation. »²⁹⁷ Comme nous le verrons dans les prochaines pages, la question de la radio publique du Québec a également à voir avec cette question de la *corruption*, conçue comme un processus d'altération radicale qui affecte en profondeur ce qui est nécessaire à une chose.²⁹⁸

Nous tournant maintenant vers Arendt, on retrouve chez la philosophe ce même attachement à une *certaine idée* de la « culture » et de « l'espace public » à travers lesquelles elle entreprend par la suite de juger leur déformation respective. Selon elle, c'est bien l'espace de représentation au sein de la société que permet d'instaurer un espace public qui révèle et fonde son importance. La culture, qui appelle l'existence d'espaces publics et qui se voit intrinsèquement liée au domaine politique, est conçue chez elle comme devant être mise au service de l'orientation de l'esprit et de la liberté. Le cas de la radio publique au Québec doit alors être rapprochée de ces définitions, ayant permis, à certains moments de son histoire, de

²⁹⁷ Beauchemin, Jacques, 2007, « Le règne de l'opinion comme symptôme de la dépolitisation de l'espace public » : 9-23 dans C. Perration & E. Paquette (dir.), *Dérive de l'espace public à l'ère du divertissement*. Québec, Presses de l'Université du Québec, p. 21

²⁹⁸ Deneault, Alain, 2015, *Le règne de la médiocrité*. Montréal, Lux Éditeur, p. 196

créer cette mise à distance du monde qui elle seule permet au citoyen d'entretenir un rapport réfléchi et critique à la réalité, notions élémentaires des pensées arendtienne et habermassienne de l'espace public. Plus encore, cette radio a historiquement entretenu un rapport à une culture qui appelle au savoir, à la réflexion et au jugement. En somme, la radio francophone de R.-C. fut pendant une certaine période un lieu de médiation culturelle important pour la société québécoise, un espace public exceptionnel permettant de faire rayonner la culture.

Cependant, force est d'admettre que le recul historique dont nous disposons aujourd'hui nous permet de constater qu'à un certain moment, le contexte historique dominé par l'idéologie capitaliste a eu raison de la radio publique du Québec et de la résistance²⁹⁹ qu'elle avait jusqu'alors affichée face à la massification de l'espace public et de la culture induite par l'avènement du capitalisme industriel. De fait, à titre d'espace public, cette radio a rempli un devoir d'alimentation du bien commun en favorisant les discussions et les délibérations tout en assurant leur diffusion. Or, cette double fonction *d'espace et d'accès à la culture*³⁰⁰ se voit transformée à mesure que le privé s'impose sur les ondes – par opposition au commun, au politique - et que le divertissement se substitue à la culture du sens qui fournit aux citoyens les outils nécessaires à l'aménagement d'un monde commun, à sa structuration et à sa préservation. Il y a donc abdication de la volonté d'offrir aux citoyens les outils nécessaires à problématisation de leur existence. Jean Larose, auteur et professeur, aussi ancien animateur à la Chaîne culturelle, pose, au lendemain de la fermeture de la Chaîne culturelle, la problématique de façon explicite :

Pourquoi fatiguer l'auditoire avec la pensée sombre des philosophes, des écrivains, des sociologues, quand on peut le «faire se sentir bien» avec de la bonne musique, l'amuser avec des flashs sur le bon vin ou sur

²⁹⁹ Georges Leroux lui-même concevait la radio publique canadienne comme un lieu d'exigence et de résistance dans un texte rédigé un an avant la disparition de la Chaîne culturelle où il était par ailleurs animateur (Leroux 2003, 22).

³⁰⁰ Lafrance, Sylvain. « La Chaîne culturelle de Radio-Canada : une radio culturelle à redéfinir ». *Site de Friends of canadian broadcasting*, [En ligne] <https://www.friends.ca/news-item/679> (Page consultée le 15 octobre 2015).

la Provence, l'attendrir avec des « coups de cœur » ? Ce sera la « radio de toutes les cultures », au pluriel pour exclure la singulière. Tout sera permis, sauf lire sérieusement des livres. Tout sauf poser la question du sens.³⁰¹

Certes, l'avènement de la télévision dans les années 1970 a aussi une influence sur le médium radio et marque un tournant capital pour ce dernier : de fait, l'arrivée de ce nouveau média force la radio à s'adapter, à procéder à des ajustements, affectant ce qui avait jusqu'alors fondé son identité. Conséquemment, plusieurs contenus appartenant auparavant à la radio (tels que les radiothéâtres, les radios romans, etc.) sont abandonnés et se voient migrés vers le nouveau média télévisé. N'empêche que ce moment historique est utilisé par la radio francophone publique pour reprendre conscience de ses spécificités. En réaction, elle choisit donc de se tourner vers la discussion, les débats, les idées, prenant toujours en considération les besoins culturels présents au sein de la société québécoise à cette époque. Elle profite de ce tournant pour renforcer son rôle d'espace public de débat, de création, d'approfondissement, attachée qu'elle se montre être à une forme d'*idéal émancipateur* qui passe par la diffusion de la critique, la médiation culturelle, l'institution d'une distance que permet la pensée et qui s'avère nécessaire à la réflexivité et à la critique, comme en témoigne notamment le théâtre brechtien qui, en renonçant au sentiment d'identification, du théâtre d'illusion, souhaite libérer la capacité critique du spectateur.³⁰² Durant cette période, la radio poursuit une mission à laquelle elle s'était très tôt attachée, à savoir, celle de l'extension de la culture dans l'espace public.

Rapidement, d'autres changements attendent la radio publique et vont directement concerner le rôle et les fonctions qui lui sont imparties dans l'espace public de même que son rapport à la culture. L'avènement du néolibéralisme au cours des années 1980 est évidemment à mettre en relation avec les évolutions structurelles

³⁰¹ Larose, Jean, « L'ignorance dirigeante ». dans *Le Devoir* [En ligne] <http://www.ledevoir.com/non-classe/4134/medias-l-ignorance-dirigeante> (Page consultée le 10 juin 2015).

³⁰² Esslin, Martin, 1971, *Bertolt Brecht*. Paris, Union générale d'éditions, p.187-188

importantes que la chaîne publique connaît à cette époque. De façon générale, ces années marquent une rupture historique significative qui conduit la radio à être davantage perçue comme un « bien de consommation », ce changement entraînant une soumission de plus en plus importante du contenu radiophonique aux cotes d'écoute qui viennent mesurer sa « popularité ». La radio, de plus en plus commerciale, fait les frais des exigences de rentabilité qui lui sont annexées. Ces années sont également caractérisées d'un côté, par la montée du secteur privé et de l'autre, par le recul du secteur public dont la pertinence se voit sérieusement interrogée. Cela entraîne un brouillage entre le « public » et le « privé » qui, comme le souligne Jean Pichette, s'organisant « [...] au profit de la reconnaissance graduelle d'un espace de gestion unifié, indifférencié, achève de dissoudre l'idée d'une capacité collective de décider de l'orientation du monde et de mandater en ce sens une puissance publique et légitime. »³⁰³ Sa pensée rejoint ici les perspectives arendtienne et habermassienne pour qui c'est la disparition de la frontière stricte entre le domaine privé et le domaine public qui entraîne le déclin de l'espace public consacré à l'aménagement du vivre ensemble, à l'édification d'un monde commun, à la discussion collective sur le projet éthique que la société entend poursuivre. De fait, ce brouillage entre les deux sphères auparavant distinctes fait en sorte qu'il devient difficile de maintenir les conditions d'existence du commun et la dimension politique de la société : plutôt, c'est le libre arbitre individuel qui s'impose, l'État devenant le garant de l'exercice des libertés individuelles. Ce brouillage provient de la remise en question des institutions politiques qui étaient chargées d'établir et de reproduire ces distinctions, le néolibéralisme s'en prenant à la substance même du principe d'institutionnalisation. Désormais, comme l'exprimait Fernand Dumont, nous sommes des *individus* « [...] se croyant libres de survoler en entier l'inextricable fouillis du hasard et de préférer le sens du monde. »³⁰⁴ En somme, l'individualisation entraîne un recul de l'importance consacrée à la société et la négation d'un monde commun qui, prenant auparavant forme dans les échanges et les délibérations

³⁰³ Pichette, Jean, 2007, « Penser le journalisme dans un monde en crise », *À bâbord*, 18

³⁰⁴ Dumont, Fernand, 2014, *Le lieu de l'homme*. Montréal, Bibliothèque québécoise, p. 39

publiques, trouve de moins en moins de lieux où les idées peuvent être *entendus et débattus*, conditions essentielles répondant du principe de publicité kantien.

De façon générale, les années 1980 se présentent comme une période de *rupture* dans l'histoire de la radio, l'historienne de ce média, René Legris, observant que du côté de la radio publique « le traitement des émissions culturelles s'est fait dans une perspective plus journalistique qu'analytique et critique », alors que « [...] se sont imposées des émissions d'interviews sur la production récente [...] pour répondre à des objectifs pratiques que s'est donnée [l'institution] [...] et qui se résument à une consigne précise : informer rapidement et à peu de frais. »³⁰⁵ De nouvelles orientations sont effectivement adoptées, orientations qui font progressivement s'évanouir les émissions culturelles et éducatives qui avaient fait la distinction radio-canadienne à travers, par exemple, l'expérience précédemment exposée de Radio-Collège. De fait, la politique culturelle qui avait constitué l'assise de la radio de R.-C. est alors remise en question. Pierre Pagé va même jusqu'à distinguer cette époque comme *celle de la fin d'une radio conçue comme service public et le début d'une autre époque* pour ce lieu de médiation culturelle qui, comme nous l'avons vu précédemment, s'est révélé fort important pour la vie collective de la société québécoise.

Par la suite, les années 1990 sont témoins d'une accélération du déclin du secteur public au sein de la société québécoise, étiollement dont est victime la Société R.-C. qui procède notamment à l'abolition de postes et à la fermeture de stations de télévision régionales. Un Comité d'examen des mandats, notamment de celui de R.-C., soutiendra d'ailleurs à cette époque que le maintien du statu quo mènera à la mort de la SRC. Ce même comité en appelait alors au rétablissement rapide du soutien financier de l'institution, mais la requête demeura sans suite. Il recommandait également que R.-C. se retire complètement de la lutte aux cotes d'écoute et de la

³⁰⁵ Legris, Renée, 2004, *Hubert Aquin et la radio*. Montréal, Éditions Médiaspaul, p.353

course aux revenus publicitaires, proposant la création d'une nouvelle taxe aux câblodistributeurs afin de subvenir aux besoins de la société publique.

Or, malgré les changements importants qui affectent la société d'État, la Chaîne culturelle résiste. En effet, malgré les tendances lourdes à l'œuvre, elle s'attache à son mandat d'extension de la culture dans l'espace public, en proposant à ses auditeurs des émissions qui visent le sens et le contenu de la culture en se refusant d'aborder celle-ci sous le mode de l'événement et de la promotion.³⁰⁶ Plutôt, elle se consacre aux débats intellectuels, aux recensions de livres, aux discussions littéraires, aux comptes rendus de pièce de théâtre, à l'information sur les arts visuels, les critiques de cinéma, les entrevues de fond, etc.³⁰⁷ Elle s'intéresse alors aussi à de nombreux domaines, tels que la littérature, l'architecture, la musique, les arts vivants, les arts visuels, etc.³⁰⁸ Dès lors, son travail prend la forme d'une résistance à la massification en cours, attachée qu'elle est à son rôle de diffuseur d'une culture édifiatrice qui permet, en favorisant notamment la délibération publique, de nourrir le sens critique et le jugement des individus. Dans cette perspective, les seules conditions économiques à l'œuvre ne peuvent expliquer le dénouement qui attend la figure culturelle publique. Si, certes, elles ont joué un rôle dans les nouvelles dynamiques qui vont se mettre en place, il faut sans doute chercher à comprendre les déformations engendrées, mais encore davantage, les conséquences de celles-ci sur le plan de l'organisation collective. De fait, les changements profonds qui vont affecter l'institution concernent sa conception de la culture ce qui n'est pas sans avoir des implications dans l'espace public ayant une portée dépassant largement le cadre organisationnel du média. Des considérations vont maintenant donner corps à cette problématique.

³⁰⁶ Leroux, George, 2003, « Les enjeux d'une éthique de la culture », *L'Inconvénient*, 12, p.38

³⁰⁷ Seymour, Michel, 2008, « De la Chaîne culturelle à l'inculture déchaînée », *Argument*, 10, 2

³⁰⁸ Vaillancourt, Claude, 2010-2011, « Espace musique et Radio-Canada », *À bâbord*, 37

C'est en 2004 que l'on assiste à la disparition de la Chaîne culturelle – dernière étape de la « réforme Pépin-Lafrance »³⁰⁹ amorcée en 1994 – qui prend la forme d'un renoncement à l'*ethos* culturel historique de l'institution radiophonique publique. Des cendres de cette chaîne allaient naître Espace musique, les émissions culturelles devant elles être transférées sur la Première Chaîne que l'on disait alors écoutée par un plus grand nombre d'auditeurs. À cette dissolution, le professeur et philosophe Michel Seymour voit lui deux motivations principales : *primo*, augmenter les cotes d'écoute (cette chaîne comptait alors, dans le Grand Montréal, 167 000 auditeurs (printemps 2004, BBM)) ce qui implique de répondre de nouvelles exigences ; *secondo*, transformer la façon dont la culture serait discutée sur les ondes publiques, jugée auparavant trop « élitiste ». C'est ce rapport à la notion de culture qui nous apparaît le plus intéressant à réfléchir, puisque c'est celle-ci qui va subir le *revers* le plus important, et, par là même, provoquer une déconvenue dans l'espace public québécois, cette chaîne s'étant jusqu'alors illustrée dans sa propension à refuser le divertissement pour plutôt se consacrer à la pensée qui permet le jugement critique. Dans cette perspective, elle participait des discussions publiques portant sur l'édification d'un monde commun et se présentait comme un facteur d'émancipation collective.

À cette disparition se sont dès lors très tôt conjuguées des attaques à l'endroit de la direction de R.-C. concernant ce qui fut perçu comme un acte de trahison du mandat de la société d'État. En effet, la direction a été accusée de « [...] saboter la culture digne de ce nom, de recouvrir au prétexte fallacieux de la démocratisation de la culture alors qu'il s'agissait d'augmenter les cotes d'écoute en allégeant le contenu. »³¹⁰ De fait, pour plusieurs, le terme *démocratisation* n'aura servi qu'à dissimuler une ambition véritablement *démagogique* perçue derrière ce retournement de situation³¹¹ traduisant également pour certains un anti-intellectualisme primaire³¹².

³⁰⁹ Du nom des directeurs de la société à l'époque, Sylvain Lafrance et Marcel Pépin.

³¹⁰ McMillan, Gilles, 2011, « Le voyou, le barbare et le philistin », *À bâbord*, 40

³¹¹ Nadeau, Christian, 2005, « La culture, la délibération publique et ses institutions », *Liberté*, 47, p. 41

³¹² Vaillancourt, Claude, 2010-2011, « Espace musique et Radio-Canada », *À bâbord*, 37

Il est vrai que, pour plusieurs, la Chaîne culturelle se présentait comme un lieu de résistance aux pressions de la commercialisation qui sont allées de pair avec les changements observés chez les médias dès les années 1930, devenus des serviteurs des industries de la culture³¹³ dont ils assurent désormais la promotion. Certes, le processus de profit est devenu aujourd'hui déterminant dans la production de l'objet et de l'évènement culturel, ce qu'a bien distingué Arendt en parlant de la permutation des *objets culturels* en *valeurs d'échange*. Or, en raison de sa vocation publique qui marque, en principe, son indépendance à l'endroit du marché, la Chaîne culturelle était parvenue à maintenir un mandat distinct qui témoignait d'un attachement important à la culture, de celle qui conduit à l'émancipation. À d'autres heures, du moins, car désormais, elle ne serait plus vraiment le lieu de la raison qui discute ni de la parole partagée qui permet de réfléchir au vivre ensemble, au monde commun.

Une forme de corrélation s'est rapidement imposée entre *démocratisation* et *culture populaire*³¹⁴ et plusieurs décrièrent les effets très tôt appréhendés, craignant, à l'image d'Arendt que – bien que favorable à la démocratisation culturelle – les dérives possibles viennent considérablement affecter la substance même de la culture. De fait, rappelons-nous qu'elle voyait dans le divertissement une possible menace, soutenant que « l'essence de la culture ne devrait jamais être perturbée par le seul désir du divertissement, car le divertissement n'élève pas, ne crée pas, n'instruit pas, ne critique pas. »³¹⁵ L'éradication de la Chaîne culturelle sera donc l'occasion d'opposer, au sein de la société québécoise, le « populaire » ou, comme Perrault disait, « l'homme du commun » qui, lui, ne semble rechercher que le divertissement, et une minorité constitutive de la vie intellectuelle (artistes, universitaires, etc.) dont le comportement élitiste se serait traduit par un attachement démesuré à la chaîne dissoute. Il est vrai que, plus que quiconque, c'est cette *intelligentsia* qui s'est mobilisée au moment de faire taire cette voix culturelle importante dont elle concevait le rôle indispensable et essentiel pour la culture et l'édification d'un monde

³¹³ Leroux, George, 2003, « Les enjeux d'une éthique de la culture », *L'Inconvénient*, 12, p.38

³¹⁴ *Ibid.*, p.27

³¹⁵ *Ibid.*, p.38

commun : reste que c'est bien les intellectuels et les artisans culturels qui, les premiers, se retrouvaient affectés, ayant dû, suite à la fermeture de la chaîne, « rentrer chez eux. »³¹⁶ Leur devoir envers la collectivité était partie prenante de leur place au sein de ce média et, bien que le littéraire Jean Larose assume que les intellectuels de la radio de R.-C. n'aient pas toujours réussi à faire entendre ce qui, dans le haut savoir, intéresse le débat public, il n'hésite pas à reconnaître l'importance et la pertinence de faire le point entre ce « haut savoir » et le débat public. De fait, la culture et l'espace public ont besoin d'une couche porteuse constituée d'intellectuels et d'artisans culturels travaillant à leur maintien et à leur déploiement. Force est d'admettre que le recul dont nous disposons aujourd'hui nous conduit à conclure que, si ce n'est pas l'absence soudain d'intellectuels et d'artisans culturels qui expliqueraient la disparition de la chaîne consacrée à la culture à R.-C. – ce qui ne ferait aucun sens – l'explication doit être cherchée ailleurs. Selon nous, la clarification de l'évacuation de l'espace public des penseurs attachés à une certaine idée de la culture a plutôt à voir avec le déclasserment dont ils ont été l'objet, battus en brèche par une élite politique et économique pétrie des principes du laisser-faire ayant pour mot d'ordre « de donner à la population ce qu'elle réclame ». Or, Habermas l'illustre bien, la culture et l'espace public ont eu besoin de la « bourgeoisie » des Lumières afin de se déployer sur le long terme. Les héritiers de cet ordre social que sont les intellectuels de la Chaîne culturelle ont assisté à un renversement, alors que l'influence et la considération qui leur avait été imparties se sont vues résiliées, à mesure que s'imposait la domination d'une élite économique et, avec elle, une négation du rôle qu'avait joué la culture et l'espace public pour la société. L'explication est donc à chercher dans la domination des intellectuels par les tenants de logiques technico-capitalistes, ce qui ne va pas sans affecter l'accessibilité de la culture, de plus en plus confinée à des cercles restreints. Suivant Habermas, on pourrait aussi parler, au sujet de l'expulsion des artisans de la chaîne radiophonique, d'une « disparition d'un public critique faisant un usage public de sa raison » au profit de communicateurs devant composer avec les exigences d'auditeurs figurés à titre de « consommateurs ».

³¹⁶ Nadeau, Christian, 2005, « La culture, la délibération publique et ses institutions », *Liberté*, 47, p.41

Cette question de la démocratisation de la « grande culture » se trouve aux origines même de la radio : en effet, le médium fait son apparition dans les années 1930, au moment même où se pose plus que jamais la question des effets de la démocratisation de la culture sur les collectifs. Ce médium sera donc très vite employé dans cette perspective, à savoir, faire sortir la culture des cercles restreints auxquels elle avait longtemps été cantonnée, en faisant un objet mûr pour la discussion publique. Habermas y avait d'ailleurs perçu très tôt cette capacité d'élargir l'espace public. Dans cette perspective, la radio joue sensiblement le rôle de la presse chez Habermas, permettant de révéler au grand jour les affaires qui touchent les intérêts communs des citoyens, convoquant la diffusion des idées, mais également, présentant des potentialités libératrices et émancipatrices. Chez Habermas, la figure de la presse est indissociable de la définition qu'il offre de l'espace public, comme lieu où s'échangent et se forment les opinions : dans cette perspective, la radio publique a su se distinguer à différents moments historiques, notamment avec Radio-Collège et la Chaîne culturelle.

Quant à Arendt, elle attendait beaucoup des médias en ce qui trait à l'extension démocratique de la culture d'élite, sa perspective différant de celle d'Adorno pour qui l'ensemble des médias représente la chute de l'homme moderne, la défaite du sujet pensant. Arendt n'est pas de cet avis. Chez elle, inspirée en ce sens par la figure de l'agora des Anciens, c'est bien la parole partagée qui confère le sens à la réalité, le dialogue qui sanctionne le sens et la vérité, la délibération qui octroie la légitimité à la tradition. Cela engage donc, pour la philosophe, une contestation permanente de la norme qui implique des échanges constants. Comme le relate George Leroux à son sujet, « [...] elle a [...] autant défendu la nécessité de soutenir la tradition [...] que la nécessité symétrique de donner à la société les moyens non seulement d'y accéder [...], mais de les contester, de s'adresser à la tradition en lui demandant : d'où tires-tu donc encore ton autorité ? »³¹⁷ Il en va de même chez

³¹⁷ Leroux, George, 2003, « Les enjeux d'une éthique de la culture », *L'Inconvénient*, 12, p. 30

Habermas quant au pouvoir : en effet, ce dernier doit être en mesure de se justifier face aux citoyens, à l'image de la culture qui chez Arendt doit pouvoir être contestée par les membres de la société. Dans les deux cas, cela est rendu possible par la publicité qu'acquièrent *culture* et *politique*, soit la visibilité dont ils disposent dans l'espace public, devenant par conséquent objets de discussions collectives. Or, pour parvenir à ce dialogue, il faut disposer d'espaces publics assumant une fonction de médiation, permettant non seulement aux citoyens d'accéder à la culture, mais également, leur fournissant les habiletés intellectuelles nécessaires à sa contestation, à sa confrontation, notamment par l'éducation à laquelle se consacrent ces lieux axés sur la transmission de savoirs. L'ambition est alors de former des sujets critiques, comme le relevait Habermas.

En somme, il faut que la culture – au même titre que la chose politique – soit transmise pour qu'elle puisse être débattue par des citoyens disposant des « outils » pour le faire. Dans cette perspective, il faut donc s'assurer que tous aient un accès à la culture, celle qui rend libre, conçue comme une vie partagée, un échange et un mouvement dans la pensée, qui comprend « [...] l'ensemble des savoirs et des moyens d'expression permettant le sens critique et le jugement des individus »³¹⁸, qui vise à faire accéder à l'éveil de la pensée et à la discussion.³¹⁹ Cette ouverture démocratique est fondamentale dans la pensée d'Arendt. Il faut se doter d'espaces publics critiques permettant de penser en communauté, de procéder à des efforts collectifs de réflexion. C'est à cette exigence que répondait la Chaîne culturelle, contribuant ainsi, au sens où l'entendait Arendt, à l'édification d'un monde commun, en offrant une visibilité publique à la parole et aux actions. Elle rendait possible la discussion collective.

La disparition de cette institution a entraîné un changement considérable dans le soin et les exigences dirigées à l'endroit de la culture sur les ondes publiques : elle

³¹⁸ Nadeau, Christian, 2005, « La culture, la délibération publique et ses institutions », *Liberté*, 47, p. 40

³¹⁹ Leroux, George, 2003, « Les enjeux d'une éthique de la culture », *L'Inconvénient*, 12, p. 32

a provoqué la négation de la *culture comme sens*. Or, pour Arendt, c'est bien la destruction de la culture pour engendrer le loisir et le divertissement qui constituait la véritable et ultime menace de la société de masse puisque celle-ci implique une mutation de la substance même de la culture. La fin de la diffusion de la culture sur les ondes de la chaîne rend compte de ce danger de voir le mandat de l'institution publique perverti pour bientôt se saisir de la culture pour en faire du divertissement. L'enjeu est ici considérable puisque le rôle de cette figure importante était bel et bien de *discuter la culture* dans l'espace public, cet événement se présentant donc comme une négation même de l'un des mandats de l'institution. De fait, selon Georges Leroux, en mettant fin à « la diffusion de la culture sur les ondes radio-canadiennes », les dirigeants de R.-C. ont abandonné leur mission de transmission et d'édification pour se tourner vers le divertissement³²⁰ : c'est donc à une appropriation de la culture par le divertissement à laquelle on assiste, ce que redoutait Arendt. Les conséquences sont considérables si l'on retourne aux critiques qu'elle et Habermas font peser sur l'avènement marchand de la culture.

D'abord, la disparition de la Chaîne culturelle coïncide avec la fermeture « d'univers » sur eux-mêmes, ce qui constitue un recul démocratique important : de fait, suite à cet événement, « [...] le public s'est scindé d'une part en minorités de spécialistes dont l'usage qu'ils font de leur raison n'est pas public, et d'autre part, en cette grande masse de consommateurs d'une culture qu'ils reçoivent par l'entremise de *media publics*. »³²¹ Désormais, aujourd'hui, ce que l'on entend par « culture » dans les médias correspond en fait à de la variété.³²² Dès lors, *le public critique usant de sa raison* qui a donné naissance à la sphère publique bourgeoise se voit évincé par les nouvelles exigences de la culture de consommation auxquelles la radio publique ne cherche plus à résister. Certes, il n'y a pas, en soi, de mal à présenter de la variété, mais il faut bien reconnaître que cette dernière « [...] ne joue en rien le double rôle d'arrachement à soi-même et de recentrement sur le mystère de notre présence au

³²⁰ *Ibid.*, p.32

³²¹ Habermas, Jürgen, 1978 (1962), *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*. Paris, Payot, p.183

³²² Lefebvre, Pierre, 2007, « Sale temps ». *Liberté*, 49,4, p.14

monde. »³²³ Dès lors, le travail critique de l'intellectuel qui consiste à casser les évidences se voit exclu de cet espace public qu'avait constitué la Chaîne culturelle durant quelques années. De fait, comme le relate Christian Nadeau, la Chaîne culturelle donnait l'occasion aux intellectuels de « transformer » leur savoir en instrument critique et, conséquemment, de participer à la délibération commune au sujet d'une chose ou d'une autre : bref, elle en faisait des interlocuteurs crédibles disposant du privilège d'être vus et entendus par autrui. Dès lors, avec la disparition de cette chaîne, on assiste à la dislocation d'un espace public qui avait jusqu'alors permis d'assurer, au Québec, la diffusion d'échanges, de débats et de confrontations, rendant ainsi possible une forme de communication collective :

Depuis 40 ans, la chaîne culturelle a été un des lieux où les intellectuels ont le plus réfléchi à ce conflit qui est le terreau de la pensée politique dans notre pays. J'entends encore Fernand Dumont et Charles Taylor débattant du nationalisme, avec quelle richesse de culture historique dans leurs visions contraires! Et nos dizaines d'émissions sur la guerre en ex-Yougoslavie, sur le nettoyage ethnique et ses prolongements dans notre réflexion québécoise sur « l'identité et la différence ! »³²⁴

À ce commentaire qui ne témoigne que bien partiellement de l'espace public important que fut la Chaîne culturelle pour la culture, Jean Larose ajoute ces quelques mots : « [v]oilà le lieu de débat démocratique que la technolâtrie dirigeante détruit aujourd'hui sous prétexte de « démocratie culturelle.³²⁵ » La « technolâtrie » – comme la nomme l'auteur – et la logique économique étendent donc leur influence sur la radio publique dont le rôle de médiateur culturel s'en retrouve considérablement affecté. La représentation du collectif qu'il suggérait s'effrite et ce, à mesure que disparaît la distance nécessaire à tout exercice de réflexivité et à la problématisation du réel, comme le relève Fernand Dumont lorsqu'il parle de la mise à distance qu'introduit l'image ou le tableau, comme si la faculté de percevoir se

³²³ *Ibid.*, p.14

³²⁴ Larose, Jean, « L'ignorance dirigeante ». dans *Le Devoir*. [En ligne] <http://www.ledevoir.com/non-classe/4134/medias-l-ignorance-dirigeante> (Page consultée le 10 juin 2015).

³²⁵ *Ibid.*

retrouvait alors détachée du spectateur. Il est vrai qu'il revient à la culture de créer cette distance, par la pensée et par la parole ; c'est elle qui a pour tâche de fonder cet écart si nécessaire au collectif, la culture ayant pour fin « [...] l'édification du sens pour l'individu et la société, l'élévation de l'esprit et l'extension du débat dans l'espace public. »³²⁶ La Chaîne culturelle, à titre d'espace public assurant la médiation de la culture, assumait jadis cette tâche de « dédoublement » de la société permettant au collectif de *se réfléchir*, comme le révèle l'existence historique de Radio-Collège, puis, plus tard, celle de la Chaîne culturelle, deux figures « réfléchissant » la société. Dès lors, la disparition plus récente de cette dernière signe la perte d'un lieu permettant à la culture *d'être entendue*, un lieu essentiel de délibération publique de la culture, fournissant aux citoyens des normes, des valeurs, des repères leur permettant à la fois de faire fonctionner la société, et de se maintenir eux-mêmes.³²⁷ Cet abandon de la transmission des savoirs à la radio rend également inaccessible la contestation de la tradition qui appelle l'autorité du sens à être justifiée. Avec le divertissement qui arrive sur les ondes de la chaîne publique, ce sont les fins propres de la culture qui sont niées, à savoir, l'édification du sens pour l'individu et la société, l'élévation de l'esprit et l'extension du débat dans l'espace public.³²⁸ La culture implique donc la recherche du sens, le dépassement de soi : elle répond d'un devoir intrinsèque d'édification. Dans cette perspective, l'essence de la culture c'est la critique, l'émancipation, l'élévation, l'instruction. Le danger est alors que cette culture du sens se voit assujettie au divertissement et que par ce détournement de son rôle majeur quant à la délibération, à la critique et à l'éducation, ce sont les esprits et la liberté qui en souffrent.

La crise de la culture à la radio n'est rien d'autre qu'un symptôme de la crise des significations imaginaires collectives qui touche les collectifs modernes qui crient « la société, c'est le mal »³²⁹ et qui se réfugient dans les particularismes au détriment du monde commun. La disparition de la Chaîne culturelle comme lieu de

³²⁶ Leroux, George, 2003, « Les enjeux d'une éthique de la culture », *L'Inconvénient*, 12, p. 34

³²⁷ Castoriadis, Cornelius, 1996, *La montée de l'insignifiance*. Paris, Éditions du Seuil

³²⁸ Leroux, George, 2003, « Les enjeux d'une éthique de la culture », *L'Inconvénient*, 12, p. 34

³²⁹ *Ibid.*, p. 24

création et de réflexion, « [...] comme laboratoire où pouvaient s'aventurer hors des sentiers battus les artistes et les intellectuels [...] »³³⁰ et son remplacement par des « espaces aseptisés où bavardage, idées reçues, clichés et promotions de « produits culturels » sont en général les seules denrées au menu »³³¹ : cette négation du rôle social et politique de la culture a tout à voir avec la récusation d'un monde qui nous serait commun. On est alors placé face au sentiment de désolation dont parlait Arendt, résultat de cette dépossession. Le divertissement prend alors la place de la culture, en appelant à la distraction, à la réception passive, à la mise en scène du privé indique le malheureux recul d'une culture au service de l'esprit et de la liberté.

C'est alors notre ambition même de faire société qui doit être questionnée, notre volonté sincère de vivre ensemble, de tisser entre nous des liens. Avec la même conviction que Pierre Lefebvre, il nous faut affirmer notre espoir que « [l]e noyau dur de la beauté, de la pensée [...] échappe et échappera toujours à la logique marchande que l'on ne cesse de nous présenter. »³³²

³³⁰ Lefebvre, Pierre, 2007, « Sale temps ». *Liberté*, 49,4, p. 15

³³¹ *Ibid.*, p. 15

³³² *Ibid.*, p. 18

CONCLUSION

L'institution radio-canadienne a beaucoup fait parler d'elle depuis près de dix ans. Celle-ci a été aux prises avec d'importantes difficultés financières notamment attribuables à une diminution de son financement par le gouvernement fédéral. Certains ont aussi dénoncé les interférences politiques au sein de l'institution au fil des ans. Si certains ont pu entrevoir une lueur d'espoir suite à la destitution du gouvernement de Stephen Harper auquel a succédé celui de Justin Trudeau³³³ concernant le rétablissement du financement annuel de l'institution, les réflexions liées à la survie de l'institution ne semblent pas transcender les questions monétaires. Afin de subsister, le virage numérique serait le chemin à emprunter : là repose l'ultime stratégie de la direction qui n'a cessé de promettre son accélération. Cette orientation traduit le maintien des choix de contenu réalisés au cours des dernières années, avec ou sans financement adéquat, et elle est en phase avec le public radio-canadien attaché à l'institution, qui ne cherche cependant plus à en défendre une conception précise. La question des moyens évacue donc celle des fins, et l'interrogation sur le contenu offert sur les ondes radiophoniques publiques semble être réservée à une « élite » culturelle. Pourtant, au terme de ce mémoire, ne pourrait-on pas affirmer, sans être rangé du côté des fabulateurs, que c'est ce qui revêt la plus haute importance ? Ainsi, ne devrions-nous pas plutôt sentir l'urgence d'en appeler à une véritable politique culturelle radiophonique, nous portant ainsi à la défense du mandat fondamental de notre radio publique d'expression francophone ?

Sans minimiser la portée de l'ensemble des problématiques énoncées précédemment, il apparaît toutefois qu'elles tendent véritablement à soustraire à l'attention du public les discussions qui ont plutôt trait à la mission de l'institution et aux valeurs qu'elle incarne. Faire l'économie d'un tel questionnement, qui nous obligerait notamment à réfléchir au contenu offert sur les ondes publiques, c'est négliger les propriétés historiques de l'institution qui ont trait aux notions discutées

³³³ Un réinvestissement de 150M\$ dans Radio-Canada a été promis par le gouvernement libéral de Justin Trudeau. Ce montant correspond à ce qui a été retranché à l'institution par le gouvernement conservateur de Stephen Harper.

dans le cadre de ce mémoire, à savoir la culture et l'espace public. Cette interrogation exige de sortir de la seule logique économique afin de questionner le rapport attesté entre la société québécoise et l'institution radiophonique. L'histoire de cette dernière a montré le rôle majeur qu'elle a joué dans la constitution d'un espace de représentation culturelle et politique de la société, lui-même garant du maintien d'un espace public et de la fondation d'un monde commun. Cet idéal s'est notamment incarné dans deux figures historiques importantes de Radio-Canada, soit Radio-Collège et la Chaîne culturelle.

La fin de cette dernière matérialise une rupture fondamentale dans le type de lien entretenu entre l'institution et son mandat original, mais également, dans son rapport à la société québécoise. À titre de lieu de médiation culturelle, la radio publique s'est imposée comme le lieu privilégié de discussions, de délibération, de transmission des savoirs, donnant à voir la pluralité humaine et travaillant ainsi à *enrichir* le vivre ensemble. Ainsi l'institution a-t-elle travaillé *pour le collectif*, en proposant des débats intellectuels, des recensions de livres, des discussions littéraires, des comptes rendus de pièces de théâtre, des critiques de cinéma, des entrevues de fond, etc. En effet, la culture prenait à travers R.-C. - au même titre que la politique chez Arendt - la forme d'une relation visant à assurer et à maintenir, à un niveau « supérieur » d'institutionnalisation, des liens entre les membres de la collectivité québécoise. Nous irons même jusqu'à paraphraser Arendt, tout en adaptant à notre idée la formulation politique originale retracée, en soutenant que le projet de la *culture*³³⁴ réside dans sa capacité à approfondir un monde commun inscrit dans la durée. Ce monde commun trouvait au sein de cet espace public qu'était la Chaîne culturelle de R.-C. un lieu où s'édifier à travers discussions et délibérations.

Cela, jusqu'à ce que le rapport à la culture, conçue comme bien commun, se voit radicalement transformé et que son rôle dans la construction d'une connaissance

³³⁴ Arendt parlait elle de la politique.

commune reconnue comme émancipatoire se voit miné.³³⁵ L'institution a ainsi, finalement, été absorbée par l'hégémonie capitaliste. Dans cette perspective, la fermeture de la Chaîne culturelle doit être lue comme le « symptôme » d'une crise du social qui, loin de n'affecter que ceux qui y travaillaient, a tout à voir avec une certaine idée du vivre ensemble de la société québécoise. Cette dernière, en perdant un lieu précieux de *publicité* lui permettant de se donner une image d'elle-même, voit compromise sa faculté à se penser collectivement.

Cette dissolution de la Chaîne culturelle implique donc un changement important dans le rapport à la culture, dans le soin qui allait lui être accordé : c'est surtout cette dimension qui a retenu l'attention des critiques de la disparition de cette chaîne. En effet, ceux-ci y ont perçu la menace dont avait déjà rendu compte Arendt, à savoir celle de voir l'essence de la culture pervertie par un traitement équivalent à celui réservé au divertissement, rendu possible par un détournement de la culture au profit de sa *simple* consommation. Le philosophe Michel Seymour est de ceux qui ont exprimé leur attachement au contenu culturel de la chaîne, critiquant les changements orchestrés qui se sont organisés au détriment de la connaissance, comme une entreprise de dilution de la culture :

Après trois ans, le bilan est sombre et l'on peut confirmer que les changements survenus ont été catastrophiques. Les débats intellectuels, les recensions de livres, les discussions littéraires, les comptes rendus de pièces de théâtre, l'information sur les arts visuels, les critiques de cinéma, les entrevues de fond et les chroniques du disque ont laissé la place à des animateurs vedettes qui le plus souvent ne disent mot, qui ne sont pas tenus d'aller au fond des choses et qui proposent des menus éclectiques de musiques diverses, des versions tronquées d'œuvres ou des pots-pourris d'un goût douteux. Les animateurs doivent réduire leur temps de parole et les pièces jouées doivent être courtes. [...] Le pire est que cette perte s'accompagne d'une évacuation totale des débats, des analyses, des discussions et

³³⁵ Delavictoire, Quentin, 2008, « Retour sur les concepts de citoyenneté et d'espace public chez Hannah Arendt et Jürgen Habermas pour penser la continuité du politique de l'Antiquité à la Modernité », *Revue horizon sociologique*, 1, p. 9

des entrevues dans tous les secteurs de la culture québécoise et non seulement en musique. La disparition de la grande culture musicale va de pair avec la disparition des débats intellectuels [...].³³⁶

Ainsi, la mort de la Chaîne culturelle marque-t-elle un revers pour l'ensemble de la société québécoise, privant finalement les citoyens d'outils intellectuels nécessaires au développement de l'autonomie de la pensée et de l'action, permettant de nourrir une curiosité des significations du monde. Dès lors, on peut y voir l'abandon de la part R.-C. d'une vocation qui était sienne, et qui consistait à travailler la volonté d'apprendre et la capacité critique des citoyens en perpétuant la culture. La disparition d'un tel lieu encourageant la prise de parole, le dialogue critique et, conséquemment, permettant l'interaction collective ne signale finalement rien d'autre que *l'oubli de la société*³³⁷ chez plusieurs. À cette société succède des individus porteurs d'intérêts, souvent détachés de toute préoccupation collective. Dans cette perspective, l'avènement de l'individu qui se croit « [...] libre de survoler en entier l'inextricable fouillis du hasard et de proférer le sens du monde³³⁸ » et sa prétendue autonomisation pave la voie de l'opinion sur les ondes de la radio publique, qui traduit également la fin d'un discours culturel cohérent. En effet, aux valeurs collectives succèdent une forme d'unanimité factice qui vient corroder les liens humains eux-mêmes.³³⁹ Cela a également tout à voir avec le rôle social et politique de la culture qui, se retrouvant évacué, provoque un affaiblissement des liens entre citoyens que ne relie plus guère que des rapports fondés sur la gestion et le profit. Ainsi est-ce jusqu'à notre désir même de faire communauté que la liquidation de la Chaîne culturelle contribue à affadir.

Si cet espace public que constitue la radio de R.-C. se détourne du commun, figuré dans la pensée arendtienne par le politique, c'est pour finalement laisser place à des problématiques d'ordre privé. De fait, ce sont les préoccupations collectives qui

³³⁶ J'ai pris la liberté de souligner les passages significatifs de cet extrait.

³³⁷ Freitag, Michel, 2002, *L'oubli de la société. Pour une théorie critique de la postmodernité*. Québec, Les Presses de l'Université Laval.

³³⁸ Dumont, Fernand, 2014, *Le lieu de l'homme*. Montréal, Bibliothèque québécoise, p. 39

³³⁹ *Ibid.*, p.45

sont évincées des discussions et délibérations, au détriment de la liberté politique du citoyen. L'existence d'un monde commun implique qu'il soit l'objet d'un dialogue avec les autres, comme le relate Arendt, tout en étant rendu public : or, si la Chaîne culturelle a participé positivement de cette formulation du monde - *se présentant comme un espace public porteur de culture* - son désaveu face aux préoccupations qui engage un projet commun traduit un déracinement réel de l'homme. Face à la perte de ce lieu de médiation, de diffusion et de publicité important, c'est bien la culture en ce qu'elle engage un rapport au monde commun qui allait se retrouver corrompue. Dans cette perspective, l'atteinte doit être conçue comme *collective*, l'objectif des modernes étant plutôt, comme le rappelait le critique de la modernité Cornelius Castoriadis, la poursuite du bonheur, bonheur universel n'étant finalement que l'addition des bonheurs privés ou, comme le disait Benjamin Constant, la garantie de ses jouissances.³⁴⁰

Le message de ceux qui se sont portés à la défense de la Chaîne culturelle, qui a trouvé une tribune dans quelques parutions et qui a fait l'objet du *Mouvement pour une radio culturelle au Canada*³⁴¹, était clair : protéger la relation qui unit la radio de R.-C. à la culture, conçue non pas comme ce qui relève uniquement du domaine artistique, mais plus généralement, comme *un ensemble de connaissances sur le monde*³⁴². Il comportait également une exigence fondamentale, qui était celle de voir la radio publique poursuivre son mandat unique et distinct au sein du paysage radiophonique québécois, à savoir, celui d'offrir une tribune à la culture dite *savante*³⁴³ qui, au Québec, ne trouve que quelques rares lieux où se dire en dehors du milieu universitaire. Qui plus est, les critiques des nouvelles orientations de la chaîne n'hésitaient pas à formuler leur souhait de voir la radio publique échapper aux

³⁴⁰ Castoriadis, Cornelius, 1996, *La montée de l'insignifiance*. Paris, Éditions du Seuil, p.207

³⁴¹ Lancé par Jean Portugais, a recueilli l'appui de regroupements et d'individus représentant plus de 30 000 personnes pour protester contre la disparition de la Chaîne culturelle.

³⁴² Sur le sujet, se référer au texte de François Charbonneau intitulé « La démission de Radio-Canada » publié dans la revue *Argument*, en 2008.

³⁴³ Le terme de culture savante est celui employé notamment par Pierre Pagé afin de distinguer la « culture universitaire » de la « culture populaire ». Fernand Dumont lui préfère l'usage de la notion de « culture seconde » (Dumont, 2014 : 166). Nous nous rangeons ici derrière le terme employé par Fernand Dumont.

exigences qui sont celles des radios privées. En effet, si c'est la commercialisation de la presse qui entraîne chez Habermas le déclin de la sphère publique bourgeoise, dans le cas de la radio publique d'expression française, c'est également la permutation de la figure des auditeurs qui symbolise le déclin : en effet, ceux-ci ne sont plus perçus comme des sujets critiques, aptes à faire preuve d'une autonomie de la pensée, mais plutôt comme un « public de consommateurs en quête de divertissement ». Dès lors, on assiste à un rejet de la culture qui vise l'éducation au profit d'une démocratisation qui vise l'accessibilité, mais qui passe par l'idéologie du divertissement. Au moment de quitter la chaîne, l'ancien animateur de *Paysages Littéraires*, Stéphane Lépine, soutenait avoir clairement été informé par la directrice de l'époque, Andrée Girard, que le « contenu fouillé » n'avait plus sa place sur les ondes de la station. Jean Larose dénonça également cette attitude de la direction qui consista à rejeter en bloc les émissions culturelles (dites *intellectuelles*) au profit d'émissions d'informations culturelles. C'est à la substance de la tradition dont on se portait à la défense contre les tendances qui, sous couvert de démocratisation, traduisait l'ambition de rendre « disponible » le contenu en le proposant sous une forme *ayant déjà fait ses preuves*, soit sous couvert de divertissement.

Cela explique sans doute l'arrivée en ondes, après la Chaîne culturelle, de ce qu'André Major appela, dans un texte de 2003,³⁴⁴ la *brunch-culture*, nomination qui renvoie selon l'auteur à une programmation radiophonique au ton, au rythme et à l'esprit allégé dont les émissions seraient personnifiées par des animateurs-vedettes. On peut y distinguer ce contre quoi Habermas a émis bien des critiques, soit le détournement de la sphère publique qui devient une cour devant le public où s'exprime le prestige mis en scène et ce, plutôt que de chercher à développer une critique au sein de ce public. Les fonctions critiques de l'espace public sont donc abandonnées au profit de fonctions de divertissement.

³⁴⁴ Major, André, 2003, « Le triomphe de la brunch-culture ». *L'Inconvénient*, pp. 9-15.

Ces revendications étaient accompagnées d'un questionnement fondamental concernant le mandat originel de la radio de R.-C. et sur le détournement opéré qui conduit une radio historiquement animée par un idéal émancipateur à faire les frais de la réalité commerciale. Se sont alors opposées deux conceptions de la radio que la formule de Fernand Dumont illustre bien, renvoyant à l'opposition entre, d'un côté, le pouvoir et, de l'autre, l'intellectuel : « [...] dans le destin et les rapports de ces deux ensembles de rôles sociaux, il paraît possible de voir provisoirement la tension profonde qui définit notre culture, le conflit maintenant manifeste entre les contraintes de l'empirisme et la liberté évanescence de l'idéal. »³⁴⁵ Car c'est bien à la reconnaissance des contraintes empiriques qu'en appelait alors la direction de Radio-Canada « partisane de la modernisation intellectuelle qui croit bien faire en diluant les contenus afin de les rendre davantage accessibles au plus grand nombre »³⁴⁶ - bien qu'il faille, pour y parvenir, édulcorer toute la programmation - et à la poursuite d'un idéal au fondement de la radio publique qu'en appelait eux les intellectuels, artistes et citoyens qui se sont portés à la défense de la vocation première de l'institution, tournée vers la diffusion d'une culture érudite, hantée par la montée de l'insignifiance.³⁴⁷

L'appropriation de la culture par le divertissement en vient ainsi à menacer jusqu'à la démocratisation de la « grande culture »,³⁴⁸ cette dernière tendant tout simplement à disparaître. On se retrouve donc face à la crise de la culture dont parlait Arendt, soit une « situation dans laquelle l'autorité du sens et de la vérité est sans cesse mise en question par la société qui ne s'y reconnaît pas et par le pouvoir administratif qui croit nécessaire de faire valoir cette non-reconnaissance, au lieu de travailler à la faire évoluer. »³⁴⁹ Le grand projet d'étendre la culture à un public en le formant à une culture dont la substance resterait intacte s'évapore alors, à mesure que la culture héritée s'évanouit dans l'espace public. Plutôt, la médiation de la culture de

³⁴⁵ Dumont, Fernand, 2014, *Le lieu de l'homme*. Montréal, Bibliothèque québécoise, p. 166

³⁴⁶ Beaulieu, Étienne, 2008, Malaise dans la culture, *Spirale*, 219, p.19

³⁴⁷ Castoriadis, Cornelius, 1996, *La montée de l'insignifiance*. Paris, Éditions du Seuil

³⁴⁸ Leroux, George, 2003, « Les enjeux d'une éthique de la culture », *L'Inconvénient*, 12, p. 36

³⁴⁹ *Ibid.*, p. 29

masse favorise la distraction, détournant le public d'un véritable jugement critique et, dans cette perspective, sert le système et le consensus qui l'entoure, le climat idéologique de la culture de consommation imposant aux individus une adéquation aux rapports sociaux existants.³⁵⁰ Comme le formulait bien Pierre Lefebvre, « en évacuant comme on a commencé à le faire l'art et la culture de notre vie publique, c'est notre capacité à concevoir le monde hors des idées reçues de l'air du temps que l'on évacue du même coup. »³⁵¹

L'exergue suivant de Jean Larose nous permettra de conclure, tout en suggérant les termes d'une réflexion qui ne fait que débiter, tant il est vrai qu'il apparaît sans doute toujours aussi important de chercher aujourd'hui à penser la disparition de la Chaîne culturelle afin de demeurer conscients des conséquences généralement inavouées de cette mise à mort. Qui plus est, cette citation illustre bien le revers qu'a connu cette institution qui, s'étant constituée en fonction d'un idéal émancipateur s'opposant à la massification de la culture et de l'espace public et s'étant historiquement présentée comme un outil au service d'une forme d'affranchissement collectif, s'est finalement retrouvée prise au piège par ce qu'elle avait très tôt cherché à combattre :

Devant la catastrophe, l'intellectuel a souvent dans l'histoire la joie mauvaise de se dire qu'il l'avait prévue. Plusieurs fois, nous avons analysé pour nos auditeurs la forme nouvelle du pouvoir — festif, inculte, nihiliste — qui fait tout pour étouffer son vieux rival lettré. Hélas, après tant d'émissions sur la crise de la culture, la société du spectacle ou le refoulement de la pensée critique par la contre-culture de consommation, tant d'émissions où nous avons, ironiquement, conclu que si notre analyse était juste, nos patrons devaient logiquement nous éliminer, la dernière chose que *Passages* donne à penser à ses collaborateurs, ses amis, ses auditeurs, est sa suppression effective.³⁵²

³⁵⁰ Miège, Bernard, 1995, « L'espace public : au-delà de la sphère politique », *Hermès*, 17-18, p. 60

³⁵¹ Lefebvre, Pierre, 2007, « Sale temps ». *Liberté*, 49,4, p. 18

³⁵² Larose, Jean, « L'ignorance dirigeante » dans *Le Devoir*. [En ligne] <http://www.ledevoir.com/non-classe/4134/medias-l-ignorance-dirigeante> (Page consultée le 10 juin 2015).

BIBLIOGRAPHIE

- Adorno, W, Theodor & Horkheimer, Max, 1974, *La Dialectique de la Raison*. Paris, Gallimard.
- Agard, Olivier, 2010, *Kracauer : le chiffonnier mélancolique*. Paris, Centre national de la recherche scientifique.
- Arendt, Hannah, 1989, *La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique*. Paris, Gallimard.
- Arendt, Hannah, 2012, *L'Humaine Condition*. Paris, Quarto Gallimard.
- Baillargeon, Stéphane. « L'entrevue – Sortir du brouillard médiatique ». dans *Le Devoir*, [En ligne]. <http://www.ledevoir.com/societe/medias/280850/l-entrevue-sortir-du-brouillard-mediatique> (Page consultée le 23 septembre 2015).
- Ballarini, Loïc, 2013, « « Espace public » et recherche critique : pourquoi se méfier d'un concept passe-partout », *Archipel*, pp. 31-45.
- Beauchemin, Jacques, 2007, « Le règne de l'opinion comme symptôme de la dépolitisation de l'espace public » : 9-23 dans C. Perration & E. Paquette (dir.), *Dérive de l'espace public à l'ère du divertissement*. Québec, Presses de l'Université du Québec.
- Beaudoin, Philippe, 2009, *Au microphone, Dr Walter Benjamin : Walter Benjamin et la création radiophonique (1929-1933)*. Paris, Maison des sciences de l'homme.
- Beaulieu, Étienne, 2008, Malaise dans la culture, *Spirale*, 219, pp.18-19.
- Benoit, Audrey, 2014, « L' « espace public » à l'épreuve de la critique féministe », *Philonsorbonne*, 8, pp. 121-13.
- Brecht, Bertolt, 1970, *Écrits sur la littérature et l'art. Sur le cinéma*, Paris, Éditions de l'Arche.
- Castoriadis, Cornelius, 1965, « La crise de la société moderne », *Conférence donnée à Tunbridge Wells (Kent)*.
- Chaput, Sylvie, 1982, « Hannah Arendt : la nécessité historique est une superstition », *Nuit blanche*, 7, pp. 36-37
- Charbonneau, François, 2010, « La démission de Radio-Canada », *Revue Argument* 10, 2.
- Corcuff, Philippe, 2007, « Vers une nouvelle critique des médias », *À babord*, 18
- Cornelius, Castoriadis, 1996, *La montée de l'insignifiance*. Paris, Éditions du Seuil.
- Dahlgren, Peter, 1994, « L'espace public et les médias : une ère nouvelle ? », *Hermès*, 13,14, pp. 243-262.
- Delavictoire, Quentin, 2008, « Retour sur les concepts de citoyenneté et d'espace public chez Hannah Arendt et Jürgen Habermas pour penser la continuité du politique de l'Antiquité à la Modernité », *Revue horizon sociologique*, 1, pp. 1-16.

- Deneault, Alain, 2015, *Le règne de la médiocrité*. Montréal, Lux Éditeur.
- Deschênes, Ulric, 2005, *L'espace public américain. La presse et la politique au passage à la postmodernité*, thèse de doctorat en science politique, Université Laval
- Dumont, Fernand, 1993 (1987), *Le sort de la culture*. Montréal, Typo.
- Dumont, Fernand, 2014 (1968), *Le lieu de l'homme*. Montréal, Bibliothèque québécoise.
- Duval, Michelle, 2008, « L'action collective pensée par Hannah Arendt : comprendre l'agir ensemble pour le favoriser », *Revue service social*, 54, 1, pp. 83-96
- Émond, Bernard, 2015, « De l'admiration », *Relations*, 780.
- ENCYCLOPÉDIE CANADIENNE, *La Commission Massey*. Consulté sur Internet (<http://www.encyclopediecanadienne.ca/fr/article/la-commission-massey/>), octobre 2015.
- Esslin, Martin, 1971, *Bertolt Brecht*. Paris, Union générale d'éditions.
- Ferry, Jean-Marc, 1987, *Habermas. L'éthique de la communication*. Paris, Presses universitaires de France.
- Ferry, Jean-Marc, 1989, « Les transformations de la publicité politique », *Hermès*, 4, pp.15-26.
- Ferry, Jean-Marc, 2011, « Civilité, légalité, publicité. Considérations sur l'identité politique de « l'homme européen » », *Revue d'éthique et de théologie morale*, 267, pp. 9-33.
- Fillion, Michel, 1994, *Radiodiffusion et société distincte. Des origines de la radio jusqu'à la Révolution tranquille au Québec*. Montréal, Éditions du Méridien.
- Fossel, Michaël, 2015, « Habermas, le dernier philosophe », *Revue Esprit*.
- Fraser, Nancy, 2001, « Repenser la sphère publique : une contribution à la critique de la démocratie telle qu'elle existe vraiment », *Hermès*, 31.
- Freitag, Michel, 2001, *Introduction à une théorie générale du symbolique*. Montréal, Liber.
- Freitag, Michel, 2002, *L'oubli de la société*. Québec, Les Presses de l'Université Laval.
- Gagné, Gille, 2010, « Le Québec comme marchandise ». *Revue Liberté*, 4, pp.9-29
- Girard, Mathilde, 2003, « Kracauer, Adorno, Benjamin. Le cinéma, écueil ou étincelle révolutionnaire de la masse? », *Lignes*, 11, pp.208-225
- Giroux, Daniel, 2014, *Les médias en quelques statistiques*, Centre d'études sur les médias (CEM), Université Laval
- Haber, Stéphane, 1998, *Habermas et la sociologie*. Paris, Presses universitaires de France.
- Habermas, Jürgen, 1978 (1962), *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*
- Habermas, Jürgen, 1992, « L'espace public, 30 ans après », *Quaderni*, 18, pp.161-191

- Haroche, Claudine, 1995, *Le for intérieur*, Paris, Presses universitaires de France.
- Koselleck, Reinhart, 1979 (1959), *Le règne de la critique*. Paris, Les éditions de minuit.
- Kracauer, Siegfried, *L'ornement de la masse. Essais sur la modernité weimarienne*. Paris, La Découverte.
- Lacroix, Jacques-Guy, 1991, « La radio au Québec : un média en crise qui trahit son mandat social ». *L'Action nationale*, 9, pp.1224-1245
- Lafrance, Sylvain. « La Chaîne culturelle de Radio-Canada : une radio culturelle à redéfinir ». *Site de Friends of canadian broadcasting*, [En ligne]. <https://www.friends.ca/news-item/679> (Page consultée le 15 octobre 2015).
- Lafrance, Sylvain. « La Chaîne culturelle de Radio-Canada : une radio culturelle à redéfinir ». *Site de Friends of canadian broadcasting*, [En ligne] <https://www.friends.ca/news-item/679> (Page consultée le 15 octobre 2015).
- Larose, Jean, « L'ignorance dirigeante ». dans *Le Devoir*. [En ligne] <http://www.ledevoir.com/non-classe/4134/medias-l-ignorance-dirigeante> (Page consultée le 10 juin 2015).
- Larose, Jean, 2003, « Notes pour une table ronde », *L'Inconvénient*, 12, pp.15-21
- Lefebvre, Pierre, 2007, « Sale temps ». *Liberté*, 49, 4
- Legris, Renée, 2004, *Hubert Aquin et la radio*. Montréal, Médiaspaul.
- Lemieux, Denise, 2002, *Traité de la culture*. Québec, Les Presses de l'Université Laval.
- Leroux, George, 2002, « Les enjeux d'une éthique de la culture », *L'Inconvénient*, 12, pp.21-41
- Macé, Éric, 2006, *Les imaginaires médiatiques. Une sociologie postcritique des médias*. Paris, Éditions Amsterdam.
- Major, André, 2003, « Le triomphe de la brunch-culture », *L'Inconvénient*, 12, pp. 9-15
- Marcoux, Jean-Michel, 2010, *Genèse et développement de l'espace public. Prolégomènes à l'analyse de la société de consommation et de communication de masse*, Mémoire de sociologie, Université Laval.
- Martin, Éric, 2007, *Le journalisme et la désymbolisation du monde. Pour une critique dialectique de la crise contemporaine du journalisme*, Mémoire de science politique, Université du Québec à Montréal
- McMillan, Gilles, 2011, « Le voyou, le barbare et le philistin », *À bâbord*, 40
- Miège, Bernard, 1995, « L'espace public : au-delà de la sphère politique », *Hermès*, 17-18, pp.49-62
- Nadeau, Christian, 2005, « La culture, la délibération publique et ses institutions », *Liberté*, 47, pp. 40-46
- Nielsen M, Greg, 1995, « L'impasse Canada-Québec et le sort de Radio-Canada : l'autonomie culturelle ou la mort ! », *Cahiers de recherche sociologique*, 25, pp. 181-212
- Olay, Csaba, 2012, « Art et culture de masse chez Adorno et Arendt », *Verbum Analecta Neolatina*, 1, pp.18-31

- Pagé, Pierre, 2007, *Histoire de la radio au Québec*. Montréal, Fides.
- Pelletier, Jacques, 1994, « Le Canada de Radio-Canada », *Voix et Images*, 1, pp. 196-200
- Petit, Kim. *Radio-Collège*, [En ligne].
<http://www.disten.com/radiocollege/radiocollege.php> (Page consultée le 28 août 2015).
- Pichette, Jean, 2007, « Penser le journalisme dans un monde en crise », *À bâbord*, 18.
- Raboy, Marc, 1992, *Les médias québécois : presse, radio, télévision, câblodistribution*. Boucherville, Éditions Gaëtan Morin.
- Ravet, Jean-Claude, 2015, « Danger : impasse du progrès », *Relations*, 780
- Rochlitz, Rainer, 2002, *Habermas, l'usage public de la raison*. Paris, Presses universitaires de France.
- Saulnier, Alain, 2014, *Ici Était Radio-Canada*. Montréal, Boréal.
- Seymour, Michel, 2008, De la Chaîne culturelle à l'inculture déchaînée, *Argument*, 10, 2
- Tassin, Étienne, 1991, « Espace commun ou espace public ? L'antagonisme de la communauté et de la publicité », *Hermès*, 10, pp.23-37
- Tassin, Étienne, 1999, « Le trésor perdu. Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique », Paris, Payot.
- Theunissen, Michael, 1981, *Théorie critique de la société : introduction à la pensée de Jürgen Habermas*. Paris, Bayard.
- Tomas, François, 2001, « L'espace public, un concept moribond ou en expansion ? », *Géocarrefour*, 76, pp.75-84
- Vadeboncoeur, Pierre, 1994, *La ligne du risque*. Montréal, Bibliothèque québécoise, p.80
- Vaillancourt, Claude, 2010-2011, Espace musique et Radio-Canada, *À bâbord*, 37
- Voirol, Olivier, 2010, « La Théorie critique des médias de l'École de Francfort : une relecture », *Mouvements*, 61, pp. 23-32
- Wolton, Dominique, « Les contradictions de l'espace public médiatisé », *Hermès*, 10, pp.95-114