

Maja Breznik

L'oubli épistémologique: les ancrages du savoir dans l'histoire culturelle

[First published in : P. Vauday, R. Močnik, P. Zupanc Ećimović, D. B. Rotar (eds.). *Histoire de l'oubli en contextes postsocialiste et postcolonial*. Koper: Université de Primorska, Centre de recherches scientifiques, Maison d'édition Annales: Société d'histoire de Primorska Sud, 2009, pp. 41-55.]

Résumé

L'acte constitutif de l'histoire culturelle contemporaine était la coupure avec les presuppositions épistémologiques et méthodologiques de l'histoire économique et sociale. Le champ nouveau de l'historiographie, rompant avec »la tradition historiographique«, s'est fondé sur le nouveau »matérialisme« et sur la théorie de la représentation. Une question inquiétante cependant s'impose: dans quelle mesure les conceptualisations et les méthodologies de l'histoire contemporaine ne sont que costumes nouveaux pour vieux engagements de l'histoire? Le matérialisme nouveau ne déguise-t-il pas la vieille pratique des historiens de rassembler des »faits«? La théorie de la représentation ne déguise-t-elle pas l'idée des mentalités? Si la réponse est affirmatif, il faut poser une nouvelle question: Les grandes luttes dans le champ de l'histoire ne sont-elles pas des stratégies d'oubli qui essaient d'effacer la mémoire de l'historiographie récente et de ses effets cognitifs?

Nous allons parler des théories de la culture contemporaine: l'histoire culturelle française, les *cultural studies* britanniques, le nouvel historicisme américain, *new cultural history*. Parmi ces théories, l'histoire culturelle et les *cultural studies* nous serviront d'exemple pour analyser les stratégies épistémologiques de ces récentes théories de la culture. S'il nous paraît intéressant de comparer justement ces deux théories, c'est parce qu'à première vue, au moment de l'examen préalable à l'analyse, nous pouvons déjà observer chez elles un paradoxe qui ne peut manquer de susciter l'intérêt. En effet, alors même que les positions idéologiques de ceux qui ont formulé ces théories sont tout à fait opposées, leurs stratégies épistémologiques présentent des similarités surprenantes: alors même que les scientifiques des *cultural studies* sont post-marxistes, et les théoriciens de l'histoire de la culture, anti-marxistes, on observe que les deux démarches procèdent à partir des même théories de la connaissance et utilisent les mêmes concepts.

Les deux courants théoriques utilisent une métaphore culinaire pour décrire leur rapport aux positions épistémiques qui les ont précédés. Dans *The Meaning of New Times*, Stuart Hall, théoricien des *cultural studies*, affirme: « La culture a cessé d'être (pour autant qu'elle l'ait jamais été, ce dont je doute) un supplément purement décoratif à la 'partie dure' que sont la production et les choses, le sucre glace saupoudré sur le gâteau du monde matériel. Le mot est maintenant aussi 'matériel' que le monde. » (Hall, S., 1990, 128.) Du côté de l'histoire culturelle, Darnton, Chartier et Bourdieu se sont moqués de Chaunu en soulignant que l'histoire culturelle n'est pas seulement le gâteau à la crème qui suit le solide repas de l'histoire économique et sociale. (Bourdieu, Chartier, Darnton, 1985.) Ces deux métaphores sont censées se moquer du « déterminisme économique », du concept de classe sociale, des méthodes quantificatrices, du traitement statistique des données, ainsi que de l'attention portée aux données issues de la démographie, de l'industrie, de l'agriculture, etc. Les historiens de la culture se sont donc dressés contre Braudel, les Britanniques, contre le matérialisme historique.

Mais quels sont les objectifs que se sont proposées ces deux pratiques théoriques ? De fait, elles se sont comportées comme Schliemann lorsqu'il cherchait Troie. Il s'attendait à trouver un trésor merveilleux et, en creusant, a mis au rebut la Troie d'Homère avec ce qu'il estimait être des couches trop récentes de la ville. La théorie de la culture, elle aussi, est allée trop loin, mettant au rebut le potentiel réflexif de sa propre critique en commettant un oubli épistémologique.

En faisant la critique du « déterminisme économique », les théories de la culture que nous avons choisi d'examiner ont, dans un premier temps, initié une recherche qui ouvrait une brèche intéressante dans l'histoire culturelle et les *cultural studies*. Pour ce faire, elles ont pris le matérialisme historique au pied de la lettre et l'ont appliqué à l'étude de la culture. Elles ont donc assoupli l'opposition entre la sphère matérielle de la production et la sphère immatérielle de l'idéologie en posant que la culture a, elle aussi, une base matérielle et une histoire de ses pratiques matérielles. Si la culture se ramifie elle aussi entre « production matérielle » et « sphère idéologique », il est alors logique que dans la recherche que nous menons sur la culture, outre l'histoire des idées, des mentalités, des notions, etc., nous introduisions également ses conditions matérielles de production (histoire des technologies, des inventions, des matériaux, des supports matériels, des modes de production et de la distribution sociale du

travail). Bref, dans la production de la culture aussi, il est nécessaire d'examiner toutes les phases de la production, de la distribution, de l'échange et de la consommation.

Qu'est-ce que cela signifie concrètement? Lorsque nous étudions l'histoire du livre, nous ne devons pas nous limiter aux seules idées que ces livres véhiculent ou à leurs auteurs. Il faudrait aussi prendre en compte les techniques d'écriture et de reproduction des écrits et le degré d'accessibilité de ces oeuvres ; tout comme il faudrait prendre en compte la distribution sociale du travail entre écrivains, maisons d'édition, imprimeurs, libraires, traducteurs et lecteurs. Car, comme s'en rend compte Roger Chartier, les auteurs n'écrivent pas de livres : ils n'écrivent que des textes, qu'assistants d'édition, maisons d'édition et imprimeurs transforment à leur tour en livres, qui parviennent aux lecteurs par l'intermédiaire des libraires. Dans le courant des *cultural studies*, on procède de façon semblable: les messages télévisuels ne passent pas directement des événements aux téléspectateurs. La mise en forme de ces messages est déterminée par le schéma communicationnel du matériel visuel de diffusion unilatérale, du centre jusqu'aux nombreux destinataires passifs de ces messages. Plus avant, le flux de diffusion est déterminé par la distribution du travail entre les manageurs, éditeurs et journalistes, par le schéma du programme de télévision, etc.

Dans l'étude des pratiques culturelles, la démarche matérialiste a ouvert une intéressante perspective de recherche. Elle a élargi la notion de « production matérielle de la vie réelle » qu'elle ne conçoit pas au sens étroit de « production économique » mais, plus largement, de production matérielle économique et aussi culturelle. Car derrière les « créations » spirituelles, les oeuvres d'art, il n'y a pas seulement un auteur, mais aussi une armée industrielle: imprimeurs, libraires, assistants d'édition, lecteurs, écoliers, journalistes, artisans, commerçants ... C'est en cela qu'il convient de considérer la production culturelle comme faisant partie de « la production matérielle de la vie réelle ». Et ce, d'autant plus que les techniques d'écriture, les outils de communication et la distribution des savoirs constituent une composante indispensable d'une formation sociale complexe qui requiert la répartition sociale complexe du travail, le développement d'un commerce à distance et l'appareil d'État. Les théories de la culture sont donc parvenues à une découverte importante: il est impossible de réduire la problématique de la culture à une fétichisation des créations artistiques; il faut au contraire l'aborder comme un appareil productif complet.

Cette brèche dans l'histoire culturelle et les *cultural studies* a été bloquée par ceux-là même qui l'avaient rendue possible. Parce qu'ils ont omis d'en tirer les conséquences théoriques. En effet, partant de la découverte que nous avons esquissée, il aurait fallu en déduire que l'étude des pratiques culturelles, si elle englobe les pratiques matérielles, doit intégrer la problématique complexe de la production sociale et des formations sociales. En d'autres termes: il faut relier l'étude des pratiques culturelles aux questions de l'économie et de la structure sociale. Mais pas de la manière un peu mécanique que préconise Chaunu lorsqu'il conçoit la culture comme un « troisième niveau », l'histoire culturelle venant surmonter le gâteau une fois disposés les niveaux de l'histoire économique et de l'histoire sociale. Au lieu de se rapporter à des « étages » ou à des « niveaux », le modèle implicite devrait ici saisir la problématique dans sa complexité, dans son intrication, afin de conceptualiser dans un même mouvement le fait « culturel » comme fait « économique » et « social ». Suivant en cela le modèle du « fait social total » de Mauss.

S'ils s'en étaient tenus à cette découverte, la nouvelle génération d'historiens de la revue des *Annales* se seraient probablement rapprochés de l'idée, développée par Braudel, d'« histoire totale » ; mais ils l'ont rejetée, la considérant inacceptable. En 1985, Braudel s'est rendu compte que c'était justement à propos de la question de « l'histoire totale » que ses successeurs divergeaient d'avec lui. (Delacroix, C., Dosse, F., Garcia, P., 2007, 493.) Et ils ne se sont pas contentés de critiquer l'idée d'« histoire totale » ; ils l'ont rejetée en arguant qu'il s'agissait d'un projet historiographique erroné. Même s'ils croyaient qu'il est impossible de séparer la production des idées de la production matérielle et que, de la même manière, l'histoire culturelle est aussi, dans une certaine mesure, une histoire sociale et économique, ils ont considéré que l'idée braudélienne d'« histoire totale » portait en germe un déterminisme économique et une vision communiste du monde. Ce faisant, ils ont mis au rebut l'importante découverte qu'avaient faite l'histoire culturelle et les *cultural studies* (à savoir qu'il faut traiter les niveaux de la vie sociale en concevant la société comme un tout complexe), retournant en sens inverse la théorie qu'ils avaient avancée.

En 1989, les collaborateurs des *Annales* ont préparé un numéro spécial consacré à l'historiographie contemporaine. Dans ce numéro, Roger Chartier (dans l'article « Le monde comme représentation ») prévoit qu'il va falloir mélanger les cartes et effectuer un « tournant critique ». Chartier affirme en outre: « De là, les tentatives faites pour déchiffrer autrement les sociétés, en pénétrant l'écheveau des relations et des tentations qui les constituent à partir d'un

point d'entrée particulier (un événement, obscur ou majeur, le récit d'une vie, un réseau de pratiques spécifiques) et en considérant qu'il n'est pas de pratique ni de structure qui ne soit produite par les représentations, contradictoires et affrontées, par lesquelles les individus et les groupes donnent sens au monde qui est le leur. » (Chartier, R., 1998, 72.) Selon Chartier, l'historiographie doit se libérer de la tyrannie de l'analyse sociologique des formations sociales. Ce que l'historien doit utiliser à la place, c'est la petite histoire, le regard venu d'en bas pour, à travers le petit trou de la lorgnette, mener ses recherches sur les formes de socialité. Les représentations figées qu'il a des grands conflits de classe pourront alors s'assouplir. Son attention se reportera alors sur des différences sociales plus souples (telles que, entre autres, les différences de genre, de pratiques sexuelles, de génération, de religion, d'éducation, les différences ethniques, professionnelles, ...) , faisant pâlir du même coup les « antagonismes macroscopiques » telles que les différences sociales selon le patrimoine, le travail, la situation sociale ...

Cette intervention était censée être nécessaire pour se distancer du déterminisme. Mais il s'est avéré que Chartier, même s'il a, de fait, évité une forme de déterminisme, a simultanément ouvert la porte à une autre déterminisme. Dans la citation, celui-ci affirme qu'« ... il n'est pas de pratique ni de structure qui ne soit produite par les représentations... ». En bref, si tout phénomène social est transmis par la représentation et s'il existe à la manière des représentations, l'historien ou toute personne qui étudie les sociétés humaines ne peut donc aboutir qu'à une seule conclusion logique : il doit étudier « la représentation ». Après avoir critiqué le « déterminisme économique » de leurs prédécesseurs, voilà que Chartier tombait lui-même dans une autre forme de déterminisme, le « déterminisme culturel » ou « culturalisme ».

À ce sujet, les *cultural studies* nourrissent le même point de vue que l'histoire culturelle française. Dans le livre *Culture, Media, Language*, Stuart Hall affirme que les cultures sont « des formes et des catégories inconscientes par le biais desquelles se façonnent historiquement des formes déterminées de conscience » (Hall, S., 1992, 30-31). Pour le dire simplement: la culture serait la scène sur laquelle les principaux adversaires se présentent, obtiennent un nom et interprètent entre eux les conflits sociaux. Si des modifications surviennent entre les protagonistes (échanges de rôles, modifications des antagonismes, etc.), cela influe sur tous les champs de la vie sociale. Comme pour l'histoire culturelle, pour les

cultural studies britanniques, la culture vaut comme lieu privilégié à partir duquel il est possible d'étudier la société dans toute sa complexe totalité.

Un point de vue selon lequel, en tous cas, les représentations qui ont pour l'enquête historique une importance centrale ne devraient, ni être réduites à un représentationisme naïf, ni constituer une simple variante contemporaine et plus sophistiquée de l'historiographie idéaliste du type de celle qui opérait autrefois à coups d' « esprit du temps » et de « caractère national ». L'histoire culturelle historicise la structure sociale et les interrelations des instances en son sein. La signification de la représentation ne devrait s'actualiser pour l'étude des sociétés qu'en un point déterminé du processus historique. Roger Chartier se réclame du travail mené par Norbert Elias dans *Sur le Processus de civilisation* et écrit, dans un article intitulé « Une 'nouvelle' histoire culturelle », que les sociétés occidentales modernes sont parvenues à éliminer la violence entre les individus et à établir un monopole d'État sur l'utilisation de la force. (Chartier, R., 2002, 23-24.) Selon Chartier, c'est pour cela que la violence physique a été remplacée par des « affrontements directs, brutaux et sanglants » que les occidentaux modernes ont menés à travers des représentations. La raison pour laquelle la théorie de la représentation est devenue pertinente pour l'étude de la société résiderait donc dans les processus sociaux qui ont remplacé la violence physique par une violence sociale symbolique.

Je peux illustrer la thèse d'Elias à propos du progrès de la civilisation par un exemple concret sur lequel j'ai moi-même mené des recherches. (Breznik, M., 2006, 6-19.) Je me suis en effet intéressée au théâtre de la Renaissance, me demandant concrètement pourquoi tout à coup, au 16^{ème} siècle, le théâtre s'est répandu comme une traînée de poudre dans les villes et les cours. Lorsque j'ai examiné le contexte festif dans lequel avaient lieu les représentations théâtrales (carnaval) au cours des périodes antérieures et postérieures, une différence intéressante est apparue. Cette différence concernait surtout la manière dont la jeunesse de l'aristocratie et de la riche bourgeoisie était intégrée aux festivités. Durant la période antérieure, les jeunes nantis devaient faire leurs preuves durant le carnaval au cours de dangereuses corridas et d'expéditions nocturnes à travers la ville pendant lesquelles ils avaient l'autorisation des autorités pour faire régner la violence en toute impunité sur la population. Les célébrations de carnaval constituaient des sortes de rites initiatiques pour la jeunesse qui faisait son entrée dans la vie publique.

Avec le théâtre, ces jeunes gens ont abandonné l'épée et sont montés sur scène pour interpréter des rôles. À partir de là, c'est en récitant, en se comportant de manière polie et en jouant au théâtre qu'ils ont fait leurs preuves, ce qui a coïncidé avec une reconnaissance toujours plus grande de la bourgeoisie et un « boom » de la culture courtoise. Ici, les antagonismes de classe se sont effectivement déplacés vers la culture, comme l'affirment Elias et Chartier. Même si, simultanément, la naissance même de la culture a été un effet de la lutte de classes. Ainsi la culture n'est-elle pas une sorte d'écran neutre sur lequel, comme dans le théâtre d'ombres, se joueraient les drames des conflits sociaux. Le fait même que s'instaure une sphère culturelle est un effet de ces conflits sociaux, de cette lutte de classe concrète que mène la bourgeoisie à un moment déterminé de son ascension vers le pouvoir social.

Les *cultural studies* parlent des représentations en terme de « significations communes » (»*shared meanings*«), grâce auxquelles les membres de la communauté pourraient se créer des significations et se les échanger. (Hall, S., 1997.) Mots, histoires, images, sentiments et concepts circuleraient ainsi dans la société via des « circuits culturels » (»*cultural circuits*«), intégrant tous les individus dans une production et une consommation simultanées de significations. De ce point de vue, la culture est conçue comme quelque chose de naturel, et non pas socialement créé, comme une sorte de bien que les gens recevraient spontanément de la société comme « nature », qu'ils reproduiraient et qu'ils consommeraient. Avec cet horizon épistémique en toile de fond, il est très difficile de développer une problématique des conflits sociaux. La question même des affrontements idéologiques et de l'hégémonie de l'idéologie s'obscurcit puisque les « significations » et les « représentations » sont par définition « communes », *shared*, et constituent une sorte de base neutre de la communication sociale, ou encore un produit, dénué de contenu problématique, de l'engagement commun dans la production collective de significations.

Ce point de vue se différencie nettement de la démarche matérialiste qui persiste dans l'étude de l'analyse matérielle de la production des formations idéologiques. Comme l'a montré Lloyd dans le livre intitulé *Demystifying Mentalities*, il n'existe pas de sphère sociale et culturelle ou, plus précisément, symbolique, qui soit unique et générale, mais bien de nombreuses productions symboliques en simultané, chacune étant marquée par le développement technique des outils de communication, les conditions économiques, le champ épistémique, etc. (Lloyd, G. E. R., 1990.) Il existe donc toute une série de productions

symboliques différentes : magique, religieuse, scientifique, artistique, légale, ... qui, à leur tour, se ramifient en différents discours, écoles, théories, ...

Cependant les théories de la représentation n'intéressent pas les productions symboliques spécifiques. Ce qui les intéresse, ce sont les « représentations » sociales générales, c'est-à-dire les savoirs - comme ceux de Michel Foucault, dont l'influence a été importante aussi bien sur l'histoire culturelle que sur les *cultural studies*. Foucault les a baptisées « savoirs » ou « formations discursives ». Pour prendre un exemple concret, nous pouvons réunir un savoir sur la folie à partir de sources variées: médecine et autres textes spécialisés, littérature, discours légal, dispositions institutionnelles, décisions politiques. (Foucault, M., 1969, 239.) Notre savoir sur la folie est donc composé de procès judiciaires, de casuistique, de sermons, de prières, d'évaluations spécialisées, de discours scientifiques... Aucun élément commun auquel elles pourraient se rapporter ne relie les sources entre elles; aucun concept, aucun thème ne les réunit. Cependant, affirme Foucault, nous reconnâtrons le savoir comme dispositif grâce au *jeu de règles* qui relie entre elles toutes ces sources différentes.

Les savoirs de Foucault agissent ensuite sur le sujet et le dominant puisqu'ils constituent le sujet justement à l'endroit qui fait l'objet de leur domination: folie, maladie, crime, sexe. Le point déterminant dans la démarche de Foucault, c'est que les sujets eux-mêmes nourrissent et supportent ces savoirs. Dans les croisements de signification des différents discours sont à l'oeuvre, en réalité, les regards et auto-conceptions indigènes, les constructions sociales de la réalité, bref, les représentations. Et ces savoirs apparaissent, de manière socialement objective, comme ensemble de contraintes et, de manière subjective, comme liberté de l'individu. Même si la « liberté » du sujet n'est qu'une liberté qui reproduit ces discours, les historiens de la culture se sont victorieusement attribué le fait d'avoir finalement rendu le sujet aux sciences sociales. À la suite de quoi le matérialisme s'est retrouvé sur le banc des accusés. On lui a reproché ses modèles abstraits et sa désobjectivisation qui l'ont mis dans l'obligation de céder la place à la théorie de la représentation, aux représentations locales et aux relations sociales authentiques, qui sont censées prendre leur forme en fonction du sexe, de la sexualité, de l'appartenance ethnique, de la religion ...

La théorie de la représentation a également débouché sur la théorie du langage. L'appareil notionnel de représentation présuppose cependant un procédé assez inhabituel du point de vue de la théorie du signe. Il devrait être possible d'identifier la « représentation » avec la

comparaison et le croisement de différents discours, comme chez Foucault. On peut y parvenir si la « représentation » se détache de son support matériel, s'émancipant de sa manifestation physique. En effet, si nous comparons des sources très dissemblables (signes idéographiques, science, textes légaux, oeuvres littéraires, religion ...), nous sommes à la recherche de significations qui leur sont communes au-delà de la forme physique ou du discours par le biais duquel cette signification apparaît.

Cette notion de la représentation abolit la cohérence du signe, la cohérence du signifiant et du signifié. Nous pourrions dire que, dans ces théories, la notion de représentation entend l'arbitraire du signe de manière « fondamentaliste », de telle sorte que l'idée de Saussure se retourne contre Saussure lui-même. Dans cette conception, la représentation *en tant que signification* se libère en effet de son support physique concret. Le signifié d'un support physique concret (ou, plus précisément, une signification seulement parmi toutes les significations possibles d'un signifié concret) se libère pour devenir une signification indépendante ou représentation. Par définition, ce procédé constitue la représentation à partir de différents discours: ce qui signifie que ces discours sont homogènes, au moins dans la mesure selon laquelle ils participent comme supports de cette représentation concrète. Pourtant, c'est bien parce qu'ils étaient différents, c'est-à-dire hétérogènes, qu'il a été possible, en les croisant, de constituer la représentation. On voit ici que le procédé conduit, soit à la contradiction, soit à la tautologie. Ou bien le procédé dénie aux différents discours leur caractère hétérogène – se trouvant par conséquent dans l'impossibilité de constituer la « représentation sociale », puisque cette constitution est censée procéder, justement, du croisement de discours hétérogènes. Ou bien le procédé conserve aux différents discours leur caractère hétérogène – et de nouveau il se trouve dans l'impossibilité de constituer la représentation, puisque chacune des représentations (pour autant qu'elles soient supportées par les discours) garde en elle la trace des discours matériels concrets qui l'ont engendrée et qu'il est impossible, de ce fait, de réduire à une seule et même représentation qui les rassemble tous.

Si nous séparons de cette manière le signifiant et le signifié, nous perdons du même coup une importante implication de la théorie du signe. Vološinov, qui critique l'« objectivité abstraite » de Saussure, affirme que la vérité ne s'exprime pas de manière directe dans le signe, mais qu'en lui se confrontent différents types de « reflets » de la réalité - des « reflets » surdéterminés par les intérêts divergeants des groupes sociaux qui utilisent le même signe,

commun à tous: c'est cette confrontation, au sein du signe, entre les différentes « fissures de la réalité », qui fait de lui, selon les termes de Vološinov, une « arène de la lutte de classe ». (Vološinov, V. N., 2008.) C'est justement de la théorie du signe de Vološinov que se réclame d'ailleurs Stuart Hall pour démontrer qu'avec un appareil qui s'appuie sur la notion de représentation, il est également possible d'effectuer une analyse idéologique. Mais cette notion de représentation abolit justement la polyphonie qui, selon Vološinov, est constitutive du signe, puisqu'elle sépare signification et signe.

L'intégrité du signe et sa position dans le système des signes constituent un prisme à travers lequel sont diffractés différents « intérêts », laissant apparaître la lutte idéologique. Si nous tentons de constituer la « représentation » en croisant les significations de divers signifiants, de divers discours, nous coupons ces significations de l'intégrité des signes ainsi que des « systèmes » de signes discursifs spécifiques dont elles procèdent. La représentation n'est pas la même chose que le signe, car on pourrait la déduire d'une seule et même « signification » parmi toutes les « significations » qui se croisent dans le signe. Pour parvenir à la représentation, on isole une signification, on la coupe de son environnement discursif et on la détache de son support physique. Ainsi les représentations deviennent-elles des significations fixées et monologiques puisqu'elles ont perdu la tension entre les différents intérêts qui auparavant se croisaient dans le signe: la représentation est alors une lettre fixe, inerte, censée garantir l'homogénéité des discours et, à travers elle, le caractère totalisable de la réalité sociale. Il n'est donc pas possible de fonder l'analyse de l'idéologie sur la notion de représentation puisque la théorie de l'idéologie présuppose que les discours signifient quelque chose justement à cause de leur caractère polyphonique - du fait que, dans leur hétérogénéité, ils se rapportent les uns aux autres. Tout au contraire, la notion culturaliste de signification gèle cette interrelation des discours en une sorte de monophonie forcée.

Où sont donc passés les « affrontements sanglants et brutaux » dont parle Chartier, les luttes de classe dont parle Hall, et tous ces conflits sociaux que les représentations transmettraient? De toute évidence, il est impossible de les distinguer dans les « représentations » isolées et fixées. Chartier et Hall ont donc dû introduire un nouveau facteur qui puisse rendre à la représentation la tension des conflits sociaux. Ce nouveau facteur, il l'ont localisé dans le lecteur, le spectateur ou l'auditeur, censé investir lui-même la lutte idéologique dans la représentation.

Chartier a tenté de présenter son hypothèse en prenant pour exemple *George Dandin*, une comédie de Molière représentée pour la première fois au château de Versailles, puis dans le Paris bourgeois du Palais-Royal. (Chartier, R., 1996, 155-204.) Chartier s'est interrogé sur la manière dont la comédie avait été reçue, respectivement, par le public aristocrate de Versailles, et par les bourgeois de Paris. Au château, les gens ont ri de l'histoire du paysan ayant épousé une aristocrate pour accéder à la noblesse, et que sa femme trompe. Par contre, les processus d'identification que la comédie a suscités parmi les bourgeois ne sont pas clairs. Chartier, impressionné par la mise-en-scène moderne que Planchon et Roussillon ont réalisée de la comédie, et dans laquelle ils présentent la pièce de Molière comme une tragédie, en conclut que les bourgeois ont assurément interprété la pièce autrement que les aristocrates, se situant, par le biais de l'interprétation, dans « des affrontements sociaux sanglants et brutaux » avec l'aristocratie. Chartier n'a malheureusement pas pu fournir de preuves pour étayer son hypothèse.

Dans un article intitulé « Codage / décodage dans le discours télévisuel », Stuart Hall, lui, prend comme exemple l'information, diffusée à la télévision, selon laquelle il faut réduire les salaires des ouvriers pour donner un coup d'arrêt à l'inflation, ce qui serait d'un intérêt national supérieur. (Hall, S., 1992.) Les capitalistes, affirme Hall, interprètent probablement la nouvelle par le biais du *code dominant* de « l'intérêt national » et du « patriotisme », puisque ce n'est pas d'eux, mais des ouvriers, qu'on exige un sacrifice. Mais comment les ouvriers pourraient, eux, interpréter ce message ? Hall est convaincu qu'à rebours de tout le procédé argumentatif de l'émission de télévision, les ouvriers réaliseraient eux-mêmes une « coupure épistémologique » : selon Hall, ils interpréteraient en effet l'information par le biais du *code d'opposition* : ils rejetteraient « l'intérêt national » et l'encouragement au patriotisme, identifiant là un « intérêt de classe » des capitalistes, et y opposeraient leur propre intérêt de classe, se constituant par là même en classe ouvrière. Ici, Hall doit présupposer que les ouvriers, en regardant la télévision, effectuent des interprétations incroyablement acrobatiques pour que puisse apparaître, à l'horizon de sa théorie, la lutte idéologique et les conflits de classe. Hall, lui non plus, ne peut fournir de preuves concrètes pour étayer son hypothèse. L'expérience d'événements sociaux concrets aurait plutôt tendance à démontrer le contraire : des gouvernements populistes, menés au pouvoir par les classes ouvrières, et dont la politique pèse avant tout, justement, sur les groupes qui les ont élus.

En conclusion : Chartier et Hall ont sauvé la représentation pour pouvoir introduire la force spontanée et lucide du public populaire, qui, comme le chat, retombe toujours sur ses pieds grâce à son bon sens. Cela, étonnamment, a convenu aussi bien à l'activisme politique des *cultural studies* qu'aux tendances révisionnistes de l'historiographie moderne.

Il y a ici à l'oeuvre une importante volte-face épistémologique, et ce n'est pas tout. Les théories de la culture se sont, par dessus le marché, approprié l'étude de la socialité, érigeant la théorie de la culture comme théorie de la société en général. Mulhern, dans son livre *Culture/Metaculture*, a d'ailleurs ouvert une violente polémique avec les *cultural studies* justement parce que ces dernières ont posé « la culture comme le sujet autoritaire du discours sur les relations sociales ». (Mulhern, F., 2000.) Il leur a reproché leur culturalisme, tout comme l'ont fait après lui Stefan Nowotny et Boris Buden.

Nowotny et Buden placent le culturalisme dans le contexte de la dépolitisation néolibérale des relations sociales. Concrètement, ils reprochent à celui-ci une conception de la culture qui présuppose, de son propre chef, une sorte de lien étroit entre les pratiques symboliques et la structure qui sous-tend la société, appréhendée comme un tout. Pour paraphraser la métaphore marxiste: ils conçoivent la culture comme infrastructure, et la structure sociale comme « sous-structure ». Ainsi, les significations culturelles seraient-elles représentatives, non comme un reflet mécanique des relations sociales, mais bien comme l'**enjeu** des rapports de force en présence dans la société. En cela, elles pourraient constituer un point de départ pertinent pour l'étude de la société. C'est aussi en cela que résiderait le nombrilisme ou l'auto-référencialité de l'étude de la culture, que Mulhern nomme méta-culture: dans la méta-culture, la culture serait « l'objet de sa propre réflexion aussi bien que de ses conditions de possibilité ».

Traduit par Danielle Charonnet

Références :

Bourdieu P., Chartier R. et Darnton R. (1985). "Dialogue à propos de l'histoire culturelle". In *Actes de la recherche en sciences sociales*.

- Breznik M. (2006). « Družbeni histrionizem in aktivizem ». *Maska*. Vol. 21 (101-102), p. 5-19.
- Buden B. (14. 12. 2005). »The Pit of Babel or: The Society that Mistook Culture for Politics«, *Beyond Culture: The Politics of Translation*. Vienne: EIPCP. <http://translate.eipcp.net/strands/01/buden-strands01en>, (18. 7. 2008).
- Chartier R. (1996). *Culture écrite et société*. Paris : Albin Michel.
- Chartier R. (1998). *Au bord de la falaise*. Pariz : Albin Michel.
- Chartier R. (2002). »'Nova' kulturna zgodovina«. *Časopis za kritiko znanosti*. Vol. 30 (207-208), p. 13-26.
- Chartier R. (2002). »Tekstna kritika in kulturna zgodovina. Tekst in glas, XVI. – XVIII. stoletje«. *Monitor*. Ljubljana : ISH. Vol. IV (1-4), p. 112-123.
- Delacroix C., Dosse F., Garcia P. (2007). *Les courants historiques en France*. Paris : Gallimard.
- Dosse F. (1987). *L'histoire en miette. Des »Annales« à la »nouvelle histoire«*. Paris : La Découverte.
- Elias N. (2000). *O procesu civiliziranja*. Ljubljana : Založba *cf.
- Foucault M. (1969). *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard.
- Hall S. (1980). »Cultural Studies: Two Paradigms«, *Media, Culture and Society*, no. 2.
- Hall S. (1990). »The Meaning of New Times«, in Hall S. et Jacques M. (éd.), *New Times*. London: Lawrence & Wishart et Marxism Today.
- Hall S. (1992). "Cultural Studies and the Centre: some problematics and problems", in Hall S., Hobson D., Lowe A. et Willis P. (éd.), *Culture, media, Language*. London – New York: Routledge.
- Hall S. (1992). *Culture, Media, Language: Working Papers in Cultural Studies*. London: Routledge.
- Hall S. (éd.) (1997). *Representation. Cultural Representation and Signifying Practices*. London – Thousand Oaks – New Delhi : Sage Publications.
- Lloyd G.E.R. (1990). *Demystifying Mentalities*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Mulhern F. (2000). *Culture/Metaculture*. London-New York : Routledge.
- Močnik R. (2007). *Veselje v gledanju*. Ljubljana : Založba *cf.

Nowotny S. (19. 4. 2006), »'Culture' and the Analysis of Power«, *Beyond Culture: The Politics of Translation*. Vienne: EIPCP. <http://translate.eipcp.net/strands/01/nowotny-strands01en> (18. 7. 2008).

Vološinov V. N. (2008). *Marksizem in filozofija jezika. Temeljni problemi sociološke metode v znanosti in jeziku*. Ljubljana: Studia humanitatis.