

Sciences sociales critiques et *cultural studies*

Critical Social Sciences and Cultural Studies

Fabien Granjon



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/questionsdecommunication/9023>

DOI : [10.4000/questionsdecommunication.9023](https://doi.org/10.4000/questionsdecommunication.9023)

ISSN : 2259-8901

Éditeur

Presses universitaires de Lorraine

Édition imprimée

Date de publication : 31 août 2014

Pagination : 197-222

ISBN : 978-2-8143-0209-9

ISSN : 1633-5961

Référence électronique

Fabien Granjon, « Sciences sociales critiques et *cultural studies* », *Questions de communication* [En ligne], 25 | 2014, mis en ligne le 01 juillet 2016, consulté le 01 janvier 2018. URL : <http://journals.openedition.org/questionsdecommunication/9023> ; DOI : [10.4000/questionsdecommunication.9023](https://doi.org/10.4000/questionsdecommunication.9023)

FABIEN GRANJON

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

Université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis

F-93526

fabien.granjon@univ-paris8.fr

SCIENCES SOCIALES CRITIQUES ET CULTURAL STUDIES

Résumé. — Quand on nous a proposé d'intervenir dans la rubrique « Échanges » de *Questions de communication*, nous n'avons pas hésité longtemps, tant il est apparu évident qu'il serait intéressant de discuter l'article d'Éric Maigret, lequel offre de nombreuses prises au dialogue. Nous orientons nos commentaires sur le versant d'une sociologie critique de la connaissance (critique externe) qui entend prendre au sérieux le fait que les *cultural studies* se trouvent, à tout le moins par héritage, dans l'orbe des pensées matérialistes et critiques. En prenant prétexte de certains développements parmi les plus saillants de la riche argumentation d'Éric Maigret, il s'est donc agi de partir du territoire des *cultural studies* pour évoquer plus largement le continent critique (quelques autres territoires) auquel elles appartiennent et, ainsi, les confronter à certaines potentialités radicales, dont les leurs, à commencer par leur charge politique et leur rapport à une *praxis* émancipatrice.

Mots clés. — *Cultural studies*, engagement, interdisciplinarité, *praxis*, totalité.

Quand Jacques Walter et Béatrice Fleury nous ont proposé d'intervenir dans la rubrique « Échanges » de *Questions de communication*, nous n'avons pas hésité longtemps, tant il est apparu évident qu'il serait intéressant de discuter la contribution d'Éric Maigret (2013) intitulée « Ce que les *cultural studies* font aux savoirs disciplinaires. Paradigmes disciplinaires, savoirs situés et prolifération des *studies* ». Par le passé, nous avons déjà eu l'occasion de nous livrer à un examen critique de son approche des *Médiacultures* (Granjon, Paris, 2009) et avons pris un réel plaisir intellectuel à cet exercice. On connaît le penchant d'Éric Maigret à se livrer à une défense passionnée et toujours sagace des *cultural studies*, y compris dans leur versant le plus « pop » et au détriment des « autres » sciences sociales qui, sous sa plume, peuvent facilement apparaître comme de séniles *ladies* victoriennes tachycardiques, toujours promptes à céder aux « paniques morales ». Cette *libido sciendi* tend même à se muer en une volonté moins amène (un élan créateur cinglant, fruit d'une expérience traumatique ?) quand il s'agit de statuer sur les développements de la sociologie critique (notamment d'obédience bourdieusienne) ou encore sur ceux de la *théorie critique* qu'il a parfois eu tendance, avec le renfort d'autres comparses « médiaculturistes », à vouloir écraser sous des tonnes de fonte *made in Britain*, prorogeant ainsi la tradition des *datings* manqués entre les *cultural studies* britanniques, l'École de Francfort et la sociologie de la domination (Kellner, 1997 ; Mattelart, Neveu, 2008). « Prêtrise intellectuelle », « prophétisme sociologique », « ethnocentrisme culturel » (Maigret, 2007 : 18-117), « socialisme culturel » (*sic*) (Glevarec, 2005 : 77), « marxisme français demeuré déterministe » (Glevarec et al., 2008 : 10), « critique "chic" » (Macé, 2006 : 301) : on comprend vite que, outre les *cultural studies* et leurs ramifications, les approches critiques de la culture n'ont qu'à bien se tenir.

Il ne serait pas très palpitant de rebondir, une fois encore, sur ce type de saillies polémiques qu'il est finalement si facile de contrecarrer dans la mesure où il est aisé de montrer que celles-ci s'appuient tour à tour sur des exagérations, des lectures superficielles ou de « seconde main » (notamment d'Antonio Gramsci), quelques méconnaissances et interprétations fautives – qu'Éric Maigret (2013 : 150) qualifie de « "malentendus" productifs » – et un militantisme épistémologique pour partie aveugle aux autres heuristiques présentes à ses entours. La chose serait même d'autant plus inappropriée que la présente contribution d'Éric Maigret se trouve à distance de ces controverses, affirmant lui-même que « l'heure n'est plus aujourd'hui à la défense presque apologétique de recherches qui ont largement prouvé leur productivité face à des discours parfois un peu affolés » (*ibid.* : 146). *De facto*, sa proposition est tout à fait enthousiasmante et « indiscutablement discutable », c'est-à-dire méritant d'être discutée. Les appuis permettant d'entamer un dialogue fertile sont nombreux car Éric Maigret tente de faire la démonstration de la valeur scientifique du projet des *cultural studies* (*cs*), par-delà la diversité des travaux qui s'en réclament, et d'identifier en quelque sorte leur structure épistémologique, mais aussi « leur statut social et politique »¹. De manière originale (c'est-à-dire peu

¹ Nous voulons exprimer notre dette envers Maxime Cervulle, responsable d'une anthologie en deux volumes sur Stuart Hall (2007b, 2013), traducteur d'Eve Kosofsky Sedgwick (1990) et de Judith Butler

relevée jusqu'alors), Éric Maigret souligne, par exemple, l'influence du philosophe des Lumières écossais, David Hume, sur les pionniers des *cs* britanniques (par exemple, voir Williams, 1991), ainsi que la centralité de la perspective empiriste, expérimentale et expérientielle qui en découle (Jay, 2005), laquelle s'est mâtinée d'un attachement critique et réflexif aux pensées matérialistes (celles de Karl Marx, Antonio Gramsci, Louis Althusser, Lucien Goldmann, György Lukács, Valentin Vološinov, etc.), littéraires ou sémiologiques (Frank R. Leavis, Roland Barthes, Julia Kristeva, etc.) et pragmatistes, pour ce qui concerne les *cs* américaines (William James, John Dewey, etc.). Ces intérêts « premiers » se sont plus récemment enrichis de nouveaux développements en intégrant des éléments de la *french theory* (Gilles Deleuze, Michel Foucault, Jacques Derrida, Jean-François Lyotard, etc. – Cusset, 2005), des théories féministes puis *queer* (par exemple autour de la notion d'« *embodiment* » – Conboy, Medina, Stanbury, 1997) et des « épistémologies du Sud » (De Sousa Santos, 2011). Ces couplages théoriques ont débouché sur une désoccidentalisation partielle des savoirs, une remise en cause du *logos* universel (Gilroy, 1987 ; Chakrabarty, 2000) et sur la constitution de « nouveaux courants », tel le « *new materialism* » (Dolphijn, Tuin, 2012 ; Coole, Frost, 2010), auxquels les sciences humaines et sociales hexagonales devraient sans aucun doute s'intéresser plus avant afin d'en recenser les forces et faiblesses, condition objective de possibilité de leur reprise. Or, à l'exception de quelques territoires académiques marginaux, force est de constater que le rapport qu'entretient le champ académique français aux diverses *studies* (*cultural, black, gay and lesbian, queer, gender, postcolonial*, mais aussi *porn, food, game, internet, disability*, etc.) tombe largement, sous la coupe d'une ignorance et d'une indifférence plus ou moins coupable que la regrettée *Revue des Livres*² avait pour partie commencé à briser – avant de disparaître par « épuisement » de ses principales forces productives – et que les Éditions Amsterdam³ continuent à combattre avec une belle ferveur et un catalogue des plus attrayants, traduisant entre autres auteurs : Stuart Hall, Paul Gilroy, James C. Scott, Gayatri Chakravorty Spivak, Dipesh Chakrabarty, etc.

Il semble que la contribution d'Éric Maigret peut être facilement discutée à partir de ce que l'auteur affirme, suggère implicitement ou tait. Pour ne citer que quelques prises possibles : le fait que les *cultural studies* britanniques ne relèveraient pas d'une « britannicité fermée » (Gilroy, 1987) ; l'existence de trois paradigmes au sein des *cs* – expressiviste, marxiste (Hall, 2007a) , puis foucaldo-gouvernementaliste ; l'évolution de la pensée de Stuart Hall et de son « opposition » à Michel Foucault ; l'euphémisation du *linguistic turn* des *cs* états-uniennes ; celui du constructivisme de Judith Butler ; ou encore l'objectivation réflexive des positions et trajectoires sociales et académiques des chercheurs en *cs* (dont la sienne – comment en arrive-t-on à

(2004), et auteur de passionnants ouvrages se réclamant de l'héritage des *cultural studies* (Cervulle, 2013 ; Cervulle, Rees-Roberts, 2010). Sa grande connaissance de cette tradition de recherche, de ses développements les plus récents, ainsi que sa volonté d'en partager le meilleur, nous a permis d'élargir notre perception quant au point de vue à porter sur l'article d'É. Maigret.

² Accès : <http://www.revuedeslivres.fr>. Consulté le 24/03/14.

³ Accès : <http://www.editionsamsterdam.fr>. Consulté le 24/03/14.

s'engager dans les *cs* plutôt que dans telle autre « culture critique⁴ » ?). Toutefois, nous laisserons ce labeur de « critique interne » à d'autres collègues plus connaisseurs que nous ne le sommes des *cs* et autres *studies*. Il ne fait aucun doute que, parmi les répondants mobilisés pour participer à ces « Échanges », d'aucuns ne manqueront pas de se saisir de tout ou partie de ces éléments afin d'initier le dialogue avec Éric Maigret. Pour ce qui nous concerne, nous orientons nos commentaires sur le versant d'une sociologie critique de la connaissance (critique externe) qui entend prendre au sérieux le fait que les *cs* se trouvent, à tout le moins par héritage, dans l'orbite des pensées matérialistes et critiques. En prenant prétexte de certains développements parmi les plus saillants de la riche argumentation d'Éric Maigret, il s'agira donc de partir du territoire des *cultural studies* pour évoquer plus largement le continent critique (quelques autres territoires : la sociologie pragmatique de Luc Boltanski, la philosophie égalitariste de Jacques Rancière, etc.) auquel elles appartiennent et, ainsi, les confronter à certaines potentialités radicales, dont les leurs, à commencer par leur charge politique et leur rapport à une *praxis* émancipatrice.

Engagement et *praxis*

Avec d'importantes nuances, la plupart du temps, *cultural studies* et *studies* se positionnent comme appartenant au « champ » des sciences sociales critiques : « Le legs du centre [Center for Contemporary Cultural Studies], dans ce qu'il a de plus novateur et de plus durable scientifiquement, ne s'explique pas *malgré* les engagements de ses promoteurs mais *parce que* deux générations de chercheurs investirent dans un travail savant des formes diverses de passion, de colère, d'engagement contre un ordre social qu'ils tenaient pour injuste et visaient à changer » (Mattelart, Neveu, 2008 : 46). L'une des caractéristiques communes des *cs*, présente dès les premiers temps de l'« École de Birmingham », est de considérer la dialectique culture/pouvoir à l'aune d'une approche « expressiviste, anthropologique » et « conjoncturaliste » de la domination (Grossberg, 2011). Fondées dans le meilleur des cas sur un « empirisme prudent » (mais qui, en certains cas, s'est aussi affranchi du sérieux exigé par la nécessité probatoire), elles œuvrent, à distance des théorisations en termes de *fétichisme*, d'*aliénation*, de *réification*, ou de *fausse conscience*, mettre au jour des déterminations « sans garantie », des sensibilités en résistance, des formes variées d'appropriation culturelles, ainsi que

⁴ É. Maigret (2013 : 148) souligne que Lawrence Grossberg « a aussi précisé son positionnement politique en défendant l'absence d'engagement dans le clivage politique droite/gauche des chercheurs des *cultural studies*. Les *cultural studies* déploient des politiques qui sont trop complexes pour intégrer une activité monodisciplinaire et pour se laisser enfermer dans une polarisation partisane classique, malgré la supériorité numérique très évidente des sympathies "libérales" ou de gauche ». Ce type d'assertion montre sans doute moins l'attachement de L. Grossberg à une orientation politique improbablement « neutre » qu'elle n'exprime une posture pragmatique à faire communauté (théorique) autour d'objectifs qui se définissent dans et par l'action, c'est-à-dire sans préjuger des orientations préalables des personnes prenant part à l'action sur laquelle ils s'entendent précisément pour agir. Ce type de pragmatisme spontanéiste, soi-disant post-idéologique, est-il partagé par É. Maigret ?

des pratiques sociales et des interprétations certifiant une autonomie relative de sujets sociaux. Évidemment, les *cs* rendent compte de formes de domination qui s'exercent sur des sujets sociaux. Mais, attentives à la dimension vécue du quotidien, elles n'en déduisent pas une dépossession pleine et entière desdits sujets, ni même l'existence d'un état tendanciellement pathologique de l'être social. Intéressées par les formes d'objectivités sociales qui conduisent à « diminuer » les individus d'une large partie de leur puissance d'agir, elles dénoncent néanmoins les formes théoriques de coïncidence complète entre mondes vécus et système capitaliste, ce dernier ne pouvant entièrement retirer aux individus leurs capacités à résister et à s'instituer en sujets susceptibles « d'affirmer à partir de soi » : « À l'époque [des *cs* britanniques pionnières], il s'agit d'assumer tout à la fois une distance à l'égard des marxismes déterministes et élitistes, incarnés par l'école de Francfort, sans rejet du marxisme en tant que tel, et de tenir à distance une vision littéraire opposée à la prise en compte de logiques sociales » (Maigret, 2013 : 150). L'une des idées *princeps* est alors de se défaire tant du positivisme empiriste (la coïncidence de l'apparence phénoménale et de l'essence des choses) que du théoricisme idéaliste (Thompson, 1995). Il s'agit également de rejeter toute forme de déterminisme structuraliste, tel celui de l'économisme vulgaire de la « dernière instance⁵ » qui fait de la *base* matérielle la matrice de la *superstructure* culturelle-idéologique, lequel, faut-il le redire, ne relève en aucun cas du logiciel marxien originel qui dialectisait, au-delà du simple principe du *reflet*, le rapport entre l'infrastructure, l'appareil *juridico-politique* et les formes de *conscience sociale* (l'idéologie). En cela, les *cs* britanniques sont les héritières d'un matérialisme historique ouvert et ne semblent pas particulièrement tendre à « une sortie du marxisme » (il est vrai que, dénonçant le romantisme héroïque du marxisme, Richard Hoggart n'en a jamais fait son épistémologie), spécialement quand la supposée « sortie » consiste à s'appuyer sur l'*hégémonie culturelle* gramscienne (tout contre l'idéologie althussérienne). Il s'agit même d'une « entrée » féconde dans le matérialisme, par exemple pour Raymond Williams et son approche du *matérialisme culturel*, à qui ses collègues Edward P. Thompson et Stuart Hall⁶ reprocheront sa vision pacifiée de la culture comme mode de vie ; critiques à la suite desquelles il empruntera davantage au système conceptuel édifié par le dirigeant du Parti communiste italien. Le caractère politique des *cs* tient donc dans le fait de considérer la culture :

⁵ Le courant de l'économie politique de la culture et de la communication reprochera aux *cs* d'avoir jeté le bébé matérialiste avec l'eau du bain économique, ne s'intéressant que fort peu aux logiques de production et de diffusion culturelles (Ouellet, à paraître ; Garnham, 1983). Pour Raymond Williams (1971), inspiré par Lucien Goldman, il est évident que les idées ne sont pas le simple reflet des modes de production, mais sont à la fois déterminées et déterminantes par/de la strate économique. La culture devient donc un point d'entrée pour comprendre les modes de production et les rapports sociaux qui leur correspondent.

⁶ Rappelons-le, E. P. Thompson a été militant du Parti communiste britannique et l'un des cofondateurs de la toujours très active et engagée *New Left Review* (accès : <http://newleftreview.org>, consulté le 24/03/14). Quant à S. Hall, il aura été une figure de proue (aux côtés du communiste britannique Martin Jacques) de la revue *Marxism Today* (1977-1991).

(consommation de) biens symboliques (industriels, médiatiques, « de masse ») qui ne sont pas uniquement des *culturèmes* légitimes et savants⁷ ; b) sous le signe d'une ambivalence pratique. En effet, productrice de sens et émergeant des relations entre les éléments d'un mode de vie soumis à la conflictualité sociale, la culture ordinaire est considérée comme une dimension de la réalité sociale pouvant servir au renforcement du système (hégémonie, idéologie, cultures affirmatives), mais aussi, sous certaines conditions, de soutien à la contestation par les classes populaires (lutttes idéologiques, contre-hégémonie, cultures critiques) de l'ordre culturel, social et productif (Thompson, 1976 ; Williams, 1966).

Pensées critiques s'intéressant aux fonctions sociales de la culture, les *cs* s'opposent évidemment au principe de *neutralité axiologique*, lequel se présente comme l'une des pâtures préférées du râtelier épistémologique des sciences sociales « traditionnelles » – un « sens commun corporatif universitaire » (Corcuff, 2012 : 197) où viennent ruminer les *social scientists* a-critiques de tous bords qui souhaitent éradiquer de la logique démonstrative la coprésence d'énoncés factuels et normatifs⁸. Contrairement aux sciences sociales scientistes, les sciences sociales critiques n'opposent donc pas *scholarship* et *commitment* et tendent à inclure la pratique dans le processus de connaissance au point d'en faire le critère de vérité, non scientifique, mais politique : « La question de l'attribution à la pensée humaine d'une vérité objective n'est pas une question de théorie, mais une question *pratique*. C'est dans la pratique que l'homme a à faire la preuve de la vérité, c'est-à-dire de la réalité et de la puissance de sa pensée, la preuve qu'elle est de ce monde. Le débat sur la réalité ou l'irréalité de la pensée isolée de la pratique est une question purement scolastique » (Marx, Engels, 1932 : 24). En conséquence, l'exercice critique se place *sous condition de la pratique*, laquelle devient un critère de jugement de la connaissance et de son utilité sociale – « ce qui rend l'action possible et non l'adéquation à un objet » précise Éric Maigret (2013 : 147) : « Tirer d'une théorie critique des conséquences pour l'action est le désir ardent de ceux qui ne se contentent pas d'être des spectateurs indifférents » (Horkheimer, 1974 : 7-8). En somme, la critique dispose de deux critères de vérité, le scientifique et le politique, qui posent donc une double nécessité : celle de l'interprétation du monde et celle de sa transformation. Ce qui fait dire à Henri Lefebvre (1966 : 44-45) :

⁷ À cet égard, David Chaney (1994) évoque l'existence d'un *cultural turn* pour désigner une culture qui se popularise. Notons également que, à son époque, A. Gramsci s'est intéressé à la « démocratisation de la haute culture ».

⁸ L'éloignement *maximum* de la nécessité d'avoir en quelque sorte à *prendre part politique* semble particulièrement bien représenté par les sociologies pour lesquelles le seul ordre social méritant attention est l'ordre social interactionnel directement observable (« *witnessable social order* »), par exemple l'ethnométhodologie (Garfinkel, 1967). Leurs plus fervents zélateurs considèrent que les sociologies « traditionnelles » et critiques se fourvoient en voulant étudier des ordres sociaux cachés (« *hidden social orders* »), alors que l'important serait de montrer « la manière dont les membres de la société produisent et soutiennent des régimes ordonnés observables par leurs propres actions » (Livingston, 2008 : 124). Certes, l'hyper-empirisme de ces approches permet l'élaboration d'une théorie de la pratique *située* au sens le plus strict et réducteur du terme, mais il attache les sciences sociales à un scientisme trivial qui récuse la possibilité même de s'inscrire dans une démarche scientifique historicisante et objectivante autrement que par le truchement d'une praxéologie positiviste.

« En vérité, toute théorie est théorie d'une expérience pratique et toute pratique correspond à une théorie. La théorie – la science de la nature ou de l'homme – se relie donc à la pratique, d'une façon parfois indirecte et lointaine, mais toujours réelle. La science [critique] n'exclut pas, elle inclut *l'unité de la pratique et de la théorie* ». Depuis une perspective critique, le monde social se trouve doublement saisi sous l'angle du *problème* et de la *gageure*. Autrement dit, toute pensée critique se fonde sur des appuis normatifs qui lui permettent de juger du décalage entre ce qui est et ce qui devrait advenir; de jauger la « pente » qui porte le moment négatif analysé (l'évolution des tourments du présent) et donc de produire un diagnostic de la modernité capitaliste, mais aussi de déterminer les *probables*, c'est-à-dire ce vers quoi l'on se dirige si la tendance sociétale reste la même, ou bien si la trajectoire est déviée par des élans émancipateurs.

Toutefois, force est de constater que la *praxis* des sciences sociales critiques (au nombre desquelles il faut compter les *cs*) se résume la plupart du temps à des potentialités théoriques (des éléments de *critique-théorique*) dont les *social scientists* espèrent qu'elles seront actualisées par d'autres sujets qui, à partir de celles-ci, sauront étayer des revendications et mettre en œuvre une critique sociale pratique, c'est-à-dire transformer la théorie en force matérielle. Il faut noter la différence avec le matérialisme historique et sa dialectique prolétaro-centrée. Par exemple, György Lukács (1923 : 18) estime qu'« il s'agit de développer l'essence pratique de la théorie à partir de la théorie et du rapport qu'elle établit avec son objet ». En d'autres termes, toute théorie n'a pas un identique devenir pratique et, pour que la rencontre se fasse, il faut que « la prise de conscience implique *la démarche décisive* », que « la connaissance exacte de la société [devienne] pour une classe, la condition immédiate de son affirmation dans la lutte » (*ibid.* : 19). Il s'agit donc de faire en sorte que la théorie soit à la fois connaissance de la société, connaissance historique et connaissance de soi, une « *connaissance de soi de la société capitaliste* », la classe devenant alors, à la fois sujet et objet de celle-ci. En réalité, la critique théorique contemporaine porte une *praxis* d'ordre académique (une théorie de la *praxis*), c'est-à-dire une articulation du théorique et du pratique, pensée dialectiquement au sein du champ de production scientifique, sans être pour autant indexée à un sujet historique de l'émancipation ou à tout le moins « en lutte » (une théorie pratique). Sans doute est-ce là une conséquence du fait que les penseurs critiques sont aujourd'hui, pour l'essentiel, des universitaires soumis à des logiques de division sociale du travail intellectuel ainsi qu'à des logiques de champ spécifiques qui les détournent d'un exercice théorique qui serait d'abord ajusté à des impératifs politiques (Anderson, 1979 ; Keucheyan, 2013). Quand Éric Maigret (2013 : 154) s'inquiète des derniers travaux de Marie-Hélène Bourcier qui laisserait « entendre qu'il est impossible de pratiquer les *cultural studies* si l'on est homme, blanc et hétérosexuel, dans une version *queer* ghettoisée des *cultural studies* », il dénonce à raison le sectarisme distinctif de ce type d'approches. Mais il ne relève pas l'aspect le plus intéressant d'une telle prise de position dont on peut penser qu'elle exprime aussi, en creux et bien maladroitement, la nécessité de renforcer ce lien perdu entre *critique-théorique* et *critique-pratique* depuis le point de vue d'acteurs en lutte (une conscience des dominés susceptibles de devenir action/

une action des dominés susceptibles de devenir conscience). Assurément, les prises théoriques n'induisent jamais, mécaniquement, des reprises pratiques et il semble qu'une des manières de faciliter le passage au politique (*critique-pratique*) consiste évidemment à « saisir [les] insatisfactions des acteurs, les prendre explicitement en compte dans le travail de théorisation, de façon à modifier leur rapport à la réalité sociale, et par là, cette réalité sociale elle-même, dans le sens d'une émancipation » (Boltanski, 2009 : 20). On retrouverait alors la nécessité dialectique d'une *praxis* dont le sujet ne serait plus seulement le prolétariat, mais l'ensemble des sujets sociaux subissant des dominations variées au nombre desquelles l'exploitation reste une détermination tout à fait centrale, mais non unique⁹.

Ainsi la *critique-théorique* doit-elle permettre de dévoiler des aspects de la réalité dans un rapport le plus direct possible avec les préoccupations des acteurs : « Les théories critiques se nourrissent de ces critiques ordinaires, même si elles les élaborent différemment, les reformulent, et sont destinées à y faire retour, [à y jouer un rôle] et, par là, [à] engager les personnes auxquelles elles s'adressent dans des actions qui doivent avoir pour résultat d'en changer les contours » (*ibid.* : 20-21). Cette nécessité d'ancrer les appuis normatifs dans la réalité de la pratique des sujets sociaux est parfois présentée par certains zélateurs des *cs* comme leur étant plus particulièrement attachées (par exemple, Bourcier, 2005). Or, c'est une voie de tradition matérialiste qui sera ouverte par le marxisme et par exemple reprise par la Théorie critique au sein de laquelle les références axiologiques ne sont pas indexées à une norme idéale, mais à la nécessité pratique de saisir le monde dans lequel on est compris et qui nous constitue. Il ne s'agit pas de disposer d'un concept positif de vérité qui préexisterait à la structure sociale analysée, mais d'établir, « par le bas » (et non à partir de critères de jugement transcendants), les critères d'un principe émancipateur partant de l'expérience négative des sujets sociaux et de la réalité sociale concrète qui se trouve à son principe :

« En réalité, le jugement diagnostic [c'est-à-dire le moment négatif de la Théorie critique] ne procède pas, ni de fait ni de droit, en mesurant la réalité présente à l'aune d'une théorie normative préalablement constituée, dont on aurait montré qu'elle pourrait se situer au-dessus de la mêlée politique des jugements subjectifs. Il est le processus d'élaboration d'un refus immédiat vers une critique argumentée, d'un jugement sensible (celui dont on part) vers un jugement réfléchi (celui auquel on aboutit), processus dans lequel se construit aussi bien le savoir du réel que le critère du jugement : une évolution est ressentie comme négative, on essaie de la comprendre pour déterminer ce qu'il y a de pathologique en elle. Ce qui signifie que l'éventuel critère "positif" du jugement est second, qu'il n'est que le *négatif* du présent critiqué : ce n'est pas le bien conçu comme un absolu qui permet d'identifier ce qui pourrait sembler, en comparaison, meilleur. Le diagnostic ne se fonde pas sur une théorie normative préalable et posée comme un *absolument* valable : cette théorie sera plutôt l'un des résultats de la réflexion diagnostique, étant entendu que sa valeur ne sera pas absolue mais *relative* à la situation qui a appelé sa formulation » (Berlan, 2012 : 61).

⁹ La reconnaissance de la variété oppressive et l'insistance sur la diversité des appuis normatifs susceptibles de mobiliser les sujets dominés et autres *subalternes* (au sens d'A. Gramsci) ont poussé certains secteurs des *cs*, non rétifs au matérialisme historique (mais décriant ses aspects téléologiques), à s'intéresser au matérialisme *aléatoire* ou « *de la rencontre* » tel que défini par Louis Althusser (1994) dans un dernier dialogue (difficile) avec l'appareil critique gramscien (Tosel, 2005).

Contrairement aux *CS* qui auraient tendance à insister sur les « arts de faire » frondeurs, le braconnage et les microrésistances (Certeau, 1980), la Théorie critique part, par exemple, du manque, de la souffrance, des pathologies sociales et des expériences concrètes du négatif depuis lesquels sont dégagés les principes normatifs définissant un positif que l'on ne constate pas tant comme fait avéré que comme potentialité en devenir affleurant notamment dans les revendications et dans les luttes (par exemple, pour la reconnaissance) qui sont au principe d'une certaine conflictualité sociale. Ainsi la critique entend-elle instruire un nouveau rapport entre les jugements scientifiques qui identifient la réalité sociale et l'analysent, et les jugements de valeur. Elle pose la nécessité de questionner les orientations politiques et présupposés anthropologiques, s'obligeant à « expliciter les points normatifs de ses propres critiques, c'est-à-dire leurs implicites positifs » (Corcuff, 2012 : 98) et défend l'exigence de fonder rationnellement ses appuis normatifs, c'est-à-dire de les affirmer et de les expliciter :

« Cet écart avec le modèle scientifique de la connaissance provoque des tensions chez les intellectuels [qui] ont essayé de la résorber de deux manières. La première et la plus classique consiste à se démarquer des diagnostics "vulgaires", non scientifiques, des gens ordinaires et des essayistes en arguant qu'ils ne fondent pas leurs critères de jugement. [...] Ainsi, un diagnostic historique ne serait légitime que s'il s'appuie sur une théorie normative fondée en raison – c'est l'argument de Jürgen Habermas qui a toujours essayé d'articuler diagnostic des pathologies sociales et théorie normative. Mais pour Foucault, cette démarche normative risque de faire le jeu de nouvelles formes de pouvoir, lequel passe toujours par l'imposition de normes. Il faudrait donc se passer de toute référence normative, ce qui conduit Foucault [tout comme Pierre Bourdieu] à ne jamais expliciter les jugements qui sont implicitement au cœur de son travail, au point de se présenter comme "nihiliste". Pour donner néanmoins un sens à son "ontologie critique de nous-mêmes", il a défendu l'idée que la mise à distance du réel que la critique suppose ne tient pas chez lui au fait de prescrire ce qu'on doit faire, mais plus modestement de montrer ce que l'on peut faire, d'indiquer ce qu'il est possible de changer dans notre "être historique" » (Berlan, 2012 : 60-61).

Théorie, pratique et réflexivité

En effet, précisément arrimée à la pensée de Michel Foucault, l'option « gouvernementaliste » du « troisième paradigme » des *CS* tend à considérer que tout régime de vérité est une forme de domination ayant nécessairement des effets de pouvoir. En réponse, valorisant la nécessité de *savoirs situés* (Haraway, 2007), elles développent une critique des figures de l'intellectuel universaliste « voire absolutiste » (Maigret, 2013 : 149) qui tend à se mêler de tout, ainsi que du *social scientist* et des avant-gardes politiques qui, se considérant en position de surplomb vis-à-vis de sujets sociaux à qui ils auraient vocation à donner des leçons, institueraient, comble de la violence symbolique, une relation de domination sous couvert de participation aux élans émancipateurs des individus « ordinaires ». Aussi Éric Maigret (*ibid.* : 161) affirme-t-il que « cet art de faire et de défaire les identités qui est développé par les *cultural studies* n'est pas seulement un "sport de combat" qui consisterait à lever le voile des illusions pour les mystifier et à

prendre le pouvoir à la façon des penseurs marxistes classiques (de Francfort à Paris pourrait-on dire, ou de Theodor Adorno à Pierre Bourdieu) ». Pourtant, on cherchera longtemps ces théories de la prise du pouvoir censées traverser les pensées adornienne ou bourdieusienne¹⁰ et, par ailleurs, on réaffirmera que de « sport de combat » il est forcément question, les transformations sociales naissant de contradictions dont le dépassement ne fait jamais l'économie de luttes politiques. Quant à la prise de conscience, elle doit être appréhendée comme une forme de réflexivité débouchant sur une conscience de soi comme être social participant d'un ordre social et productif (*conscience de soi de la société versus conscience de soi de la marchandise* pour György Lukács). *De facto*, l'individu est à la fois sujet et objet de sa propre connaissance car « le monde n'existe que relativement à l'esprit connaissant, l'activité mentale du sujet détermine la forme sous laquelle le monde apparaît » (Mannheim, 1929 : 58). Cette prise de conscience se gagne notamment contre la *fausse conscience* (Gabel, 1962), c'est-à-dire contre l'effet en réception des productions idéologiques qui limitent l'accession au sens de la totalité et des déterminations sociales et font considérer les réalités sociales dans ce qu'elles ont de plus abstrait et éloigné de ce qu'elles sont concrètement. Cela a donc à voir avec la critique idéologique entendue comme un combat à mener contre un « *inconscient social* » qui tient précisément son efficacité du fait qu'il soit méconnu en tant que ce qu'il est et qui ne se révèle que par le truchement d'un travail conjoint de la *critique-théorique* et de la *critique-pratique* (idéalement dialectique quand la période historique et la *formation sociale* le permettent, c'est-à-dire porté par une classe ou des groupes sociaux mobilisés), dont le point de rencontre constitue ce que György Lukács (1923) nomme le « point pratique de transition », c'est-à-dire ce par quoi il faut passer pour prendre conscience de soi en tant qu'individu dominé ayant un rôle pratique à jouer contre cette domination.

En France, dans le champ des sciences sociales, la controverse n'est pas nouvelle, à ceci près que les principaux acteurs du débat ont surtout été la sociologie critique bourdieusienne et la sociologie pragmatique de la critique initiée par Luc Boltanski et Laurent Thévenot (1991). Pour se faire entendre, les *cs* auraient dû occuper une place académique/politique plus centrale. Ainsi la sociologie dite « de la critique » serait-elle censée s'être libérée 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 » (*ibid.* : 131). Finalement, la sociologie critique

¹⁰ Chez A. Gramsci, il existe bel et bien une théorie de la prise de pouvoir: A. Gramsci est avant tout un stratège politique qui rencontre la problématique de la *culture* dans le cadre d'une interrogation quant à la possibilité de construire des révolutions gagnantes en Europe de l'Ouest et quant à la *technique politique moderne* à conduire au regard de la défaite généralisée du mouvement ouvrier occidental, mais aussi de l'existence de *crises organiques* des sociétés capitalistes avancées. Il s'intéressera alors aux formes extra-étatiques du pouvoir et théoriserà l'existence de *guerres de position* au sein desquelles le *front culturel* devient un élément stratégique central pour les sujets révolutionnaires du fait de la prédominance de l'*hégémonie culturelle* comme instance du pouvoir des sociétés occidentales (Gramsci, 2012).

n'aurait pas réussi à dépasser une certaine forme de positivisme fondé sur le principe de *coupure épistémologique*, laquelle est censée faire sien le principe d'opposition entre *raison théorique* et *raison pratique*. La critique entérinerait une césure entre le *savant* et le *populaire* et reproduirait par là même une forme de domination faisant fi des capacités critiques des sujets sociaux ordinaires. La critique serait alors gravement coupable de déni des capacités critiques des sujets eux-mêmes, lesquels n'auraient aucune raison d'accepter la domination symbolique des professionnels de la connaissance du social, censés savoir à leur place. Aristocratiques et surplombantes, les sciences sociales critiques feraient l'économie de penser les sujets sociaux comme participant d'une « commune humanité » (Dubet, 2011 : 87).

On retrouve cette accusation sur le versant philosophique, par exemple, chez Jacques Rancière qui, depuis quelques années, fait partie des références de certaines *studies* (Bowman, Stamp, 2011 ; Chambers, O'Rourke, 2009). Celui-ci fait du principe d'égalitarisme radical quant aux capacités de chacun à prendre son destin en main de manière autonome, la colonne vertébrale de sa production théorique, remettant en cause le « modèle selon lequel la science donnerait la connaissance qui, après cela, devrait équiper les gens pour qu'ils soient capables de faire les luttes » (Rancière, 2013 : 140). Pour le philosophe, il s'agit de la seule manière possible de faire concrètement advenir la puissance de penser et d'agir des individus. En effet, d'un point de vue moral, il semble pour le moins discutable, voire douteux, de remettre en cause le principe de « commune humanité » ou celui d'égalité *des intelligences* (Rancière, 1987). Le philosophe affirme que l'émancipation ne peut être uniquement intellectuelle, ce dont nous voulons bien convenir; non pas pour considérer que le principe d'une émancipation *par le savoir* serait une illusion reproductrice d'inégalités, mais plus simplement parce que la critique théorique est une pratique concrète qui mobilise l'individu dans son rapport au monde. L'illusion, s'il y en a une, n'est-elle pas de penser que la version « jacotiste » de l'émancipation (Rancière, 1987) puisse relever d'un spontanéisme mu par une *energeia*, une simple force en action dérogeant « à une logique d'agrégation, de pesanteur, de gravité sociale, par une série d'actes disruptifs, dans une logique de l'égalité » (Rancière, 2013 : 142). Savoir comment la société fonctionne n'a sans doute, en soi, jamais libéré les sujets sociaux. Cependant, en méconnaître pour partie les mécanismes ne saurait non plus constituer un avantage, fusse, semble-t-il, pour les classes ou groupes dominants (Kosofsky Sedgwick, 1990 ; Sullivan, Tuana, 2007). Toutefois, le savoir, en particulier celui des sciences sociales critiques, peut bien 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). Jacques Rancière semble refuser aux sciences sociales la possibilité de pouvoir participer à la mise en capacité à agir des personnes, ou même d'être éventuellement pourvoyeuses ne serait-ce que d'hypothèses quant aux manières de résister et d'enclencher les luttes pour l'autonomie, d'initier des ouvertures vers la construction d'espaces communs.

« Décider qu'on est capable » et que l'on est tous également capables (une *hypothèse de confiance*) serait un postulat impératif et suffisant, si ce n'est à vouloir faire le lit de la réaction en posant la science comme une instance politique !

Sauf que la critique ne formule pas tant l'hypothèse (de *défiance*) d'une inégale distribution de propriétés ontologiques, qu'elle n'envisage les formes d'actualisation concrètes et socialement réparties de capacités. Autrement dit, il ne s'agit pas de remettre en cause, *ex ante*, les capacités des individus à produire des formes de critiques, mais de rester perplexe quant à la possibilité que ceux-ci ont d'engendrer une critique scientifiquement fondée, c'est-à-dire se rapprochant davantage de la réalité concrète (n'épuisant pas cette réalité), toujours appréhendée au prisme d'une normativité qu'il s'agit de rendre intelligible – d'ailleurs Antonio Gramsci précisait que si tous les hommes sont *intellectuels*, ils n'exercent pas pour autant la fonction d'intellectuel, laquelle est réservée aux intellectuels *organiques* ou *traditionnels*. La différence est pour le moins de taille : démystification, projet de connaissance et analyses davantage détachées des opinions, du sens commun et des idéologies ne sont ni un positivisme, ni synonymes de condescendance, d'ethnocentrisme de classe, d'épistémocentrisme, de misérabilisme ou de racisme de l'intelligence et n'instruisent aucune coupure radicale entre un supposé sujet réfléchissant (celui qui pense le monde) et un sujet qui serait, lui, agissant (celui qui veut peser sur le monde). S'agissant de la production des savoirs scientifiques (c'est-à-dire de savoir-faire pratiques spécifiques – une *critique-théorique*), reconnaître la « supériorité » du *social scientist* n'empêche absolument pas d'admettre l'existence de savoirs pratico-théoriques (une *critique-pratique*) susceptibles d'être produits depuis des procédures non scientifiques ou des situations qui peuvent, d'ailleurs, être en prise avec les sciences sociales, mais sans se soumettre à leurs normes de production.

À l'instar de Maurice Merleau-Ponty qui insiste sur le fait que le sujet social est « *au monde* avant de réfléchir sur lui de manière consciente » (Bensaïd, 2010 : 173), les « non-sociologues » sont aussi réflexifs. Ils produisent une distanciation au monde qui ne se résume jamais complètement à des éléments relevant seulement d'un sens commun qui serait le produit d'une fausse conscience nécessairement aliénée. Le mélange singulier d'expériences sensibles, de réappropriation de discours sociologiques et autres connaissances savantes, ainsi que de savoirs ordinaires, peut engendrer des manières d'être *au monde* et *dans le monde* qui sont autant d'ancrages pour le développement de rapports critiques à ce monde, lesquels ne sauraient être, répétons-le, exclusivement le fait de la raison et de l'objectivation scientifiques. Sauf à considérer que les sujets sociaux sont des *cultural dopes* (Geertz, 1973), leurs idiosyncrasies alimentent des réflexions qui les conduisent *a minima* à identifier et à évaluer leurs situations, en particulier à partir de la mobilisation de diverses ressources à la fois réflexives et normatives. Ces appuis leur permettent de dresser des bilans de ce qu'ils vivent et d'isoler leurs expériences négatives pour éventuellement les interroger, sans pour autant être toujours en mesure de développer des raisonnements allant au-delà de quelques évidences causales et de valeurs parmi les plus familières. L'autoréflexion peut ouvrir les portes à certaines

formes de distanciation (une conscience réfléchie de soi) autorisant une contestation de l'existant (indignation, dénonciation), mais ces dernières ne conduisent pas nécessairement à une analyse et une compréhension poussées des vécus, ni même d'ailleurs à envisager des situations alternatives susceptibles d'advenir.

Sans en faire des prérogatives exclusives, les sciences sociales critiques continuent à croire en leurs capacités décollantes, non en palliant des *ignorances* issues de déterminations qui seraient indépassables, mais plus sûrement en remédiant à des phénomènes surmontables de *méconnaissance* : « La sociologie [critique] permet surtout de mettre en évidence le fait que rien n'est inéluctable dans la domination et qu'il y a des conditions sociales à l'émancipation, comme idée et comme pratique politique » (Poupeau, 2012 : 119-120). La méconnaissance n'est pas une absolue fausse conscience, elle n'est pas « absence de connaissance, mais [la] "particularisation" [d'un conditionnement social de la pensée] » (Löwy, 2012 : 80). Tout comme certaines *studies*, la sociologie pragmatique de la critique remet en cause la nécessité d'une rupture avec le sens commun et affirme refuser le point de vue censément transcendant propre aux opérations de dévoilement des dispositifs de domination sociale (Haraway, 2007 ; Harding, 1993), au profit d'un « point de vue immanent et situé des critiques des acteurs » (Pereira, 2013 : 63). La volonté de combattre les illusions doxiques qui naturalisent et ontologisent les asymétries sociales conduirait à un « *démarcationnisme* (la science s'oppose au sens commun), un *diffusionnisme* (la science doit vasculariser le sens commun) » (Verdrager, 2010 : 161) et, *in fine*, à instaurer des formes d'intimidation intellectuelle rendant forcément « morose » comme le suggère Jacques Rancière : « On peut même faire l'hypothèse qu'une bonne connaissance des déterminismes et des contraintes objectives peut avoir pour conséquence paradoxale d'inhiber la créativité qui a souvent besoin d'une légère dose d'"inconscience" et de scotomisation des contraintes réelles, pour pouvoir être menée à bien » (*ibid.* : 202). S'agissant de la position d'Éric Maigret (2013 : 161), elle semble plus nuancée, considérant qu'« il s'agit [effectivement] d'apprendre des subalternes, déjà porteurs de sens et de capacités d'agir, [mais aussi] de leur donner les moyens symboliques pour qu'ils se constituent contre ce qui les nie – moment de l'"essentialisme stratégique" théorisé par Gayatri Spivak, moment du faire de la négritude, des mouvements gays et lesbiens, des publics de fans – avant qu'ils ne rejettent la violence même de leur émancipation – moment du défaire des identités, devenues trop rigides et asservissantes ».

De facto, la charge politique de la critique, c'est-à-dire de sa *praxis*, n'est effective que si elle veille à réduire les différences entre *sens pratique* et *connaissance de la raison théorique*, et à travailler l'entrelacement, pour paraphraser Gaston Bachelard (1940 : 110), du monde « où l'on pense » et du monde « où l'on vit ». Si la « position d'extériorité qui permet de se dégager des intérêts en lutte pour les considérer du dehors et les décrire » (Boltanski, 1990 : 125) est au fondement des sciences sociales défendant essentiellement une « critique » d'ordre épistémologique, elle n'est certainement pas au principe des sciences sociales critiques. Ce qui semble échapper, par exemple, à la sociologie pragmatique de la critique, c'est que cette

« convergence » des positions ne passe pas par l'abandon d'un matérialisme critique qui dialectise le rapport individu/société, mais plutôt par le partage éventuel d'une *normativité commune*. La critique procède d'intérêts de connaissance axiologiquement fondés qui peuvent rentrer en résonance avec les appuis normatifs d'expériences à distance de la *critique-théorique*. Si la « raison critique théorique » peut être distinguée de la « raison critique pratique », ce n'est pas tant au regard d'une différence fondamentale qui placerait l'une sous la direction de l'autre et donc insisterait par là sur leur différence hiérarchique, qu'en raison de la manière dont elles ouvrent chacune l'histoire sur l'avenir, depuis des activités et des espaces sociaux différents. Contrairement à ce qu'affirme Jacques Rancière, les sciences sociales critiques ne norment pas *par le savoir* les pratiques politiques. Ce qu'elles préconisent, c'est une dialectique entre une normativité établissant les critères d'une vie émancipée en partant de l'expérience négative des sujets sociaux et de la réalité concrète qui se trouve à son principe, et une *critique-théorique* qui, tout en en rendant compte et en y étant réellement sensible, peut aussi être porteuse de référents axiologiques à charge utopique, ne se contentant pas des soubassements éthiques « déjà-là ».

La composition de ces deux moments est censée conduire à la construction d'un horizon politique pratique et d'un agir théorisé du changement social. Pratico-théorique, la critique est doublement mobilisatrice. Elle l'est une première fois en ayant vocation à dénaturer, mettre au jour les ordres sociosymboliques et supporter la puissance de penser des sujets sociaux. Elle l'est une seconde fois en poussant à un agir pratique conduisant potentiellement à l'émancipation et dont les conditions de possibilité peuvent lui échapper en grande partie, mais dont elle peut néanmoins fournir des justifications pratiques (un dépassement qui peut être en germe, mais qui n'est pas encore) et éventuellement morales (les valeurs légitimant ce dépassement). Comme le souligne Aurélien Berlan (2012 : 53-54) : « En raison de l'articulation entre théorie et pratique au sein de tout diagnostic, le pronostic n'est pas seulement justifiable d'un examen objectif des tendances, mais aussi d'une analyse des mobiles pouvant pousser à l'action sur lesquels on veut influencer dans l'espoir qu'ils se cristallisent eux-mêmes en tendances allant dans le bon sens ». La sociologie boltanskienne du début des années 90 fait d'une normativité immanente la base des régimes de justice qu'elle théorise (les *cités*), mais ne l'envisage pas comme un point d'articulation pour mettre en œuvre cette *praxis*. L'approche critique entendue comme théorie scientifique de la formation sociale et des rapports sociaux entend « rompre avec les illusions de la conscience et du sens commun », mais est-ce pour autant qu'elle « vise à établir [uniquement] ce qui est et ne [pourrait donc] pas établir ce qui doit être » (Pereira, 2013 : 65). Assurément pas. Les sciences sociales critiques ne peuvent faire autrement que d'être normatives. Contrairement à ce qu'Irène Pereira semble avancer, le recours à une norme n'est pas nécessairement « une transcendance par rapport au fait » car les faits étudiés ne sont pas dépourvus de charges axiologiques et leur étude critique est elle-même un fait normativement fondé qui ne mobilise pas « un niveau supérieur » qui s'opposerait au « réductionnisme matérialiste », lequel ne saurait être considéré comme elle tend à le faire, comme un simple scientisme empiriste.

Pour cette raison, l'auto-socioanalyse est perçue comme ne pouvant être qu'une vaine opération pour dégager « ce qui pourrait rester en lui [le *social scientist*] de présupposés tacites et s'engager ainsi dans une régression à l'infini visant à dépouiller son travail de toute impureté » (Boltanski, 1990 : 127). Pourtant, il ne s'agit pas de recouvrer une position pure ou même neutre, mais au contraire d'objectiver le point de vue axiologique qui est au principe de la production scientifique critique et, en cela, nous pouvons suivre Luc Boltanski quand il affirme, avec son vocabulaire, qu'il serait important que « soit rendu explicite le principe de justice auquel est [toujours] reliée la critique et que soit clarifiée la définition qui supporte en amont la dénonciation, de ce qui fait la valeur des choses et des gens » (*ibid.* : 130). C'est aussi, semble-t-il, la thèse de Sandra G. Harding (2004 ; 1993) que de reconnaître la nécessité d'une *objectivité forte* entendue comme une réflexivité attentive à ce que la vue doit au point de vue (Mauger, 2013 ; Granjon, 2013). L'utilité de la posture réflexive tient au fait qu'elle permet de porter au jour, pour partie, le « lieu » à partir duquel le travail d'objectivation du chercheur prend forme. Aussi le propre de la science critique n'est-il pas l'objectivité, mais la possibilité de relativiser le point de vue qu'elle mobilise, de rompre avec l'illusion d'une pensée dégagée de tout engagement et de situer relationnellement son propre point de vue par rapport aux autres. Dans cette perspective, la réflexivité est surtout une forme de vigilance épistémologique ayant vocation à assurer la conquête des faits scientifiques sur les modes de pensée communs socialement fondés et encouragés. En cela, elle est un travail critique, car elle traque les éléments de *doxa* (d'idéologie – en particulier dans le langage) susceptibles de s'interposer entre le chercheur et le monde social, mais elle s'exerce également pour le propre compte du chercheur sur l'*opus operatum* et lui permet d'objectiver ses propres positions sociales et professionnelles ainsi que la nature de sa *libido sciendi*. En d'autres termes, il s'agit de reconnaître ce que la vision de l'objet doit aux positions occupées dans l'espace social ainsi que dans le champ scientifique, et d'admettre que le *social scientist* produit aussi des connaissances, c'est-à-dire des principes d'explication et de compréhension, parce qu'il a « intérêt » à le faire.

Totalité et interdisciplinarité

Éric Maigret (2013 : 147) estime que *cs* et autres *studies* renoncent « à l'unité, mais pas à l'extension des connaissances », et qu'elles rejettent « la division rigoureuse de savoirs progressivement intégrés dans une totalité » (*ibid.* : 149). Il s'agirait donc de lutter contre la dispersion frénétique des sciences humaines et sociales car, à l'instar du mouvement de fond accompagnant le développement des sociétés capitalistes avancées, le champ scientifique est lui aussi pris dans une dynamique de différenciation disciplinaire et de spécialisation de la recherche, laquelle s'intéresse la plupart du temps à des phénomènes sociaux très spécifiques, mais peine néanmoins à les resituer au sein de logiques sociales plus générales qui, pourtant, les produisent et auxquelles ils participent : « Aspirer à saisir le présent

de manière générale, en-deçà ou au-delà de sa segmentation en domaines déterminés d'investigation » (Berlan, 2012 : 27). Sans doute peut-on aller jusqu'à émettre l'hypothèse que cette difficulté va croissante et que les sciences sociales auraient de plus en plus de mal à fournir des explications un tant soit peu globales des sociétés. Les intérêts de connaissance des *social scientists* se fragmentent, se segmentent et conduisent à un fractionnement de la recherche, contribuant à une perte « du sens des totalités sociales et des liens d'interdépendance qui existent entre des domaines différents de la pratique » (Lahire, 2012 : 322). Paradoxalement, Éric Maigret voit dans la prolifération des *studies* « un antidote aux formes de pouvoir » conduisant *volens nolens* à un « constructivisme critique et participatif ». Ce que montrent effectivement les *cs* les plus sérieuses (sans être évidemment les seules à le faire) tient à ce que les forces structurelles de domination sont plurielles dans leur effectivité, puisque travaillées par le corps social. Sujets individuels et collectifs produisent des comportements différenciés dont la variabilité dépend de leurs singularités plurielles et des situations concrètes qui cadrent leurs interactions. Tout en se tenant éloigné de tout *fétichisme holistique* (Brohm, 2003), il semble opportun d'envisager les faits sociaux particuliers comme historiquement ancrés au sein d'un « général », en adoptant un point de vue qui les recontextualise dans une structure sociale globale et les envisage comme des singularités porteuses de cette structure du tout. Là est selon nous la condition de possibilité d'un « constructivisme critique » dont la base n'est pas autre chose qu'un matérialiste ouvert conséquent :

« La totalité ne signifie aucunement somme de *tous les faits*. Elle signifie réalité comme ensemble structuré et dialectique, dans lequel – ou à partir duquel – des faits *quels qu'ils soient* (groupe ou ensemble de faits) peuvent être compris rationnellement. Rassembler tous les faits n'est pas encore connaître la réalité, et tous les faits (réunis) ne constituent pas encore la totalité. Les faits permettent une compréhension de la réalité, s'ils sont conçus comme faits d'une totalité dialectique, comme des parties structurant la totalité, et non comme des atomes immuables, indivisibles et irréductibles. Le concret ou la totalité ne signifie donc pas "tous" les faits, la somme des faits, l'accumulation de tous les aspects, de toutes les choses et de tous les rapports, puisqu'un pareil ensemble manquerait de l'essentiel : la totalité et la concrétude. Si l'on ne comprend pas que les faits ont une signification et que la réalité est une totalité concrète, qui devient structure signifiante pour chaque fait ou ensemble de faits, la connaissance de la réalité concrète ne sera qu'une mystique ou une chose inconnaissable en soi » (Kosik, 1962 : 21).

Le concept de *totalité* emprunté au matérialisme critique n'entend donc pas décrire une pratique scientifique omnisciente capable de rendre compte de la complexité pleine et entière du monde social (ce qui supposerait la possibilité d'un point de vue transcendant), mais envisage, plus modestement, la nécessité de relier les faits sociaux observés à d'autres réalités sociales auxquelles il se trouve dialectiquement attaché et qu'il s'avère important de prendre en compte sous l'angle du couplage domination/émancipation : « Le point de vue de la totalité qu'il s'agit de défendre n'est donc pas celui de la totalité empirique (comme exhaustivité des éléments), mais celui de la totalité herméneutique (comme ensemble de relations) : il ne désigne pas une collecte complète des données, mais une mise en rapport des parties entre elles, ce qui implique une certaine "totalisation" » (Berlan, 2012 : 29).

Les sciences sociales critiques (aidées par les philosophies sociale et politique) doivent donc établir des *synthèses* dont la spécificité tient en ce qu'elles sont cadrées par des attendus axiologiques qui en constituent en quelque sorte les *fondements sociaux*. Quand Karl Marx, György Lukács (1923), Franz Jakubowski (1971) ou Karel Kosik (1962) – pour ne citer qu'eux – considèrent que c'est le prolétariat qui est capable d'effectuer pratiquement les synthèses les plus accomplies des connaissances utiles à l'émancipation¹¹, Karl Mannheim (1929) pense, pour sa part, que ce rôle est plutôt dévolu à une *intelligentsia* et aux *intellectuels sans attaches*, défendant des intérêts universels et capables de faire des synthèses, la sociologie de la connaissance devenant ainsi l'*organon* du politique¹². Aujourd'hui, les sciences sociales critiques (au nombre desquelles nous trouvons les *cs*) ont, pour la plupart, renoncé à considérer le prolétariat comme sujet historique unique de l'émancipation et, par là même, aux visions héroïques accompagnant sa centralité. Désormais, elles affirment leur autonomie relative et semblent vouloir privilégier la nécessité de théories *intersectionalistes* « genre-classe-race » et considérer qu'il s'agit de participer à l'édification de mobilisations variées regroupant différents secteurs et registres de la critique¹³. Ce sont là trois points de vue qui placent leurs appuis axiologiques tour à tour dans le prolétariat, dans l'universel ou dans l'ensemble hétérogène, constitué par les sujets critiques engagés partageant des combats et des visées émancipatrices compatibles. Le dernier type de référent normatif est celui auquel se rattachent les *cs* qui ont singulièrement porté leur attention sur les rapports sociaux de sexe, ethniques, etc. (Radway, 1984 ; Gilroy, 1987). Mais, il a aussi été défendu par les tenants d'autres territoires critiques. Par exemple, Herbert Marcuse (1968) a déplacé l'axiologie classiste issue du matérialisme historique vers une normativité portée par la rationalité de luttes sociales pouvant aller au-delà de la contradiction capital/travail, posant ainsi la question de la construction des consciences, des *ethé*, des sensibilités, des valeurs et des identités critiques, mais aussi des collectifs de lutte.

De facto, malgré la variété et la singularité des réalités (et luttes) sociales, les approches critiques doivent s'appliquer à recadrer les phénomènes qu'elles étudient au regard des enjeux centraux qui déterminent la nature de ces derniers. Sous cet angle, les *cs* ont été de nombreuses fois décriées du fait de leur :

¹¹ Le matérialisme historique est d'abord considéré, par exemple dans *Histoire et conscience de classe* (Lukács, 1923), comme la théorie du prolétariat en lutte permettant la « connaissance de soi de la société capitaliste », c'est-à-dire permettant que se construise une conscience de classe et que s'organise la mobilisation du prolétariat, « condition immédiate de son auto-affirmation dans la lutte » (*ibid.* : 19).

¹² Pour A. Gramsci, effectuer pratiquement les synthèses les plus accomplies des connaissances utiles à l'émancipation est un rôle plutôt dévolu à ceux qu'il nomme les *intellectuels organiques*, lesquels sont organiquement liés à une classe sociale ascendante ou dominante et ont entre autres missions celle de systématiser la conscience que cette classe a d'elle-même et d'emporter par ailleurs le consentement « spontané » des masses.

¹³ Il semble important de préciser qu'il existe une différence fondamentale entre les *cs* qui ne donnent plus la même centralité à la variable *classe sociale* et à la contradiction capital/travail, ce qui leur permet d'arpenter d'autres contradictions liées aux rapports sociaux de sexe ou de race, et celles qui s'éloignent du logiciel critique et magnifient le consommateur au point d'en faire une figure de la résistance sociale.

« attention décroissante à des enjeux centraux des processus de production des biens culturels : industries culturelles, politiques publiques en la matière, sociologie du travail des mondes de la culture, poids de l'histoire. Les gains de connaissance bien réels nés de l'attention à des composantes plus diverses de la mosaïque du culturel ont comme contre-partie l'obsession du petit objet, de la banalité des petites histoires dans l'amnésie des mécanismes sociaux qui président à leur production. [...] Et d'ajouter : le procès intenté par le postmodernisme au "péché historiographique de la modernité" couronne les perceptions a-historiques et atopiques du moment présent. Ramenée à un langage, à une "représentation", à la "narrativisation" de l'immédiateté événementielle, l'histoire s'aplatit au profit de micro-objets (Barbie, Madonna, Mc Do), de "petites histoires" que l'on se refuse à hiérarchiser et à intégrer dans un discours d'ensemble » (Mattelart, Neveu, 2008 : 99-100).

Il s'agit de reconstituer l'unité des multiples dimensions de la vie sociale, considérant ces dernières comme les précipités de diverses formes de domination entretenant quelque relation entre elles : « La totalité concrète est ainsi non seulement le produit des sujets humains concrets, porteurs de la dialectique sociale, mais aussi le milieu au sein duquel se produisent et reproduisent ces mêmes sujets » (Brohm, 2003 : 229). Les sciences sociales critiques doivent donc chercher à mettre au jour des ensembles sociaux structurés et aborder les phénomènes qu'elles étudient de manière globale afin d'en révéler les aspects les plus concrets, étant entendu que ledit concret n'est pas ce qui se donne à la simple observation, mais, d'une part, ce qui peut expliquer qu'un fait social est ce qu'il est alors qu'il pourrait être autrement et, d'autre part, le résultat d'une synthèse qui ne peut être observée et ne peut relever que du résultat d'un travail de la pensée. Aussi, dans le meilleur des cas, la théorie n'est pas une abstraction mais un *concret-pensé* (de la « reproduction du concret par la voie de la pensée » selon la formule de Karl Marx) qui s'appuie sur un travail empirique (une ethnographie compréhensive s'agissant des meilleurs travaux des CS) substituant aux représentations une connaissance effective de la réalité sociale. À ce sujet, Stuart Hall (2007b : 67) précise :

« Ce que je cherche à comprendre, c'est la conjoncture historique. Mais vous ne pouvez pas comprendre la conjoncture historique en vous contenant de l'observer; parce que tout ce que vous verrez, ce sont les apparences indistinctes de la vie quotidienne. Il faut de la théorie pour s'y glisser; pour comprendre quels sont les rapports déterminants. [...] Je recour à la théorie pour comprendre et déverrouiller les conjonctures dans lesquelles je me trouve, de façon à agir politiquement en leur sein ».

Il s'agit de partir du « concret réel » et de procéder par abstraction en décomposant le tout en unité d'analyse pour l'appréhender de nouveau comme un tout, mais un tout recomposé par une médiation théorique qui l'éclaire sous un nouveau jour et qui, de surcroît – comme nous l'avons déjà souligné – se pose la question (en théorie) de sa réalisation pratique. Ainsi la démarche des sciences sociales critiques réfute-t-elle toute spéculation et tout essayisme. Leur travail sur matériaux probatoires n'est pas lié à un quelconque positivisme qui ferait des faits sociaux des « choses » qu'il s'agirait d'enregistrer à l'aide des bonnes techniques, mais se présente plutôt comme une dialectique empirico-théorique au sein de laquelle les faits sociaux sont construits par le truchement d'une médiation théorique axiologiquement fondée et qui se place sous condition de la pratique : transformer le monde et pas seulement les interprétations sur ce monde.

S'agissant de ce que les *cs* « font aux savoirs disciplinaires », c'est-à-dire plus radicalement aux *disciplines*, Éric Maigret (2013 : 158) avance que les *studies* ont un devenir qui viserait à remettre en cause l'hégémonie des disciplines « constituées », allant même présentement, en certains espaces géo-scientifiques (Royaume-Uni, États-Unis), jusqu'à prendre leur place : « En se formant dans les zones entre les disciplines, qui forment un véritable *no man's land* depuis une cinquantaine d'années, puis en passant des marges au centre, les *cultural studies* participent d'un affaiblissement des barrières qui existent entre les diverses sciences de l'homme, donnant un véritable contenu à la fameuse injonction d'interdisciplinarité régulièrement vantée, mais rarement observée en pratique ». En France, nous sommes loin d'une telle situation et il reste à démontrer qu'il faille le déplorer (ou, *a contrario*, s'en réjouir absolument). Aujourd'hui, au sein des sciences sociales hexagonales, la division sociale interdisciplinaire du travail académique structure le champ en deux pôles. D'une part, des sciences *synthétiques* – histoire, sociologie, sciences de la communication (Granjon, à paraître) – dont la vocation est de s'attaquer au *cours historique du monde* (la plupart du temps dans une veine très éloignée du matérialisme historique) et, d'autre part, des sciences *particulières* ou *autonomisantes* (science politique, sciences de l'éducation, etc.) qui s'attachent à étudier « un sous-système du fonctionnement social » (Passeron, 1991 : 26). En effet, les *cs* et la multiplication des *studies* tendent à privilégier, pour l'essentiel, une organisation par domaines d'objets, mais cela ne dit *a priori* rien des gains ou des pertes heuristiques qui peuvent en découler. On perçoit d'emblée les risques de balkanisation de la recherche, d'insularités scientifiques et de *splendides isolements* critiques – Éric Maigret (*ibid.*) évoque « l'hyperspécialisation de *studies* de moins en moins liées entre elles » –, mais une attention au *social* s'exerçant *via* des intérêts de connaissance portant sur des « cultures », des « sous-cultures » ou des « culturèmes » singuliers n'empêche pas de s'intéresser à la *conjoncture historique* et de répondre à la nécessité critique de la totalisation. Éric Maigret (*ibid.* : 156) présente donc les *cs* comme des « inter », « trans », « pluri », voire des « post-disciplines » visant à connecter les différentes disciplines afin de « surmonter les nouvelles formes d'assujettissement ». Ainsi l'intérêt pour l'« antidiscipline sociale » en tant qu'objet d'étude se traduirait-il en la nécessité d'une antidiscipline académique : « Ce que Lawrence Grossberg appelle dans la continuité de Stuart Hall une “discipline de contextualité”, un “contextualisme radical” ou un “conjoncturalisme” devient l'objet et l'objectif perpétuel des *cultural studies*, leur visée de savoir-pouvoir et leur style propre ». Et l'auteur poursuit : « Pour reprendre len Ang, les *cultural studies* interviennent là où sont requis de façon intrinsèque des niveaux d'analyse multidimensionnels, où le contingent et le complexe l'emportent » (*ibid.* : 157). Les *cs* seraient alors intégratrices des savoirs disciplinaires, là où les objets de recherche seraient aujourd'hui plus complexes et là où les sciences sociales ne seraient habituellement qu'« incommunication », « ossification », « fossilisation », « exclusion », « essoufflement », etc.

De *facto*, réaffirmer la nécessité de l'*interdisciplinarité* semble être une mesure de salubrité épistémologique allant à l'encontre de la division sociale du travail scientifique qui scotomise la recherche. Toutefois, encore faut-il souligner que, depuis la critique, l'interdisciplinarité ne se justifie pas tant par la complexité singulière des objets qu'elle se donne pour objectif d'appréhender que, précisément, par le regard critique (axiologiquement et pratiquement fondé) qui vise à penser la totalité sociale et ses différents moments. Penser cette dernière nécessité de poser les faits sociaux comme des réalités dynamiques, aux raisons plurielles, changeantes, contradictoires mais solidaires, dépendantes les unes des autres. Le principe interdisciplinaire invite donc à rétablir des ordres relationnels indûment découpés et à lutter contre une spécialisation des sciences sociales qui se caractérise, comme le suggère Éric Maignet, par la « chute de rendement scientifique des disciplines » et par une inflation débridée de la production académique. Sur la base d'une heuristique de la contradiction permettant de saisir la pleine nature des défis qui se posent à la critique, sans avoir *a priori* à s'inscrire dans un et un seul « camp » théorique, l'interconnexion disciplinaire s'inscrit en faux contre les penchants hégémoniques de l'élaboration théorique et promeut un œcuménisme critique des référents conceptuels. Il s'agit donc de faire fond sur une marginalité épistémologique qui ne peut se contenter des savoirs insulaires portés par les conflits de territoire liés à l'institutionnalisation disciplinaire et dont la structure peut être envisagée comme une déclinaison de la spécialisation croissante des sociétés administrées soumises à la raison instrumentale. Effectivement, il s'agit de lutter contre la fragmentation des savoirs, c'est-à-dire leur confinement par spécialisation, leur réservation à l'espace académique, leur restitution par bribes et de rabattre la prétention de chacune à détenir la vérité, laquelle conduit à développer, du côté du sujet-lecteur, un sentiment d'impuissance rendant difficile d'envisager le réel dans ce qu'il n'est pas encore. La critique enjoint à refuser « les cloisonnements disciplinaires au nom même de la transversalité de tous les objets sociaux » et à généraliser une « démarche multiréférentielle et complémentariste » (Brohm, 2004 : 80). Il faut donc lutter contre une « spécialisation chaotique » des sciences sociales et relever le développement qualitatif des savoirs par la création d'espaces de connexion, de confrontation et de synthèse :

« Le diagnostic historique suppose de surmonter cet éclatement au profit d'une ambition qui a pu être assumée comme "encyclopédique" : saisir l'époque dans sa globalité et sa spécificité, ce qui implique d'articuler divers types de savoir relatifs au présent et au passé. Même s'il ne vise pas l'exhaustivité, il n'en semble pas moins "démessuré" et de moins en moins réalisable à mesure que le savoir se subdivise en une multitude de branches toujours plus spécialisées. Pour autant, dépasser cette fragmentation est indispensable si l'on veut comprendre le monde dans lequel on est jeté, non seulement parce qu'il présente diverses facettes qui toutes contribuent, à divers degrés, à faire de lui ce qu'il est, mais aussi parce que l'enfermement disciplinaire est gage d'aveuglement : en se focalisant sur un seul aspect des choses, on néglige des dimensions de la réalité pouvant interagir avec celle sur laquelle on se concentre, ce qui conduit à biaiser les pronostics et à méconnaître les problèmes éventuels que susciterait la mise en œuvre des solutions proposées au problème dont on est parti. En fait, l'exigence de lucidité suppose d'abandonner le "point de vue du laboratoire", intellectuellement rassurant, au profit du "point de vue de la totalité", plus ambitieux, mais pas moins exigeant. La division par domaines d'objets lui est étrangère, car c'est de problèmes transversaux que part le diagnostic

historique, problèmes de société ou de civilisation qui impliquent de tenir compte de *toutes* les dimensions de la réalité, tout en abordant cette dernière dans la perspective *déterminée* du problème en question – raison pour laquelle sa visée est totalisante sans qu'il recherche pour autant l'exhaustivité » (Berlan, 2012 : 48-49).

L'impératif critique d'avoir à rendre compte de l'étendue de la réalité concrète ne peut donc se satisfaire de l'hyperspécialisation, antichambre de l'expertise saisissant les faits sociaux « en dehors » de l'ordre social qui en détermine pourtant la nature. Cependant, cette exigence n'est pas sans danger et Éric Maigret (2013 : 158) n'est pas dupe des périls qui pèsent en l'espèce sur le penchant « *mixture freak* » de certaines *studies* : « Les difficultés de la profusion modélisatrice s'ajoutent à celles de la spécialisation outrancière. L'ouverture transdisciplinaire peut pousser à faire circuler des schémas non maîtrisés, à manier des concepts qui n'ont pas la même portée et signification d'une discipline à l'autre ». Portée par la critique, l'interdisciplinarité se doit de rester à distance de l'hybridation théorique postmoderne qui tend à multiplier les emprunts conceptuels et à juxtaposer des notions sans tenir compte des modèles d'analyse auxquels elles appartiennent à l'origine, lesquels forment pourtant, quand ils sont conséquents, des systèmes d'interrelations permettant d'établir des liens avec un répertoire d'autres aspects de la réalité concrète dont il s'agit de faire l'hypothèse. Sans une attention épistémologique des plus serrées, la pratique interdisciplinaire peut rapidement engendrer un *barnum* consistant à « accoler des éclairages disciplinaires, à assembler dans un bric-à-brac théorique des concepts issus de traditions disciplinaires différentes, ces traditions étant elles-mêmes souvent rattachées à des théories de la connaissance différentes » (Lahire, 1998 : 227-228). Il faut se réjouir de la multiplication des référents critiques qui permettent d'interfacer la réalité sociale concrète à des élaborations théoriques novatrices, mais il faut aussi se prémunir des « pensées *patchwork* » qui compilent des concepts dont les conditions de reprise sont peu contrôlées, et proposent des Léviathans théoriques qui trahissent les épistémologies et les pensées d'origine (Cusset, 2005).

Conclusion

La contribution d'Éric Maigret entend en quelque sorte répondre à la question « De quoi les *cultural studies* sont-elles le nom ? ». Elle y parvient avec une adresse certaine, malgré le foisonnement qui caractérise ce courant vivace des sciences sociales – qui tend péniblement, en France, à trouver sa place, bien que l'on constate, par exemple, une attention bien plus soutenue qu'auparavant aux approches genrées –, et la grande diversité des travaux qui s'y rattachent, y compris dans leurs rapports à la critique. Entre autres choses, l'auteur suggère fort justement que l'on ne peut saisir les *cultural studies* britanniques sans se soucier du contexte social, culturel, économique et politique qui les a vu émerger et les spécifie en tant que productions culturelles critiques. De même, il ajoute que « dépourvue d'une gauche radicale dans l'espace politique aux États-Unis, la scène politique contestataire s'est largement structurée dans le monde académique autour [notamment] de

catégories identitaires, celles de "race" et de "genre" » dont les *american studies* avaient commencé à creuser le sillon (Maugret, 2013 : 154). *De facto*, comme le suggère Karl Mannheim (1929), toute théorie ne peut se comprendre que si l'on en connaît les tenants et déterminants sociaux. S'agissant des *cultural studies* les plus critiques, il semble évident qu'elles portent, hier comme aujourd'hui, une dimension politique forte, laquelle s'exprime dans l'espace académique sous forme de luttes théorico-idéologiques et se traduit parfois aussi au sein de l'espace des *mouvements sociaux* (Mathieu, 2012) où elles rencontrent des engagements pratiques. La mondialisation des économies, du travail et des flux migratoires, l'évolution d'un capitalisme qui capte les puissances d'auto-organisation, du désir et des « passions » (subjectivités) à des fins de réenchantement factice et non plus seulement la force de travail des exploités, l'important développement des industries culturelles et « créatives », la redéfinition des repères identitaires tant individuels que collectifs (nationaux, sociaux, militants), la montée d'un néo-conservatisme sur le plan de la morale et de la religion, la perte de centralité de la classe ouvrière en tant que sujet historique mobilisé de la conflictualité sociale, etc., influencent évidemment les productions de la *critique-théorique*. Cette évolution multiforme trouve à se traduire de manière peut-être plus évidente au sein des *cultural studies* et autres *studies* qu'au sein d'autres territoires critiques parce qu'elles seraient « un art de faire et de défaire les pouvoirs et les identités, se donnant pour objectif une *émancipation non naïve des formes de vie* » (nous soulignons) et coïncideraient ainsi davantage avec les évolutions des formations sociales contemporaines. Autrement dit, les *cultural studies* pourraient être considérées comme une tentative pour donner aux pratiques émancipatoires contemporaines, au sein de la lutte idéologique, une forme théorique. Mais quelles sont au juste les formes d'émancipation naïve desquelles les *cultural studies* s'écarteraient ? La naïveté dénoncée est-elle liée à la portée de l'émancipation, à ses acteurs, à leur organisation ? S'agit-il plutôt d'une crédulité quant au rôle de la *critique-théorique* ou d'une candeur vis-à-vis du rapport à la *praxis* ? Sans quelques clarifications, il est difficile de discuter plus avant cette affirmation dont on pressent pourtant qu'elle est d'une certaine importance.

Néanmoins, précisons que les *cultural studies* semblent fort salutaires en démontrant (parfois en creux) que dans un monde où les rapports sociaux de classe sont traversés par d'autres contradictions liées aux générations, au genre, à la « race », à la culture, etc., et où les expériences de vie et de lutte sont fortement différenciées, il faut travailler à l'articulation théorique de cette conflictualité sociale renouvelée et se donner les moyens d'élaborer, par delà la discordance des temps sociaux de l'action collective et le maelstrom des résistances individuelles, les points d'appui théoriques pouvant accompagner les processus concrets d'émancipation. Donner une *publicité* à ces expériences diverses, les décrire, les étudier, les discuter, afin de les rendre concrètes, appropriables et de fournir des repères utiles pour conduire d'autres initiatives similaires visant ce qui peut paraître socialement impossible, mais pourtant souhaitable s'avère des plus utiles. Le rôle du savant engagé (avec d'autres) est donc d'être « de plain-pied avec la multitude des "incompétents" qui sont pourtant, au quotidien, les acteurs d'une politique de l'opprimé » (Bensaïd,

2010 : 192) et de les « aider » à poser la nécessité de leur émancipation, armer intellectuellement leur projet d'autonomie, en délinéer les attendus politiques, et ce sans pour autant déterminer les manières d'y parvenir avant même que n'ait lieu l'action émancipatrice. Les *cultural studies* sont également essentielles quand elles appréhendent le sujet social comme un être assujetti, contraint, mais aussi un acteur capable, de résister et de travailler à se dégager des marges de manœuvres. Toutefois, résistance n'est pas émancipation. Les tactiques, ruses, bricolages, contournements et autres phénomènes de créativité ordinaire ne peuvent revendiquer que des prétentions critiques discrètes. L'« invention du quotidien » du consommateur n'est que marginalement politique et ne porte aucune radicalité visant la transformation des rapports sociaux. Il en va autrement de la raison théorique de certains pans des *cultural studies* et d'autres territoires critiques qui insistent, pour leur part, sur le fait que l'émancipation n'est pas seulement une soustraction partielle ou individuelle des forces de la domination, mais une action collective qui vise à anéantir celles-ci de manière globale.

Références

- Althusser L. 1994, *Sur la philosophie*, Paris, Gallimard.
- Anderson P., 1979, *Considerations on Western Marxism*, Londres, Verso.
- Bachelard G., 1940, *La philosophie du non*, Paris, Presses universitaires de France, 2008.
- Bensaïd D., 2010, *Une radicalité joyeusement mélancolique. Textes (1992-2006)*, Paris, Éd. Textuel.
- Berlan A., 2012, *La fabrique des derniers hommes. Retour sur le présent avec Tönnies, Simmel et Weber*, Paris, Éd. La Découverte.
- Boltanski L., 1990, « Sociologie critique et sociologie de la critique », *Politix*, 10-11, vol. 3, pp. 124-134.
- 2009, *De la critique. Précis de sociologie de l'émancipation*, Paris, Gallimard.
- Boltanski L., Thévenot L., 1991, *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard.
- Bourcier M.-H., 2005, *Queer Zones 2, Sexpolitiques*, Paris, Éd. La Fabrique.
- Bourdieu P., Passeron J.-C., 1970, *La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris, Éd. de Minuit.
- Bowman P., Stamp R., eds, 2011, *Reading Ranciere : Critical Dissensus*, Londres, Continuum International Publishing Group.
- Brohm J.-M., 2003, *Les principes de la dialectique*, Paris, Éd. de la Passion.
- 2004, « Sociologie critique et critique de la sociologie », *Éducation et Sociétés*, 13, pp. 71-84.
- Butler J., 2004, *Défaire le genre*, trad. de l'américain par M. Cervulle, Paris, Éd. Amsterdam, 2012.
- Certeau M. de, 1980, *L'invention que quotidien*, vol. 1, *Arts de faire*, Paris, Union générale d'Édition.
- Cervulle M., 2013, *Dans le blanc des yeux. Diversité, racisme et médias*, Paris, Éd. Amsterdam.

- Cervulle M., Rees-Roberts N., 2010, *Homo Exoticus. Race, classe et critique queer*, Paris, A. Colin/Ina.
- Chakrabarty D., 2000, *Provincialiser l'Europe. La pensée postcoloniale et la différence historique*, trad. de l'américain par O. Ruchet et N. Viellescazes, Paris, Éd. Amsterdam, 2009.
- Chambers S. A., O'Rourke M., coords, 2009, « Jacques Rancière on the Shores of Queer Theory », *Borderlands. E-journal*, 2, vol. 8. Accès : <http://www.borderlands.net.au/issues/vol8no2.html>. Consulté le 20/03/14.
- Chaney D., 1994, *The Cultural Turn. Scene-setting Essays on Contemporary Cultural History*, Londres, Routledge.
- Corcuff P., 2012, *Où est passée la critique sociale ? Penser le global au croisement des savoirs*, Paris, Éd. La Découverte.
- Conboy K., Medina N., Stanbury S., eds, 1997, *Writing on the body. Female Embodiment and Feminist Theory*, New York, Colombia University Press.
- Coole D., Frost S., eds., 2010, *New Materialisms : Ontology, Agency, and Politics*, Durham, Duke University Press.
- Cusset F., 2005, *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cie, et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*, Paris, Éd. La Découverte.
- De Sousa Santos B., 2011, « Épistémologies du Sud », *Études rurales*, 187, pp. 21-49.
- Dolphijn R., Tuin I. van der, 2012, *New Materialism : Interviews and Cartographies*, Ann Arbor, University of Michigan Library/Open Humanities Press.
- Dubet F., 2011, *À quoi sert vraiment un sociologue ?*, Paris, A. Colin.
- Gabel J., 1962, *La fausse conscience. Essai sur la réification*, Paris, Éd. de Minuit.
- Garfinkel H., 1967, *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs, Prentice Hall.
- Garnham N., 1983, « Toward a Theory of Cultural Materialism », *Journal of Communication*, 3, vol. 33, pp. 314-329.
- Geertz C., 1973, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books.
- Gilroy P., 1987, *There Ain't No Black in the Union Jack*, Chicago, University of Chicago Press.
- Glevarec H., 2005, « La fin du modèle classique de la légitimité culturelle », pp. 69-102, in : Macé É., Maigret É., dirs, *Penser les médiacultures. Nouvelles pratiques et nouvelles approches de la représentation du monde*, Paris, A. Colin.
- Glevarec H., Macé É., Maigret É., dirs, 2008, *Cultural Studies. Anthologie*, Paris, A. Colin.
- Gramsci A., 2012, *Guerre de mouvement et guerre de position*, Paris, Éd. La Fabrique.
- Granjon F., 2013, « Prolégomènes. De quoi la critique est-elle le nom ? », pp. 9-93, in : Granjon F., dir., *De quoi la critique est-elle le nom ?*, Paris, Mare & Martin.
- à paraître, « La critique est-elle soluble dans les sciences de l'information et de la communication ? », in : George É., Granjon F., dirs, *Critique, sciences sociales et communication*, Paris, Mare & Martin.
- Granjon F., Paris M., 2009, « A Critical Approach to French Mediacultures Theory. Postcritical Sociology of Media and Cultural Studies in France », *Global Media and Communication*, 3, vol. 5, pp. 279-292.

- Grossberg L., 2011, *Cultural Studies in the Future Tense*, Durham, Duke University Press.
- Hall S., 2007a, « *Cultural studies : deux paradigmes* », pp. 33-56, in : Hall S., *Identités et cultures. Politiques des cultural studies*, éd. par M. Cervulle, trad. de l'anglais par C. Jacquet, Paris, Éd. Amsterdam, 2008.
- 2007b, *Identités et cultures. Politiques des cultural studies*, éd. par M. Cervulle, trad. de l'anglais par C. Jacquet, Paris, Éd. Amsterdam, 2008.
- 2013, *Stuart Hall. Identités et cultures*, vol. 2, *Politiques des différences*, éd. par M. Cervulle, trad. de l'anglais par A. Blanchard et F. Voros, Paris, Éd. Amsterdam.
- Haraway D., 2007, *Manifeste cyborg et autres essais. Sciences – fictions – féminismes*, Paris, Éd. Exils.
- Harding S. G., 2004, *The Feminist Standpoint Theory Reader : Intellectual and Political Controversies*, New York, Routledge.
- Harding S. G., 1993, « Rethinking Standpoint Epistemology : What is "Strong Objectivity" ? », pp. 49-82, in : Alcoff L., Potter E., eds, *Feminist Epistemologies*, Londres, Routledge.
- Horkheimer M., 1974, *Théorie traditionnelle, théorie critique*, trad. de l'allemand par C. Maillart et S. Muller, Paris, Payot.
- Jakubowski F., 1971, *Les superstructures idéologiques dans la conception matérialiste de l'histoire*, Paris, Études et documentation internationales.
- Jay M., 2005, *Songs of Experience. Modern American and European Variations on a Universal Theme*, Berkeley, University of California Press.
- Kellner D., 1997, « Critical Theory and British Cultural Studies : The Missed Articulation », pp. 12-41, in : McGuigan J., ed., *Cultural Methodologies*, Londres, Sage.
- Keucheyan R., 2013, « Sociologie des pensées critiques contemporaines », pp. 95-114, in : Granjon F., dir., *De quoi la critique est-elle le nom ?*, Paris, Mare & Martin.
- Kosik K., 1962, *La dialectique du concret*, trad. du tchèque par R. Dangeville, Paris, Éd. de la Passion, 1988.
- Kosofsky Sedgwick E., 1990, *Épistémologie du placard*, trad. de l'américain par M. Cervulle, Paris, Éd. Amsterdam, 2008.
- Lahire B., 1998, *L'homme pluriel. Les ressorts de l'action*, Paris, Nathan.
- 2012, *Monde pluriel. Penser l'unité des sciences humaines et sociales*, Paris, Éd. Le Seuil.
- Lefebvre H., 1966, *La pensée de Karl Marx*, Paris, Bordas.
- Livingston E., 2008, *Ethnographies of reason*, Aldershot, Ashgate.
- Löwy M., 2012, *Les aventures de Karl Marx contre le baron de Münchhausen. Introduction à une sociologie critique de la connaissance*, Paris, Éd. Syllepse.
- Lukács G., 1923, *Histoire et conscience de classe*, trad. de l'allemand par K. Axelos et J. Bois, Paris, Éd. de Minuit, 1960.
- Macé É., 2006, *La société et son double. Une journée ordinaire de télévision*, Paris, A. Colin.
- Maigret É., 2007, *Sociologie de la communication et des médias*, Paris, A. Colin.
- 2013, « Ce que les *cultural studies* font aux savoirs disciplinaires. Paradigmes disciplinaires, savoirs situés et prolifération des *studies* », *Questions de communication*, 24, pp. 145-167.

- Mannheim K., 1929, *Idéologie et utopie. Une introduction à la sociologie de la connaissance*, trad. de l'anglais par P. Rollet, Paris, M. Rivière & Cie, 1956.
- Marcuse H., 1968, « The Concept of Essence », pp. 43-87, in : Marcuse H., *Negations : Essays in Critical Theory*, Boston, Beacon Press.
- Marx K., Engels F., 1932, *L'idéologie allemande*, trad. de l'allemand par H. Auger et al., Paris, Éd. sociales, 1975.
- Mathieu L., 2012, *L'espace des mouvements sociaux*, Bellecombe-en-Bauges, Éd. du Croquant.
- Mattelart A., Neveu É., 2008, *Introduction aux cultural studies*, Paris, Éd. La Découverte.
- Mauger G., 2013, « Sociologie et réflexivité », pp. 145-161, in : Granjon F., dir., *De quoi la critique est-elle le nom ?*, Paris, Mare & Martin.
- Ouellet M., à paraître, « Pour une critique de l'économie politique de la communication », in : George É., Granjon F., dirs, *Critique, sciences sociales et communication*, Paris, Mare & Martin.
- Passeron J.-C., 1991, *Le raisonnement sociologique. L'espace non-poppérien du raisonnement naturel*, Paris, Nathan.
- Pereira I., 2013, « Repenser la tension entre critique et émancipation à partir de George Sorel », pp. 61-92, in : Cukier A., Delmotte F., Lavergne C., dirs, *Émancipation, les métamorphoses de la critique sociale*, Bellecombe-en-Bauges, Éd. du Croquant.
- Poupeau F., 2012, *Les mésaventures de la critique*, Paris, Raisons d'agir.
- Radway J., 1984, *Reading the Romance. Women, Patriarchy and Popular Literature*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.
- Rancière J., 1987, *Le maître ignorant. Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, Paris, Fayard.
- 2013, « La question politique de l'émancipation », pp. 137-160, in : Cukier A., Delmotte F., Lavergne C., dirs, *Émancipation, les métamorphoses de la critique sociale*. Bellecombe-en-Bauges, Éd. du Croquant.
- Sullivan S., Tuana N., eds., 2007, *Race and Epistemologies of Ignorance*, Albany, State University of New York Press.
- Thompson E. P., 1976, *William Morris. Romantic to Revolutionnaire*, Londres, Merlin Press.
- 1995, *The Poverty of Theory : or an Orrery of Errors*, Londres, Merlin Press.
- Tosel A., 2005, « Les aléas du matérialisme aléatoire dans la dernière philosophie de Louis Althusser », in : Achcar G. et al., séminaire *Marx au XXI^e siècle : l'esprit & la lettre*. Accès : http://www.marxau21.fr/index.php?option=com_content&view=article&id=87:a-tosel-les-aleas-du-materealisme-aleatoire-dans-la-derniere-philosophie-de-louis-althusser&catid=29:althusser&Itemid=55. Consulté le 20/03/14.
- Verdrager P., 2010, *Ce que les savants pensent de nous et pourquoi ils ont tort. Critique de Pierre Bourdieu*, Paris, Éd. La Découverte.
- Williams R., 1966, *Culture and Society. 1780-1950*, New York, Harper and Row.
- 1971, « Literature and Sociology : In Memory of Lucien Goldmann », *New Left Review*, 67, vol. 1, pp. 3-18.
- 1991, *Writing in Society*, Londres, Verso.