

CONSTRUCTION, MÉDIATION ET REPRÉSENTATION DES SAVOIRS

La révolution des *cultural studies*

Marie-Joseph Bertini¹

Les années soixante et soixante-dix du XX^e siècle sont des années-charnière à partir desquelles s'amorce la recomposition totale du paysage épistémique anglo-saxon sous le double effet des théoriciens de la déconstruction d'une part (Foucault, Derrida, Deleuze, Rorty) et des épistémologues des sciences d'un nouveau genre d'autre part (Kuhn, Lakatos, Popper, Feyerabend). Leurs actions combinées et recombinaisonnées par un grand nombre d'auteurs et d'instances de diffusion du savoir anglo-saxonnes, aboutiront à l'apparition des Cultural, des Women puis des Gender studies, logiquement articulées à celle des Science Studies. Le germe de l'historicité traversant l'ensemble des épistémés ne pouvait manquer de favoriser la remise en cause des pratiques scientifiques propres aux sciences dures, ni laisser de côté les présupposés et les attentes sur lesquels elles s'appuient. Le croisement critique et fécond des sciences humaines et sociales d'une part et des sciences désignées comme exactes de l'autre, a ouvert un champ de recherches multiples,

1 Maître de Conférences des Universités Habilitée à Diriger les Recherches en Sciences de l'information et de la communication. Directrice du Master II Recherche Information Communication et Culture Université de Nice-Sophia Antipolis

Recherches en communication, n° 28 (2007).

divisé lui aussi en nombreux courants et chapelles de sorte qu'il n'est pas question de les décliner toutes ici, mais de mettre en évidence les idées-clefs et la cohérence de la démarche qui les guident et qui intéressent les études de communication à plus d'un titre.

Le «national-rationalisme» français

L'approche française, à peine entamée aujourd'hui par ce courant de recherches, repose sur une double prétention : à l'objectivité du chercheur d'une part ; à l'universalité de ses résultats grâce à la validité consensuellement reconnue de sa méthode scientifique d'autre part. L'épistémologie française était jusqu'alors l'affaire des philosophes des sciences parmi lesquels émergent les figures de Gaston Bachelard et Georges Canguilhem. L'histoire des sciences, peu développée pour des raisons logiques (l'universel n'a pas d'histoire : il se déploie hors du temps humain dans le ciel des idées pures) laisse le terrain libre à une vision de la science logocentrique, définie comme un système autonome, dont les évolutions sont le produit d'un processus linéaire et progressif, indépendant des logiques économiques, sociales et culturelles qui l'accompagnent sans interagir avec lui, processus coextensif à la Raison elle-même à la fois agent et effet de l'activité scientifique. Bruno Latour (1999) use, pour désigner la force de cette approche, d'un terme volontairement lapidaire: il parle en effet du «national-rationalisme» français qu'il assimile à l'identité française, c'est-à-dire à la propension historique de cette dernière à utiliser l'universalité comme un mode de transformation de la pluralité contradictoire du réel, destiné à faire disparaître comme par magie les conflits, les paradoxes, les passions, et les intuitions qui le sous-tendent. En établissant ainsi un parallèle entre le modèle politique français et son modèle épistémique, Latour permet de dégager l'idée d'une épistémologie politique dont la pérennité explique l'isolement progressif de l'appréhension hexagonale du monde. Décidée à défendre coûte que coûte la mythologie universaliste qui la constitue jusqu'ici, la France s'est résolument et longtemps maintenue à distance des principaux instruments théoriques de transformation sociale et politique que sont les Cultural, les Gender et les Science Studies.

L'approche française prend sa source dans une tradition intellectuelle en grande partie issue de la philosophie de l'antiquité grecque, et du platonisme en particulier. Là s'originent les concepts de réalité,

de vérité, de rationalité, de connaissance et de logique qui gouvernent son économie. Platonisme et cartésianisme imposent les représentations d'une connaissance rigoureuse, basée sur la mise en questions progressive des évidences et la recherche de la preuve. Leur réalisme est un humanisme, au sens où l'un et l'autre attribuent à l'être humain la charge de mettre à jour les mécanismes secrets d'une réalité fondatrice, indépendante de nos systèmes de représentations, du langage qui l'exprime et des structures cognitives qui la pensent. L'intérêt de cette démarche ne peut nous échapper et les résultats substantiels auxquels elle a donnée lieu militent assez en sa faveur. Toutefois, occupée qu'elle était à passer l'ensemble des phénomènes au crible des instruments de sa critique, celle-ci a négligé d'interroger ses instruments eux-mêmes, de questionner leurs modes de production et d'utilisation. Elle est donc toute entière concentrée autour de l'idée de connaissance objective rendue possible par l'élaboration de propositions vraies, elles-mêmes représentations exactes d'une réalité existant indépendamment d'elles. Le processus de démonstration logique auquel est astreinte toute proposition garantit sa validité scientifique et légitime son caractère de vérité éprouvée s'imposant par là-même à tous, quelles que soient les particularités du contexte spatio-temporel et culturel invoqué.

Une telle connaissance, élaborée selon de telles méthodes, n'a que faire des particularismes des chercheurs, ni de leurs motivations profondes, ni même de leurs caractéristiques individuelles. Elle peut être conduite et produite indifféremment par une femme ou par un homme, par un européen ou un africain, à l'époque des Lumières comme dans un siècle ou deux, par un humain ou bien par une machine évoluée qui utiliserait un algorithme approprié. Elle institue le modèle d'un chercheur sans qualités et désintéressé, «travailleur de la preuve» selon l'expression de Bachelard, luttant pour établir la vérité de savoirs objectifs dont le contenu et la portée sont universels et intemporels.

Vertus du Cultural Turn

En démontrant le caractère historiquement et socialement situé des discours scientifiques, les Science Studies ont ébranlé la revendication de validité universelle de la science. Leur transdisciplinarité réelle qui emprunte particulièrement à la sociologie, à l'anthropologie, à l'ethnologie et à l'Histoire, est appliquée à dégager les différents aspects de l'activité scientifique, aspects matériels, économiques, politiques, mais

aussi idéologiques, institutionnels et sociaux. Il s'agit de comprendre la façon dont les modes de production de la connaissance et ses différentes contextualisations influencent directement le contenu des connaissances qui en découlent. Les Science Studies adoptent la définition foucauldienne d'une science entendue comme ensemble de stratégies discursives, c'est-à-dire de savoirs articulés sur des pratiques.

La modélisation scientifique renvoie ici à une modélisation inquestionnée de la réalité qui appelle une généalogie telle celle initiée par Nietzsche, selon lequel il n'y a pas de fait, il n'y a que des interprétations. «Jamais aucune théorie n'est en accord avec tous les faits auxquels elle s'applique» écrit en écho Paul Feyerabend «et pourtant, ce n'est pas toujours la théorie qui est en défaut. Les faits sont eux-mêmes constitués par des idéologies plus anciennes, et une rupture entre les faits et les théories peut être la marque d'un progrès. C'est aussi un premier pas dans notre tentative pour découvrir les principes qui guident implicitement les observations familières» (Feyerabend, 1979, p. 55). L'archéologie foucauldienne répond aux mêmes exigences et fournit les éléments centraux de cette boîte à outils à visée déconstructive et transformative. Elle permet notamment de comprendre que toute activité cognitive est socialisée, c'est-à-dire enchâssée dans le réseau des rapports de force qu'est le pouvoir, et que nos cosmologies sont des «cosmopolitiques» (Stengers, 1996, reprenant une expression kantienne) qui appellent une écologie des pratiques. Que «les substantifs «abstraction», «universaux», «théorie» sont de très mauvais adjectifs et d'exécrables adverbes. Une théorie n'est pas faite théoriquement. Une abstraction n'est pas produite de manière abstraite. Un universel n'est pas fabriqué universellement, pas plus qu'une raffinerie de pétrole n'est elle-même raffinée...» (Latour, 1993, p. 157-158).

Latour, comme Feyerabend, insiste sur la nécessité de ramener le savoir scientifique dans le giron des connaissances communes, mais l'un et l'autre représentent deux courants divergents. Pour Latour en effet, ainsi que pour une grande partie des représentants français de la sociologie des sciences, accepter qu'une connaissance soit localement fabriquée, historiquement et socialement située, ne signifie pas pour autant qu'elle soit incapable de productions universelles-abstraites-théoriques : leur sociologisme scientifique ne débouche pas sur un relativisme absolu mais sur un «relativisme relatif» ou «relationnisme». Pour Feyerabend au contraire, comme pour les tenants d'une décons-

truction totale des connaissances acquises et constituées en disciplines (Rorty), les Science Studies débouchent sur un relativisme absolu, et l'épistémologue n'a pas de mots assez durs pour décrire le nouveau statut de la science selon lui : la science est jugée indiscreète, bruyante, arrogante, agressive et dogmatique, utopique et pernicieuse; la seule règle admissible selon lui désormais est celle de l'incommensurabilité des théories entre elles, et le nouveau mot d'ordre qui en découle : «Tout est bon». Ainsi écrit-il : «Une science qui se targue de posséder la seule méthode correcte et les seuls résultats acceptables est une idéologie, et doit être séparée de l'Etat et particulièrement de l'éducation. On peut l'enseigner, mais uniquement à ceux qui ont décidé d'adopter cette superstition particulière» (Feyerabend, 1979, p. 348).

Une ingénierie de la transgression

La démarche des Studies anglo-saxonnes relève pour une bonne part d'une dynamique de transgression qui est la signature des recherches rassemblées sous l'étiquette un peu trop commode de post-modernité. Ces études passent outre les obstacles de diverses natures qu'elles ont rencontrés tout au long de leur parcours. Transgression des règles de la coexistence des femmes et des hommes et de leurs statuts respectifs, transgression de l'ordre symbolique fondé sur la différence sexuelle, transgression des équilibres entre dominants et dominés, minorités et groupes majoritaires, transgression des frontières raciales et ethniques, des sexualités multiples, transgression des savoirs institués et des pratiques institutionnalisées, transgression des formes communément admises de qualification et de disqualification quelque soit leur domaine de compétence ... la liste est loin d'être exhaustive.

Elles s'inscrivent dans le cadre global de la crise de l'autorité que soulignait Hannah Arendt (1989). L'obéissance sur laquelle s'appuient les structures traditionnelles de la société cède la place à une contestation généralisée des pouvoirs et des savoirs établis, ainsi que des pratiques qui les légitiment. C'est la raison pour laquelle la grille de lecture proposée par Jürgen Habermas manque de pertinence pour décrire et expliquer ces transformations profondes. Ces transgressions ne respectent pas l'ordonnement habermassien de la société démocratique autour d'un pouvoir impersonnel et objectif, exercé par une autorité rationnelle légale considérée par les premières comme forme symbolique des pouvoirs disciplinaires. Il s'agit de repenser et de refonder

les cadres mêmes de la pensée, ses instruments, ses objectifs et ses méthodes. En ce sens on ne saurait prêter trop d'attention aux bouleversements tant épistémiques que politiques (ils ne font d'ailleurs qu'un dans cette approche) issus de cet *aggiornamento* radical. Puisque tout consensus y est lu comme le produit d'un pouvoir imposant ses propres contraintes, alors le consensus fondamental sur lequel repose la définition de la rationalité comme bien commun et langage universellement partagé, doit faire l'objet de remises en question prioritaires. L'approche rationnelle devient une option parmi d'autres, renvoyée dans le foisonnement infini des possibles ouverts par sa contestation même.

La radicalité de ces transgressions tient à l'étymologie du mot : radix, la racine, désigne l'endroit où il faut aller prendre la production de la réalité à bras-le-corps. Deux conséquences importantes se font jour alors. Repenser et contester l'ensemble des pouvoirs établis aboutit à remettre en chantier l'ensemble de nos savoirs, sans exclusive. L'effort entrepris est considérable et ses effets se font sentir à tous les niveaux de production et de transmission des connaissances, même s'il rencontre bien évidemment de nombreux obstacles en chemin, parmi lesquels le «national-rationalisme» français (Latour) mais aussi les tenants nord-américains d'un rationalisme attaché à la tradition intellectuelle occidentale (Searle, 1998). La deuxième conséquence concerne la cohésion de ces remises en question, la dimension organisationnelle qui est la leur. Il faut entendre par là le fait qu'une seule d'entre elles entraîne nécessairement toutes les autres.

L'effet domino de cette *ingénierie de la transgression* a pour résultat de ne laisser indemne aucune forme d'autorité préexistante d'une part; de mettre en évidence le fait que toutes les formes d'autorité sont coextensives les unes aux autres et ne peuvent donc être pensées séparément, d'autre part. Les rapports de pouvoir entre les femmes et les hommes sont indissociables des rapports de pouvoir institutionnalisés dans la famille, l'école et l'éducation en général ; remettre les premiers en question aboutit naturellement à contester les formes d'expression du pouvoir exercé sur les enfants et les adolescents, mais aussi sur les groupes minoritaires et/ou dominés. C'est pourquoi Arendt a raison de dire que la crise de l'autorité est la crise de toutes les formes d'autorité quelles qu'elles soient, dans la mesure même où, dit-elle, le monde perd les assises sur lesquelles il était fondé (Arendt, 1989). La fin de l'autorité signifie donc la fin du monde que nous connaissons

jusqu'à présent (Renaut, 2004) et Kant n'a pas craint d'interpréter ce mouvement - déjà entrevu au moment de l'émergence de l'esprit des Lumières - comme une sortie de l'humanité de l'âge de la minorité. Une certaine indocilité devient le mode d'existence des sujets contemporains de la post-modernité, même si d'autres docilités se reforment ailleurs, autrement, et si l'hétéronomie veille sur les tentatives d'autonomisation trop bruyantes.

Conjugant autorité et tradition, Hannah Arendt met en avant le rôle de la mémoire dans l'édification de l'autorité, et donc l'ébranlement qu'elle subit à travers la contestation de cette dernière. Pour autant, la fin de l'autorité semble moins signer la défaite des technologies de pouvoir mémorielles, que celle de certains champs d'application de ces dernières ; autrement dit le travail qui est en cours aujourd'hui à travers l'ensemble des champs épistémiques constituant les sciences humaines et sociales (et dans une moindre mesure les sciences exactes et médicales, pensons notamment aux recherches d'Isabelle Stengers ou de Tobie Nathan), consiste davantage à mettre en évidence les algorithmes de la mémoire, ces représentations sociales préconstruites dont procèdent la sélectivité de la mémoire. Ainsi il s'agit moins pour les Cultural Studies de nous aider à perdre la mémoire que de porter au jour des pans entiers de celle-ci occultés par les stéréotypes et les jugements de valeur qui nervurent l'épistémé historique. Peu à peu émergent de l'Histoire considérée comme discours et comme «grand récit», l'histoire des vaincus oblitérée par les vainqueurs, l'histoire des peuples colonisés, celle de l'esclavage, l'histoire des femmes, celle des minorités sexuelles, ou bien encore l'histoire des classes économiques défavorisées comme le montre le travail remarquable d'Howard Zinn (2002) sur l'histoire populaire des Etats-Unis, qui répond en écho aux textes de John Steinbeck. Zinn change de perspective en choisissant de raconter l'histoire des acteurs les plus modestes et les plus ignorés de la socio-culture américaine : jeunes ouvrières du textile, esclaves en fuite, syndicalistes, rebelles noirs, indiens, soldats déserteurs. Pour lui, «la plupart des historiens sous-estiment les mouvements de révolte et accordent trop d'importance aux hommes d'Etat, nourrissant ainsi le sentiment d'incapacité générale chez les citoyens... L'histoire qui maintient en vie la mémoire des mouvements populaires suggère de nouvelles définitions du pouvoir» (Zinn, 2002, p. 752).

Ces transgressions s'articulent sur la question essentielle des origines de l'autorité ; c'est pourquoi la perspective historiciste est si «révolutionnaire» au sens que l'épistémologue Thomas Khun donne à ce terme. Poser la question de savoir où l'autorité s'enracine revient à la détacher de son support transcendant, à la réintégrer au sein du jeu des rapports de force, à la rabattre sur les mécanismes qui l'instituent comme telle, à comprendre que les *logoi* (les arguments) se confondent avec les *topoi* (les lieux de production des arguments) rendant indissociables les procédures de validation et celles de légitimation. En sorte que cette ingénierie de la transgression recouvre une politique de la réappropriation qui consiste à se réapproprier les problèmes, mais aussi leurs modes de formulation et leurs modes de résolution. Quatre principaux effets en découlent alors : le premier concerne la levée des interdits et des tabous de la pensée visant à protéger des territoires et des acteurs privilégiés ; la disparition des domaines réservés obligent à se saisir de questions jusque là privatisées par des instances légitimes, à repolitiser ce qui avait été dépolitisé par l'institution des figures de l'expertise. Ce mouvement est particulièrement sensible dans le secteur des sciences médicales, biologiques et génétiques et se traduit par une distribution nouvelle rabattant ces dernières du côté des questions dites «de société».

Le deuxième effet concerne très logiquement la dynamique de contestation des experts et de leurs pouvoirs d'expertise, la volonté de remettre ces questions en circulation, de procéder à leur réappropriation collective et profane. La fin de l'autorité semble signer par conséquent la fin de l'expertise, entendue comme savoir hiérarchisant et exclusif. Elles débouchent sur une recomposition et un renouvellement des alternatives dans lesquelles le monde semblait jusqu'alors enfermé, le véritable pouvoir étant probablement celui de fixer les termes de l'alternative, c'est-à-dire de dessiner les frontières de la pensée. Elles nous rappellent que le monde s'épuise dans la mécanique vertueuse des ou bien/ou bien qui se plaisent à confondre la carte et le territoire, les réalia et les dicta.

Le troisième effet important tient dans les différents modes de la réappropriation individuelle et collective. Ils correspondent en effet à la dynamique de «prise de parole» théorisée par Michel de Certeau comme prise de pouvoir, à cette opération au moyen de laquelle chaque individu et chaque groupe redevient sujet de son histoire. C'est la raison

pour laquelle la problématique des porte-paroles est si déterminante, comme le soulignait Bourdieu dans ses travaux sur le pouvoir symbolique du langage. Médiatée, la parole est aussitôt abdiquée : l'écart entre celle-ci, celui ou celle qui la porte et les sujets qui la délèguent, creuse l'espace de nouveaux dessaisissements. Ne pas parvenir à résoudre cette question cruciale de la parole portée et emportée, entraîne des conséquences politiques majeures telles que celles des faibles taux de représentation syndicales en France, ou l'absence de réelle mobilisation sociale autour de problèmes jugés cependant essentiels.

Le dernier effet enfin, concerne la nécessité qui est faite par les Cultural, Science et Gender Studies de remplacer rapidement la posture de dénonciation des pouvoirs établis et la revendication de l'accès à la prise de parole, par une posture de recherche et d'analyses approfondies produisant des savoirs rigoureux, aptes à affronter sur un pied d'égalité les savoirs classiques. Si, comme le soutient à raison Isabelle Stengers, il n'y a pas de savoir spontané mais seulement des savoirs acquis au long du temps et des efforts nécessaires à leur élaboration, alors il ne s'agit pas de transformer la connaissance en un champ de ruines stériles, comme le propose l'américain Richard Rorty (1995) à travers sa théorie du pragmatisme, mais de contribuer à rebâtir celle-ci sur des fondations nouvelles, au terme de généalogies et d'archéologies des savoirs n'ayant épargné aucune des idoles de la modernité.

En sorte que ces Etudes Culturelles paraissent moins déboucher sur un relativisme généralisé et démobilisateur, que sur un perspectivisme assumé et novateur répondant au projet post-moderne appelant à la multiplication des points de vue et à la pluralisation de la connaissance qui en résulte. En renvoyant le projet et le contenu des savoirs du côté des interprétations infinies et des significations fragmentaires, ces études rompent avec la nostalgie pérenne d'un savoir absolu et totalisant qui gît au fond de notre définition implicite et explicite du connaître, oublieux de ce que la vérité s'est toujours confondue avec ce qui était, socialement, culturellement et donc cognitivement, tenu pour vrai.

«Qu'une grande somme de croyances soit nécessaire; que l'on soit en mesure de juger; qu'il n'y ait pas de doute possible quant aux valeurs essentielles : c'est la condition préalable de tout vivant et de son existence. Il est donc nécessaire qu'il y ait des choses tenues pour vrai, non pas des choses vraies». Cette phrase éclaire utilement le travail généalogique des Studies; il ne s'agit pas en effet d'abandonner l'exigence de vérité, indissociable du projet de toute connaissance et seule

à même de ne pas renvoyer dos-à-dos les propositions divergentes ou contradictoires, mais plutôt de ne pas être dupes de sa fonction utilitaire, autrement dit de ne pas croire à une vérité absolue, indépendante de la combinatoire des perspectives qui la constituent.

Faut-il pour autant se rallier au pragmatisme de Richard Rorty qui utilise cette voie pour renoncer à la connaissance de la vérité au profit de la recherche d'un accord consensuel entre les individus - visant à l'établissement ce que Latour appelle un monde commun - et troquant «l'espoir contre le savoir». La vérité se tient chez Rorty du côté de «ce qu'il y a de mieux à croire», ce qui ne va pas sans poser de nombreuses questions dont ce n'est pas le lieu de débattre ici. Une analyse post-moderne est rendue possible : il s'agit de définir la vérité comme précisément identique à ce qui est tenu pour vrai, autrement dit de ne pas séparer le monde de ses interprétations mais de considérer le monde comme la somme des représentations, mouvantes et diverses, que nous en avons. Cette approche n'est pas pragmatique mais anti-métaphysique : elle est le signe de l'abandon des platonismes récurrents et de leurs stratégies nourries des mythologies vivaces de «l'arrière-monde» et du fondement ultime, mais elle ne se détourne pas pour autant de l'effort entrepris pour produire à partir de là des savoirs exigeants et rigoureux qui ne soient pas des activismes, autrement dit de simples instruments des résistances sociales organisées, et des épistémés qui ne se réduisent pas à leur valeur et à leur portée politiques. Habermas a raison ici, semble-t-il, de refuser «l'adieu à la raison», affirmé par Rorty ou Feyerabend, en associant ce refus à l'idée de la non pertinence de la question du fondement ultime. Mais il a lui-même trop fait l'économie des hypothèses de la déconstruction d'une part, et manifesté une trop grande confiance dans la capacité du langage à garantir le bien-fondé du consensus commun et à mobiliser des normes universelles – donc débarrassées du caractère historique et contingent mis à jour par les Studies - d'autre part, pour constituer à cet endroit un véritable recours théorique.

Bibliographie

- ARENDRT Hannah, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1989.
- AKRICH Madeleine, «Les formes de médiation technique», *Revue Réseaux*, n° 60, 1993, pp. 87-98.
- BOURDIEU Pierre, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Le Seuil, 2001.
- DEWEY John, *Logique. La théorie de l'enquête*, Paris, PUF, 1993.
- FEYERABEND Paul, *Contre la méthode. Esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance*, Paris, Le Seuil, 1979.
- KHUN Thomas, *Structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, 1983.
- LATOURET Bruno :
- *Petites leçons de sociologie des sciences*, Paris, Le Seuil, 1993.
 - *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie ?* Paris, La Découverte, 1999.
- RENAUT Alain, *La fin de l'autorité*, Paris, Flammarion, 2004.
- RORTY Richard :
- *L'Espoir au lieu du savoir. Introduction au pragmatisme*, Paris, Albin Michel, 1995.
 - *L'homme spéculaire*, Paris, Le Seuil, 1990.
- SEARLE John, *La construction de la réalité sociale*, Paris, Gallimard, 1998.
- STENGERS Isabelle, *Cosmopolitiques*, tome I, La guerre des sciences, Paris, la Découverte, 1996. Tome II, L'invention de la mécanique. Pouvoir et Raison, 1999. Tome VI, La vie et l'artifice. Visages de l'émergence, 1997. Tome VII, Pour en finir avec la tolérance, 1997.
- ZINN Howard, *Une Histoire populaire des Etats-Unis de 1942 à nos jours*, Paris, Agone, 2002.

