

Des échelles de la critique

Réponses

Criticism Scales - Answers

Fabien Granjon



Édition électronique

URL : [http://
questionsdecommunication.revues.org/10761](http://questionsdecommunication.revues.org/10761)
DOI : 10.4000/
questionsdecommunication.10761
ISSN : 2259-8901

Éditeur

Presses universitaires de Lorraine

Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2016
Pagination : 181-218
ISBN : 978-2-8143-0313-3
ISSN : 1633-5961

Distribution électronique Cairn



CHERCHER, REPÉRER, AVANCER.

Référence électronique

Fabien Granjon, « Des échelles de la critique », *Questions de communication* [En ligne], 30 | 2016, mis en ligne le 31 décembre 2018, consulté le 06 avril 2017. URL : [http://
questionsdecommunication.revues.org/10761](http://questionsdecommunication.revues.org/10761) ; DOI : 10.4000/questionsdecommunication.10761

FABIEN GRANJON

Centre d'études sur les médias, les technologies et l'internationalisation

Université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis

fabien.granjon@univ-paris8.fr

DES ÉCHELLES DE LA CRITIQUE RÉPONSES

Résumé. — La contribution clôt la séquence des « Échanges » ouverts par notre plume avec l'article intitulé « Du matérialisme comme *principium* d'un agenda de la recherche critique en communication » (2015) et auquel cinq collègues ont promptement répondu (Fleury, Walter, 2016). Nous réagissons, ici, à certains de leurs « agacements » et tentons de satisfaire certaines de leurs interpellations auxquelles il nous a semblé effectivement utile de répondre le plus précisément possible. L'ensemble des textes produits pour ces « Échanges » fournira, nous l'espérons, une matière de laquelle pourront sortir d'autres réflexions, d'autres travaux et d'autres formes de réflexivité critiques.

Mots clés. — Bloom, critique, discipline, épistémologie, sciences sociales, stratégie, Tiqqun

L'article de Fabien Granjon, « Du matérialisme comme *principium* d'un agenda de la recherche critique en communication » (28, 2015), a donné lieu à des « Échanges » (29, 2016). Il revient donc à celui-ci de répondre aux chercheurs qui ont discuté ses propositions.

« Il arrivait souvent qu'avec un escalier prévu pour la montée on réussisse à monter plus bas qu'on ne serait descendu avec un escalier prévu pour la descente »
Esprit d'escalier, pensée shadok.

« Nous devons descendre jusqu'à un niveau le plus bas si nous voulons faire l'ascension de l'infini »
Jacob Frank le faux messie.

Avoir l'esprit d'escalier. Faire des économies d'échelle. Voilà sans doute deux des nécessités utiles pour clore (définitivement ?) la séquence de la rubrique « Échanges » (*respondens*) qui s'est ouverte par l'article de notre plume, intitulé « Du matérialisme comme *principium* d'un agenda de la recherche critique en communication » (2015), et auquel cinq collègues (*opponens*) ont promptement réagi (Fleury, Walter, 2016). Esprit d'escalier d'abord, dans la mesure où le principe qui prévaut à l'exercice consiste à répondre, *ex post*, aux commentaires, remarques, interrogations et quelques autres fulminations, avec de nouvelles précisions permettant de se faire (peut-être) mieux comprendre, d'éclaircir les principales méprises, de creuser le sillon de certaines des thèses défendues et de réaffirmer notre positionnement épistémologique matérialiste. Économie d'échelle ensuite car il apparaît indispensable d'effectuer des choix drastiques dans le foisonnement des contributions et des arguments auquel le dispositif de ces « Échanges » nous confronte. Respecter (illusion !) le volume de signes impartis enjoint notamment à penser la baisse du coût unitaire des réponses et donc à focaliser nos développements sur les invitations à réagir les plus transversales, ainsi que sur les seules thématiques qui nous semblent les plus intéressantes à mettre en perspective. Aussi ne discuterons-nous ni le texte de Françoise Bernard, ni celui de Roger Bautier¹, non qu'ils ne mériteraient pas de l'être (les développements qui y sont présentés de l'école de Francfort ou du *new materialism* appelleraient par exemple quelques précisions, voire rectificatifs²), mais l'un et l'autre se réfèrent moins à notre contribution initiale qu'ils ne s'en saisissent comme *pré-texte* pour y greffer des propositions connexes qui nous écartent sensiblement des propos liminaires des présents « Échanges ».

¹ Il nous semble par exemple difficile d'avaliser certaines assertions, comme celles qui consistent à identifier principalement la critique à la Théorie critique développée par les tenants de l'école de Francfort – sur ce point, nous nous permettons de renvoyer à F. Granjon (2016a) –, à penser que ladite critique serait une sorte d'exercice avancé de la production scientifique, qu'elle nourrirait un « tropisme de l'inconfort » (Bernard, 2016) qui conduirait le chercheur à s'inscrire dans une « logique *mainstream* de la critique sociopolitique » (*sic, ibid.*: 160), ou encore que la post-disciplinarité permettrait de dépasser « les "grands textes" et notamment pour la "théorie critique" des apories dans la pensée de Karl Marx et de Sigmund Freud ».

² Certains collègues du Centre d'études sur les médias, les technologies et l'internationalisation (Université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis) spécialistes de la Théorie critique ont émis le souhait de prendre en charge ce volet et d'en proposer l'issue à *Questions de communication*, afin que le débat puisse se prolonger au-delà du cadre de la rubrique ici concernée. Sur la question du *new materialism* et de ses entours, nous nous permettons de renvoyer à F. Granjon (2016b).

Ces premiers choix étant fait, reste que le cahier des charges qui est ici le nôtre nous invite également, pour rester dans le registre du marche-pied, à répondre (tout de même !) au choix fait par certains collègues d'emprunter les voies parsemées de ces échelons ou degrés shadokiens auxquels fait référence notre première épigraphe et qui, souhaitant sans doute tirer la *disputatio* vers le haut, l'entraînent pourtant vers le bas, heureusement peu profond. À ne pas y prendre garde, le débat pourrait ainsi facilement rater les marches de la critique et préférer l'ascenseur des désobligeances académiques. Idéalement, nous devrions nous attacher à dissiper les mésinterprétations, contresens et présomptions indues dont nous conviendrons qu'ils sont sans doute aussi de notre responsabilité. On peut, en effet, raisonnablement penser que ne pas être bien compris tient pour partie au fait de s'être mal exprimé. Toutefois, au regard de la manière dont certains commentaires ont été dressés, l'envie et la nécessité de la précision et de la requalification peuvent aussi s'émousser quelque peu. Nous tenterons néanmoins de réagir à certains des « agacements » formulés par nos collègues, et surtout de satisfaire certaines de leurs interpellations – tout particulièrement celles de Romain Huët – auxquelles il nous a semblé utile de répondre le plus précisément possible, malgré une difficulté à devoir préalablement en « dresser les sous-titres ». Cette complication nous a poussé à développer un appareil de notes conséquent, attribut de l'édition académique duquel nous essayons pourtant, depuis quelque temps, de nous délester. L'ensemble des textes produits pour ces « Échanges » fournira, nous l'espérons, une matière qui pourra susciter d'autres réflexions, d'autres travaux et d'autres formes de réflexivité critiques.

De la science, des disciplines et de la critique

Plusieurs de nos contradicteurs font ainsi part de leur agacement à la lecture de certains de nos propos. Une première source de désagrément viendrait de notre positionnement vis-à-vis de la division sociale du travail scientifique, de l'organisation disciplinaire du champ académique et du peu de complaisance dont nous faisons montre au regard des jeux d'appareil et de leurs institutions. Thomas Heller (2016) et David Douyère (2016), chacun avec des attendus qui leur sont propres, voudraient ainsi nuancer le diagnostic à charge que nous dressons à ce sujet. Le premier exprime la nécessité de rappeler que les dynamiques institutionnelles peuvent fournir d'utiles garde-fous aux dérives et excès des plus bureaucrates, auxquelles s'opposent les pratiques probes de certains pairs qui empêchent tant l'expansion de ces manœuvres que leur efficace – ce dont nous voulons bien convenir et dont nous pouvons même témoigner. Toutefois, il ne faut pas perdre de vue que le jeu académique produit aussi, structurellement, précarité, exclusions et excommunications. Assez systématiquement, les logiques d'évaluation (des contenus, des personnes et des collectifs) et d'attribution (budgets, primes, contrats, qualifications, etc.) qui traversent les institutions académiques et permettent d'offrir sélectivement des marges d'action plus ou moins importantes aux promus,

conduisent à des luttes et des iniquités criantes, surtout pour celles et ceux qui revendiquent une pratique de recherche critique et indisciplinée. Pour certains, le souligner serait déjà exagérer³ – i.e. donner une importance excessive à ce qui devrait être plutôt décrit comme l'écume des pratiques régulatrices.

Thomas Heller (2016 : 229) estime ainsi qu'« à l'ombre des rigidités académiques, nombreux sont les chercheurs qui travaillent et collaborent sans trop se soucier des frontières⁴ » – grand bien leur fasse –, et que, par ailleurs, s'il en juge par la reconnaissance académique de nos travaux et les positions institutionnelles que nous occupons, nous n'aurions pas été trop gêné par nos positionnements critiques⁵. Et pourtant, ne serait-ce que ces derniers mois... un collègue se fait refuser une qualification, bien que porteur d'un dossier éloquent, mais jugé par trop critique et « hors-discipline » ; une étudiante concourant à un contrat ministériel pourtant brillante se fait symboliquement malmener par un jury pluridisciplinaire au prétexte de son militantisme prétendument incompatible avec une recherche doctorale ; un projet de recherche de qualité évidente se voit refuser un financement au motif de sa « faible scientificité »... et de l'emploi du terme *Politiques* dans son titre, etc. Aussi, force est de reconnaître que les arbitraires dominants réglant les jeux de la recherche et de ses inscriptions disciplinaires sont au principe de partialités et d'injustices patentées, ainsi que de l'aggravation d'un précarat que la jeune génération de chercheur.e.s semble d'ailleurs vouloir combattre avec un engagement renouvelé⁶ qui, il faut bien le reconnaître, a parfois fait défaut aux générations précédentes, sans doute moins rétives à devoir « payer le prix » de leur propre promotion, car c'est aussi la difficulté surmontée qui produit la valeur de la place occupée⁷.

Comme le notait Pierre Bourdieu, il n'est pas toujours de bon ton de mettre la lumière sur des récurrences gênantes que les technocrates des sciences et des disciplines, c'est-à-dire ceux qui y occupent les positions les plus enviables pour y réussir, préféreraient voir considérer comme des épiphénomènes. Pourquoi ? Parce que c'est là fragiliser le système duquel il participe et leur retirer la reconnaissance utile à confirmer leur propre estime. Pour le dire avec Pierre Bourdieu (1984 : 22), il vaut mieux parfois être dans « l'ignorance de tout ce que la vision de l'objet doit au point de vue, c'est-à-dire, [en l'occurrence] à la *position* occupée dans l'espace

³ Pour d'autres, à l'instar de R. Huët, il s'agirait même d'une position « victimaire ».

⁴ Syntactiquement étrange, la phrase complète est : « À l'ombre des rigidités académiques, nombreux sont les chercheurs qui travaillent et collaborent sans trop se soucier des frontières que les instances académiques tendent à favoriser les échanges entre disciplines » (*ibid.*).

⁵ Cocasse ! Il n'est pas ici le lieu de rendre compte de notre trajectoire universitaire, mais il y aurait aisément de quoi écrire un copieux ouvrage décrivant bien autre chose qu'une « carrière » se déroulant tranquillement sous les auspices d'une permissivité bienveillante.

⁶ Accès : <http://precaireses.fr>.

⁷ On pourrait à cet égard ironiser sur le décalage qu'il peut y avoir entre les récits oraux, « en *off* », qui nous sont régulièrement livrés par des collègues qui, exerçant des responsabilités dans différentes instances de régulation de l'activité scientifique, reconnaissent tous des dysfonctionnements récurrents graves, et les versions écrites qu'ils peuvent à l'occasion en donner, au sein desquelles ces éléments sont largement euphémisés.

social [du] champ scientifique », pour continuer à y croire. Aussi, discuter des « règles du jeu » et des repères fondateurs de la discipline est appréhendé comme une défiance majeure qui donne toujours lieu à de virulentes démonstrations de défense communautaire ayant vocation à assurer la sauvegarde des valeurs idéales de la discipline contre les « hérétiques » à qui l'on ne pardonne guère leurs élans transgressifs (Bourdieu, 1997). Avoir l'imp(r)udence de mettre en discussion les fondements disciplinaires officiels, c'est franchir le Rubicon pour rejoindre le purgatoire des « intempéstifs » qui ne veulent pas « jouer le jeu » des normes établies, tandis qu'une certaine clémence peut en revanche être accordée à ceux qui, pouvant par ailleurs s'accommoder des règles du jeu d'une manière assez peu probe⁸, n'en reconnaissent pas moins publiquement la « valeur » des principes qui fondent l'espace social dont ils tirent avantage. Et personne n'y échappe, quel que soit son niveau de défiance : ni nous, ni nos discutants. Aussi, prêter attention à la structure des relations objectives, aux règles du jeu, aux pratiques et aux luttes du champ de production scientifique n'est pas chose inutile, tant s'en faut. Réflexivité et auto-socioanalyses permettent d'objectiver les normes externes et les points de vue incorporés à partir desquels se construit la connaissance scientifique qui, loin d'habiter un espace de neutralité, se trouve traversée par des prises de position. La condition de possibilité pour faire évoluer les règles du jeu – entre conservation et rénovation –, c'est-à-dire se donner les moyens de remettre en jeu ces règles qui peuvent ne pas ou ne plus convenir, passe nécessairement par ce travail de mise au jour de l'espace des (prises de) positions qui, inévitablement, conduit à montrer combien les enjeux académiques sont *politiques*.

David Douyère (2016 : 202) se vit par exemple comme un fonctionnaire de la recherche, républicain avant tout, au service de l'État et de ses valeurs, devant ainsi veiller à répondre aux exigences de laïcité, d'égalité et d'impartialité dans l'administration d'un « "service du commun" auquel, affirme-t-il, il est un peu facile de réduire "l'Académie" pour outrer en regard une posture indépendante ou révolutionnaire ». La déploration porte donc, ici, sur le caractère exagérément à charge du portrait que nous ferions du champ de production scientifique ou, pour le dire avec un vocabulaire prisé dans ce type d'argumentaire, du manque d'attention à la *complexité* de la situation. La chose est intéressante dans ses conséquences puisqu'elle vient contredire assez directement la vision précédente de Thomas Heller; insistant pour l'essentiel sur la libéralité du domaine. Il ne faut en effet attendre que quelques lignes pour que les escaliers surveillés de l'ordre républicain (de ceux que d'aucuns souhaiteraient faire passer pour l'ascenseur social) se transforment inéluctablement en gémonies (*gemoniae scalae*) pour la critique, que ledit ordre se fait fort de supplicier sur l'autel de la « réalité », de l'objectivité de la science (nous y reviendrons) et de la « vérité » ; vérité dont on aimerait donc qu'elle ne dépende notamment pas de « l'intérêt que l'on a à

⁸ Par exemple les règles qui régissent les carrières, mais l'on peut également citer les abus de pouvoir, les rentes de situation, les stratégies de placement, la censure éditoriale, l'intimidation intellectuelle, le *fast-thinking*, etc.

savoir et à faire savoir la vérité (ou inversement à la cacher et à se la cacher) ». Et de préciser que « produire tant soit peu de vérité, ce n'est pas *bien* [qu'ayant] intérêt à produire cette vérité, mais *parce* [qu'ayant] intérêt [à le faire] – ce qui est très exactement l'inverse du discours un peu bêtifiant sur la neutralité » (Bourdieu, 1984 : 22-23). On notera au passage que dans l'argumentation de David Douyère, la neutralité de l'État et de la République censée permettre l'intégration – mais dont on constate dans les faits qu'elle exclut en bien des occasions, voire structurellement – fait assez clairement écho, sur le mode de *l'homologie structurale* (Panofsky, 1951), à l'« objectivité de la science », c'est-à-dire sa supposée *neutralité axiologique* dont nous avons écrit qu'elle incitait les chercheurs à considérer que si les sciences de l'homme ont une conscience critique, celle-ci serait constitutive de la conscience scientifique elle-même, c'est-à-dire des principes propres à la théorie de la connaissance du social ; point de vue qui est précisément défendu ici (nous développerons *infra*).

S'agissant, sur ce point précis, de la contribution de Romain Huët (2016) – dont on verra ultérieurement qu'il ne connaît guère la modération quand il s'agit de s'opposer –, elle surinterprète beaucoup et incrimine souvent. Difficile de répondre à un tel barnum où les arguments les plus forts sont noyés dans un discours où ses nombreuses mécompréhensions se mêlent au petit jeu de l'offense. Selon Romain Huët, nous nous jetterions depuis une pensée « simpliste », « lapidaire », « banale⁹ », « répétitive », « réductrice », « indécente », « dédaigneuse », « inoffensive », « fière et outragée », « sans nuance », etc., « sur le manque d'assise de la discipline [*i.e.* des *sic*] pour penser une critique sociale » et souhaiterions parallèlement construire la critique comme la solution à « la déroute épistémologique de la discipline » en tant qu'elle permettrait de créer un consensus sur les visées (*ibid.* : 246). Romain Huët ne comprend, de fait, strictement rien à nos développements, mais se fait fort de s'étonner de ses propres contresens, mésinterprétations et de se gausser de constructions vindicatives : « Il est à douter que le critique social [?], dans la hiérarchie de ses préoccupations, n'éprouve un quelconque intérêt pour l'édification des *sic* comme une science originale » écrit-il, comme s'il s'agissait de souligner l'inanité d'un pan essentiel de notre point de vue. Et d'ajouter : « L'ennemi de la critique n'est [pas] celui qui s'attache à construire une épistémologie cohérente des *sic* » (*ibid.*). Sauf que là n'a jamais été le propos. Le procédé consistant à vagir contre des positions largement déformées ou supputées sera, tout au long de sa contribution, un ressort essentiel de son argumentation, tout comme ce penchant pour le sarcasme qui, systématisé, finit de contrefaire nos propos. Il faudrait des pages entières pour expliquer, par le menu, en quoi les commentaires de Romain Huët relèvent, pour une part, d'erreurs de lecture, et pour une autre, d'un différend politique qu'il tend à constituer en obstacle infranchissable (nous y reviendrons). La peine ne serait sans doute pas perdue, mais l'importance du labeur nous fait abdiquer avant même d'être persuadé qu'il faille tout de même s'y adonner : *ad impossibile nemo tenetur*.

⁹ D. Douyère (2016 : 206) considère également que le matérialisme est une approche rebattue, contrairement aux approches *spiritualistes* qui, elles, seraient porteuses d'innovation et « dont il conviendrait, ajoute-t-il, le cas échéant, de faire l'apologie ». L'apologie du spiritualisme... mais de quoi parle-t-on au juste ?

Ce qu'écrire veut dire

Une autre contrariété tiendrait à la manière dont nous nous exprimerions. La chose pourrait paraître anecdotique si elle ne visait pas, cette fois, à faire passer notre engagement pour une posture. David Douyère (2016 : 214) relève ainsi : « Nous sommes frappés ici de la qualité et de la sophistication de la langue utilisées par Fabien Granjon [...] : mots latins, mots peu usités, méconnus probablement d'un certain nombre de lecteurs. Il y a là un écart surprenant avec la volonté d'être du peuple et de l'émanciper ». Un *simulacre* en somme, qui oscillerait entre goût esthétique surjoué et forme de distinction confinante à l'hypercorrection, mais qui serait néanmoins « appréciable » (plus loin, celle-ci devient néanmoins « illisible »). L'argument est, ici, à tout le moins spécieux¹⁰ : nous affecterions donc « d'être du peuple », mais trahirions l'objectif d'émancipation en faisant usage de la langue « des dominants » et, par là, légitimerions l'arbitraire linguistique de ces derniers. Un sabir shadok des plus simples (ga, bu, zo, meu) aurait donc sans doute été plus approprié si l'on s'en tient à l'argument avancé¹¹. Se prévaloir par ailleurs de *Ce que parler veut dire* (Bourdieu, 1982)¹² pour défendre une telle énormité en faisant abstraction du contexte énonciatif – nous nous exprimons tous, ici, dans le cadre d'une revue scientifique lue par une communauté professionnelle restreinte –, ou des attendus dialogiques de l'exercice n'est pas rendre hommage au travail cité de Pierre Bourdieu, ni même à celui de nos collègues spécialistes d'analyse du discours. Un énoncé contrôlé, argumenté et conceptualisé (des « marqueurs de scientificité » à « effet magique » selon David Douyère) serait ainsi contraire aux nécessités d'être, nous dit-on, « lisible par le peuple ». Mais de quel peuple s'agit-il quand l'adresse est faite aux lecteurs de *Questions de communication* ?

Nous souhaiterions préciser, ici, qu'il ne nous semble pas que devoir se mettre à la portée de lecteurs « profanes » – c'est-à-dire de personnes qui n'ont pas l'habitude de se confronter à des formes d'écriture conceptualisantes –, puisse être un défi relevable en renonçant aux concepts, sous peine de tomber dans l'illusion du savoir

¹⁰ D. Douyère lui-même ne renonce évidemment à aucune des ressources (locutions latines, auteurs rares, etc.) qu'il considère chez nous comme des afféteries relevant du maniérisme du transfuge social et, sans doute, chez lui, d'une écriture rigoureuse. On pourrait également adresser la remarque à R. Huët.

¹¹ R. Huët (2016 : 262) estime, pour sa part, faire usage du « langage de la négativité » dont « la puissance [...] ne renvoie à aucune ruminant morose de la critique, mais [...] tire son intérêt et sa puissance [de] sa capacité à faire naître l'intolérable par la raison ». La raison en question se couple aussi à un penchant littéraire, lequel se pare d'un romantisme crépusculaire qui fait penser aux scribes, copistes, employés de bureau et autres « conseillers tutélaires » – de Bartleby d'Herman Melville à Akaki Akakiévitch de Nicolas Gogol (*Le Manteau*) en passant par l'homme du souterrain de Fiodor Dostoïevski (*Les Carnets du sous-sol*) –, dont les vies ennuyeuses, solitaires, répétitives et misérables, faites de privations, dédiées à la consignation et à la reproduction, produisent des subjectivités résignées, écrasées, mâtinées d'« une pudeur malade d'exister » pour citer Fernando Pessoa. La chose n'est ni désagréable ni, de notre point de vue, contre-productive, mais tombe parfois – à force de déploration – dans un romantisme plus résigné que critique (Löwy, Sayre, 1992).

¹² C'est également un chapitre de *Questions de sociologie* (Bourdieu, 1984a : 95) qui s'ouvre par cette assertion à méditer : « Si le sociologue a un rôle, ce serait plutôt de donner des armes que de donner des leçons ».

immédiat. Parce que « le langage ordinaire et certains usages savants des mots ordinaires constituent le principal véhicule des représentations communes de la société » (Bourdieu *et al.*, 1968 : 28), il n'est pas inutile d'éviter les chausse-trappes du langage commun qui engage par trop facilement l'analyse dans l'ornière de l'expérience spontanée. Nous croyons que la facilitation de ce type de rencontre ne passe pas tant par la simplification des réponses que par un accord sur la justesse des questions auxquelles ces réponses doivent faire suite. Il s'agit donc moins d'ajuster un « niveau » d'expression que de porter le discours sur des questionnements réels – *i.e.* travaillant réellement un corps social –, et qui ne doivent pas se contenter d'être mus par des arbitraires scolastiques. C'est, en ce sens, notamment cesser de croire que les revues académiques sont lues par d'autres personnes que celles qui y écrivent ou pourraient être amenées à le faire – ce dont on peut déjà douter. Avons-nous encore le temps de nous lire ? Derechef, les éducateurs ont toujours besoin d'être éduqués. Prendre au sérieux ses interlocuteurs/lecteurs, c'est porter l'exigence de pensées précises dont l'objectif premier est de *dénaturaliser*, de *défétichiser*, et qui, pour ce faire, ont vocation à proposer des points de vue en décalage avec le *sens commun*

« [Les sciences sociales critiques] s'opposent à la vision fataliste de l'évolution des sociétés en restituant la genèse des faits sociaux. Elles dénaturalisent les pratiques et les représentations en exhumant l'histoire – notamment des relations – dont elles sont le produit. Elles fourmillent de ressources pour s'émanciper des cadres traditionnels, trop vite appréhendés comme cadres "naturels" et par là inamovibles. Mais elles vont au-delà : en proposant un autre angle d'appréhension des réalités sociales, elles offrent aussi un autre horizon des possibles et déconstruisent les "problèmes" communément admis comme tels » (Champ libre aux sciences sociales, 2013 : 19).

Abstraction faite du caractère un rien absurde de la remarque de David Douyère, il est néanmoins possible d'y voir, en étant un peu plus clément, une critique implicite plus chamue et sérieuse, portée par une hypothèse *continuiste* – ici, « la continuité entre les écritures ordinaires socialement admises et l'écriture de recherche », mais qui s'incarnerait aussi dans une non démarcation entre les *social scientists* et les autres –, et sur laquelle nous reviendrons sous peu. Mais il ne s'agit pas que de cela, puisque la sophistication de nos « arguties » ne serait pas seulement excluante, mais dissimulerait aussi l'absence d'arguments *strictement* scientifiques. L'affaire est entendue et parfaitement logique au regard de ce qui vient d'être mis au jour : les théories de la connaissance « sérieuses » (*i.e.* objectivistes et neutres) ne sauraient être traversées de politique. Aussi, les épistémologies constructivistes tendraient à n'être que des productions échafaudées sur et par des abstractions qui nous éloigneraient de la « réalité réelle », contrairement à la « véritable » science qui, elle, se contente d'exprimer et de décrire. Positivism quand tu nous tiens...

Il n'est donc pas étonnant de constater que, pour David Douyère (2016 : 197), le matérialisme critique que nous défendons n'est qu'une « idéologie¹³ », « une croyance qui fait ensuite *tourner* la recherche, à notre insu », « un enfermement

¹³ Il serait par ailleurs facile d'ironiser sur le caractère idéologique des principes républicains, si chers à D. Douyère. Ceux-ci sont en effet à tout le moins abstraits en ce qu'ils font abstraction des conditions réelles d'accès aux supposés bénéfiques de la République.

noétique », qui tiendrait lieu de résultats de recherche, c'est-à-dire qui serait à même de préfabriquer des résultats sans avoir à en produire préalablement les appareils de preuve – ce qui conduit par conséquent à jeter un doute sérieux quant à la qualité de notre travail empirique, car, pour David Douyère, il y a « un problème de compatibilité entre approche critique et enquête de terrain, en ce qu'il est difficile d'à la fois entendre, restituer, et simultanément contester » (*ibid.* : 198) : « Une des façons de se débarrasser de vérités gênantes [avançait Bourdieu (1984 : 21)] est de dire qu'elles ne sont pas scientifiques, ce qui revient à dire qu'elles sont politiques ». Poussé à l'extrême, *i.e.* touchant hélas à la pathologie (David Douyère y verrait sans doute l'heuristique d'un « moi divisé » créatif), ce raisonnement tient lieu d'argument à d'aucuns (dont il pourra essayer d'en trouver les noms puisqu'il semble se faire fort, en la matière, de rédiger, bien hasardeusement, les sous-titres) qui s'efforcent de nous expliquer que nos idées sont celles du goulag (le *Goulp* des Shadoks !), quand David Douyère déclare plus modérément que notre proposition « érige et surplombe, affirme et oriente¹⁴ » (*ibid.* : 199).

Pour ce qui nous concerne, il suffirait pourtant de nous lire précisément pour avoir quelque réticence à avancer ce type d'accusation¹⁵ qui cherche bien, en l'occurrence, à décrédibiliser en rejetant supposément hors des frontières définies par les normes qui seraient celles du métier et dont l'application seraient assurées par le cadre disciplinaire (voir Granjon, 2014b). Romain Huët (2016) énonce à peu près la même critique en reprochant à un texte de portée épistémologique et qui se présente comme tel de

¹⁴ Un bien lourd bilan, donc, qui vient se gonfler d'une dernière plainte, formulée cette fois par T. Heller : une stratégie d'invisibilisation du *modus operandi* de la critique dont la vocation serait cette fois de porter aux nues une certaine « pureté » matérialiste et dont la conséquence serait de pouvoir nous en présenter comme le héros. À l'accusation à peine voilée de *théoricisme* viendrait ainsi se greffer celle pointant un égotisme qui chercherait à masquer les équipes, les collaborateurs, les discussions, Michèle Mattelart (*sic*), mais aussi, finalement, à faire taire Armand Mattelart, lequel, érigé en statut de commandeur, ne serait « jamais mis en scène comme sujet » (Heller, 2016 : 232). Commentaire déplacé et pour tout dire de mauvaise foi, dont la lecture nous amène à nous interroger : l'exercice demandé ne tendrait-il pas à révéler les penchants de certains à se payer de mots (et, au passage, de notre figure). Rappelons qu'en 2015 sont sortis consécutivement trois tomes d'une anthologie consacrée aux travaux menés par A. Mattelart entre 1970 et 1986 (2015). Cette édition de plus de mille pages, établie et présentée par nos soins et ceux de M. Sénécal comporte près de 150 pages de mise en contexte des écrits ainsi compilés, lesquelles tentent précisément de faire le lien entre nécessités portées par la période et production scientifique. Mais il n'y a pas pire aveugle que celui qui ne veut pas voir (ou lire). Nous reprocher de tenir à l'écart A. Mattelart dans un texte qui lui rend hommage... Il fallait y penser...

¹⁵ Les soubassements empiriques (quantitatifs et qualitatifs) d'une large part de nos travaux sont suffisamment évidents pour que nous n'ayons pas à défendre un bilan en la matière. Même si ces dernières années, beaucoup de nos écrits ont été des discussions/propositions théoriques, notamment dues à la nécessité de poser les bases d'un projet scientifique collectif mené au sein du Cemti, nous n'avons pas pour autant abandonné ce qui nous semble être une nécessité absolue de la pratique des sciences sociales : la dialectique empirico-théorique. Pour information, lors des 12 derniers mois, nous avons, entre autres choses, réalisé plus d'une centaine d'heures d'entretien, dans le cadre d'un programme de recherche intitulé « uz-topies à vivre, territoires critiques, logiques émancipatoires, résistances et cultures populaires en Jazzcogne ». Et parce qu'il faut des preuves – n'est-ce pas ? –, les plus curieux de mes contradicteurs pourront par exemple consulter *Les uz-topies de Bernard Lubat (dialogiques)* (Granjon, 2016c) précisément fondé sur une partie de ce travail empirique de fond.

faire l'impasse sur le travail de production de la preuve (« une production théorique sans résultats significatifs » – *ibid.* : 242), de se réfugier dans le confort des livres et des concepts, et de n'être capable que de gribouiller une « pétition de principe ». Et Thomas Heller (2016 : 235) d'y constater à son tour un « manque de données », dénonciation qu'il mâtime d'une fausse naïveté : « On peut parier qu'il y a de nombreux chercheurs impliqués dans des pratiques sociales et politiques porteuses de visées transformatrices, et impliqués dans ce jeu de va-et-vient entre science critique et actions critiques constitutif de la *praxis* critique » (*ibid.* : 235). N'en connaîtrait-il pas quelques-uns tout de même ? Pour finalement affirmer : « Je ne doute pas un seul instant que l'auteur [...] [certainement, puisque c'est au principe de la position qu'il défend] fait partie de ces chercheurs » (*ibid.* : 235). *Much ado about nothing* !

Si le matérialisme critique ne peut se prévaloir de la science, la critique a-t-elle tout de même sa place dans la démarche scientifique ? Sans aucune surprise – l'argument est usé jusqu'à la corde –, la critique devrait pour l'essentiel relever d'une vigilance épistémologique quant aux « modalités concrètes, méthodologiques, d'effectuation de la recherche » (*ibid.* : 239). Intentionnellement politiques, les sciences sociales seraient donc douteuses, équivoques et ambiguës. Leur caractère critique ne devrait pas viser autre chose que le dépassement des obstacles épistémologiques, l'exercice d'un contrôle disciplinaire et la mise en débat des résultats par les pairs. Dans cette perspective, la « critique » porte donc essentiellement sur les aspects épistémologiques, méthodologiques, théoriques et de connaissance liés à la pratique scientifique et, de ce fait, elle est présentée comme ne portant aucune charge politique. L'idée d'une science parfaitement neutre n'est-elle pourtant pas autre chose qu'une fiction, de surcroît quand il est considéré que c'est cette neutralité qui la rendrait « critique » ? Certains de nos contradicteurs ne semblent pas vouloir se poser la question, y préférant d'autres interrogations :

« Ne serait-ce pas *a contrario* une absence de principe qu'il faudrait adopter, se tenant à l'écoute des terrains, textes, images et situations, cherchant à les corréler et éventuellement à les interpréter ensuite, s'efforçant de repérer les organisations et les tensions à l'œuvre ? Ne s'agit-il pas d'abord d'entendre, ce qui vient, ne vient pas, ne vient plus, de voir ce que cela forme, ou non, de communication ? Ou bien faudrait-il informer; au sens kantien, la recherche d'une orientation préalable qui trouverait sa persistance dans la traversée de matériaux dont elle sait d'avance comment les entendre ? » (Douyère, 2016 : 196).

Et de préciser :

« Il nous semble plutôt que la position du chercheur est celle de l'écoute, sans autre principe que l'altérité de celui qui "communique" et informe, ou non. [...] Un souvenir socratique, nous amène à penser que la recherche suppose une mise en cheminement, une méthode, c'est-à-dire un chemin, et donc un vide, une ignorance, que la théorie ne doit pas d'emblée remplir. Il faut, nous semble-t-il, avec Maud Mannoni (1979), tenir à distance la théorie, fût-elle juste » (*ibid.* : 196-197) ;

ou encore :

« La recherche de terrain, d'écoute des situations et des proférations communicationnelles, d'observation des images et dispositifs, peut également se trouver encombrée ou plutôt entravée par la critique lorsque celle-ci prédit le sens ou entend contredire ou spécifier la position des acteurs » (*ibid.* : 198).

Nous sommes là dans une énième reformulation d'une approche compréhensive à tendance positiviste qui énonce *paradoxalement*¹⁶ que le réel a toujours l'initiative et, pour détourner de nouveau une formule de Gaston Bachelard, que le vecteur épistémologique irait bien du réel au rationnel, de la réalité au général. Romain Huët (2016 : 263) en donne une version moins illusionnée en affirmant qu'il s'agit « de discerner les théories que ces gens se font du monde », c'est-à-dire d'identifier leurs *sens de la justice* – ce n'est pas le vocabulaire qu'il emploie. L'option est pour le moins connue, notamment en ce qu'elle a été largement travaillée par les chercheurs du Groupe de sociologie politique et morale (GSPM)¹⁷ autour de la *sociologie « pragmatique » de la critique* : porter attention aux activités critiques ordinaires en souhaitant se libérer de toute prétention à la réalité et à la vérité, ne cherchant ni à expliquer, ni à comprendre, ni même à décrire la réalité sociale, mais à « reconstituer de la façon la plus complète possible, l'espace critique à l'intérieur duquel l'affaire se noue et se joue » (Boltanski, 1990 : 131). Le *critique social* – i.e. sous la plume de Romain Huët (2016 : 262), le type de *social scientist* dans lequel il se reconnaît – serait celui qui « interprète avec plus ou moins de bonheur » (à partir de quelle norme ?), « poursuit dans le crépuscule, perplexe, mais toujours résolu, à rencontrer de nouveaux potentiels émancipatoires », « fait exister [les devenirs] en cherchant leur consistance », « cherche des modes de description des rationalités tiraillées qui émanent de la bouche des "sujets opprimés" ». Il est un chercheur qui ferait donc droit aux points de vue situés des critiques ordinaires, contrairement à la critique matérialiste. Pourtant, ce que décrit Romain Huët ne nous semble pas si éloigné que cela du *principium* matérialiste visant à constituer une scène d'ouverture du possible en décalant les perceptions par la critique du présent, en mettant au jour les conditions de possibilité de la domination et de l'autonomie, mais aussi en initiant par le mouvement même d'une pensée plus éclairée, une certaine forme d'autonomie (effets de connaissance – Granjon, 2014a). Le matérialisme critique n'a pas vocation à pallier des *ignorances* issues de déterminations qui seraient indépassables, mais à remédier à des phénomènes surmontables de *méconnaissance*, laquelle n'est ni fausse conscience, ni « absence de connaissance, mais [la] "particularisation" [d'un conditionnement social de la pensée] » (Löwy, 2012 : 80).

Il nous semble que l'approche de nos collègues n'est par ailleurs pas exempte d'une certaine forme de *populisme du savoir* (Jeanpierre, 2012) qui consiste à considérer les savoirs non savants et la pensée ordinaire comme des équivalents strictes d'une pensée scientifiquement travaillée, revenant ainsi « à nier la possibilité même de toute connaissance du monde social émanant d'autres points de vue que ceux des

¹⁶ « Paradoxalement » car l'on s'efforce, d'un côté, de surjouer la *rupture* et la vigilance épistémologiques contre une critique qui serait idéologiquement orientée, et, de l'autre, de réhabiliter le *sens commun* et les « savoirs ordinaires », contre une critique matérialiste qui, cette fois, serait élitiste, disqualifierait les paroles ordinaires et « manque[rait] l'essentiel en expulsant l'ordinaire, creus[ant] ainsi l'écart déjà important entre le "savoir théorique" et le "savoir profane" » (Huët, 2016 : 255). Comme le défendent les Shadoks : « La notion de passoire est indépendante de la notion de trous et réciproquement » !

¹⁷ Le GSPM était une unité de recherche de l'École des hautes études en sciences sociales fondée dans les années 80 par Luc Boltanski, Michael Pollak et Laurent Thévenot.

“acteurs” qui le composent » (Poupeau, 2012 : 107). Il s'agit là d'une facilité visant à tenter de montrer une nouvelle fois en quoi le *social scientist* matérialiste serait un usurpateur en ce qu'il maintiendrait une forme de domination symbolique (Grignon, Passeron, 1989), c'est-à-dire « entérinerait un rapport entre la posture critique et le savoir ordinaire » qui reproduirait finalement des logiques oppressives, depuis une approche « scientiste ». Il participerait en fait, tout en s'en défendant, à la *déricature* que dénonçait en son temps Paul Nizan (1932), en l'occurrence celle des professionnels de la connaissance du social qui feraient l'économie de penser les sujets sociaux comme participant d'une *commune humanité*¹⁸. Aussi, la production scientifique critique ne serait, finalement, qu'un point de vue possible parmi d'autres (Bourdieu, Wacquant, 1992). Nos collègues semblent donc cotiser « à [cet] air du temps intellectuel qui célèbre les acteurs sociaux plus sociologues que le sociologue » pour parler comme Érik Neveu¹⁹ (1999 : 70). Toutefois, ils

¹⁸ L'anti-intellectualisme est largement présent au sein des milieux critiques. Dans les pages du nouveau quotidien *Le Progrès social* (01/07/16), G. Mordillat (écrivain et cinéaste) estime par exemple que « l'intelligence populaire vaut largement l'intelligence universitaire ». Évidemment qu'elle *vaut* autant, mais *être de même valeur* n'est pas pour autant *être de même nature*. La pensée scientifique répond à des spécificités qui la rendent moins supérieure que différente. Soit l'on pense que cette singularité est potentiellement une valeur ajoutée à l'analyse et à la compréhension du monde, soit l'on considère qu'elle n'apporte rien de spécifique (un point de vue parmi – similaire à – d'autres), si ce n'est le désagrément d'asseoir des formes de domination symbolique. Le courant autonome se fait par exemple fort de dénoncer toutes les sciences sociales au motif qu'elles ne seraient que des formes d'expertise scotomisantes et inutiles au mouvement. Le terme *sociologue* est ainsi utilisé pour désigner tout intellectuel – même quand il ne l'est pas et ne se revendique pas des sciences sociales – qui commettrait une « erreur d'analyse ». Aussi est-il considéré que « la critique est devenue vaine parce qu'elle équivaut à une absence. Quant à l'ordre dominant, tout le monde sait à quoi s'en tenir: Nous n'avons plus besoin de théorie critique. Nous n'avons plus besoin de professeurs. La critique roule pour la domination désormais. *Même la critique de la domination* » (Tiqqun, 2009 : 187). Autre exemple, dans la livraison d'été 2016 de la revue *Harz-labour* (« journal rennais écrit et distribué au cœur des luttes »), par ailleurs fort intéressante, il est écrit : « Se tenant en marge des manifestations, extérieurs aux luttes, adoptant la posture de surplomb qu'ils nomment "objectivité", [les sociologues] sont étrangers à notre réalité et étrangers à nous-mêmes. Et quand leurs enquêtes les amènent à nous fréquenter de trop près, ils se tiennent hors de toute solidarité, hors de tous liens, refusant toute implication dans nos combats ». Accès : https://expansive.info/home/chroot_ml/ml-rennestest/ml-rennestest/public_html/IMG/pdf/harz-labour_-_ete_2016.pdf. Sont alors dénoncés ces sociologues appariteurs de l'ordre social qui chercheraient à discipliner des réalités sociales complexes et des sujets ne souhaitant pourtant être ni identifiés, ni « objectivés », afin de les faire rentrer dans des catégories réifiantes. De fait, ce type de professionnels existe et se répand notamment allègrement dans les médias. Est-ce pour autant que tout sociologue est un *intellectuel médiatique* en puissance et toute recherche sociologique un supplétif des « enquêtes policières pour "associations de malfaiteurs" » ? Ce diagnostic à l'emporte-pièce tombe précisément dans ce qu'il dénonce par ailleurs, à savoir une catégorisation abusive par amalgame.

¹⁹ É. Neveu (*ibid.*) ajoute : « La posture due à la mode du *social scientist* [s'auto-]flagellant, tout occupé à donner aux acteurs des brevets de lucidité supérieure à la sienne ne s'est pas traduite chez ses pratiquants par une désinflation des publications ou de la revendication théorique, mais par son déplacement vers un discours "philosophique" dont l'un des effets est de préserver la posture de surplomb reprochée à la sociologie "classique" ou "critique" ». Si l'appui sur des ressources philosophiques ne nous semble pas, en soi, être une démarche fragilisant la recherche en sciences sociales, il faut par exemple souligner que, dans le texte de R. Huët (2016), le recours aux philosophes (Blanc, Blanchot, Deleuze, Derrida, Fischbach, Fossel, Haber, Heidegger, Levinas, Lipovetsky, Nancy, etc.), plutôt qu'aux *social scientists* serait à interroger plus avant, alors qu'il ne cesse de revendiquer un rapport étroit au terrain. La mobilisation d'une certaine

devraient peut-être s'interroger davantage sur les appuis axiologiques qui leur font poser ce type d'équivalence entre connaissances scientifiquement construites et savoirs ordinaires, et questionner les conditions sociales de possibilité de leur propre pensée « pensante » (Mauger, 2009), les avantages de la fonction sociale qu'ils exercent (leur condition scolaire), ainsi que l'utilité des heures de lecture, d'écriture et de recherche auxquelles ils s'adonnent. Toute cette activité intellectuelle ne dénote-t-elle pas un « penser-agir » spécifique ? Et l'affirmer peut-il vraiment se résumer à une position de surplomb, à une « forme de mépris du raisonnement ordinaire exercé par le savant²⁰ » et à une volonté de faire des sujets sociaux des *cultural* et *political dopes* ? C'est ce que semblent avancer nos contradicteurs qui estiment notamment que le critique matérialiste « produit toutes sortes d'oracles en s'octroyant la parole des "absents" et prédit leur émancipation à venir » (Huët, 2016 : 259, 261). Comme le note Franck Poupeau (2012 : 120), la répudiation du sociologue critique se fait donc aussi « au nom de la capacité d'auto-organisation des dominés »²¹ qui, puisque postulés culturellement autonomes, devraient également l'être, *de facto*, sur le plan politique. Ce raisonnement fait tout simplement l'impasse sur la nécessité de penser concrètement le passage de l'un à l'autre, et de considérer peut-être aussi que la *critique externe*, en tant qu'elle pense « les déterminants des actions et des pensées, [peut] contribuer un tant soit peu à la libération de ceux qui y sont exposés » (*ibid* : 122-123). Concernant plus particulièrement Romain Huët qui s'appuie par ailleurs sur des éléments de la pensée heideggérienne (voir *infra*), il n'est pas très étonnant de trouver une critique outrée du « *Grand partage* » entre l'homme et la nature, le discours de la science et son objet. Mais il ne faut pourtant pas attendre très longtemps pour que le doute s'installe au creux de cet idéalisme et que la ventriloquie supposée du matérialisme critique se mue finalement en ressource utile au questionnement de la réalité telle qu'elle va : « La perspective matérialiste pourrait ici être précieuse, notamment pour décrire les conditions socio-structurelles qui contraignent la façon dont certaines personnes peuvent et "doivent" parler » (Huët, 2016 : 259).

philosophie sociale ne serait-elle pas une manière de trouver des appuis théoriques de substitution plus valorisables dans le champ académique que ceux de Tiqqun ?

²⁰ R. Huët (2016 : 261) estime que le matérialisme critique « construit une réelle asymétrie entre l'ordinaire et le savant ». C'est entendu... Celui qui s'en réclame serait donc nécessairement condescendant, se cacherait derrière « des sourires affectés pour décrire les limitations des vies des autres » et lancerait des « exhortations avec ses mots inoffensifs ». On se demande de quel côté se trouvent réellement l'arrogance et le dédain... Il faut tout de même se sentir pénétré d'une certaine importance pour ne pas voir que ce type de commentaire ampoulé relève très exactement du type de « malfaçon » promise au matérialisme critique qui, toujours d'après R. Huët, définirait « l'homme ordinaire [...] broyé par les conditions industrielles, [comme] incapable de s'élever à la nécessité de la situation historique ». Il s'agit là d'un contresens notoire puisque, pour ne prendre que cet exemple, le *prolétariat* porte bien un devenir dont il a la capacité (à certaines conditions) : « La pensée et la conscience doivent certes se régler sur la réalité, que le critère de la vérité réside dans la rencontre avec la réalité. Cependant, cette réalité ne s'identifie nullement avec l'être empirique. Cette réalité n'est pas, elle devient » (Lukács, 1960 : 250).

²¹ « Le rejet des sciences sociales par différents courants de la critique de gauche [renvoie à une] idéalisation de la politique : *la parole des dominés exprimerait seule la vérité de la domination* » (Poupeau, 2012 : 137).

Totalité et lutte des classes

« Elle est déconcertante, cette pensée [celle de Marx], pour un esprit français, habitué à déambuler dans des jardins géométriques de Le Nôtre. À considérer, depuis Descartes, que l'homme est comme "maître et possesseur" de la nature. À célébrer, avec Auguste Comte, la supériorité du positif sur le négatif. À n'admettre que les alternatives simples, le principe de non-contradiction, la logique binaire du tiers exclu. [...] Et voilà un type qui vient leur dire que les faits ne parlent jamais d'eux-mêmes. Que cela dépend du regard, de la lumière qui les éclaire, du contexte, du point de vue de la totalité. Que les apparences ne sont pas le fidèle reflet de l'essence, mais qu'elles n'en sont pas non plus le simple voile, puisqu'elles sont le paraître de l'être » (Bensaïd, 2009 : 167).

Un autre reproche qui nous est adressé tient au rappel que nous faisons quant à l'importance de la *totalité*. De quoi s'agit-il exactement ? Certainement pas de la production d'« un savoir total, une théorisation générale au risque [...] de n'éprouver [...] que peu d'intérêt pour la réalité empirique » (Huët, 2016 : 247) ; pas davantage une « science de la totalité » qui serait le propre de « la théologie – catholique ? » (Douyère, 2016 : 201), de la science « de dieu, qui n'existe pas » (*ibid.* : 205). D'un point de vue épistémologique, le principe de totalité pose que la société est structurée par des contradictions et des rapports sociaux objectifs et subjectifs, qui sont à l'origine de faits sociaux variés qui sont les précipités de ces rapports sociaux. Ils en portent donc l'empreinte et ne peuvent ainsi être correctement saisis que s'ils sont pensés au regard de la totalité sociale à laquelle ils prennent part. Et inversement, « l'intelligibilité de la totalité exige la connaissance médiatisée des interrelations qui unissent les différentes parties qui la composent » (Brohm, 2003 : 123). La totalité suppose donc la mise en œuvre d'une perspective relationnelle qui est aussi celle qu'affectionnent les sociologies constructivistes et qui s'attachent à la mise au jour « des liens d'interdépendance qui existent entre des domaines différents de la pratique » (Lahire, 2012 : 322) :

« C'est pourquoi le chercheur doit toujours s'efforcer de retrouver la réalité totale et concrète, même s'il sait ne pouvoir y parvenir que d'une *manière partielle et limitée*, et, pour cela, *intégrer, dans l'étude des faits sociaux, l'histoire des théories sur ces faits et, d'autre part, lier l'étude des faits de conscience à leur localisation historique et à leur infrastructure économique et sociale* » (Goldmann, 1966 : 33-34).

Par ailleurs, il est entendu que la totalité matérialiste n'est pas immuable, elle est une totalité en mouvement, produit d'une histoire qui en cadre les déterminations qui sont elles-mêmes en évolution, réorganisant leurs articulations et leurs fonctions – Jean-Paul Sartre (1983 : 92) évoque à cet égard une totalité *détotalisée*. « Dans cette optique, l'objectif du matérialisme n'est pas d'élaborer un discours totalisant, dévoilant le sens du devenir humain, mais d'expliquer le fonctionnement de sociétés données à des époques données, à partir de leur réalité pratique » (Chatelet, 1975 : 19). Dans les réponses qui nous ont été apportées, la totalité est déconsidérée parce qu'elle est appréhendée non pas comme *totalité concrète* – un ensemble structuré signifiant qui ne cesse d'évoluer –, telle que nous voulons la mobiliser, mais comme illusion « encyclopédante » visant à embrasser la *somme* de tous les faits extraits de leurs relations à la totalité. Or, la totalité matérialiste est

avant tout sociale – considérée comme *sujet* qui devient –, elle ne se confond pas avec la connaissance totale du positivisme objectiviste – *substance* –, bien qu'elle soit, il faut le souligner, le produit d'une réflexion théorique qui permet justement d'appréhender les différents éléments de la réalité sociale autrement que comme des atomes séparés. Ainsi Karl Marx énonce-t-il la nécessité de penser les processus de la réalité concrète comme activité humaine sensible. La totalité est le produit de la pensée, un *concret pensé* : « La totalité, telle qu'elle apparaît dans la tête comme un tout pensé, est un produit du cerveau pensant, qui s'approprie le monde de la seule manière qu'il lui soit possible de le faire, manière qui diffère de l'appropriation de ce monde dans l'art, la religion, l'esprit pratique » (Marx, 1859 : 191).

Nous profitons de cette précision pour éclaircir un point de l'orthodoxie marxiste qui consiste, derechef, à considérer que la saisie de la totalité sociale est liée à la conscience de classe du prolétariat et à son engagement dans la lutte, dans une coïncidence de la théorie et de la *praxis* :

« La connaissance de soi est donc en même temps pour le prolétariat la connaissance objective de l'essence de la société. En poursuivant ses buts de classe, le prolétariat réalise donc en même temps, consciemment et objectivement, les buts de l'évolution de la société qui, sans son intervention consciente, resteraient nécessairement des possibilités abstraites, des limites objectives » (Lukács, 1923 : 189).

Et d'ajouter :

« Seule la classe [...] peut se rapporter à la totalité de la réalité de façon pratique et révolutionnaire. Et la classe elle-même ne le peut que si elle est en mesure d'apercevoir dans l'objectivité réifiée du monde préexistant, donné, un processus qui est en même temps son propre destin » (*ibid.* : 238).

Mais aujourd'hui, « est-il encore possible de penser un ordre capable de défier sérieusement celui existant ? », s'interroge Romain Huët (2016 : 243). Depuis un questionnement proche, Thomas Heller nous suspecte d'une prudence qui cacherait peut-être un embarras quant au rôle que pourrait aujourd'hui jouer le prolétariat. Il s'étonne ainsi que nous ayons, selon lui, fait quasiment disparaître de nos propos la *lutte des classes*²². Que de choses censées avoir été mises sous cape !

Aurions-nous donc abdiqué s'agissant d'une approche classiste ? Assurément pas. L'existence de classes objectives (populaires/ouvrières, dominantes) n'est évidemment pas remise en cause au moment où, à l'échelle du globe – avec de

²² Une autre formulation de cette remarque consiste à souligner que le monde a changé et que l'approche matérialiste défendue, si elle a eu quelque efficacité théorique et pratique, ne serait plus, aujourd'hui, qu'une sorte de brocante inutile : « Le travail d'Armand Mattelart s'inscrit dans un contexte où le logiciel critique est en phase, pourrait-on dire, avec son *système d'exploitation* (par là, il faut entendre les transformations de la société et les catégories de pensée pour en parler) » (Heller, 2016 : 233). Ainsi la période présente serait-elle « un moment où la figure emblématique incarnant le modèle s'est brisée, fragmentée [de quoi parle-t-on au juste ? La formulation est quelque peu mystérieuse...], mais aussi où les imaginaires et les espoirs constitutifs des luttes sociales et politiques se sont déplacés, se fraient un chemin vers d'autres horizons (je pense ici plus particulièrement aux luttes pour l'environnement, pour le maintien d'une planète habitable intrinsèquement liées aux luttes contre le capitalisme) » (*ibid.* 234).

sensibles différences selon les régions –, le salariat exploité ne cesse d'augmenter, les politiques d'austérité se multiplient, la crise de 2008 a accru le nombre de travailleurs précaires, pauvres, vulnérables et sans emploi (notamment chez les femmes et les jeunes), la croissance des salaires est bloquée pour les moins dotés économiquement, les déplacements forcés de population s'intensifient, etc. La part des revenus alloués au travail a diminué, tandis que les richesses sont toujours plus concentrées entre les mains d'une oligarchie qui, pour sa part, a pleinement conscience de son appartenance à une élite largement organisée. En effet, les classes dominantes sont particulièrement *mobilisées*, mais qu'en est-il des classes populaires ? À l'échelle internationale, les syndicats et les mobilisations sociales, sur fond de contradiction capital/travail, se sont largement développés ; le mouvement altermondialiste a permis que se tissent des liens militants pérennes permettant une coordination plus aisée de certaines causes et luttes ; les mouvements dits « de crise » (Indignés, Occupy, etc.) ont mobilisé en nombre ; l'instabilité politique, les crises de régime et les dysfonctionnements institutionnels des pays émergents, autoritaires, mais aussi des démocraties occidentales vont grandissants. La liste des points de tension avec l'ordre social dominant est, ici, loin d'être complète, mais l'on peut globalement avancer que les volontés pratiques de dépassement du capitalisme restent très actives et s'ajustent aux spécificités plus nombreuses des formes d'impérialisme (régionaux, nationaux, continentaux, etc.) et notamment à la nouvelle division internationale du travail. Leur vitalité (« printemps arabe », mouvements d'occupation, grèves ouvrières, mobilisations féministes, lesbiens, gays, bisexuels, transgenres ou intersexes – LGBTI –, écologistes, de migrants, etc.) crée d'ailleurs un raffermissement des réponses du système allant des *révolutions passives* (Gramsci) d'aménagement du *Welfare* – là où il existe encore –, à la libéralisation accrue des *communs*, en passant par la mise en œuvre de contre-révolutions violentes, ou celle de formes plus classiques de répression et d'offensives réactionnaires (état d'exception, mise à mal des droits sociaux fondamentaux, montée du néo-conservatisme, des extrêmes droites, du fondamentalisme, du racisme, etc.). La mondialisation capitaliste fait évoluer les modes de domination de classe, les durcit, mais déclenche aussi un niveau de conflictualité sociale particulièrement important qui semble la plonger dans une instabilité structurelle.

En cette période, il nous semble que la *crise générale* distribuée sur des espaces stratégiques divers reste « à la fois la condition, l'indice et l'objet d'une compréhension globale » (Garo, 2012 : 139). Et la chose doit être soulignée car ladite période ouvre peut-être une séquence de *crise permanente* (institutionnelle, idéologique, de légitimité), où le niveau d'affrontement social (grèves, manifestations, occupations, insurrections, émeutes, etc.) pourrait devenir particulièrement élevé – *i.e.* ouvrir des crises révolutionnaires : grèves générales insurrectionnelles, guerres populaires prolongées – et épouser des formes beaucoup plus variées, posant ainsi la question, non plus de la construction d'un sujet révolutionnaire unifié, mais celle encore plus délicate de la coordination efficace des sujets critiques concrètement mobilisés (des « *armes matérielles* ») dont la nature plus disparate n'invalide aucunement

l'heuristique des « armes intellectuelles²³ » du matérialisme critique, à l'instar du concept d'hégémonie qui suppose notamment des alliances et des médiations constituantes entre forces critiques dans le cadre d'une crise globale des rapports sociaux²⁴. À ce propos, Thomas Heller met d'ailleurs en exergue un passage éclairant d'un ouvrage de Daniel Bensaïd (2009 : 56-57, in : Heller, 2016 : 238) qui résume bien notre position :

« La société moderne complique les contradictions et démultiplie les différences de classe, de genre, de culture, d'âge, d'origine... Irréductibles les unes aux autres, elles sont toutes conditionnées par la domination systémique du capital. C'est pourquoi, sans nier leurs spécificités, la lutte des classes peut leur servir, par delà les clochers et les chapelles, de traits d'union. Lorsqu'elle se brouille et faiblit vient au contraire le temps des fermetures égoïstes et vindicatives, l'heure de clans, des meutes et des tribus ».

L'affrontement de classe, défétichisé – i.e. à distance d'une certaine orthodoxie marxiste mécaniste postulant la réalisation d'une essence prolétarienne – et attentif aux formes variées de l'oppression (une pluralité unifiée, à distance notamment des formes d'intersectionnalité qui rejouent le principe mal digéré de la dernière instance) nous paraît, en effet, être le socle indispensable pour penser théoriquement, agir pratiquement et faire droit à une critique efficiente, tant à distance du mythe prolétarien, que des mouvementismes, des politiques de l'identité excluantes, de la *démocratie radicale*, ou des thèses illusionnées de l'anti-pouvoir (voir *infra*). Lutter contre la bureaucratisation sclérosante, les communautarismes sectaires ou le narcissisme fractionniste des petites différences critiques apparaît comme la condition de possibilité pour travailler les articulations nécessaires à un anticapitalisme opérant, au niveau des idées, des épistémologies et des expériences politiques. Cette exigence pose la question de la *classe probable*, collectif politique composite dont on peut penser raisonnablement qu'il ne peut se constituer sans le mouvement ouvrier dans ses diverses composantes, la masse des travailleurs précaires, la jeunesse progressiste, ainsi que nombre de sujets sociaux en lutte depuis des revendications hétérogènes, mais tous conscients de participer depuis leurs singularités propres (culturelles, organisationnelles, théoriques, subjectives, etc.) à la lutte élargie des classes. La classe probable n'est politiquement agissante que partiellement, elle le devient pleinement (sans assurance de résultats) quand elle se transforme en *classe mobilisée* (Bourdieu, 1984b). La classe probable est certainement une classe de conditions d'existence, mais dont les vécus disparates, singuliers, peuvent de moins en moins être décrits comme relevant d'un *ethos de classe* qui serait globalement homogène.

²³ Force est par ailleurs de constater que les « armes intellectuelles » de la critique sont elles aussi plus composites – mais ne sont pas pour autant des « approches incompatibles du réel » (Huët, 2016 : 244). R. Huët nous accuse d'évacuer sciemment de notre argumentation cette diversité. Sauf que notre propos n'était à aucun moment de proposer une cartographie de la « plurivocité des approches critiques » (*ibid.* : 245), mais de mettre précisément en lumière les traits du matérialisme susceptibles de servir de socle à une critique qui, restant foncièrement classiste, doit néanmoins se recomposer à partir d'apports hétérogènes.

²⁴ D. Bensaïd (2011 : 97) précise que le concept d'hégémonie suppose, d'une part, la formulation d'un projet politique capable de résoudre une crise historique et, d'autre part, la constitution d'une classe qui ne saurait se résumer à l'addition de conflits catégoriels. Et d'ajouter : « Ce sont ces deux idées qui tendent à disparaître aujourd'hui de certains usages peu rigoureux de la notion d'hégémonie ».

L'appartenance à une même classe ne va donc pas de soi sur un plan existentiel, mais peut se révéler par un travail conjoint de production de connaissances, de sensibilités et de luttes. Comme le précisait Pierre Bourdieu (*ibid.* : 4), « le rapprochement des plus proches n'est jamais *nécessaire*, fatal [...] et le rapprochement des plus éloignés jamais *impossible* ». Ce sont les crises sociales et politiques – une sorte de guerre civile de plus ou moins haute intensité, qui se généralise – qui ouvrent à l'incertain et donc à la possibilité de telles proximités²⁵. Toutefois, la classe probable/mobilisée est à construire à partir des dynamiques d'un présent critique qui va du spontanéisme opportuniste à l'organisation la plus verticale et structurée qui cadre et planifie. Malgré leurs différences qui ressemblent parfois à d'irréremédiables gouffres infranchissables, ces acteurs de la critique sociale vont devoir *faire ensemble* et travailler à des alliances autour de logiques de construction politique relevant d'un processus constituant débouchant sur une nouvelle réalité de classe. Pour Romain Huët (2016 : 263), la chose pourrait même avoir quelque intérêt puisque le monde tel qu'il le voit est surtout constitué par « une masse d'individus irrités par la vie dont les liens qui les unissent sont souvent lâches et distendus », mais dont il dit pourtant *croire*²⁶ à la « possible unité » – dans la lutte on imagine –, à moins qu'il ne la range, au final, au rayon des simulacres censés caractériser les formes de la critique sociale contemporaine, à l'instar de ce qu'en pense le mouvement autonome :

« Faire grève, réclamer des meilleures conditions de travail, un meilleur salaire ou le retrait d'un projet de loi ; créer un syndicat, manifester et revendiquer, établir un rapport de force, c'est toujours rester dans une logique de contre-pouvoir. Il est plus que temps pour nous de penser et agir désormais en terme d'*anti-pouvoir*, [nous soulignons] d'élaborer des plans de désertion, de nous replacer dans une perspective sécessionniste. [...] La perspective sécessionniste commence par la sécession (alors que la perspective révolutionnaire vise la révolution) et s'apprécie comme processus en tant que tel : le processus d'émancipation, la rupture, le soulèvement en tant que tel. La sécession n'est pas

²⁵ Ces rapprochements ne vont évidemment pas de soi. Outre les logiques fractionnistes des organisations, le discours des médias dominants tente, par exemple, d'organiser les disjonctions en opposant « bons » manifestants et « casseurs », cortèges de tête et cortèges syndicaux, citoyens respectueux de l'ordre et « terroristes » violents, etc.

²⁶ Ce qui semble tant déranger R. Huët et qu'il qualifie de « posture de surplomb du critique » tient à ce qu'il nous semble orphelin d'un point de vue lui permettant d'avancer au-delà de cette *croyance* en la possibilité d'une unité qu'il indexe à un travail de la puissance individuelle. Pour R. Huët, Tiqqun et consorts, tout le monde devrait être égaré et ne pas l'être serait une audace présomptueuse. Donner à penser que nous ne sommes pas complètement perdus malgré « un contexte de profondes dispersions ; dispersions des luttes sociales, des pouvoirs, des désirs et des régimes de vérité » (Huët, 2016 : 242) serait une arrogance ; ne pas parier sur « l'inintelligibilité du monde », mais au contraire sur la difficile possibilité d'en rendre compte sans se laisser déboussoler, ne pourrait être qu'une outrecuidance « épurée de tout scrupule et de toute tension ». Cet engagement (c'en est un) est décrit, sans vergogne, comme relevant d'une certitude écrasante – R. Huët (*ibid.* : 244, 261) parle de « "sûreté de la certitude", une "assurance imperturbable" qui contraste avec les *temps qui courent* [et] la perte générale des certitudes et des évidences » – qui serait celle de celui qui *sait* et ose, un dominant imbu de ses fausses capacités d'analyse (encore !). Ce qui semble être à l'origine de l'outrage n'est pas tant le type d'analyse-bilan telle que celle dressée au pas de charge *supra*, mais la capacité même de se sentir autorisé à pouvoir le faire – en l'occurrence depuis des analyses émanant d'un réseau étendu de militants internationalistes : « Si la proposition de Fabien Granjon étonne, c'est parce qu'elle paraît ne jamais se laisser dessaisir par cette actualité. Elle n'abdique pas » (*ibid.* : 244). Effectivement : ni démission, ni résilience, ni rédemption, ni déploration !

une fin à réaliser mais c'est un processus. [...] À l'idée de révolution s'attache celle de la prise de pouvoir : l'idée de combattre puis conquérir le pouvoir ; se constituer dans un premier temps en contre-pouvoir, afin de remplacer ensuite le pouvoir; [...] Il s'agit de ne plus penser en terme d'intervention politique, de révolution et de prise de pouvoir mais en terme de création éthique, de sécession et de dissolution du pouvoir. [...] Il y a clairement rupture : rupture d'avec cette conception révolutionnaire de l'opposition au pouvoir; tout autant que rupture d'avec les dispositifs de pouvoir qui nous écrasent » (Anonyme, 2006).

« Partout, le militantisme s'est remis à édifier ses constructions branlantes, ses réseaux dépressifs, jusqu'à l'épuisement. [...] Ce que nous désertons, dans le militantisme, c'est cette absence à la situation. Comme nous désertons l'inconstance à laquelle l'activisme nous condamne. [...] Les activistes eux-mêmes éprouvent cette inconstance. Et c'est pourquoi, périodiquement, ils se tournent vers leurs aînés, les militants. Ils leur empruntent des manières, des terrains, des slogans. Ce qui les attire, dans le militantisme, c'est la constance, la structure, la fidélité qui leur manquent. Aussi les activistes en viennent à de nouveau contester; à revendiquer – les "papiers pour tous", la "libre circulation des personnes", le "revenu garanti" ou les "transports gratuits". [Mais] réclamer les transports gratuits ne fait qu'ajouter dans un certain milieu la diffusion des techniques de fraude. En appeler à la libre circulation des personnes ne fait qu'éluider la question d'échapper; pratiquement, au resserrement du contrôle » (Anonyme, 2004).

On retrouve, ici, une tonalité proche des travaux de John Holloway (2002) qui simplifie le politique en ce qu'il le fait se superposer sans reste à la lutte sociale. Changer le monde sans prendre le pouvoir; en s'évitant d'avoir à l'affronter; mais en se croyant capable de le dissoudre :

« La globalisation libérale et la marchandisation généralisée porteraient à un stade absolu la domination du capital et l'aliénation des individus qui en résulte, de sorte que toute tentative de leur échapper serait condamnée d'avance à en reproduire les mécanismes. Ne resteraient dès lors, pour se soustraire à la fascination des fétiches de la puissance, que les expériences moléculaires de négation du pouvoir et l'ascèse individuelle » (Bensaïd, 2011 : 29).

Certes, le rassemblement dans un « grand-tout » molaire organisé, répondant à une même orientation générale n'est ni pensable, ni même souhaitable ; mais l'édification d'une *pensée stratégique commune*, intégrative, permettant de donner du sens (c'est notamment l'intérêt de la théorie chez Lénine) et de développer des agir concertés, auto-organisés, semble, elle, indispensable. Plus que jamais, la/le politique doit être saisi comme un *art stratégique* (Bensaïd, 2011). Qu'est-ce à dire ? D'abord que nous n'adhérons aucunement au bilan posant la désintégration de toutes les formes de lien social et la « dissolution de toutes les classes sociales ». Ensuite, que nous ne pensons pas que « l'intelligence stratégique » vienne « du cœur » plutôt que « du cerveau », ni même que l'art stratégique puisse être seulement « l'art de ménager les devenirs-révolutionnaires » (Comité invisible, 2014 : 16, 148) de l'« anti-pouvoir ». Enfin, nous ne concevons pas que la praxis de la *rencontre* – « l'émancipation est justement rencontre en lieu et place de l'étrangeté à l'autre » ; « ruiner les *rappports* et favoriser l'émergence des *liens* » – , de l'agir affinitaire, du libre jeu des formes de vie et des subjectivités, d'une *commune présence*, d'un situationnisme tactique, d'une conspiration diffuse telle que défendue par Romain Huët et le milieu autonome puisse permettre d'organiser; seule, le niveau de conflictualité sociale qu'exige aujourd'hui la période – sans que cela décrédibilise pour autant les répertoires d'action relevant de l'affrontement de rue, du sabotage, de la défection, etc.

De la stratégie

Essayons d'aller un peu plus loin encore. L'« organisation stratégique » façon « autonomie » – ce qu'ils appellent le *Parti imaginaire* – se conçoit en deux moments articulés. Le premier moment se présente comme l'expression politique d'une négativité constituée d'existences possédées et aliénées qui, par « l'expérience absolue de [leur] aliénation, se rend[ent] capable[s] de se réapproprier [leur] essence métaphysique et donc de se désaliéner » pour constituer une *puissance destituante* (Giorgio Agamben – Coupat, Hazan, 2016). Le second moment serait, lui, constitué d'un retour à la communauté perdue qu'il s'agirait de créer de nouveau par l'exil, la désertion, la sécession et l'instauration de *communes*, qui ressemblent à certains égards aux *zones autonomes temporaires*²⁷ d'Hakim Bey, et permettraient une désaliénation accrue des personnes aliénées, lesquelles pourraient alors recouvrer *conscience* puis pratique d'un « être-là » qui est aussi « être-ensemble », tissu de liens qui se (dé)composent conjoncturellement et travaillent au « développement intérieur » de la *puissance* et à son accroissement (la recherche du bonheur) :

« L'émancipation se réalise avec les autres. C'est dans l'intensité des *liens* que nous réussissons à établir avec les autres que s'alimente un processus d'émancipation. Penser et réaliser la rupture, la sécession ; c'est penser et réaliser le commun. [...] Notre émancipation des plus gros dispositifs de pouvoir tient à notre capacité à nous constituer en tribu, en machines de guerre ; à ouvrir des solidarités, des complicités ; à intensifier nos liens et multiplier les partages » (Anonyme, 2006).

L'oubli de l'être (la *séparation*²⁸) se trouve donc rendu possible par l'existence de ces *communes* qui permettraient, depuis une expérience interne et propre à la communauté, le retour du « commun originaire » et l'émergence d'une *métaphysique critique* : l'efficace d'un tissu dense de *relations* qui attachent les aliénés les uns aux autres en une avant-garde ; « une myriade de liens qui s'établissent tout en ruinant les rapports qui nous détruisent » (*ibid.*). Les communes sont par ailleurs envisagées comme des « étincelles dispersées » qui se lient et s'articulent entre elles en des constellations²⁹ permettant la mise en commun d'expériences de vie « alternatives » et dispersées, de « consistances locales », « de lieux de vie et de luttes, informels et mouvants » : « Ne plus agir en fonction d'une fin à atteindre mais bien pour ce qu'il est possible d'expérimenter et vivre immédiatement » (Anonyme, 2006). Elles permettraient de desserrer l'étouffement du « libéralisme existentiel » sur les formes de vie

²⁷ L'auteur refuse d'en donner une définition arrêtée. Une zone autonome temporaire pourrait être toutefois décrite comme un espace de rencontre provisoire, dégagé des normes de l'ordre social hégémonique.

²⁸ « La séparation est peut-être le fait majeur de l'Occident, la clé de voûte de la pensée occidentale, cette pensée rationnelle, pensée de la domination. La séparation fondamentale c'est la section du lien, l'anéantissement du commun. La séparation, c'est l'étrangeté à l'autre qui prend le dessus sur nos liens. Et lorsque l'étrangeté est suffisante, l'aliénation est possible ; lorsque le lien est sectionné, les rapports de pouvoir s'établissent, la domination s'immisce entre nous. » Penser une totalité revient à penser l'ordre et l'unité de cette totalité, la hiérarchie entre les êtres de cette totalité. Et c'est là toute l'erreur des humanistes, communistes, chrétiens ou naturalistes : l'unification mène à la séparation et à l'aliénation » (Anonyme, 2006).

²⁹ Voir Collectif Mauvaise Troupe (2014). On pourra également consulter I. Fremaux et J. Jordan (2011). Ce dernier ouvrage évoque, pour sa part, la « fédération de villes autonomes ».

réifiées de la « gélatine sociale » et seraient, par ailleurs, profitablement couplées à la répétition d'affrontements de rue, tactiques permettant de défaire les forces de l'ordre et de remporter ainsi des batailles susceptibles de faire émerger, non la stratégie « qui manque », mais *le peuple qui manque* (Gilles Deleuze).

Dans *Théorie du Bloom* (Tiqqun, 2000 : 104), manifeste de l'autonomie et référence importante chez Romain Huët³⁰ (nous y reviendrons), le passage connu de *L'idéologie allemande*³¹ (1845) où Karl Marx et Friedrich Engels donnent une définition du communisme en affirmant qu'il n'est pas un état de chose, mais le mouvement *réel* abolissant l'état actuel des choses, semble avoir été plutôt interprété comme le mouvement *actuel* qui abolirait l'état réel des choses. À un projet définissant des fins et des moyens susceptibles de peser réellement, se substitue l'idée de la généralisation de modes de vie qui seraient aussi des modes de lutte. Ceux-ci seraient notamment fondés sur l'immédiateté d'une action directe et, pour s'actualiser, feraient appel à « un ensemble d'actes de communisation ». Ce communisme – éthique – reviendrait alors à l'expérimentation du partage de/dans l'action : un « communisme du déjà-là [...], immédiateté hors du temps » (Bensaïd, 2001 : 21). La tactique se faisant ici ersatz d'une stratégie – i.e. de ce à partir de quoi l'on peut rassembler – qui n'a plus de sens au regard d'un futur considéré comme nécessairement monstrueux, il n'y a plus de rapport de réciprocité entre elles, mais un rapport de subordination en faveur de la première, qualifiée de « rupturiste », et au détriment de la seconde :

« Non pas que nous ne nous fixions pas parfois des objectifs à réaliser. Mais ces objectifs ne doivent pas prendre le dessus sur le processus en lui-même, sur la richesse des moments partagés et sur nous-mêmes. Notre plaisir, nos partages, nos amitiés, notre épanouissement, notre liberté, les liens que nous tissons comptent alors autant que tel ou tel objectif à réaliser. Moyens et fins ne se distinguent plus dans un processus d'émancipation, dans l'expérimentation rupturiste » (Anonyme, 2006).

La stratégie devient alors « processus sans fin d'expérimentations » de « complots » et de « guérillas ». Comme le note Salar Mohandesi (2014) à propos du *Black bloc*, pratique considérée par Tiqqun comme figure emblématique du communisme tel que défini par leur soin : « La tactique de l'affrontement de rue est [alors] rejouée de manière obsessionnelle, compensant ainsi le manque de stratégie » et devenant pure idéologie du conflit.

Nous nous retrouvons là face une sorte de *communalisme* qui lutte contre la coupure des liens, du commun, mais qui s'appuie également sur un nihilisme proche de certains aspects de la kabbale³², posant l'idée d'une insurrection finale capable

³⁰ Tiqqun n'y est cité qu'à deux reprises, mais prend une place centrale en ce qu'il innerve l'ensemble du propos. Revue philosophique fondée en 1999, puis, entre autres choses, auteur collectif d'ouvrages édités par Éric Hazan (Éd. La Fabrique), Tiqqun est l'une des références centrales du mouvement autonome, avec le Comité invisible dont on retrouve la rhétorique et les analyses au sein, par exemple, du mouvement squat, du Mouvement Inter Luttes Indépendant (MILI), de certaines franges écologistes, libertaires ou anticapitalistes françaises, mais aussi de certains réseaux militants en Grèce (Rubikonas, Apatris), en Espagne ou encore aux États-Unis (Palheta, 2016).

³¹ Accès : <https://www.marxists.org/francais/marx/works/1845/00/kmfe18450000c.htm>.

³² Rappelons que le vocable *Tiqqun* est la version francisée de l'expression hébraïque *Tikkoun olam* qui signifie « réparation du monde ».

de détruire l'ordre présent, de « produire le désastre » – Jacob Frank³³ + Martin Heidegger³⁴ : le nihilisme comme destin de l'histoire occidentale (Caboret, Garrone, 2002). Pas d'autres mondes possibles (pas même celui de communes enfin apaisées et émancipatoires, celles-ci semblant plutôt vouées à la préparation de *l'expérience du néant*), seules la multiplication des actes d'anéantissement et la catastrophe seraient souhaitables : ne rien chercher à remplacer, tout détruire... Pour ne pas être seuls à mourir ? Le retour à l'« être-là » et de « l'être-ensemble » est donc aussi production d'un « être-vers-la-mort » (Vignet, Homs, 2008), la stimulation d'un « devenir haine » et d'un « devenir violence³⁵ » (Huët, 2016 : 259) qui devraient déboucher vers une vie réconciliée. Le tour de force est, ici, digne d'une entreprise du « Devin Plombier » si cher à Jacques Rouxel (créateur des Shadoks).

Pour ce qui nous concerne, et contrairement à Romain Huët, le *politique* se niche dans les processus d'individuation critique qui arme les sujets d'un équipement intellectuel et sensible et se trouve donc du côté des « logiques émancipatrices de la mise en capacité », mais y fait également pièce cette autre dimension qui relève de la formalisation des expériences de lutte collectives et de la « logique de la captation collective » (Rancière, 2008 : 54). Le politique est ce qui produit des changements dans l'ordre intérieur des corps. Il est aussi ce qui produit des heurts vis-à-vis de l'ordre extérieur des choses. Le rôle de la *stratégie* est notamment de rendre possible le maintien de la relation dialectique entre ces deux « aptitudes », de permettre l'émergence de nouvelles formes collectives de résistance – qui sont aussi de « nouvelles façons de sentir, penser et vivre » – et de les arrimer à des situations et des épreuves pouvant conduire à des formes libératoires plus générales et pérennes. Le politique comme art stratégique ne peut donc se résumer à une simple planification. Il est préparation du

³³ Jacob Frank était un faux prophète qui se déclara être le successeur direct de Sabbataï Tzvi, lequel fut considéré au xvii^e siècle comme le Messie par certains Juifs. Ce dernier fut l'inspirateur de la secte turque des Sabbatéens d'Europe de l'Est dont Jacob se réclamait.

³⁴ « Triplement dépendant de l'ontologie heideggérienne et de son autonomisation de l'être par rapport à la vie humaine, du messianisme juif et de son prophétisme religieux, des versions les plus catastrophiste du nihilisme occidental, les individus rassemblés autour de la revue *Tiqqun* tentent vainement de réactiver les anciennes gnoses dualistes dans une combinatoire politico-ésotérique qui n'a que peu de potentialité d'intervention sur l'existant et son devenir-même. Bien que se voulant éclectique, le corpus théorique reste assujéti au Logos occidental et notamment au courant philosophique des Lumières comme en témoigne l'utilisation hypostasié du concept de liberté. De l'ensemble de ces écrits, il se dégage une dogmatique, nous l'avons dit, mais aussi une rhétorique de la remontrance. Deux pouvoirs qui sont au fondement de toutes les religions » (Guigou, 2006).

³⁵ La fascination morbide pour la souffrance (individuelle) et la violence (de masse) confine à l'insanité quand il est fait référence aux tueurs en série, au terrorisme fondamentaliste, aux expériences de luttes armées détachées de tout soutien de masse. Dans les manifestations, le recours à une violence qui ne dépasse jamais le niveau de la bataille rangée avec les forces de l'ordre qui tendent à se militariser (avec tout de même, parfois, de très sérieuses conséquences physiques et psychologiques pour les manifestants) semble être pourtant le point extrême de la tension, comme d'uriner « au cul des commissariats », l'acmé d'une défiance que l'on a tout de même du mal, sans aucunement la condamner – y voyant même un moyen de passer outre ses peurs, s'essayer au passage à l'acte, travailler les solidarités, etc. –, à considérer comme le *summum* du politique. Le mouvement autonome tend à donner une importance considérable à cette *energeia* produite au cœur des mobilisations, qui se *donne* dans la lutte notamment lors des moments d'affrontement.

théâtre des luttes³⁶, construction d'une volonté collective et d'une capacité d'initiative, intensification du présent par des possibles. Cette démarche ne présage en rien d'une forme organisationnelle, mais rappelle néanmoins l'importance de la constitution d'un *parti* au sens historique et marxien du terme, c'est-à-dire une classe politique, un *intellectuel collectif*³⁷ organisé autour d'un programme de synthèse anticapitaliste³⁸, un projet partagé, des règles de vie commune et qui « invente en permanence sa fonction et ses objectifs au feu de la pratique » (Bensaïd, 2016 : 66). Loin du *Parti imaginaire* tiqqunien, *l'intellectuel collectif* est l'endroit où peut se développer l'art stratégique « d'une possibilité déterminée par la situation concrète » qui ne pourra s'actualiser sans une capacité à articuler des forces matérielles variées « à travers un devenir historique dont la fin demeure incertaine » (Bensaïd, 2001 : 20, 24). Ni Grand Soir; ni apocalypse, mais un processus d'extension du domaine de la lutte, par articulation des combats, réunion des forces critiques – lutte des classes –, relevant d'un pari dont l'issue positive dépend raisonnablement d'une capacité à s'appuyer sur « des moments décisifs et des seuils critiques à partir desquels s'enclenche une logique de l'événement » (Bensaïd, 2001 : 21) qui pose par ailleurs la question du *pouvoir*, quelle que soit l'échelle de l'espace stratégique auquel on se réfère.

Blooming alone

Le thème de la stratégie conduit à revenir encore plus avant sur le texte que nous trouvons le plus intéressant (*i.e.* à proprement parler discutable), et qui, on l'aura compris, nous a également le plus irrité. Comme quoi, personne n'a le monopole du mécontentement. Il s'agit de la réponse rédigée par Romain Huët

³⁶ En cela, le politique comme art stratégique s'oppose à la figure du *Tiqqun* qui serait, nous dit-on, « la seule conception admissible de la révolution. Non pas celle qu'il *faut* attendre, encore moins celle que l'on *peut* préparer : mais celle qui *s'accomplit* selon sa pulsation invisible dans une temporalité *intérieure à l'histoire* » (Tiqqun, 2000 : 102, nous soulignons). *Tiqqun* fait du passé table rase, n'envisage que l'effondrement du futur et peut donc se passer allègrement de l'Histoire, tombant ainsi dans « l'affaissement post-moderne du sentiment historique » pour reprendre une formule de D. Bensaïd (2016 : 63).

³⁷ Il faut ici préciser que l'intellectuel collectif dont il s'agit tient davantage à la vision gramscienne de la notion qu'à celle qu'en développait P. Bourdieu (2001 : 35-36). Si, dans un cas comme dans l'autre, il s'agit bien d'un « travail collectif d'invention politique » et de production d'utopies réalistes, le sociologue envisage l'intellectuel collectif comme un réseau de « réseaux critiques, rassemblant des intellectuels spécifiques (au sens de Foucault, [...] capable de définir [...] les objets et les fins de sa réflexion et de son action, bref, autonome) ». P. Bourdieu fait jouer un rôle central aux sciences sociales qui pourraient ainsi « aider les victimes de la politique néo-libérale à découvrir les effets diversement réfractés d'une même cause dans les événements en apparence radicalement différents » (*ibid.* : 37). Dans les fins, mais non les moyens, il y a une certaine proximité avec ce qu'en dit R. Huët (2016 : 256) : « La tentative est de reconstituer comment les individus espèrent que le monde soit ordonné pour qu'ils puissent donner à leur existence un élan dynamique et vitaliste et afin qu'ils soient en capacité de résoudre les problèmes qui se posent à eux ».

³⁸ Même ceux qui se déclarent rétifs à toute forme de programme (e.g. « Ceci n'est pas un programme », *Tiqqun*, 2, 2001), n'échappent pas à l'élaboration de manifestes, d'appels, de brochures, d'ouvrages qui, *in fine*, ne dessinent pas autre chose qu'un programme.

qui, à l'instar des enfants qui s'inventent des amis imaginaires (ressource positive de la construction de soi dans la prime enfance) semble avoir eu, là, nécessité de s'inventer un « ennemi » putatif, sans doute pour mieux entamer le dialogue, c'est-à-dire d'abord y opposer sa propre vision. Si le détour agonistique a sans doute quelque vertu désinhibante – mais aussi de réassurance narcissique –, il a également, en l'occurrence, pour corrélat l'emploi d'un ton et d'une rhétorique à charge qui conduisent à la production d'un discours souvent caricatural, construit depuis des représentations fantasmées dont il semble avoir besoin pour justifier sa propre position. Sa contribution aurait très certainement gagné à ne pas vouloir à tout prix nous larder d'estocades (ès-toquades), parfois sans grand rapport avec les points de vue que nous défendons. Mais comme l'auteur le confesse lui-même, il est de personnalité « sans doute assez proche du sur-agité qui tente continuellement de se détourner de sa propre vacuité³⁹ » (Huët, 2016 : 253).

La contribution de Romain Huët est exaspérante parce que son auteur ne dit pas tout à fait d'où il parle et ne met que partiellement au jour le fond axiologique qui est le sien et dont nous venons de dire deux mots. L'acrimonie dont il fait montre à notre égard tient en fait à ce que nous nous connaissons suffisamment pour avoir une perception de nos divergences sur le terrain politique. Lesquelles l'amènent, on l'aura compris, à monter en épingle quelques rancunes militantes et à nourrir quelques présomptions à l'égard d'individus engagés dans des collectifs politiques anticapitalistes, marxistes ou marxisants, qu'il dit volontiers mépriser en d'autres contextes, et dont nous serions un représentant. L'actualité du mouvement social aidant, notre opposition supposée – restant largement à établir⁴⁰ – quant aux nécessités pratiques de la période trouveraient ici un espace d'actualisation somme toute incongru. Quand d'aucuns transforment, pour les besoins de leur rhétorique, *Questions de communication* en support d'adresse au peuple, d'autres l'imaginent donc plutôt en feuille de liaison de la « gauche de gauche » ou de cette *autre chose* (le tiqqun ? L'insurrection qui vient ? La guerre civile ?) puisque les « nouvelles » radicalités » semblent présentement très occupées à haïr et liquider toutes les gauches⁴¹ (*Carthago delenda est*). Non sans humour, Thomas Heller se demandait

³⁹ Rhétorique tiqqunienne à souhait : « On pourrait dire, aussi bien, suivant une autre division, qu'il n'y a plus de ce temps que des désœuvrés et des agités, les agités n'étant en fin de compte que des désœuvrés qui tentent de *tromper* leur désœuvrement essentiel » (Tiqqun, 2000 : 18).

⁴⁰ Qu'est-ce qu'un mouvement social vivant bouge du positionnement critique de chacun et, dans le cas d'un enseignant-chercheur engagé, de ses pratiques pédagogiques et de recherche ? L'inventaire reste à dresser. Il n'est pas certain du tout, qu'en ses périodes de forte mobilisation, nos ajustements pratiques soient très différents. La tribune intitulée « L'amnésie et la peur à Rennes comme ailleurs », publiée en mai 2016 sur le *Club de Médiapart* (accès : <https://blogs.mediapart.fr/edition/les-invites-de-mediapart/article/260516/lamnésie-et-la-peur-rennes-comme-ailleurs>) et dont R. Huët est l'un des co-auteurs est, par exemple, plutôt à notre goût.

⁴¹ Par exemple, voir le texte intitulé « Nous voulons détruire la gauche » (2003) dont les attendus sont extrêmement proches de ceux que défend R. Huët : « Toute la gauche. Celle qui milite. Celle qui réclame, qui proteste gentiment, qui veut réformer le capitalisme... Celle qui se dit libertaire, qui se complaît dans le tourisme militant et dans ses revendications... Cette gauche est à détruire par le simple fait qu'elle plaît, qu'elle séduit dans son fonctionnement actuel. Nous savons que les rassemblements

en introduction de son article s'il n'allait pas se prendre les pieds dans le *principium* ; pour ce qui concerne Romain Huët, il s'agirait plutôt de s'essuyer allègrement les pieds dessus depuis un dédain « activiste » qui se lit par exemple dans cette saillie consistant à qualifier Daniel Bensaïd « d'exaltée juvénile »⁴² (*sic*) indifférent aux contenus des révoltes. Pour celles et ceux qui ont connu Daniel Bensaïd, l'ont côtoyé ou, plus simplement, lu sérieusement – ce qui, de toute évidence, n'est pas le cas de son accusateur –, le réquisitoire tient au mieux de la paresse intellectuelle, au pire de la sottise, ou bien des deux. Absolument certain de la supériorité de son point de vue, Romain Huët (2016 : 257) n'hésite pourtant pas, pour sa part, à faire usage, sans ciller, de formules incantatoires : « ces voix, torturées, sèches et avec leurs éclats d'émotion, [qui] ont en commun de désavouer la vie telle qu'elle est menée et de s'insurger contre les blessures du monde ». Exalté romantique ?

Mais là n'est pas le plus important. Nous souhaitons profiter de cette opposition pour prolonger la discussion entamée plus haut, en revenant sur le socle politico-philosophique qui traverse le commentaire de Romain Huët et se trouve, pour une large partie, consigné dans *Théorie du Bloom* (Tiqqun, 2000). Cet ouvrage pose que les existences contemporaines, travaillées par le *spectacle*⁴³ (Guy Debord), le monde de la marchandise et le *biopolitique* (Michel Foucault), sont aliénées, absentes à elles-mêmes, tombant ainsi dans ce qui est ici qualifié de *Bloom* – en rappel au personnage de Leopold Bloom du roman *Ulysse* de James Joyce – condition affectée *d'une pente vers le néant*⁴⁴ (Tiqqun, 2009 : 15). Le Bloom-condition en tant qu'il s'incarne dans des corps, devient un Bloom-individu heideggérien vidé de son « être-là », pris au piège d'une camisole individuelle,

militants de la gauche, d'Évian au FSE, en passant par le Larzac ne mènent à rien. Nous savons tous que les manifestations ponctuelles, les grèves d'un jour n'apportent rien. Et nous savons aussi que cet état de fait est en grande partie dommageable aux partis, aux syndicats et aux organisations de gauche ». Accès : https://infokiosques.net/IMG/pdf/Nous_voulons_d_truire_la_gauche.pdf. Dans un autre style, tout aussi nuancé, on peut lire sous la plume d'H. Bouteldja (2016) que la gauche « de gauche », tout comme le peuple blanc (prolétaires et porteurs de valises compris) sont des adversaires à défaire (« Fusillez Sartre ! »).

⁴² Précisons que la formule disqualifiée, censée révéler la frénésie (le délire ?) révolutionnaire du philosophe est « Se lever et [...] se mettre en route ».

⁴³ « Le spectacle, forme actuelle de la domination, est la dernière figure de la métaphysique occidentale et ceci à un double titre. En lui, d'une part, la domination s'est étendue à toutes les sphères du sens et en particulier à tout ce qui excède la stricte production matérielle. D'autre part, ce que la société marchande était dans son essence (une métaphysique déterminée ou la négation de toute métaphysique) s'y manifeste enfin de façon visible » (Caboret, Garrone, 2002 : 12).

⁴⁴ Ce qui frappe en premier lieu dans les écrits de cette mouvance, c'est le lexique « cavernex » et esthétique, que R. Huët reprend à son propre compte, s'efforçant, par là, de s'inscrire dans cette « anthropologie *radicalement négative* » faite de « quelques abstraction suffisamment vides » (Tiqqun, 2009 : 12) : « Déroute existentielle », « désœuvrement », « commerce perpétuel avec l'affliction et la déception », « plaintes », « lamentations », « voix étouffées », « mots hésitants, balbutiants », « langues desséchées », « vies éteintes, désœuvrées ou déniées par les circonstances négatives de la vie », « vie perforée, biffée ou annulée », « rêves souvent sans résolution », « ténèbres », « bruits de douleurs muettes et parfois terrifiantes », « murmures à voix basse qui évoquent les plaintes des "sans avenir" », etc.

qui ne saurait s'envisager autrement que comme atome parmi d'autres qui ne pourraient plus faire communauté : « Nous sommes nés dans la catastrophe et nous avons établi avec elle une étrange et paisible relation d'habitude. Une intimité presque » (Anonyme, 2004). Aussi n'est-il pas étonnant de lire sous la plume de Romain Huët (2016 : 255-256) qu'il travaille sur des « intimité[s] toute subjective[s], privée[s] toutefois de sujet[s] », des « personnages crépusculaires », des « relations inquiètes, insatisfaites ou inconsistantes », « une intimité sans intimité », « une intimité impersonnelle », des *malheureux* « inconsolables » qui n'auraient « jamais vraiment réussi à renoncer de façon définitive aux satisfactions que [leur] refuse la vie », mais qui, toutefois auraient « une conscience aiguë des limitations drastiques de leurs possibilités d'individuation ».

Comme le souligne à raison Ugo Palheta (2006), le Bloom ressemble beaucoup à une *disposition générale*⁴⁵ (un *ethos*) qui serait la condition existentielle fondamentale du spectacle, ou ce que *L'Appel* (Anonyme, 2004) définit comme « un rapport au monde fondé sur l'idée que chacun a sa vie [...] que chacun se définit par un ensemble de qualités, de propriétés, qui font de lui, par leur pondération variable, un être unique et irremplaçable ». Romain Huët semble s'efforcer de documenter cet *habitus* du « libéralisme existentiel » qui épouse des formes variées : « le cynisme [mais aussi], la dépression, l'apathie, la déficience immunitaire [...], la mauvaise foi, le harcèlement judiciaire, l'insatisfaction chronique, les attachements déniés, l'isolement, les illusions citoyennes ou la perte de toute générosité » (Anonyme, 2004). Il le fait essentiellement depuis les ressources de la philosophie sociale et d'autres références philosophiques qui nourrissent notamment la métaphysique morbide de Tiqqun, lesquelles balisent conceptuellement, mais ne permettent guère de produire des analyses fines des évolutions et des contradictions du régime capitaliste actuel, qui est un peu trop vite et facilement ramené à cette mégamachine aliénante que serait *l'Empire*⁴⁶ : « L'empire est partout où rien ne se passe. Partout où ça fonctionne. Là où règne la situation normale » (*ibid.*). Les sciences sociales, tant dénigrées, auraient peut-être leur mot à dire...

Ne partageant pas l'idée de « l'état de confusion de notre présent », du « caractère inintelligible du monde et des médiations qui s'y jouent », ou du « contexte de dislocation générale (Huët, 2016 : 251), nous n'avons jamais ressenti la stricte nécessité de devoir travailler sur le Bloom ou ce que Romain Huët nomme « l'expérience vécue du détournement de soi, d'une vie étroite placée dans l'impossibilité de se réaliser et de se comprendre » ; et ce, depuis une *description*

⁴⁵ Tiqqun (2000 : 22) désigne plutôt le Bloom comme une *stimmung*, « une tonalité fondamentale de l'être ». Et d'ajouter : « La *stimmung* ne se range ni du côté du sujet, comme une sorte d'humeur dans laquelle baignerait la perception, ni du côté de l'objet, version liquéfiée de l'Esprit du Monde, elle est plutôt ce sur fond de quoi le sujet et l'objet, le moi et le monde, à l'âge classique, ont pu exister comme tels, c'est-à-dire comme nettement distinct ».

⁴⁶ De même, le moment insurrectionnel est-il envisagé d'un peu haut (Palheta, 2016). Aussi n'est-il pas très étonnant de lire sous la plume de R. Huët (2016 : 251) que « le retour au terrain, à l'examen du vécu ordinaire et à l'expérimentation critique n'est pas un impératif » – après en avoir fait, rappelons-le, un impératif appliqué à un texte épistémologique qui n'engage évidemment à rien de tel.

existentialiste (ibid.). Évidemment, il ne s'agit aucunement d'une désaffection pour celles et ceux qui souffrent comme il tend pourtant, malignement à le décrire, mais notre sensibilité critique nous invite à prêter aussi attention à d'autres formes de vie qui méritent non pas davantage d'intérêt, mais seulement tout autant (voir le point suivant). Ce sur quoi nous souhaitons insister tient précisément à la proximité de certaines de nos thématiques de recherche, mais qui, parce que nous ne partageons ni le même diagnostic du présent, ni le même type d'engagement politique, ni les mêmes épistémès (tout cela est évidemment lié), nous conduit à envisager des terrains et des manières de pratiquer la critique dissemblables.

L'attention portée au Bloom où a ce que Romain Huët définit plus raisonnablement comme des vies mutilées se transpose, par exemple, pour ce qui nous concerne, en réflexion sur l'*intranquillité*. Les notions sont proches à certains égards – Fernando Pessoa vient par exemple s'en mêler dans les deux cas⁴⁷ –, mais ne se recouvrent pas, notamment parce qu'elles supposent des individus dont les existences ne sont pas de même nature. Dans le cas d'une attention à la fatigue avancée, Romain Huët prête à l'enquêteur une démarche qui relèverait d'une entente de « ceux qui pensent avec ceux qui souffrent » pour reprendre une formule du jeune Marx. Ceux qui pensent souffrent également, et ceux qui souffrent sont aussi des penseurs, c'est entendu. Mais comme le soulignait aussi Antonio Gramsci, les hommes sont tous des intellectuels, mais tous n'en exercent pas la fonction et Romain Huët (2016 : 253) lui-même en convient, puisqu'il avance que l'enquête sociale comprend « un mouvement élémentaire d'identification aux enquêtés [et que] ces derniers sont toujours ce que le critique social peut être ». Il pose donc une similitude dans la différence (voir *supra*). Surtout, Romain Huët insiste sur le caractère romantique de la contradiction, le chercheur critique devant reconnaître qu'il est aussi un sujet fatigué, « que "l'ennui" est aussi sa tonalité affective fondamentale », « que "lui aussi", en dépit de toutes ses théories et ses ressources pour accomplir son individuation, est toujours en retard sur lui-même, qu'il a aussi manqué sa "fête" et que, comme tout un chacun, il n'accède jamais à une pleine présence à soi » (*ibid.*). Pour notre part, nous serions tenté d'insister sur la *fonction* collective qu'il peut occuper auprès des sujets sociaux qui ne sont pas dans l'avachissement existentiel, mais qui, *a contrario*, sont mobilisés, ensemble, pour trouver des lignes de fuite émancipatrices. Dans un cas, le chercheur critique vise à « participe[r] aux élaborations de l'insurrection » (*ibid.* : 251-252), à précipiter les révoltes et les « pulsions destructrices » d'individus, ainsi qu'à articuler ces dernières « afin de les transformer [sans calcul] en un geste politique » (*ibid.* : 256) par leur *mise en visibilité*. Dans l'autre cas, le *committed scholar* préfère intervenir sur les ferments d'une critique en acte qui se fait jour, c'est-à-dire prendre (sa) part au renforcement de dynamiques collectives de résistance, jamais complètement abouties, et de

⁴⁷ Chez Tiqqun, comme le souligne D. Bensaïd (2011 : 30), F. Pessoa est mobilisé en ce qu'il exprime en certains endroits de son œuvre (*Le Banquier anarchiste*) une défiance marquée vis-à-vis de la conflictualité sociale et de toute forme d'organisation collective. Cette lecture de F. Pessoa n'est pas contrefaite, mais elle ne souligne qu'un aspect d'une œuvre qui, comme on sait, emprunte des chemins pour le moins tortueux. Voir F. Granjon et T. Beucher (2014).

travailler à leur *mise en publicité*. L'une et l'autre de ses démarches, l'une éthique de « politisation de la souffrance », l'autre morale-pratique d'accompagnement de résistances locales, nous semblent assurément compatibles – *i.e.* différentes – et, au surplus, intéressantes dans leur éventuelle complémentarité. Aussi, nul besoin d'en faire des positions antagoniques et de travestir le matérialisme critique en volition qui retirerait aux sujets sociaux « leur pertinence politique ». « Laisser à *l'autre* cet accord avec lui-même qui manifeste sa présence au monde » (*ibid.* : 258), ne veut pas dire devoir nécessairement en faire un sujet politiquement souverain par principe. Ce serait, là, notamment faire fi des conditions de possibilité concrète de cette autonomie dont on a peine à croire qu'elle soit doublement indexée à la nécessité de la « démocratie narrative » de Pierre Rosanvallon, ainsi qu'à celle de la « politique extatique » tiquunienne auxquelles Romain Huët se réfère tour à tour sans s'occuper de leurs incompatibilités notoires.

De l'intranquillité donc. Permettons-nous d'en dire deux mots et de donner à appréhender, au moyen d'un exemple, ce qui nous lie et nous sépare d'un point de vue plus scientifique que politique, bien que cette distinction soit, à l'aune de la critique, de pure forme. Travailler sur l'intranquillité revient, pour nous, à saisir, au plus près de leurs réalités existentielles, les processus de subjectivation des *sujets critiques* qui s'opposent à la normativité dominante et luttent pour l'instauration d'un rapport à soi autonome. Pour Romain Huët, penser le sujet fatigué relève d'un type de tension proche, mais non similaire : une « succession nébuleuse et instruée d'états d'âme » venant frotter « la pensée d'un meilleur monde dont la plupart est pourtant d'avance convaincue de sa défaite » (*ibid.* : 256-257). Travaillées par cette « *préoccupation fondamentale* » et sa tentative de « dépassement » dans une individuation émancipée, les vies des sujets critiques restent pour autant cadrées par le *système* qui tend à les faire verser dans l'hétéronomie et souvent la souffrance auxquelles ils tentent de résister par des activités spécifiques. Il s'agit alors de prêter attention aux forces de rappel extro-déterminées qui pèsent sur l'individu et amoindrissent ses raisons d'agir, mais en restant, dans le même mouvement, attentif aux élans de dépassement des agir passifs et des vécus d'impuissance. Car les sujets critiques affrontent la charge négative des phénomènes sociaux auxquels ils prennent part, mais sont aussi *disposés* à envisager « leur potentiel d'être autre chose que ce qu'ils sont, de pouvoir se dépasser » (Spurk, 2010 : 141). Aussi, l'intranquillité pourrait être décrite en première approximation comme une subjectivité triplement heurtée par le refus de s'accommoder aux principes de réalité du capitalisme : a) un individu offensé par le fait qu'on lui impose des logiques d'existence qu'il estime illégitimes et dégradantes ; b) un sujet également éprouvé par la faible efficacité des réponses pratiques qu'il tente d'apporter aux situations qu'il dénonce et auxquels il s'affronte ; enfin c) une personne blessée par son éventuel manque de radicalité, son propre consentement et sa participation effective à cette société pourtant réprouvée (connivence, autodiscipline, autocensure, etc.). Comme le rappelle Jean-Paul Sartre (1983 : 119) dans ses *Cahiers pour une morale* : « Être contre la société qui en même temps m'aliène, c'est toujours être contre moi-même en tant que j'en fais partie comme objet. Je

suis à la fois dedans et dehors ». Mais cette subjectivité malmenée est également, dans le même temps, travaillée par un *habitus critique* qui fournit au sujet « une précieuse part d'indépendance par rapport au monde extérieur » (Freud, 1930 : 64), l'habilité, l'affermissement, lui donne des *raisons d'agir* et ouvre l'horizon potentiel d'un monde meilleur transcendant celui existant.

Karl Marx estimait que l'« essence » de l'homme relève de ses relations sociales, c'est-à-dire tient à l'ensemble des rapports sociaux qui le constituent comme sujet des sociétés humaines. Dans une perspective relativement proche (matérialiste et relationnelle), Pierre Bourdieu a pour sa part construit une sociologie d'obédience structuralo-génétique/constructiviste dont l'une des forces évidentes est de donner les moyens « d'analyser l'inscription de l'individu dans la société et de la société dans les individus dans toute sa radicalité » (Spurk, 2006 : 183). C'est depuis ce socle que nous pensons l'intranquillité. Parmi les continuateurs éclairés de Pierre Bourdieu, Bernard Lahire est de ceux qui ont discuté le plus habilement et minutieusement les apports de la théorie de l'*habitus*. Sa sociologie qu'il qualifie de « psychologique » ou, plus récemment, « à l'échelle individuelle » (non loin de certaines approches cliniques), propose une réflexion particulièrement profitable pour décrire et analyser à la fois la genèse et la structure des pratiques sociales dans une perspective sensible à la pluralité des penchants et des schémas d'expériences incorporées. Son approche tient compte, dans le sillage de la théorie bourdieusienne de l'*habitus*, « du "passé incorporé" (des produits de la socialisation passée) en vue de rendre raison des pratiques [...] et s'efforce donc de reconstruire le passé incorporé qu'actualisent les acteurs étudiés dans les différentes scènes d'action présentes » (Lahire, 2013 : 137-138). La problématique que développe Bernard Lahire reprend le principe structuralo-génétique/constructiviste qui vise à considérer les pratiques sociales comme la combinatoire entre des schèmes dispositionnels incorporés dont l'origine tient à l'existence de cadres socialisateurs antérieurs à l'action et des contextes pratiques singuliers qui appellent, permettent, suspendent ou proscrivent avec plus ou moins de vigueur la mise en œuvre des diverses dispositions dont sont porteurs les sujets sociaux prenant part à l'action. Faute de place, nous ne développerons pas davantage, mais ce court exposé suffit sans doute à faire comprendre ce qu'une démarche plus sociologique pourrait apporter à l'analyse des dispositions contemporaines, que l'on choisisse de les saisir chez des individus exténués (sujets fatigués) ou bien chez des personnes intranquilles (sujets critiques).

Penser les sujets critiques : le cas d'Uzeste

Romain Huët (2016 : 242) nous accuse donc de délaissé (et pour tout dire de mépriser) l'ordinaire des vies faillées (« la mornie persistance quotidienne d'une condition souvent désespérée et flétrie ») et des *politiques* qui s'y greffent, y préférant censément la *politique* machinique des organisations supposées boutiquières car attentives à la « raison stratégique » (voir *supra*). Par conséquent, l'une de ses frappes

consiste, nous l'avons vu, à nous dénoncer comme *chien de garde* producteur d'un brouet théorique « dogmatique », posant des « vérités surplombantes », sans lien direct avec la réalité concrète et « sans appropriations par les gens ordinaires » (*ibid.*), contrairement à lui qui, évidemment, aurait une connaissance empirique de ces « gens ordinaires », lui le « critique social » qui « jamais tout à fait à l'aise avec ses propres évidences, [...] déclenche sa rêverie pour continuer à travailler au plus près des expériences vécues de ses contemporains ». Aussi ira-t-il « rejoindre ces mouvements embryonnaires prometteurs dans les zones à défendre ou dans bien d'autres lieux. Il ira observer et partager des temps communs où des hommes et des femmes ont formé des collectifs sans chef, sans porte-parole, sans projet stratégique de conquête du pouvoir » (*ibid.* : 264). Romain Huët met ici en scène ses propres pratiques et envies. Il nous expose une théodicée personnelle au sein des communes tiquuniennes, qu'il désigne comme un geste se voulant particulièrement singulier. Peut-être aurait-il pu clairement annoncer que ce qui est ici présenté sous les oripeaux d'une nécessité scientifique (le terrain !) cache en fait une posture politique. Celle-ci fétichise, dans le même geste, l'aliénation du Bloom et sa rédemption dans ces communes, ou, pour le dire autrement, rétablit la nécessité d'une avant-garde éclairée théorique et pratique qui ne va pas sans quelque réminiscence élitaire, pourtant censée être uniquement de notre fait.

Pourtant... L'un de nos actuels chantiers nous amène à nous investir à Uzeste, village du Bazadais et base arrière de la Compagnie Lubat⁴⁸, avec cette idée d'aller aux choses mêmes, au plus près des pratiques et des subjectivités uzestaises en résistance qui tentent d'ouvrir des espaces d'autonomie, réalités auxquelles nous avons donc d'abord été sensibles et que nous avons décidé, dans un second temps seulement, de bâtir comme intérêts de connaissance. Nous souhaitons ainsi, depuis ce terrain uzestois, considérer la manière dont la critique vient aux sujets sociaux, envisager la genèse de leurs dispositions critiques (quelles sont les conditions qui ont rendu possible leur déploiement), leur diversité, les manières dont elles se couplent, comment elles produisent des changements dans l'ordre intérieur des corps et révisent les structures de sensibilité ajustées à l'ordre social. Nous voulons également rendre compte des conditions et des situations au contact desquelles ces dispositions critiques produisent des changements dans l'ordre extérieur des choses contre la production de vies faillies, étrangères à elles-mêmes. Il s'agit donc de saisir empiriquement la manière dont certaines formes de critique fournissent, à Uzeste, un substrat pour l'éclosion de points de résistance qui, avant même de pouvoir être des projets de portée collective, s'incarnent dans des subjectivités qui trouvent, le plus souvent, d'abord à s'actualiser dans des initiatives personnelles, modestes, fragiles, d'opposition et d'autoréalisation, par délestage progressif d'une subjectivité largement imposée⁴⁹. Sensibles à la « circularité dialectique de l'histoire sociale et de la biographie personnelle » (Sève, 2012 : 164),

⁴⁸ La Compagnie Lubat a été créée en 1976 par Bernard Lubat, musicien de jazz poly-instrumentiste de renommée internationale qui est revenu s'installer dans son village natal, il y a près de 40 ans pour y porter un projet « d'invention d'une nouvelle ruralité critique ».

⁴⁹ Il faut préciser que le politique tel que nous l'envisageons se niche effectivement, comme l'a d'ailleurs remarqué T. Heller (2016 : 237) qui souhaitait en avoir confirmation, « tout autant [dans] le sujet individuel que [dans] le sujet collectif ».

notre attention se porte ainsi, pour l'essentiel, sur la dépendance de ces Uzestois critiques, aux contradictions internes et externes auxquelles ils se trouvent confrontés pris entre forces oppressives et élans émancipateurs.

Notre souhait est donc de décrire, d'expliquer, de comprendre et d'évaluer ce qui se construit à Uzeste depuis plusieurs décennies, parce que cela nous semble également essentiel, pour la critique, de ne pas en rester à un diagnostic du présent qui insisterait par trop sur la prégnance des formes de domination et d'oppression (une condition malheureuse obligée) – du côté du Bloom, c'est plutôt, on l'aura compris, l'aliénation totale qui règne –, sans s'intéresser avec une égale attention aux expériences positives qui tentent concrètement de s'y opposer. Il est aussi important de rendre compte de ces mouvements de formation du sujet social et de transformation de son rapport au monde, qui tiennent toujours, dans des proportions variables, à la combinaison de politiques de la *pensée*, de l'*action* et du *sensible*. Modestement et non sans difficulté, se déploient à Uzeste des dynamiques sociales qui tendent à faire recouvrer ou découvrir aux individus et aux collectifs qu'ils composent une *puissance-autonomie*, certes toujours précaire, mais permettant cependant de desserrer, un tant soit peu, l'étau des contraintes. Utilisant la connaissance théorique pour penser et se saisir de leur milieu et de l'environnement sociétal auquel ils participent, initiant des luttes sociales qui permettent notamment de prendre conscience de la force des engagements dont le principe est de poser des refus, expérimentant par l'art des imaginaires qui ouvrent des possibles, une partie non négligeable de la population uzestoise résiste *volens nolens*, de manière somme toute singulière⁵⁰. Documenter précisément cette ténacité oppositionnelle et les *arts de la contradiction* dont elle se nourrit, c'est rendre cette critique possiblement désirable à d'autres, mettre à jour ses ressorts, obstacles, potentiels et donner, en même temps, quelque ressource réflexive à celles et ceux qui l'ont d'ores et déjà intégrée à leurs manières d'être au monde.

Faire retour sur cette *culture populaire de résistance* participe donc également d'un rapport spécifique du *committed scholar* à son objet de recherche. Notre projet s'inscrit dans une démarche collaborative qui tente d'examiner des formes d'individuation et d'engagement qu'elle soutient foncièrement, et auxquelles elle souhaite prendre part depuis une activité singulière, à la fois scientifique et politique. En travaillant *sur Uzeste*, il n'est pas possible de faire l'économie d'avoir aussi à réfléchir *avec* les Uzestois, mais également *pour* ces derniers (ce qui ne veut pas dire à leur place), certains tout du moins. Conduire une recherche de ce type, revient donc à accepter d'avoir à *prendre sa part* et de prendre la responsabilité de s'associer à la *praxis* de celles et ceux que l'on interroge et que l'on reconnaît comme des sujets pensants et agissants. Cette posture fait *de facto* voler en éclats le grand partage sujet-objectivant/objet-objectivé que l'on nous accuse pourtant de perpétrer. Elle nous invite à reconsidérer la dialectique de la connaissance et de l'action sous l'angle d'une élaboration de parcours singuliers dans des espaces politiques d'intellectualité et de pratiques à la fois savantes et populaires, se nourrissant l'une de l'autre et n'allant pas l'une sans l'autre.

⁵⁰ Ces *territoires critiques* s'actualisent au sein d'un répertoire de pratiques allant de la représentation artistique à la manifestation, en passant par d'autres activités de natures fort diverses : chantiers d'insertion, ateliers d'écriture, stages d'improvisation, rencontres-débats, jardins partagés, médias alternatifs, accueil de migrants, participation active aux élections locales, etc.

Un terrain de cette nature pousse inexorablement le chercheur critique à un questionnement prospectif relatif aux *finalités*, aux *moyens* et aux *valeurs* de son travail d'enquête en vue de dégager, comme le suggère Georg Lukács (1923 : 258), « une vision claire de la réalité en vue de l'action ». Autrement dit, il s'agit de redonner au politique, dans l'activité scientifique, la place qu'il doit prendre entre la réalité sociale et les idées que l'on s'en fait, sous condition de la pratique. Cette nécessité pèse par ailleurs d'autant plus fortement qu'elle se trouve relayée, à la base, par des demandes explicites d'aide à la réflexivité et d'acquisition de connaissances, lesquelles ont vocation à être traduites en des formes d'action et d'expression publiques par celles et ceux qui souhaitent mieux comprendre ce qu'ils cherchent à changer, la manière de le faire et, par cette meilleure connaissance, mieux le transformer. S'il s'agit donc de rendre les savoirs à celles et ceux qui en sont à l'origine (Burawoy, 2009), il s'agit peut-être, plus encore et plus en amont, de conduire un travail commun de réflexion pratique permettant d'initier, de reprendre ou d'infléchir des questionnements convenant à la résolution des problèmes concrets qui se posent aux sujets de l'investigation scientifique. Autrement dit, les Uzestois et Uzestaises qui se trouvent être au cœur même de notre travail d'investigation doivent être mis en capacité de s'appropriier celui-ci. Cela suppose de trouver des modalités d'exercice qui permettent conjointement, aux « enquêtés », de discuter des orientations et des méthodes de la recherche, et aux chercheurs, de se « mêler » de ce qu'ils regardent avec ceux qu'ils regardent, notamment en tentant de faire la synthèse des expériences éparses et personnelles et de situer ces dernières dans une perspective plus globale faisant sens pour tous⁵¹. Ce projet entend donc construire une « localité » constituée de contributions collectives et partagées où l'espace de la pratique scientifique se trouve relié à l'espace des pratiques populaires par une politique critique de l'enquête pleinement assumée.

Après une année de collaboration, différents écrits ont été produits qui ont été reversés dans l'« agora uzestoise » dont les protagonistes ont commencé à se servir pour nourrir leurs réflexions et faire avancer ensemble leurs combats critiques. Dans cette perspective et en accord avec l'un des acteurs centraux du lieu – Uzeste Musical –, qui insiste sur la nécessité d'un « art de la diffusion de l'art », nous avons par exemple souhaité faire circuler les contenus de l'ouvrage *Les uz-topies de Bernard Lubat* (Granjon, 2016c), via des dispositifs les réinscrivant dans une oralité dont ils sont issus. Sous l'égide du Théâtre de l'intranquillité, une lecture mise en scène a été ainsi créée. La représentation théâtrale permet un autre type d'accès au texte et

⁵¹ Abstraction faite de l'insistance sur les « expériences malheureuses de la vie » et sur l'activité d'écriture comme œuvre de consolation, ce que défend R. Huët (2016 : 254-255) n'est pas si éloigné que cela de nos propres nécessités : « Le critique social cherchera plutôt à édifier une synthèse. Par ce simple geste, il aplatit les manifestations singulières de la détresse. Il fait perdre aux "vécus individuels" leur statut d'exception. Pour autant, on aurait tort de croire que les nombreuses déclinaisons de ces expériences manquées de la vie puissent être agencées en une seule fois selon un ordre définitif. Cette synthèse serait alors grossière. C'est pourquoi, prudemment et conscient de l'extrême approximation de son travail, le critique social ne tentera pas uniquement de mettre en commun l'ensemble des indignations comprimées qu'il rencontre, mais il tentera de les rediriger dans la perspective d'un réinvestissement dans le réel ». Il s'agit bien, là, « de participer à un "travail collectif d'invention politique" » (Granjon, 2015 : 162).

d'ouvrir à une appropriation qui diffère de la lecture solitaire, tout comme le permet la tenue de séances d'échange *ad hoc*, conçues comme des invites aux témoignages et aux débats. Celles-ci fonctionnent à la fois comme espaces publics où peuvent être verbalisées et discutées les réactions à ce qui a été lu et/ou entendu, mais aussi comme des agencements d'énonciation produisant des matériaux nouveaux pouvant être reversés à la recherche, selon une boucle récursive qui appelle à l'invention d'autres manières de maintenir une situation d'enquête « en partage »⁵².

En revenant sur les contextes sociopolitiques et culturels de création de la Compagnie Lubat et d'Uzeste Musical ; en mettant au jour les analyses que Bernard Lubat engage quant aux modes de production industrielle de la culture, aux pratiques de résistance par l'art et par l'« éducation » populaire ; en montrant la pertinence d'une pensée dialectique critique attentive aux phénomènes de créolisation et d'interdisciplinarité artistique ; en soulignant combien la théorie, le rythme et l'improvisation sont des ressources essentielles des politiques intranquilles d'individuation produites à Uzeste, nos travaux entendent par exemple montrer que l'aventure individuelle et collective de Bernard Lubat n'est pas seulement affaire de musique. Elle relève en premier lieu d'un engagement critique visant à la création d'un *front culturel de résistance populaire* qui se constitue au creuset d'une réalité sociale ancrée dans une localité singulière – Uzeste –, traversée par des problématiques, des enjeux, des conflits et des luttes qui sont la conséquence de dynamiques économiques, politiques et culturelles, à la fois (trans-)nationales et régionales. Le travail artistique uzestoïse n'a vocation ni à divertir, ni à orner, ni à célébrer, mais à prendre (sa) pleine part à l'édification d'une culture politique libératoire, ainsi qu'à l'émergence d'une communauté conscientisée, sensibilisée et mobilisable à des fins de transformation sociale, c'est-à-dire en capacité de se projeter dans un avenir actualisant des possibles émancipatoires.

Conclusion

Nous voudrions, ici, saluer l'ouverture d'esprit et la constance avec laquelle Béatrice Fleury et Jacques Walter s'efforcent de provoquer des discussions dont, *a priori*, tout le monde – contributeurs, contradicteurs et lecteurs – peut sortir grandi. Une des conditions de possibilité de ce renforcement mutuel, au regard du formalisme du dispositif (en l'occurrence : un texte de base, cinq longs articles de commentaires, un dernier écrit répondant partiellement aux 133 pages ainsi produites⁵³) tient à

⁵² Il semblerait que nous soyons là un « cran » au-dessus de la préconisation de T. Heller (2016 : 239) qui nous invite à ne pas oublier ces « petites actions presque silencieuses [et] incertaines » du chercheur qui, « par le biais des entretiens qu'il mène, individuels ou collectifs, [provoque] une suspension du temps qui rend possible pour ses interlocuteurs un travail de réflexivité sur leurs propres activités, sur leur sens... et qui sont susceptibles de produire, à un niveau très local, des effets de transformations d'un rapport à l'action, d'un rapport à autrui, d'un rapport au monde, ouvrant sur des possibles libérateurs ».

⁵³ Malgré l'appréciable générosité de *Questions de communication*, au regard de ce qui se pratique aujourd'hui dans le champ éditorial scientifique, élaborer une réponse précise quand il y a tant à dire, reste une véritable gageure.

la tenue éthique et scientifique des propositions⁵⁴. Le temps et le volume de signes consacrés à rectifier ce qui ne peut être laissé sans réponse sur le plan rhétorique sont des investissements dont on pourrait pourtant faire l'économie. Se moquer d'être aimable est une saine disposition, mais elle doit être mise au service de discussions où les avanies devraient se faire rares et la pratique du *dol* – agir trompeusement (parfois à l'insu de son plein gré) pour provoquer un consentement – être bannie. Les débats un peu abrasifs sont souvent les plus intéressants – le bain d'orties est paraît-il stimulant –, mais encore faut-il y entrer avec une autre idée que celle d'en découdre à tout prix et à chaque fin de phrase. Sous couvert de pouvoir s'autoriser à se dire les choses par exagération – Theodor W. Adorno préconisait au philosophe de ne pas garder raison, d'exagérer pour toucher l'interlocuteur et lui donner la possibilité d'une conscience entière de la négativité – faut-il avoir systématiquement recours à la dispute jusqu'à la hâblerie ?

Quand les propositions sont suffisamment riches de points scientifiques et politiques d'accord et de désaccord, quel intérêt peut-il y avoir à produire des saillies de mauvaise foi, de fausses naïvetés et à surjouer la dispute ? La critique peut être dispendieuse et forte sans avoir à passer par des formes de déconsidération censées répondre au désagrément – au sens d'agacement et de désaccord – suscité par un texte que l'on a accepté de lire et de commenter. À la relecture de sa contribution, l'un des discutants de ces « Échanges » nous écrira ainsi : « J'espère qu'il n'y aura aucun *antécédent* à cet épisode » (*sic*). Sans doute voulait-il s'assurer qu'il n'y aurait pas plutôt de *conséquences* – créer un précédent – au brûlot qu'il avait composé pour l'occasion. Le lapsus est ici intéressant. Et d'ajouter : « Nous ne sommes pas si nombreux à travailler sur la critique. J'ai l'espoir qu'on puisse se parler assez directement [...] mais qu'on considérera *qu'a priori* on participe à un même mouvement qui est de penser des recherches sociales qui pourraient avoir quelques effets concrets ». Assurément !

Il faut ainsi préciser pour les jeunes collègues qui ne seraient pas au fait des échanges académiques (aussi bien des liens entretenus entre les chercheurs que des modalités du débat scientifique) que la pente prise par ces « Échanges »-ci, aussi glissante et peu amène peut-elle paraître, ne doit pas faire oublier qu'en temps ordinaire, les escaliers de service restent la voie la plus empruntée et que l'on s'y croise sous les auspices d'une aménité sensiblement supérieure (celle d'une communauté de travail),

⁵⁴ Une autre de ces conditions est de ne pas jouer en permanence le « hors-texte ». Les lacunes d'un texte – et il y en a dans toutes propositions – tiennent moins, la plupart du temps, à ce que son auteur n'a pas traité au regard du statut et du périmètre qu'il a délimité pour sa contribution, qu'aux éléments qui ne sont pas abordés à l'intérieur du territoire ainsi établi. Cela éviterait les sempiternelles passes d'armes quant au caractère trop ou pas assez théorique/empirique de telle ou telle contribution ; les reproches qui consistent à souligner une absence thématique ou méthodologique alors que l'auteur a pu écrire des dizaines, voire des centaines de pages sur la question ; les déductions hâtives quant à ce qu'un auteur est censé penser sur tel point au regard de ce qu'il dit sur tel autre, surtout quand l'interprétation de ce qui est écrit est déjà soumise à caution. Dans ce dernier cas, on en arrive très vite à des situations cocasses où une mésinterprétation construit sur une absence et renseigne alors, évidemment, davantage sur celui qui se livre à ces présomptions (notamment quant à ses attentes déçues, ce qui est important) que sur les propos censés être initialement commentés.

tranchant avec les humeurs quelque peu schismatiques de cette discussion (quoi que...). La rupture momentanée de l'unité de la commun(ica)tion (l'image devrait « causer » à David Douyère) ne s'accompagne pas d'une défiance pérenne. Thomas Heller nous invite dans son séminaire, il lui arrive de participer aux colloques que nous organisons ; David Douyère fut un contributeur actif de nos propres séminaires et ne rechigne ni à collaborer à nos projets éditoriaux, ni à nous inviter à prendre part aux siens ; Romain Huët a, quant à lui, estimé heureux de nous prendre comme garant de son habilitation à diriger des recherches⁵⁵ et ne rechignerait pas, si nous avons bien compris, à venir nous rejoindre au sein du Centre d'études sur les médias, les technologies et l'internationalisation (Cemti). Il s'agit donc aussi de dédramatiser ce débat qui n'est, *in fine*, qu'une passe (d'armes) de plus d'un jeu académique qui tend parfois à se gonfler d'un air un peu vicié (et les Shadoks pompaient !).

Si les luttes symboliques et théoriques sont évidemment importantes parce qu'elles produisent les catégories à travers lesquelles sont pensées les réalités sociales, cet espace agonistique, quand il se réduit au champ scientifique, perd sensiblement de son intérêt critique. Pour lui offrir sa pleine efficacité, il s'agit de lui faire rencontrer d'autres espaces sociaux et politiques, de les faire s'entremêler et de faire le pari (mélancolique) qu'il pourrait bien en sortir quelque chose d'intéressant en termes de processus d'émancipation. Pour ce qui nous concerne, nous tentons de favoriser ses rencontres de politiques de la pensée, du sensible et de l'action en des lieux variés (urbains/ruraux, militants/dépolitisés, savants/profanes), traversés et marqués par des formes de critique hétérogènes (sociale, théorique, sensible). Nous en avons donné un exemple *supra* (notre terrain uzestoï) et continuerons à nous appuyer sur le *principium* matérialiste parce qu'il est un outil que nous trouvons utile et heuristique, nous permettant de cibler nos engagements critiques, de mettre au travail nos quelques compétences et, ainsi, de prendre modestement (notre) part à l'élaboration à la fois théorique et pratique de politiques permettant de lutter *contre* les logiques conduisant à la mutilation des vies ordinaires et *pour* l'autoréalisation collectivement assurée. Aussi, pour terminer comme nous avons commencé, avec l'esprit d'escalier – et une dernière provocation –, il ne fait aucun doute qu'à l'échelle « intégrale » shadokienne qui relie les souterrains d'un « existentialisme » doloriste et désespéré (« les sous-sols de la société ») aux nuées spiritualistes postulant un salut par l'expérience béate de la connaissance de soi dans la communauté – l'une et l'autre de ces extrémités se retrouvant dans une certaine métaphysique messianique –, nous préférons l'échafaudage matérialiste dont parlait Lénine dans son texte célèbre sur le journal comme *organisateur collectif* (« Par où commencer ? » – 1902). Car dressé autour du bâtiment en construction (de la critique pour nous, de la révolution pour lui), « il ébauche les contours de l'édifice, facilite les communications entre les différents constructeurs, à qui il permet de répartir la tâche et d'embrasser l'ensemble des résultats obtenus par le travail organisé ». À chacun ses volées et ses barreaux !

⁵⁵ R. Huët regrettrait de ne pas avoir apporté cette précision dans sa contribution. C'est maintenant chose faite.

Références

- Anonyme, 2004, *L'Appel*. Accès : <http://libertaire.free.fr/Appel01.html>. Consulté le 13/09/16.
- Anonyme, 2006, *Rupture*, juil. Accès : <http://libertaire.free.fr/BrochureRupture.html>. Consulté le 13/09/16.
- Bautier R., 2016, « Un *principium* équivoque pour les sciences de l'information et de la communication », *Questions de communication*, 29, pp. 145-158.
- Bensaïd D., 2001, *Les Irréductibles. Théorèmes de la résistance à l'air du temps*, Paris, Éd. Textuel.
- Bensaïd D., 2009, *Marx mode d'emploi*, Paris, Éd. La Découverte.
- Bensaïd D., 2011, *La Politique comme art stratégique*, Paris, Éd. Syllepse.
- Bensaïd D., 2016, « La politique comme art stratégique », *Inprecor*, 629/630, pp. 63-66.
- Bernard F., 2016, « Les traversées des recherches critiques : entre cheminements parallèles, entrelacs et entrecrocs », *Questions de communication*, 29, pp. 159-194.
- Boltanski L., 1990, « Sociologie critique et sociologie de la critique », *Politix*, vol. 3, n° 10-11, pp. 124-134.
- Bourdieu P., 1982, *Ce que parler veut dire*, Paris, Fayard.
- Bourdieu P., 1984a, *Questions de sociologie*, Paris, Éd. de Minuit.
- Bourdieu P., 1984b, « Espace social et genèse des "classes" », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 52-53, pp. 3-14.
- Bourdieu P., 1997, *Méditations pascaliennes*, Paris, Éd. Le Seuil.
- Bourdieu P., 2011, *Contre-feux 2. Pour un mouvement social européen*, Paris, Éd. Raisons d'agir.
- Bourdieu P., Chamboredon J.-C., Passeron J.-C., 1968, *Le Métier de sociologue*, Paris, Mouton.
- Bourdieu P., Wacquant L., 1992, *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Paris, Éd. Le Seuil.
- Bouteldja H., 2016, *Les Blancs, les Juifs et nous. Vers une politique de l'amour révolutionnaire*, Paris, Éd. La Fabrique.
- Brohm J.-M., 2003, *Les Principes de la dialectique*, Paris, Éd. de la Passion.
- Burawoy M., 2009, « Pour la sociologie publique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 176-177, pp. 121-144.
- Caboret D., Garrone P., 2002, « Avant-garde & mission. La Tiqqounnerie », Paris, Les Amis de LHOQO. Accès : <http://laguerredelaliberte.free.fr/doc/tiqq.pdf>. Consulté le 13/09/16.
- Champ libre aux sciences sociales, 2013, *Manifeste. La connaissance libère*, Bellecombessen-Bauges/Paris, Éd. Le Croquant/Éd. La Dispute.
- Chatelet F., 1975, *Le Capital (livre I). Karl Marx*, Paris, Hatier.
- Collectif Mauvaise Troupe, 2014, *Constellations. Trajectoires révolutionnaires du jeune 21^e siècle*, Paris, Éd. L'Éclat.
- Comité invisible, 2014, *À nos amis*, Paris, Éd. La Fabrique.
- Coupat J., Hazan É., 2016, « Pour un processus destituant : invitation au voyage », *Libération*, 24 janv. Accès : http://www.liberation.fr/debats/2016/01/24/pour-un-processus-destituant-invitation-au-voyage_1428639.

- Douyère D., 2016, « De la recherche en communication : matérialité, critique et idéologie(s) », *Questions de communication*, 29, pp. 195-222.
- Fleury B., Walter J., coord., 2016, « De la critique en communication », *Questions de communication*, 29, pp. 135-268.
- Fremaux I., Jordan J., 2011, *Les Sentiers de l'utopie*, Paris, Éd. La Découverte.
- Freud S., 1930, *Malaise dans la civilisation*, trad. de l'allemand par A. Weill, Paris, Payot/Rivages, 2010.
- Garo I., 2012, *Marx et l'invention historique*, Paris, Éd. Syllepse.
- Goldmann L., *Sciences humaines et philosophie*, Paris, Gonthier, 1966.
- Granjon F., 2014a, « Des sciences sociales vigilantes aux sciences sociales politiques », *Web-revue des industries culturelles et numériques*. Accès : <http://industrie-culturelle.fr/industrie-culturelle/sciences-sociales-vigilantes-sciences-sociales-politiques/>. Consulté le 15/09/16.
- Granjon F., 2014b, « La critique est-elle soluble dans les sciences de l'information et de la communication ? », pp. 291-355, in : George É., Granjon F., dirs, *Critique, sciences sociales et communication*, Paris, Mare & Martin.
- Granjon F., 2015, « Du matérialisme comme *principium* d'un agenda de la recherche en communication », *Questions de communication*, 28, pp. 157-190.
- Granjon F., 2016a, *Matérialismes, culture et communication*, t. 1, *Marxismes, Théorie et sociologie critiques*, Paris, Presses des Mines.
- Granjon F., 2016b, *Matérialismes, culture et communication*, t. 2, *Cultural Studies, théories féministes et décoloniales*, Paris, Presses des Mines.
- Granjon F., 2016c, *Les uz-topies de Bernard Lubat (dialogiques)*, Paris, Éd. Outre mesure.
- Granjon F., Beucher T., 2014, « De l'intranquillité. Pessoa, sujet critique ? », *The Lighthouse*, 1, nov. Accès : <https://drive.google.com/file/d/0Bw5x3Gs2dL6uNWWuOWJNNWdMZVU/view?pli=1>.
- Grignon C., Passeron J.-C., 1989, *Le Savant et le populaire. Misérabilisme et populisme en sociologie et en littérature*, Paris, Gallimard/Éd. Le Seuil.
- Guigou J., 2006, « Tiquun : une rhétorique de la remontrance ». Accès : <http://libertaire.free.fr/JGuigou01.html>.
- Heller T., 2016, « Le *principium* et la lutte », *Questions de communication*, 29, pp. 223-240.
- Huët R., 2016, « Les spectres du matérialisme. Pour une description existentialiste et politique des sujets fatigués », *Questions de communication*, 29, pp. 241-268.
- Holloway J., 2002, *Change the world without taking power*, Londres, Pluto Press.
- Jeanpierre L., 2012, « Les populismes du savoir », *Critique*, 776-777, pp. 150-164.
- Lahire B., 2012, *Monde pluriel. Penser l'unité des sciences sociales*, Paris, Éd. Le Seuil.
- Lahire B., 2013, *Dans les plis singuliers du social. Individus, institutions, socialisations*, Paris, Éd. La Découverte.
- Lénine V.I., 1902, *Que faire ?*, trad. du russe par A. Cervetto, Montreuil-sous-Bois, Éd. Science marxiste, 2004.

- Löwy M., 2012, *Les Aventures de Karl Marx contre le baron de Münchhausen. Introduction à une sociologie critique de la connaissance*, Paris, Éd. Syllepse.
- Löwy M., Sayre R., 1992, *Révolte et mélancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité*, Paris, Payot.
- Lukács G., 1923, *Histoire et conscience de classe*, trad. de l'allemand par J. Bois, Paris, Éd. de Minuit, 1960.
- Marx K., 1859, *Critique de l'économie politique*, trad. de l'allemand, Montreuil-sous-Bois, Éd. Science marxiste, 2009.
- Mattelart A., 2015, *Une anthologie en trois volumes (1970-1986)*, 3 tomes, éd. et prés. par F. Granjon et M. Sénécal, Paris, Presses des Mines.
- Mauger G., 2009, « Sens pratique et conditions sociales de possibilité de la pensée "pensante" », *Cités*, 38, pp. 61-77.
- Mohandesi S., 2014, « Sur le *Black bloc* », *ContreTemps*. Accès : <http://www.contretemps.eu/sur-black-bloc/>. Consulté le 12/09/16.
- Neveu É., 1999, « Médias et mouvements sociaux », *Réseaux*, vol. 17, 98.
- Nizan P., 1932, *Les Chiens de garde*, Paris, F. Maspero, 1969.
- Palheta U., 2016, « L'insurrection qui revient », *La Revue du crieur*, n° 4. Accès : <https://www.revueducrieur.fr/archives/sommaire04.html>. Consulté le 12/09/16.
- Panofsky E., 1951, *Architecture gothique et pensée scolastique*, trad. de l'anglais par P. Bourdieu, Paris, Éd. de Minuit, 1967.
- Poupeau F., 2012, *Les Méaventures de la critique*, Paris, Éd. Raisons d'agir.
- Rancière J., 2008, *Le Spectateur émancipé*, Paris, Éd. La Fabrique.
- Sartre J.-P., 1983, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard.
- Sève L., 2012, *Aliénation et émancipation*, Paris, Éd. La Dispute.
- Spurk J., 2006, *Pour une théorie critique de la société*, Lyon, Éd. Parangon-Vs.
- Spurk J., 2010, *Malaise dans la société. Soumission et résistance*, Lyon, Éd. Parangon-Vs.
- Tiqqun, 2000, *Théorie du Bloom*, Paris, Éd. La Fabrique.
- Tiqqun, 2009, *Contributions à la guerre en cours*, Paris, Éd. La Fabrique.
- Vignet J., Homs C., 2008, « Notes de lecture sur *L'Insurrection qui vient* du Comité invisible (mais aussi Tiqqun, *L'Appel, Ruptures, À nos amis...*), *Palim Psao*. Accès : <http://www.palim-psao.fr/article-34659700.html>. Consulté le 12/09/16.