



HAL
open science

La production post-moderne des savoirs. Un nouveau régime du connaître

Marie-Joseph Bertini

► **To cite this version:**

Marie-Joseph Bertini. La production post-moderne des savoirs. Un nouveau régime du connaître. La production du savoir: formes, légitimations, enjeux et rapport au monde, Sep 2019, Nice, France. halshs-02443864

HAL Id: halshs-02443864

<https://shs.hal.science/halshs-02443864>

Submitted on 17 Jan 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

LA PRODUCTION POST-MODERNE DES SAVOIRS, UN NOUVEAU REGIME DU CONNAITRE

Marie-Joseph Bertini, Université Côte d'Azur, LIRCES EA3159

Très tôt, dans l'histoire des mentalités, est apparue la nécessité de penser les savoirs *sub specie politiae*, sous l'angle du politique. L'évaluation de leur impact sur l'organisation et la hiérarchisation des sociétés a donc constitué un enjeu crucial dès la plus haute antiquité. C'est au V^e siècle avant Jésus-Christ, en effet, que ceux que l'on appela les Sophistes (parmi lesquels émergent les figures bien connues de Protagoras, de Gorgias ou de Prodicos) développèrent un savoir pragmatique, adaptable, relativiste, dont le but était d'avoir raison en toutes circonstances, loin de l'idéal platonicien d'un savoir supérieur permettant de saisir tout ensemble le Vrai, le Beau et le Bien.

En regardant le savoir, la langue qui le mobilise et la morale qui en découle, comme produits d'une simple convention humaine, les Sophistes sont les premiers à montrer que les principes, les lois, les codes et les valeurs sont fondés non sur la vérité, mais sur le consensus qui les établit pour tels. Où l'on retrouve ici le sens premier de la proposition emblématique de Protagoras selon lequel : « L'homme est la mesure de toutes choses ». La prise en compte sophistique de la construction éminemment sociale et politique des savoirs trouvera un lointain écho au milieu du XX^e siècle, lorsque les *Science Studies*, et leur corollaire les *Cultural Studies*, feront la preuve que les savoirs sont toujours pris dans le mouvement d'un processus d'assujettissement social et culturel, d'une structure de pouvoir qui leur est coextensive. Les Sophistes feront de la rhétorique argumentative, cette puissance du langage occupée à persuader et non à convaincre, un art de la gouvernance, nous dirions aujourd'hui en langage foucauldien : une technologie du pouvoir, redoutablement efficace. Mais Platon, leur vieil ennemi, parvint à imposer plusieurs siècles durant une philosophie et une représentation du monde fondées sur les concepts de double réalité (sensible et intelligible), de vérité, de raison et de logique. Au XVII^e siècle, Descartes et ce qui deviendra le cartésianisme,

imposeront pour longtemps à leur tour l'archétype d'une connaissance rigoureuse et universelle, basée sur la mise en question progressive des évidences et la recherche de la preuve.

Il ne faut cependant pas occulter le fait que l'universalisme dont il est question ici fut un humanisme, au sens où Platon, comme Descartes, donnent mission aux savoirs de comprendre les mécanismes du réel, au-delà de la diversité et de la pluralité des systèmes de représentations sociaux et culturels et des langues qui l'expriment. Les choses se complexifient encore lorsque l'on s'aperçoit que cet humanisme constitue une forme d'égalitarisme. Rappelons ici la toute première phrase inaugurant *Le Discours de la Méthode* de Descartes : « Le bon sens est la chose au monde la mieux partagée... cela témoigne que la puissance de bien juger, et distinguer le vrai d'avec le faux, qui est proprement ce qu'on nomme le bon sens ou la raison, est naturellement égale en tous les hommes ». Un égalitarisme déjà à l'œuvre dans le dialogue de Platon, *Le Ménon*, où Socrate conduit le petit esclave ignorant à découvrir par lui-même, grâce à sa propre capacité à raisonner, comment construire un carré double d'un carré donné. Un égalitarisme amplifié enfin, quand Aristote ouvre son maître-ouvrage *La Métaphysique* par ces mots : « Tous les êtres humains, par nature, désirent le savoir ».

Nous touchons à cet endroit à un paradoxe intéressant. Il est convenu aujourd'hui, à la lumière des *Studies*, de remettre en question l'universalisme scientifique au nom de la diversité des cultures et des modes d'existence. Toutefois, comment ne pas remarquer que l'universalisme savant fonctionne aussi comme une sorte d'*esperanto* épistémique et pratique, une *lingua franca* qui a moins pour but d'uniformiser que d'unifier l'humanité par un langage universel et transculturel, c'est-à-dire au fond de revenir à l'idée d'une humanité une et indivisible, égale en droits et en capacités cognitives.

Or le nouveau monde auquel ouvrent les savoirs post-modernes, fragmentaires, hybrides et relativistes, est aussi celui de l'abandon de l'utopie fondatrice du savoir moderne, fondé sur le double idéal de rationalité et d'universalité. Même si cette utopie fondatrice était vouée à l'échec, comme l'ont bien montré les théories critiques des sciences, la démarche de « décolonisation » des savoirs, leur archéologie minutieuse,

achoppent durablement sur ce qui gît au fond de tout savoir : l'impossibilité de penser ce qui le rend possible et de se démontrer lui-même¹.

Dans ce contexte, le moins que l'on puisse dire est que l'Université française a mis longtemps avant de prendre au sérieux les travaux des *Science* et des *Cultural Studies* anglo-saxonnes, pourtant apparues dès les années 60 et 70 du XX^e siècle. Or, mais peut-être que ceci explique cela, les *Studies* s'attaquent durement aux modes de construction, de légitimation et de validation des savoirs. Elles interrogent la valeur et la portée de toute recherche et donnent une importance considérable au chercheur, à ses singularités, à son histoire, à ses valeurs, à son sexe, à son Genre, à sa culture, à ses présupposés idéologiques, à sa place dans la hiérarchie sociale.

Les *Studies* produisent ainsi une recomposition globale du paysage épistémique en s'appuyant sur les épistémologues des sciences d'une part (Kuhn, Lakatos, Popper, Feyerabend) et sur les théoriciens de la déconstruction d'une part, notamment Foucault, Derrida, Deleuze, et l'américain Richard Rorty selon lequel il n'existe pas de connaissance ou de vérité indépendantes du langage, de la culture, de la conceptualisation et de l'interprétation humaines, donc pas de connaissance ou de vérité qui soit au-delà de l'histoire ou de la culture. Autrement dit, selon Rorty, il n'y a ni connaissance ni vérité objective, ou absolue.

La science universelle et homogène cède alors la place aux sciences plurielles et pluralisées, hybrides, métissées, loin du fantasme d'une science pure, ainsi qu'à des savoirs lucides sur les enjeux profondément extra-scientifiques qui sont les leurs, même si, pour être tout à fait juste, on trouve déjà chez Emmanuel Kant l'idée d'une connaissance nécessairement partielle qui limite l'effort pour penser la totalité du réel et nous condamne aux seuls phénomènes. Pour le philosophe allemand, le monde auquel nous faisons référence est un ensemble d'éléments limités, fragmentaires, non totalisables. La pensée humaine n'aurait ainsi à faire qu'à l'un des mondes possibles, mais pas au monde en soi.

L'approche académique française, à peine ébranlée aujourd'hui par les *Studies*², repose sur une double prétention : à l'objectivité du chercheur d'une part, à l'universalité

¹ Cf. *La méthode*, tome 3, *La connaissance de la connaissance*, où Morin fait appel au célèbre théorème de Gödel pour tenter de résoudre ce problème.

de ses résultats grâce à la validité consensuellement reconnue de sa méthode scientifique d'autre part. Notons pour mieux comprendre cet état de fait que l'épistémologie française a longtemps été l'affaire des philosophes des sciences comme Gaston Bachelard, ou Georges Canguilhem et que ce déplacement français du centre de gravité de l'étude des sciences depuis la Philosophie vers l'Histoire est essentiel. Pour quelles raisons ? Parce que l'Histoire des sciences, qui a été peu développée pour des raisons logiques (puisque l'universel est censé ne pas avoir d'histoire et se déployer hors du temps, dans le ciel des idées pures) va s'opposer tardivement 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 et le déterminent.

Jürgen Habermas, qui ne s'y trompait pas, parlait à propos de la révolution française « du mythe de l'universalité » qui fonde depuis ce moment notre économie politique du savoir³. Bruno Latour, importateur en France des *Science Studies* sous le vocable de « la sociologie de la traduction », parle de son côté du « national-rationalisme »⁴ français qu'il assimile à l'identité française, c'est-à-dire à la propension qui est la nôtre d'utiliser l'universalité comme un mode de transformation du réel, pour 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 sa théorie de la connaissance, Latour permet de dégager l'idée d'une épistémologie politique très particulière. Arc-boutée sur la mythologie universaliste qui la constituait jusqu'ici, la France académique s'est donc longtemps maintenue à distance des instruments de transformation savante, sociale et politique que sont les *Science*, les *Cultural*, mais aussi les *Gender*, les *Colonial*, les *Post-Colonial* et les *Subaltern Studies*, pour ne citer qu'elles. La posture académique française, notamment à l'œuvre au sein des sciences dures, est encore pour l'essentiel centrée 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,

² L'anthropologie des sciences et la sociologie de la traduction acclimatées en France par Madeleine Akrich, Bruno Latour et Michel Callon.

³ Cf. Habermas, 2014.

⁴ Latour, 2003, page 70.

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 social et culturel évoqué.

Dans un tel cadre épistémologique, celui qui est à la manœuvre, c'est ce que nous appellerons « le chercheur sans qualités », en référence à *L'homme sans qualités* de l'écrivain autrichien Robert Musil, qui peut être indifféremment une femme ou un homme, une européenne ou un africain, vivre à l'époque des Lumières comme dans un siècle ou deux, être un humain ou bien une machine évoluée qui utiliserait un algorithme hautement complexe.

En démontrant le caractère historiquement situé et socialement déterminé des discours et dispositifs scientifiques, les *Science Studies* ont ébranlé la revendication de validité universelle de la science. Leur transdisciplinarité, qui emprunte à la Sociologie, à l'Anthropologie, à l'Ethnologie et à l'Histoire, met en lumière les aspects matériels, économiques, politiques, mais aussi idéologiques, institutionnels et sociaux de toute activité scientifique. Elles adoptent la définition foucauldienne d'une science entendue comme un ensemble de stratégies discursives, c'est-à-dire de « savoirs articulés sur des pratiques ». L'archéologie foucauldienne renvoie à la généalogie du philosophe allemand 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 »⁵.

Cette généalogie permet 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, comme disait Kant. « 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 »⁶ ajoute Bruno Latour. Mais il faut tempérer notre propos ici. Pour Latour, en effet, accepter qu'une connaissance soit localement fabriquée, historiquement située et

⁵ Feyerabend, 1979, page 55. Sur ce point Thomas Khun et Karl Popper sont en parfait accord avec lui.

⁶ Latour, 1993, pp.157-158.

socialement déterminée, ne signifie pas pour autant qu'elle soit incapable de productions universelles-abstraites-théoriques. Le sociologisme scientifique ne débouche pas nécessairement sur un relativisme absolu mais sur un « relativisme relatif » qu'il appelle aussi « relationnisme », en soulignant l'importance des chaînes de traduction en réseaux.

Pour Paul Feyerabend au contraire, comme pour les tenants d'une déconstruction totale des connaissances constituées en disciplines, tel Richard Rorty, les *Science Studies* débouchent sur un relativisme absolu et la seule règle admissible selon lui est celle de l'incommensurabilité des théories entre elles, et le nouveau mot d'ordre qui en découle : « Tout est bon ». « 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 »⁷.

La démarche des *Studies* anglo-saxonnes relève d'une triple dynamique de transgression, de résistance et de militance, qui sont autant de formes de désobéissance. 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, transgression des savoirs institués et des pratiques institutionnalisées, transgression des formes communément admises de qualification et de disqualification. La liste est loin d'être exhaustive.

Elles s'inscrivent, ces *Studies*, dans le cadre global de la crise de l'autorité que pointait précocement Hannah Arendt dans *La crise de la culture*. 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. L'approche rationnelle devient une option parmi d'autres, renvoyée dans le foisonnement infini des possibles ouverts par sa contestation même. L'effet domino de ces contestations successives a pour résultat de ne laisser indemne aucune forme d'autorité d'une part, de mettre en évidence le fait que toutes les formes d'autorité sont coextensives les unes aux autres et ne peuvent être pensées séparément, d'autre part. C'est pourquoi Arendt a raison de dire que la crise de l'autorité est la crise de toutes les

⁷ Feyerabend, 1979, p. 348.

formes d'autorité quelles qu'elles soient, dans la mesure même où, dit-elle, « le monde perd les assises sur lesquelles il était fondé »⁸.

La fin de l'autorité signifie donc la fin du monde que nous connaissions jusqu'à présent et Kant a interprété en son temps ce mouvement comme une sortie de l'humanité de l'âge de la minorité. Une certaine indocilité devient le mode d'existence des sujets contemporains, même si d'autres docilités se reforment ailleurs, autrement. Conjuguant autorité et tradition, Hannah Arendt met en avant le rôle central de la mémoire dans l'édification de l'autorité. Le travail qui est en cours partout aujourd'hui consiste à mettre en évidence les algorithmes de la mémoire, ces schèmes sociaux dont procèdent la sélectivité de la mémoire. Peu à peu émergent de l'Histoire considérée comme « grand récit », l'histoire des vaincus masquée par celles des 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 d'Howard Zinn sur l'histoire populaire des États-Unis. 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 réintégrer au sein du jeu des rapports de force, à comprendre que les arguments se confondent avec les lieux et les contextes de production des arguments.

Ce qu'il faut bien appeler une fabrique de la transgression consiste essentiellement à repolitiser ce qui avait été dépolitisé. Cela induit très logiquement une dynamique de contestation des experts et de leurs savoirs/pouvoirs, une 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. Mais comment ne pas remarquer que les *Studies* sont dans l'obligation de remplacer la posture critique des sciences par une production de savoirs rigoureux, aptes à affronter sur un pied d'égalité les savoirs classiques, si l'on veut éviter que ceux-ci se transforment en un champ de ruines stériles, comme le propose l'américain Richard Rorty et sa théorie du pragmatisme. Les *Studies*, nous le voyons, débouchent sur ce que nous appellerons un perspectivisme assumé qui appelle à

⁸ Arendt, 1989.

la multiplication des points de vue et à la pluralisation des connaissances qui en résultent.

En renvoyant le projet et le contenu des savoirs du côté des interprétations infinies et des significations fragmentaires, les *Studies* rompent avec la nostalgie platonicienne et hégélienne d'un savoir absolu et totalisant, un savoir oublié 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 de Nietzsche dans *La volonté de puissance*⁹ éclaire utilement le travail généalogique des *Studies*.

Il ne s'agit donc pas 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 la fonction utilitaire du vrai, autrement dit de ne pas croire à une vérité absolue, indépendante de la combinatoire des perspectives qui la constituent. Une telle approche critique ne se détourne pas pour autant de l'effort entrepris pour produire des savoirs qui ne soient pas seulement des activismes, autrement dit de simples instruments de résistance sociale et politique. Autrement dit, il nous faut veiller à ne pas substituer au « savoir engagé » selon Bourdieu¹⁰, le savoir enragé dont le principe et la référence ultime demeure la domination, y compris à travers la recherche d'un dépassement épistémologique et empirique de la domination dans le cadre d'un nouveau paradigme. S'il y a de la place pour toutes les formes de savoir, comme le revendiquent les *Studies*, alors le travail critique effectué sur le savoir classique n'empêche pas ce dernier de continuer à être opérationnel et à produire des résultats. Pour paraphraser le titre d'un ouvrage de Richard Rorty, ne troquons pas trop vite le savoir contre l'espoir, l'espoir naïf d'un accord commun entre une humanité réconciliée qui fait figure de nouvelle utopie¹¹. A quoi nous ajouterons pour finir qu'il y a probablement désormais une vie encore mal

⁹ Tome 1, I, 97.

¹⁰ Bourdieu, 2001.

¹¹ Rorty, 1995.

connue des savoirs au-delà du nouveau paradigme de la déconstruction, de la résistance et de la militance : à nous, chercheuses et chercheurs post-modernes de l'inventer.

Bibliographie

Akrich Madeleine, Callon Michel, Latour Bruno, *Sociologie de la traduction. Textes fondateurs*, Paris, Presses des Mines, 2006.

Arendt Hanna, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1989.

Aristote, *Catégories*, Paris, Les Belles Lettres, 2002.

Bourdieu Pierre, *Contre-feux 2*, Paris, Éditions Raisons d'agir, 2001.

Descartes René, *Le discours de la méthode*, Paris, Garnier-Flammarion, 2016.

-Feyerabend Paul, *Contre la méthode. Esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance*, Paris, Le Seuil, 1979.

Foucault Michel, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.

-Habermas Jürgen, *L'intégration républicaine. Essais de théorie politique*, Paris, Fayard/Pluriel, 2014.

Kant Emmanuel, *Critique de la raison pure*, Paris, Garnier-Flammarion, 2006.

Kant Emmanuel, *Vers la paix perpétuelle*, Paris, Garnier-Flammarion, 2006.

Khun Thomas, *La structure des révolutions scientifiques*, Paris, Champs-Flammarion, 2008.

Latour Bruno, *Petites leçons de sociologie des sciences*, Paris, Le Seuil, 1993.

Latour Bruno, *La science en action. Introduction à la sociologie des sciences*, Paris, La Découverte, 2005.

Latour Bruno, « Il ne faut plus qu'une science soit ouverte ou fermée », *Rue Descartes, revue du Collège international de Philosophie*, n° 41, 2003, pp. 65-79.

Les Présocratiques, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1988.

Morin Edgar, *La méthode, tome 3, La connaissance de la connaissance*, Paris, Le Seuil, 2013.

Nietzsche, *La volonté de puissance*, Paris, Gallimard, 1935.

Platon, *Dialogues*, Paris, édition Les Belles Lettres.

Popper Karl, *Logique de la découverte scientifique*, Paris, Payot, 1984.

Rorty Richard, *L'homme spéculaire*, Paris, Le Seuil, 1990.

Rorty Richard, *L'espoir au lieu du savoir. Introduction au pragmatisme*, Paris, Albin-Michel, 1995.

Zinn Howard, *Pour une histoire populaire des Etats-Unis*, 2002.