

Opérativité de la notion de contexte pour les recherches sur la réception

Christine Servais

L'analyse de la réception est un terrain particulièrement fécond pour dégager les apports des sciences de l'information et de la communication à la sémiotique, car c'est un champ d'études qui suppose une interrogation globale sur les conditions de la transmission du sens, et qui met l'accent tantôt sur la signification elle-même, en modélisant ses variations possibles, tantôt sur les conditions concrètes de la circulation du sens. Les approches empiriques de la réception ont par ailleurs développé ces dernières décennies des méthodes qui permettent de faire (ou de laisser) émerger la diversité des lectures : on parle alors de lectures dominantes ou locales et minoritaires, de lectures relevant de communautés d'interprétations, de classes d'âge, d'appartenances linguistiques et culturelle, sociale, ou de genre, etc. Les théories des usages, les études culturelles, les *fan studies*, etc., toutes ces approches par les terrains d'enquête mettent en avant le travail productif qui est au cœur de la réception des œuvres.

Mais en même temps, et sans doute pour des raisons aussi idéologiques qu'économiques, l'idée d'une « bonne communication », d'une « communication réussie » et plus généralement d'une communication consistant en la transmission (plus ou moins correcte) d'informations (ou représentation, image mentale, etc.) qu'il serait possible d'identifier, de décrire, d'améliorer ou de prévoir, continue à irriguer massivement les représentations de nos métiers.

Elle continue également à orienter le travail de recherche lorsque celle-ci part du texte et non du terrain. En effet, la plupart des modèles dont nous disposons en études de réception (amateur, usager braconnier, double discours scène / coulisses, etc.) sont conçus pour décrire des situations observées, et non pour décrire, en principe ou en théorie, les situations susceptibles de se présenter, ce qui, *a priori*, semble davantage la partie de la sémiotique, par exemple si elle se donne pour tâche de modéliser la façon dont la réception actualise les potentialités d'un texte.

En 2009, Jean-Pierre Esquenazi¹ établissait ainsi un partage entre les « théories du texte » (sémiotique, linguistique, psychanalyse, etc.), qui identifient dans les textes (au sens très général : images, discours, etc.) des effets de sens *possibles*, et les théories relatives au social (anthropologie, sociologie), qui pour leur part observent des effets de sens *réels*, chacune des deux étant dans l'incapacité de prendre en compte théoriquement les apports de l'autre. D'un côté en effet, les explications du sens par le contexte social ne peuvent identifier ce qui, *dans les textes*, active cette réception à caractère social ou culturel, et encore moins sur ce qui rend les textes aptes à une action, c'est-à-dire leur caractère performatif. De leur côté, les théories du texte, qui abordent directement cette question, ne peuvent mettre leurs propositions à l'épreuve des faits, et il est clair que cette incapacité leur coûte aujourd'hui une grande part de leur crédibilité : leur difficulté à passer des effets possibles aux effets réels leur confère une dimension spéculative dont peu de chercheurs, étant donnée une urgence notable, dans nos sociétés, à objectiver le social², osent désormais se réclamer : on analyse par conséquent aujourd'hui moins les textes et davantage les pratiques. La sémiotique se tourne d'ailleurs à son tour de ce

¹ Qui se situe dans l'héritage d'Eliseo Verón, celui-ci se rattachant à son tour en droite ligne à celui d'Umberto Eco et de son fameux « lecteur modèle ».

² Urgence sur laquelle il conviendrait d'ailleurs de s'interroger, tant cette préoccupation à sonder les effets des textes et des discours, *a priori* l'apanage des agences de marketing et de communication, tend à ruisseler vers l'ensemble de nos disciplines et à irriguer, en particulier, le questionnement des étudiants : pourquoi est-ce donc si crucial d'élucider, par des méthodes plus ou moins fiables, ce que comprennent les gens ? Et quelle est au fond la finalité de ce savoir ?

côté, en proposant une analyse sémiotique des pratiques sociales ; peut-être les SIC peuvent-elles être là d'un certain secours, puisqu'elles disposent de modèles fondés sur des catégories qui ne sont pas inhérentes à celles de la compréhension de la signification, mais issues des processus mêmes de la communication sociale.

Au fond, la question qui lie entre elles ces deux types d'approches tient à l'identification de la marge entre les contraintes imposées par les textes aux acteurs sociaux et la liberté dont ils font preuve dans leurs interprétations, et à la méthode à travers laquelle on mettra l'une ou l'autre en évidence : ici s'opposent par exemple Pierre Bourdieu et Antoine Hennion, les *Cultural Studies* et la Théorie critique. Même si elle semble en apparence éteinte, cette controverse au sujet des contraintes exercées par les textes est en réalité toujours très présente, notamment à travers la question de l'influence, et c'est celle que met par exemple en évidence Jacques Rancière lorsque, dans *Le spectateur émancipé*, il pose la question de la « continuité des effets » (c'est-à-dire de l'efficacité des œuvres, de leur compréhension selon les intentions de l'auteur) en l'élargissant aux structures politiques. C'est à l'intérieur de ce cadre que j'entends me situer ici.

Les modèles théoriques de la signification continuent de buter sur la manière dont on pourrait décrire la production de sens en prenant en compte cette marge de liberté d'interprétation, et en particulier son caractère spontané, imprévisible et potentiellement infini. Quel modèle de signification pourrait rendre compte d'une lecture qui ne soit pas seulement soumission aux codes et aux contraintes imposées par les textes, mais qui le serait potentiellement *aussi*, sans en appeler à une simple « démocratie interprétative » où « chacun comprend à sa manière », ce qui dénie aux textes toute capacité de contrainte ? Cette brèche a en effet été ouverte par les recherches empiriques, qui ne permettent pas toujours de la refermer. Ce sont là de très vieux problèmes, et peut-être au fond n'a-t-on pas besoin de les résoudre si, sur les terrains, le chercheur est en mesure de collationner toutes les données nécessaires à l'établissement de la diversité des profils de compréhension d'un texte, d'une exposition ou d'une image.

Cependant, nous nous trouvons aujourd'hui face à des « conflits d'interprétation » bien plus rudes et politiquement plus sanglants qu'à l'époque où Umberto Eco débattait avec Jacques Derrida des « limites de l'interprétation » et de la différence entre « interpréter et surinterpréter » (1996). Nous pouvons désormais constater nombre de situations où la question de la légitimité de l'interprétation entre en concurrence directe avec celle de l'intention de l'auteur, en particulier sur les réseaux sociaux où, privé de son contexte, un propos produit par son auteur comme antiraciste peut très bien être lu comme raciste, réclamant dès lors une cascade d'explications / d'excuses / de justifications, chacune suscitant en retour son lot d'incompréhensions. Mais cela peut aussi être le cas pour une production culturelle, comme l'installation de l'artiste sud-africain Brett Baley *Exhibit B* par exemple, qui a fait l'objet en 2014 d'un conflit similaire. Il s'agissait d'une installation qui évoquait les zoos humains, et visait à présenter une critique de la période coloniale et de nos pratiques envers les populations immigrées, mais elle a été accusée de reproduire le racisme de l'époque et suscité de nombreuses réactions, pétitions et manifestations³. On peut encore trouver sur YouTube des vidéos intitulées par exemple « des noirs exhibés comme des animaux ». Autre exemple plus près de nous : le 7 mai 2023, le tableau « Fuck Abstraction ! » de Miriam Cahn, exposé au Palais de Tokyo, est accusé de faire la promotion de la pédophilie, et vandalisé par un ancien élu RN, alors que l'artiste entendait au contraire y dénoncer les violences sexuelles (Morin & Severo, 2024). Le contrat de lecture et le lecteur modèle sont sans pouvoir pour rendre compte de ces divergences. On comprend pourquoi, dans ces contextes de conflits politiques parfois violents autour du sens, il peut être intéressant de revenir à cette question théorique, et de chercher à bâtir un modèle de réception apte à décrire le fait qu'une lecture ne soit pas seulement soumission au code, mais qu'elle puisse l'être aussi.

Mon propos est, globalement, de montrer en quoi l'approche communicationnelle de la signification a permis d'introduire

³ Cf. Cervulle (2017). L'auteur met en lumière, dans cet article, la co-existence de lectures antagonistes de l'exposition, tout en revendiquant le fait de ne pas avoir visité l'exposition lui-même, par solidarité avec une partie de son terrain.

dans la sémiotique des questions politiques autres que celles qui lui étaient au départ associées (typiquement celles de l'idéologie à l'œuvre dans la culture ou les médias, analysée en termes de représentation).

Je voudrais montrer en particulier en quoi le modèle communicationnel de « sémiose » que Derrida propose, caractérisé par le fait qu'il entremêle le plan empirique (effet produit) et le plan transcendantal (effet possible), a une portée directement politique, tout en conservant sa place à la performativité des discours. Il contribue à redéfinir la question des conflits d'interprétation d'une manière qui nous permet de rendre compte de ce que nous observons aujourd'hui.

En reconstruisant ce modèle, je montrerai qu'il est intrinsèquement lié à des questions relatives aux méthodes d'enquête, et qu'il rompt avec l'idée que les SIC auraient simplement apporté à la sémiotique un contexte de vie où puiser ses données ainsi que des outils pour les en extraire et exposer les variations dont je parlais ci-dessus. Au-delà, si l'on inscrit ce modèle dans ce qu'Ingold (2018) identifie, à partir de Dewey, comme « habitude » contre ce qu'il nomme « volition », on comprend que c'est aussi, et plus profondément, notre rapport aux terrains d'enquête qui est concerné.

1 La tension

Dans *S/Z*, Barthes oppose les textes scriptibles aux textes lisibles. *S/Z* est un livre audacieux, où Barthes « opère » une écriture sur une lecture⁴ : il y « écrit » sa lecture de *Sarrasine* de Balzac. Ceux qui ont lu ce texte se souviennent certainement que l'entreprise n'a pas été très concluante, sans doute parce que Barthes doit y tenir deux positions en même temps : lire et écrire⁵. Mais c'est cela qui m'intéresse justement. Barthes précise que la distinction entre lisible et scriptible ne s'établit pas par rapport à l'opposition lire / écrire, mais au contraire en déplace

⁴ Le texte sera « sans cesse brisé, interrompu sans aucun égard pour ses divisions naturelles [...]. Le travail du commentateur consiste précisément à malmener le texte, à lui couper la parole », à « l'étoiler » (Barthes 1970, p. 22 & p. 20).

⁵ Ce qui a pour corolaire que « chaque texte est la théorie même (et non le simple exemple) » du point de fuite par lequel on y entre, et suppose de « substituer au simple modèle représentatif un autre modèle » (Barthes 1970, p.19).

les termes, aide à la reformuler. Le scriptible est pour lui ce qui peut être aujourd'hui écrit, ce qui se réécrit dans une lecture, contrairement au lisible, qui peut être lu mais non écrit, est donc entièrement de l'ordre du savoir énoncé et ne ravive aucune activité d'énonciation. Le scriptible, lui, intègre une expérience. Il fait place au présent de la lecture, qui réécrit le texte en le lisant. C'est un texte que j'aurais pu / voulu écrire. Cela signifie qu'un texte n'est pas lisible ou scriptible en soi ni par nature, mais toujours dans son rapport à une lecture. Le scriptible fait place à ce qui travaille. Il renvoie à la tension, pour le lecteur, entre son existence et celle d'autrui, où il est hors de lui parce qu'il est *avec* l'autre, dans son activité d'écriture. Pour Barthes, tout texte peut être scriptible, il n'existe pas de « nature » scriptible ou lisible d'un texte, mais c'est la lecture qui, en tant que relation au texte, le rend tel ou tel, et ce à n'importe quelle époque.

Ce n'est pas tant l'idée que la lecture est productive qui est intéressante – c'est aujourd'hui d'une grande banalité – mais c'est cette idée que le lecteur est pris dans une tension entre deux places, ce que manifeste bien Barthes dans son incapacité à rendre son entreprise concluante ; c'est l'idée qu'il fait deux choses en même temps parce que le texte lui communique une forme de spontanéité, le met en mouvement. Barthes, lecteur, goûte le texte de Balzac en même temps qu'il le commente, remarque Flahaut ; « il éprouve quelque bien-être à laisser se développer en lui les émanations de *Sarrasine* ; et à son tour, écrivant *S/Z*, il les prolonge à son gré et les ponctue d'intensités, à notre intention » (Flahaut 1970, p. 303), ce qui explique que, selon lui, le texte de Balzac y soit « moins pensé que prolongé » (*id.*, p. 312).

Il y a une autre figure de lecteur qui à mon sens explicite bien cette forme d'incapacité liée à la tension entre deux postures, c'est celle du rhapsode, telle qu'elle est exposée dans *Ion*, et sera commentée par Heidegger (1976), par Michel Charles (1977) ou par Jean-Luc Nancy (1982). Si je m'en réfère à ces commentateurs, le rhapsode possède un statut à partir duquel il semble envisageable de décrire la possibilité pour un lecteur d'instaurer différents types de rapport au texte, et c'est ce qui

après tout nous importe si l'on veut pouvoir rendre compte, à partir des textes, de la pluralité qui nous occupe.

Ion, dans le texte de Platon, est un rhapsode, c'est-à-dire un interprète d'Homère aux deux sens du mot « interprète » qu'on retrouve dans son usage musical : il récite et commente (Nancy, 1982, p. 57). Il s'inscrit dans une chaîne continue où se transmet, de la muse au poète, du poète au rhapsode et de celui-ci à l'auditeur quelque chose d'une force divine, quelque chose comme l'inspiration, qui est intraduisible mais transmissible. Chacun de ces intermédiaires occupe une double position, à la fois de destinataire et de destinataire, et il est remarquable qu'Ion se retrouve bien incapable d'*expliquer la force du poème* ou, en d'autres termes, d'en situer l'origine. Par ailleurs, il admet être dans l'enthousiasme lorsqu'il interprète Homère, et *en même temps* se tient à distance, observe le public, etc. C'est ce dédoublement qui, selon Nancy, rend compte de son incapacité. Ion ne *sait* rien, mais « incarne en somme la transitivity même [...] de l'enthousiasme, le passage de la communication » (*id.*, p. 74-75). Ce qui importe, pour Nancy, est cette transitivity, car à chaque étape, pour chaque maillon, la réceptivité se confond avec une spontanéité. Chaque maillon reçoit la spontanéité et la communique à un autre, ce qui fait dire à Nancy « qu'une "spontanéité réceptive" s'adresse nécessairement, essentiellement, à une autre réceptivité, à qui elle communique sa spontanéité » (*id.*, p. 70). Nous avons ici une autre manière d'évoquer le scriptible, où l'on voit que ce qui se communique aux maillons de cette chaîne est une manière d'être hors de soi, d'être partagé, et cela signifie la fin de la maîtrise, en particulier de la maîtrise du sens.

En d'autres termes, le rhapsode ne transmet pas de message ni ne s'adapte à son auditoire afin d'être efficace, mais se laisse affecter par lui. Il récite et commente en s'adressant à une spontanéité réceptive qui lui répondra en s'adressant à son tour à une autre.

S'il est impossible pour Ion d'expliquer la force du poème, tout se résout dès lors qu'on ne cherche plus l'origine de l'effet dans la production mais qu'on s'intéresse à l'effet lui-même : la force vient de l'effet partagé entre qui parle et qui écoute ; elle vient de ce que le rhapsode s'adresse aux auditeurs et de la

tension entre les deux places que cette adresse génère. Nous ne sommes donc pas dans une situation où un sens (une force) se transmettrait ou transiterait d'un point à un autre, suscitant un accueil plus ou moins favorable, ni dans celle où ce sens (cette force) réaliserait, par sa mise en contexte, des potentialités déjà présentes dans le poème. Il nous faut pour la décrire un autre modèle de la signification, qui ne serait plus fondé sur l'analyse du sens mais sur l'analyse de la relation elle-même. Le rhapsode, en s'adressant à lui, change le destinataire en inspiré et cette adresse le partage, le rendant incapable. C'est ainsi que peut se décrire l'activité du lecteur, lisant / écrivant. La figure du rhapsode nous dit qu'au fond l'« origine » du sens est à trouver dans ce partage qu'est l'adresse, et que cela a pour conséquence qu'on en perd la maîtrise. De ce point de vue, la perte de l'adresse (par exemple dans la notion de public tel qu'il est conçu par les *mass medias*) équivaudrait à une perte du sens, j'y reviendrai plus loin. Il ne s'agit pas seulement ici d'enjeux scientifiques relatifs à nos capacités à proposer un modèle de la communication et/ou de la signification. Il s'agit selon moi de nous donner les moyens de rendre compte des réalités sociales d'une manière qui préserve l'avenir.

2 L'adresse et la réponse

Dans un autre cadre et en partant de questions différentes, Jacques Derrida va lui aussi formaliser cette tension, en montrant que prendre en compte le contexte du sens revient à considérer que ce qui vient en premier est le temps de la réponse, et que de ce point de vue écriture et lecture constituent un acte similaire.

Ce qu'a mis en évidence Jacques Derrida (1972 ; 1990) dans sa déconstruction du code et de la communication, c'est que la force performative d'un texte ou d'un discours n'est jamais assurée ; pour lui, l'échec doit toujours être possible, c'est là une dimension essentielle — et non accidentelle — de la communication. En d'autres termes, l'échec n'est pas un accident, lié par exemple au fait que le texte serait rédigé maladroitement, que l'orateur serait malhabile ou le récepteur incapable, pour différentes raisons, de le comprendre ; l'échec de

la communication, et donc la rupture de continuité entre un texte et ses effets, est pour Jacques Derrida la condition de possibilité de la signification et de la communication en général⁶. Si l'échec n'était pas possible, dit Derrida, c'est-à-dire si la circulation du sens était par principe d'avance assurée, alors on serait dans la pure répétition (la récitation d'Ion) et rien ne serait dit.

Cette proposition articule effets possibles et effets réels sous une forme qui n'est plus celle d'un simple accomplissement ou de la conformité aux intentions. En outre, elle interrompt la relation de continuité entre le texte et les récepteurs, et donc, du même coup, toutes les interprétations de nature sociologique, anthropologique, etc., qui sont produites à propos de la réception, si ce n'est sous une forme tout aussi hypothétique que lorsqu'il était question des effets de sens possibles. La formation d'une « communauté », d'un « collectif » ou d'un « public », ou au contraire leur dissolution, si elles sont avérées par les études empiriques, ne peuvent plus être considérées comme étant l'effet des textes ou des discours ; elles ne résident pas *dans* les textes, ni dans l'adéquation des textes aux destinataires. Si l'on suit toujours Jacques Derrida, elles sont à rechercher dans le contexte de réception : non pas dans le contexte social, mais dans la relation au destinataire, c'est-à-dire dans l'adresse. Pour Derrida, si le concept de contexte déconstruit l'idéalité du sens ; si le contexte n'est pas séparable du texte ; si le contexte n'entoure pas le texte *a posteriori* mais en fait partie intégrante, c'est parce qu'il suppose que le sens soit adressé, et que dès lors, dit-il, c'est la réponse qui est première. De ce point de vue, écrire n'est pas différent de lire : écrire, lire, c'est, pour Derrida, *répondre* du sens.

3 Répondre devant autrui

Sans doute est-ce là le modèle qui rend le mieux compte de ce qui se passe entre les humains lorsqu'ils échangent des signes. Je voudrais maintenant évoquer rapidement la portée de cette proposition théorique pour l'analyse de la réception, en prenant l'exemple des discours médiatiques — mais le même raisonnement peut être conduit pour les productions culturelles.

⁶ Sur cette question, voir Servais & Servais (2009).

En se fondant sur la distinction établie par Kant entre jugement réfléchissant et jugement déterminant, Louis Quéré (1990) identifiait deux types d'opinion : « l'opinion reçue » est calquée sur le jugement déterminant, qui s'effectue par l'application d'une règle ; elle circule comme telle dans l'espace public, et est « reçue » comme telle ; elle est objectivable dans les sondages. Le « jugement universel » correspond, quant à lui, au jugement réfléchissant, qui consiste à juger à partir de ce que l'on estime que *l'autre* admettra pour vrai. Le « jugement universel » a par conséquent une structure communicative par essence. L'opinion peut donc être considérée soit comme un jugement simplement reçu, et objectivable en tant qu'il est partagé, soit comme le résultat d'une influence réciproque public / journalistes, et surtout d'une influence des membres du public les uns sur les autres. La source de l'influence des médias est alors à chercher dans le fait de croire que l'on partage une opinion avec les autres. À la différence de l'opinion reçue, réputée circuler intacte et sans entrave entre tous les acteurs, ce type d'opinion se forge *en vue d'autrui*, dans une adresse à autrui, c'est-à-dire nécessairement *en contexte*. Dès lors, le contexte doit prendre en compte le fait que toute réception est aussi une adresse à autrui, comme nous l'enseigne le rhapsode : opiner, c'est répondre du sens, certes, comme il a été montré plus haut, mais en l'occurrence, c'est en répondre devant autrui, *qu'il soit présent ou à venir* (c'est le sens du jugement réfléchissant). À cet égard, certains travaux montrent par exemple (Boullier 2004) que l'interprétation est liée à l'identité assumée par le spectateur (c'est-à-dire assumée devant autrui) quand il regarde la télévision et quand il en parle. Il serait également aisé de montrer que les réseaux sociaux numériques exacerbent le rôle de l'identité sociale dans l'opinion, le rapport à la communauté (avec qui on est ou pourrait être) l'emportant dans bien des cas sur le rapport à la réalité ; sans même parler de la boucle supplémentaire renforçant cette identité sociale qu'introduit la désormais fameuse « bulle de filtre », il semble que « choisir son camp » soit plus décisif que l'opinion défendue elle-même. La question de la réception deviendrait alors celle-ci : qui répond de ces discours, et devant qui ?

Mais, si l'on s'en tient à l'approche kantienne, c'est dans le cadre de ce processus d'essence communicative que doit aussi se comprendre l'opinion reçue comme jugement « tout formé », car en matière de réception médiatique le jugement ne peut être établi sur des critères de vérité (Charaudeau, 1997, p. 48-49, 75-77) comme l'est le jugement déterminant. Plutôt que deux types d'opinions, ce sont alors deux types d'adresse à autrui qu'il faudrait distinguer : l'une fondée sur un collectif existant et bien identifié (l'opinion reçue), l'autre (le jugement universel) sur un collectif à venir, pressenti, souhaité, appelé, mais non encore représenté dans l'espace public. Or, ce que montre Jacques Derrida (1972) à propos du concept de contexte, c'est qu'il est « non saturable », sa variabilité, ouverte sur le phénomène et l'empirique, étant infinie : un autre contexte, c'est-à-dire ici d'autres collectifs devant lesquels répondre des discours, peut toujours survenir. C'est ce qui nous donne accès à un avenir qui ne soit pas simple prolongement du présent. Ainsi conçu, le concept de contexte permet de comprendre aussi bien l'opinion reçue que le jugement universel, qui ne diffèrent que par leur forme d'adresse à autrui. Il permet de rendre compte du fait que l'espace public est traversé à la fois par la domination et par la pluralité, toutes deux étant pour un même « texte » également possibles, comme on l'a vu avec l'exemples des œuvres. C'est en cela que cette notion est directement politique.

De ce point de vue, la réception médiatique ne s'apparente plus à une réaction mais bien à une affirmation ; l'énonciation est partagée de manière égale entre « producteur » et « récepteur », car il s'agit pareillement pour tous deux de répondre des discours⁷. Ce modèle substitue le couple adresse / responsabilité au couple émission / réception. Ce déplacement des conditions de possibilité de la signification depuis la structure du signe et du contexte vers une relation à venir a des conséquences importantes pour ce qui est de nos moyens de récolter des données sur le terrain, j'y viendrai plus loin.

Et si les médias de masse produisent de l'immuable, diffusent des opinions reçues et par ce fait participent à un délitement du politique, c'est dans la mesure où ils court-circuitent les

⁷ On pourra trouver une analyse détaillée de ce partage de la réponse et de la responsabilité dans Servais (2013).

situations d'interlocution en les anticipant, en les préfigurant ; on aurait affaire à des discours qui évitent de s'adresser en faisant *comme si* le public avait déjà répondu (on lui donne ce qu'il veut voir / entendre). Ce faisant, on rend l'interlocuteur *impassible*. C'est bien dans cette *préfiguration des places d'énonciation* de dispositifs *réglés voire calculés sur l'existant* que réside l'impossibilité de l'action politique ou de l'émancipation, car l'émancipation suppose au contraire que l'on soit touché *là où on n'est pas*, ou plutôt, pas encore.

Nous ne pourrions pas toujours savoir si, où et comment les destinataires répondent des discours et devant qui. Mais nous devons nous demander comment nous prenons en compte cet enseignement dans nos recherches, et quel est au juste le statut des « données » que nous obtenons. Si en effet nous faisons glisser ces notions d'adresse, de contexte et de responsabilité vers nos situations d'interlocution dans les enquêtes, alors rien n'est « donné » ni simplement « transmis » par le terrain, sans même parler du fait que la détermination d'un contexte par le chercheur est toujours en elle-même une opération performative, et constitue par là une forme d'engagement.

4 Les terrains

Voilà pourquoi nos méthodes d'investigation doivent, elles aussi, faire place à la passibilité (la possibilité d'être affecté) du chercheur et ne pas chercher à l'immuniser du contexte afin d'en faire émerger des significations auxquelles le chercheur n'aurait aucune part. « En tant qu'êtres humains, semble-t-il, nous ne pouvons aspirer à connaître le monde qu'au moyen d'une émancipation qui nous en détache et nous rend étrangers à nous-mêmes. C'est comme si nous ne pouvions plus exister dans le monde que nous cherchons à connaître », écrit Tim Ingold dans son ouvrage sur « l'anthropologie comme éducation » auquel je vais brièvement me rapporter pour conclure (2018, p. 76). Il remarque que, en matière de recherche, la quête acharnée d'« innovation » et d'« excellence » « a pour effet d'alimenter une sorte de course à l'armement méthodologique qui éloigne les scientifiques encore davantage des phénomènes qu'ils prétendent étudier et les emmène de plus en plus dans des

mondes virtuels de leur propre facture » (*id.*, p. 86). Pour le dire un peu autrement, cette fois dans les termes de Dewey : si le chercheur construit son modèle explicatif en l'abstrayant des conditions de son terrain et sans prendre en compte les conséquences du savoir acquis sur les « dispositions sociales », alors « l'instruction ne fait que de créer de brillants sujets du savoir, c'est-à-dire des spécialistes égoïstes » (Dewey 2022, p. 87), tandis que le philosophe travaille au contraire sur une méthode d'expérience continue où l'école et la société se réorganisent et se reconstruisent l'une par l'autre.

Pour Ingold, qui s'inspire des réflexions de Dewey, une enquête ne consiste pas à élucider ni mettre au jour⁸, ni, à l'aide d'une méthodologie ultra robuste, à « imposer une forme extérieure sur une matière docile, mais (à) trouver la fibre des choses et la travailler dans un but évolutif » (Ingold 2018, p. 57). Le travail de terrain, écrit-il, « n'est pas l'application d'une méthode pour obtenir des résultats, mais la pratique d'une expérimentation patiente qui transforme chaque réponse en une question » (*id.*, p. 79). « L'observation participante n'est anthropologique que lorsqu'elle modifie le point de vue de *tous* les participants. Une simple adaptation à ce que les autres font ou disent peut suffire pour recueillir des données ethnographiques, mais elle ne renferme aucun potentiel de transformation » (*ibid.*), transformation réciproque et collective qui n'est autre que, pour Ingold à la suite de Dewey, le rôle de l'éducation lorsqu'elle n'est pas un simple « entraînement ».

Ingold se réfère alors à l'opposition que fait Dewey entre le principe de volition (qui précise les fins avant d'agir, et met au point une méthode d'action) et le principe d'habitude, qui repose sur le subir et produit des commencements ; c'est un principe selon lequel « chaque expérience accomplie et subie modifie celui qui agit et subit » au fur et à mesure (Dewey cité par Ingold 2018, p. 77). Le chemin du savoir anthropologique « n'offre pas un choix entre plusieurs finalités, mais un éternel recommencement, il n'offre pas la liberté de choisir une position mais une liberté de mouvement » (Ingold 2018, p. 58), selon le

⁸ La recherche « n'a rien à voir avec le départ d'un labyrinthe ou d'une chasse au trésor, où l'objet du désir est déjà là, à attendre sagement, si tant est qu'il puisse être trouvé » (*id.*, p. 88).

« principe qui fait que la variation est une condition de la mise en commun » (*Id.*, p. 59).

L'anthropologie ainsi entendue explore les conditions et les potentialités de l'humain dans une vie vécue en compagnie des autres (*Id.*, p. 76), et ouvre un espace sur quelque chose qui ne lui préexiste pas. Elle pratique ce que Dewey appelait « expérience », soit « cette phase durant laquelle une connaissance est constituée par un sujet qui s'engage dans un processus cognitif sans rapport avec la re-présentation, la contemplation ou la re-connaissance d'une idée prétendument déjà là » (Zask 2022, p. 35). À la fois passive et active, l'expérience se caractérise par le fait que « le sujet et la situation qui l'englobe s'y redéfinissent l'un l'autre » (*Ibid.*). Elle est de nature *interactive*, et engage le sujet et son environnement dans un processus de transformation, c'est pourquoi sa portée est par essence collective. Comme on le voit, cette « méthode de l'expérience » promue par Dewey, qui met en avant l'attention et non l'intention, est une manière de prolonger à notre tour, en tant que chercheurs, la position du rhapsode. Dans ce cas en effet, l'anthropologue

ne contrôle pas la situation [...] il est vulnérable, complètement à la merci des événements et dépendant de l'improvisation. Ses questions ne trouvent jamais de réponse complète et donnent lieu à d'autres interrogations, dont aucune n'apporte de réelle solution, mais qui ont pourtant l'avantage d'ouvrir de nouvelles perspectives de vie (Ingold 2018, p. 75).

Si l'on suit ces auteurs, l'enquête anthropologique elle-même répond à un modèle de communication qui n'a rien à voir avec le fait de transmettre des connaissances, « comme on se passerait des briques ou tout autre objet matériel »⁹, ni avec le partage en parts d'un gâteau (Dewey 2022, p. 82), mais « est un processus de participation à l'expérience jusqu'à ce que celle-ci devienne une possession commune » (*Id.*, p. 88). Ainsi l'anthropologie, entendue par Ingold comme forme d'éducation, nous apprend

⁹ Pour Dewey, « l'importance du langage dans l'obtention de la connaissance est sans doute à l'origine de la notion généralement répandue que l'on peut faire passer la connaissance directement d'une personne à une autre », comme si c'était un processus physique d'empreinte (*id.*, p. 93).

que nous pouvons connaître le monde tout en continuant à en faire partie. Elle ne prétend pas contrôler le contexte afin de certifier ses données, mais maintient ouverte la possibilité qu'il en survienne un autre, donnant au chercheur la possibilité d'explorer, à l'université, d'autres formes de mises en commun que celle qui reproduit l'économie des savoirs à laquelle nous faisons face, et qui nous rappelle de manière si cruelle à quel point Dewey a jusqu'ici échoué dans sa lutte contre l'absolutisme des notions et des concepts, y compris en sciences humaines et sociales. Et, en tant que chercheurs, c'est nous qui répondons de ces méthodes et des mondes qu'elles ouvrent devant les jeunes auxquels nous nous adressons.

Travailler à élaborer un modèle de la communication nous permettant de décrire la possibilité de pluralité d'interprétations (y compris inattendues) nous a donc conduits, parce que cela suppose d'inscrire la marque des contextes dans les textes, c'est-à-dire de conserver le lien entre les niveaux transcendantal et empirique des concepts, à revenir sans cesse sur ce qui est en train de se passer pour convenir ensemble, et dans la perspective d'une action commune, du sens à donner aux phénomènes. Ce modèle et cette méthode, ouverts sur l'avenir, ont des conséquences directes sur notre manière de décrire la réalité sociale, sur notre rapport aux terrains ainsi qu'à ceux auxquels nous nous adressons. Ils peuvent aider à réalimenter aussi souvent que nécessaire une posture d'analyse opposée à toute prétention au décodage ainsi qu'à toute conception idyllique de la communication, et ce dans les traces mêmes de Barthes, pour qui la pluralité des textes « est un être, non un décompte » (Barthes 1970, p. 18).

Références bibliographiques

- Barthes Roland (1970). *S/Z*, Paris, Seuil, = Points, 1976.
- Boullier Dominique (2004). « La fabrique de l'opinion publique dans les conversations télé », *Réseaux*, 126, p. 57-87.
- Cervulle Maxime (2017). « Exposer le racisme. Exhibit B et le public oppositionnel », *Études de communication*, 48, p. 37-54.
- Charaudeau Patrick (1997). *Le discours d'information médiatique. La construction du miroir social*, Paris, Nathan/INA

- Charles Michel (1977). *Rhétorique de la lecture*, Paris, Seuil.
- Derrida Jacques (1990). *Limited Inc.*, Paris, Galilée.
- Derrida Jacques (1972). « Signature, événement, contexte », in *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit.
- Dewey John (1916). *Démocratie et Éducation*, Paris, Armand Colin, 2022.
- Eco Umberto (1996). *Interprétation et surinterprétation*, Paris, PUF.
- Esquenazi Jean-Pierre (2009). *Sociologie des publics*, Paris, La Découverte.
- Flahaut François (1981). « Sur S/Z et l'analyse des récits », *Poétique*, 47, p. 303-314.
- Heidegger Martin (1976) « D'un entretien de la parole », in *Acheminement vers la parole*, Paris, Gallimard, = Tel.
- Ingold Tim (2018). *L'anthropologie comme éducation*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes.
- Morin Céline & Severo Marta (2024). « L'art contemporain entre malentendu et mésentente : la controverse autour du tableau "Fuck Abstraction !" », *Semen*, 56.
- Nancy Jean-Luc (1982). *Le Partage des voix*, Paris, Galilée.
- Quéré Louis (1990). « L'opinion : l'économie du vraisemblable. Introduction à une approche praxéologique de l'opinion publique », *Réseaux*, 43, p. 33-58.
- Servais Christine & Servais Véronique (2009). « Le malentendu comme structure de la communication », *Questions de Communication*, 15, p. 21-49.
- Servais Christine (2013). « Énonciation journalistique et espace public : une hégémonie pleine de voix ? », *Communication*, 32-2 [en ligne : <http://communication.revues.org/5058>].
- Zask Joëlle (2022). « L'expérience comme méthode démocratique », in Dewey J., *Démocratie et Éducation*, Paris, Armand Colin, p. 29-40.