

ILLiad TN:

405538



Request Date: 6/11/2017 1:21:03 PM

Patron: Rockhill, Gabriel

Email: gabriel.rockhill@villanova.edu

Status: Faculty

Call #: HM881 .C67 2012

Location: **Falvey**

Journal Title: Où est passée la critique sociale ? Penser le global au croisement des savoirs

Volume: Book published by La Découvert **Issue:**

Month/Year: . 2012

Pages: 7-30, endnotes

Article Author: Philippe Corcuff

Article Title: Introduction & copyright

Imprint:

Patron Notes: French. Please include a scan of the title page, copyright page, entire first chapter and any relevant endnotes.

Please email resend requests to: ill@villanova.edu
or call 519-4274.

Notice: This material may be protected by
Copyright Law (Title 17 U.S.C.).

PVU Document Delivery

Philippe Corcuff

Où est passée la critique sociale ?

Penser le global au croisement des savoirs



La Découverte

9 bis, rue Abel-Hovelacque
75013 Paris

Si vous désirez être tenu régulièrement informé de nos parutions, il vous suffit de vous abonner gratuitement à notre lettre d'information bimensuelle par courriel, à partir de notre site

www.editionsladecouverte.fr

où vous retrouverez l'ensemble de notre catalogue.

ISBN 978-2-7071-7328-7

En application des articles L. 122-10 à L. 122-12 du code de la propriété intellectuelle, toute reproduction à usage collectif par photocopie, intégralement ou partiellement, du présent ouvrage est interdite sans autorisation du Centre français d'exploitation du droit de copie (CFC, 20, rue des Grands-Augustins, 75006 Paris). Toute autre forme de reproduction, intégrale ou partielle, est également interdite sans autorisation de l'éditeur.

© Éditions La Découverte, Paris, 2012.

Introduction

Nouvelles sociologies et enjeux actuels de la critique sociale émancipatrice

« Le genre humain s'est toujours acharné à trouver un concept unique capable de tout expliquer : religion, visites d'extraterrestres, marxisme, théorie des cordes, psychologie... »

James SALLIS, *Salt River*, 2007.

« Le temps passant, de plus en plus d'ambiguïtés ont fait leur entrée sur la scène critique. »

Judith BUTLER, *Trouble dans le genre. Pour un féminisme de la subversion*, 1990.

« Qu'est-ce que peut être l'éthique d'un intellectuel – je revendique ce terme d'intellectuel qui, à l'heure actuelle, semble donner la nausée à quelques-uns –, sinon cela : se rendre capable en permanence de se dépendre de soi-même (ce qui est le contraire de l'attitude de conversion) ? Si j'avais voulu être exclusivement un universitaire, il aurait sans doute été plus sage de choisir un domaine et un seul dans lequel j'aurais déployé mon activité, acceptant une problématique donnée et essayant soit de la mettre en œuvre, soit de la modifier sur certains points. [...] Être à la fois un universitaire et un intellectuel, c'est essayer de faire jouer un type de savoir et d'analyse qui est enseigné et reçu dans l'université de façon à modifier non seulement la pensée des autres, mais aussi la sienne propre. »

Michel FOUCAULT, « Le souci de la vérité », entretien, *Le Magazine Littéraire*, mai 1984.

Dans une perspective de longue durée, un parfum mélangé se dégage du champ de la critique sociale : cela fait deux siècles environ qu'ont surgi les espérances d'une émancipation des chaînes du capitalisme, et cela fait deux siècles que, pour des

raisons diverses, elles échouent, parfois pour aboutir au pire, aux expériences autoritaires et/ou totalitaires qui se sont réclamées du « socialisme » et du « communisme ». Certes, les sociétés humaines ont connu des avancées démocratiques, sociales et sociétales, et parfois quelques éclaircies, mais pas d'ensoleillement durable ! Cependant, en ce début de XXI^e siècle, d'altermondialisme en « printemps » tunisien, de processus révolutionnaire égyptien en *Indignados* espagnols, d'Indignés grecs en *Occupy Wall Street* américains, de Wikileaks en Anonymous parmi les hacktivistes de l'internet, un vent critique refait surface à travers des mouvements sociaux vivaces.

Entre les déceptions d'hier et les picotements émancipateurs d'aujourd'hui, il peut sembler opportun de mieux situer les ressources critiques disponibles, c'est-à-dire les outils critiques que nous avons à notre disposition pour décrypter le monde mais aussi pour le transformer et, partant, penser les résistances à ces visées transformatrices inscrites dans ledit monde et en nous, parties prenantes et transformateurs potentiels du monde. Si nous voulons prendre en compte ces trois dimensions dans un geste critique élargi, il nous faut alors parler de *critique sociale radicale* – au sens étymologique de saisir les choses à « la racine » – *et émancipatrice*, et pas seulement de critique sociale.

Un enjeu actuel : reformuler les « logiciens » de la critique sociale et de l'émancipation

Une critique sociale émancipatrice ? Une critique sociale qui pointe les aspects *négatifs* des ordres sociaux existants (le cœur du geste critique) à l'horizon d'un *positif*, appelé, dans ce cas, émancipation. J'entends *émancipation* au sens que ce terme a commencé à prendre dans l'ébullition des Lumières du XVIII^e siècle : une « sortie de l'homme hors de l'état de tutelle », selon l'expression de Kant en 1784 [1991, p. 43]. Aujourd'hui, bien après la naissance du mouvement socialiste, et avec l'apport des sciences sociales, on parlera d'une sortie des dominations vers la construction d'une autonomie individuelle et collective supposant certaines conditions sociales. Une critique sociale émancipatrice s'efforcera donc

d'articuler un volet négatif (la critique sociale au sens restreint du terme) et un volet positif (la perspective d'émancipation), sans négliger toutefois les tensions entre les deux pôles.

Dans un contexte sociopolitique qui, tout en baignant dans une certaine humeur mélancolique, ne manque pas d'éclats de voix critiques, où donc est passée cette critique sociale émancipatrice ? Dans la rue et sur Internet, répondent les militants de mouvements sociaux actuels. Et ils n'ont pas tout à fait tort, au regard du foisonnement des discours critiques dans ces deux lieux ordinaires de la contestation actuelle. Dans les universités et les centres de recherche, répondent certains intellectuels. Ils ne sont pas non plus sur la mauvaise voie, si l'on a en tête une catégorie restreinte, plus systématique et savante, de critique sociale émancipatrice : les théories critiques. Les théoriciens critiques de l'École de Francfort font précisément partie de ceux qui, dès les années 1920-1930, ont travaillé à arrimer fermement théorie critique et émancipation. Max Horkheimer oppose ainsi « la résignation à la *praxis* de ce monde », propre à « la théorie traditionnelle », à une théorie critique qui « présuppose le concept de liberté, fût-ce celui d'une liberté qui n'existe pas encore » [1996, p. 67]. Plus près de nous, le sociologue Razmig Keucheyan [2010] a récemment proposé une cartographie éclairante des théories critiques actuelles à l'échelle internationale.

Au regard de certains éléments relatifs à la période pour la critique sociale émancipatrice – un moment de réactivation de critiques radicales dans un contexte mélancolique –, je fais l'hypothèse qu'un des enjeux principaux de la galaxie critique consiste à réexaminer, par analogie avec le vocabulaire informatique, les « logiciels » de la critique et de l'émancipation, c'est-à-dire la façon même de formuler les problèmes et les questions. Dans le travail intellectuel à effectuer aujourd'hui sur le plan de la critique sociale émancipatrice, il y aurait ainsi une forte composante *méthodologique*, touchant à la problématisation même et à la tuyauterie conceptuelle de la critique sociale et de l'émancipation. D'où l'utilité, pour les mouvements sociaux critiques, d'entrer en dialogue avec les sciences sociales et la philosophie à travers leurs

outillages. Je dois préciser ici que la connexion de ces dernières avec une perspective critique et émancipatrice ne constitue qu'une variété des connexions possibles pour les métiers de la sociologie et de la philosophie.

C'est le domaine que j'explore dans ce livre, qui ne prétend à aucune exclusivité ni même à aucun privilège. Un tel nettoyage méthodologique de la tuyauterie théorique des critiques sociales émancipatrices a à se coltiner « le trouble » et les « ambiguïtés » – selon les expressions de la philosophe américaine Judith Butler à propos de la notion de « genre » dans les recherches féministes [2005, p. 51] – qui traversent aujourd'hui les espaces critiques. Pour aborder ce trouble et ces ambiguïtés, je n'emprunte pas une auto-route standardisée. Des chemins différenciés sont ouverts selon les problèmes : parfois en m'efforçant de lever certaines ambiguïtés, d'autres fois en clarifiant les termes d'une tension, d'autres fois, encore, en jouant des effets heuristiques d'un trouble (« semer le trouble » selon l'inspiration de Butler, *ibid.*, p. 51-52), et enfin, à d'autres occasions, en maintenant délibérément des zones de flou conceptuel. Et dans ce dernier cas de figure, je m'interrogerai, à la suite de Ludwig Wittgenstein, un (pourtant) grand éclaircisseur d'interrogations philosophiques : « Est-ce même toujours un avantage de remplacer une image indistincte par une image nette ? L'image indistincte n'est-elle pas justement celle dont nous avons besoin ? » [2004, partie I, § 71, p. 67]. Oui, seulement dans certains cas, à l'écart des tentations de généralisation abusive.

Un atelier de problèmes propres aux « nouvelles sociologies » critiques, en dialogue avec la philosophie

Cet ouvrage est consacré principalement au second type de ressources critiques susmentionné, celui élaboré dans les universités et les laboratoires de recherche, que j'aborde sous l'angle privilégié des deux principaux domaines de mon métier d'enseignant-chercheur, la sociologie et la philosophie politique.

En premier lieu, je m'intéresse à la critique sociale radicale et émancipatrice, en spécialiste des nouveaux courants qui ont contribué à renouveler le débat sociologique en France depuis les années

1980 : ce que j'ai appelé « les nouvelles sociologies » relationnalistes et constructivistes¹. Ces nouvelles sociologies s'efforcent de déplacer une polarité classique en sciences sociales, entre holisme et individualisme méthodologiques. Pour le holisme méthodologique, le « tout » (la société) est irréductible et supérieur aux « parties » (les individus) qui le composent. Ce holisme a particulièrement marqué Émile Durkheim, l'un des fondateurs de la sociologie universitaire française. Pour l'individualisme méthodologique, les individus sont considérés comme les atomes de base de l'analyse et les phénomènes collectifs appréhendés comme des agrégations d'actions individuelles. C'est en particulier la démarche structurante du libéralisme et du néolibéralisme économiques. Les nouvelles sociologies nourrissent un programme, le relationnalisme méthodologique, qui s'est déplacé par rapport à cette polarité. Dans le programme *relationnaliste*, les relations sociales se présentent comme les entités premières, et les individus ainsi que les formes collectives des entités secondes, c'est-à-dire des cristallisations spécifiques de relations sociales prises dans des contextes socio-historiques variés. Un langage a particulièrement outillé le relationnalisme méthodologique des nouvelles sociologies discutées en France dans les années 1980-2010 : le vocabulaire *constructiviste* de la « construction sociale de la réalité ». Celui-ci énonce que les réalités sociales sont appréhendées comme des constructions historiques et quotidiennes d'une variété d'acteurs individuels et collectifs. L'ouverture constructiviste a rendu possible une mise à

1 Un indice parmi d'autres de l'importance des schémas relationnalistes et constructivistes dans le débat actuel en France au sein des sciences sociales. Mon petit manuel *Les Nouvelles sociologies*, qui en propose une présentation à visée pédagogique, a eu un écho relatif dans le monde universitaire et étudiant. La première édition, chez Nathan, date de 1995, avec pour sous-titre *Constructions de la réalité sociale*. La seconde édition refondue, chez Armand Colin, date de 2007, avec pour sous-titre *Entre le collectif et l'individuel*. La troisième édition actualisée date de 2011 [Corcuff, 2011]. Par ailleurs, il a connu diverses traductions : successivement en portugais pour le Portugal en 1997, en espagnol pour l'État espagnol en 1998, en chinois en 2001, en portugais pour le Brésil en 2001, en russe en 2002 et en roumain en 2005. Des traductions en espagnol pour l'Argentine, en arabe pour le Maroc, en persan (ou farsi) pour l'Iran et en kurde pour l'Irak sont en cours de réalisation.

distance de penchants essentialistes au sein des sciences sociales : plutôt que considérer les comportements humains comme relevant d'entités homogènes, fermées et stables (donc des « essences », par exemple, dans des visions figées des cultures humaines), elle a permis de les analyser comme des processus composites et ouverts sur l'action. Toutefois, comme tout langage conceptuel dans les sciences sociales, le vocabulaire constructiviste a pu aussi rencontrer des limites, notamment avec l'attribution d'un pouvoir d'explication quasi magique à l'expression même de « construction sociale de la réalité² ».

C'est principalement sur le terrain théorique que cet ouvrage se déploie, mais en prenant en compte le fait que le cœur de la légitimité scientifique se situe, pour les sciences sociales, dans le dialogue entre le conceptuel et l'empirique. Mes analyses ne négligent donc pas mon expérience de chercheur de terrain, et la sollicitent même directement à deux reprises (chap. 2, 3). Plus largement, l'examen de la tuyauterie épistémologique et conceptuelle auquel je procède se situe *dans la perspective* de travaux d'enquête. Selon moi, il y a une grande différence entre une philosophie des sciences sociales extérieure à la pratique empirique de la recherche, qui livre ses conseils ou ses jugements en surplomb, et une épistémologie et une théorie sociologiques qui se nourrit des rugosités de cette pratique. C'est également avec mon autre casquette professionnelle, celle d'enseignant et de chercheur en philosophie politique [voir, entre autres, Corcuff 2001a ; 2005 ; 2009a], que j'ai conçu cet ouvrage centré sur des ressources critiques principalement travaillées aujourd'hui dans les universités. Si les sciences sociales s'inscrivent dans une logique avant tout analytique (analyse de ce qui est ou a été), tout en conservant des rapports qu'il faudra mieux élucider avec l'axiologique et le politique, la philosophie politique, quant à elle, oriente plus directement ses investigations vers ce qui devrait ou pourrait être, le souhaitable et le possible. D'où l'importance, pour des critiques sociales émancipatrices, d'un dialogue entre sciences sociales et philosophie politique. Je

2 Voir les critiques du philosophe américain des sciences Ian Hacking [2001].

développe, ici, des préoccupations analogues à celles de mes amis du Mouvement anti-utilitaire dans les sciences sociales (MAUSS), Alain Caillé [1993] et Philippe Chanial [2011].

À côté de ces différences de méthode entre deux registres de la connaissance, on peut déceler une autre tension, à portée existentielle, entre la tendance nette des sociologies critiques à cultiver davantage le pessimisme et le penchant propre aux philosophies politiques émancipatrices à cultiver l'optimisme. En se centrant sur l'efficacité des dominations et leurs ruses symboliques, les sociologies critiques risquent de les redoubler par des analyses d'un pessimisme accablant. Le philosophe Jacques Rancière a bien perçu une telle potentialité, qu'il a toutefois abusivement transformée en nécessité : « La critique sociologique dit le règne éternel de la petite différence [...] pour nier que le sujet de la démocratie puisse advenir jamais » [1983, p. 305]. Car la tentation de critique consiste à peindre « la loi de la domination comme une force s'emparant de tout ce qui prétend la contester » [2008, p. 39], perdant ainsi de vue l'envers de la domination : l'émancipation, justement. Inversement, les philosophies de l'émancipation ont tendance à sous-estimer, au nom même de la possibilité de l'émancipation (pour ne pas « désespérer Billancourt », selon l'expression de Jean-Paul Sartre ?), les contraintes oppressives qui travaillent de manière insidieuse le réel. Pierre Bourdieu est l'un des sociologues qui a le mieux saisi le poids non conscient des normes dominantes, jusque dans les mouvements du corps :

« La reconnaissance pratique par laquelle les dominés contribuent, souvent à leur insu, parfois contre leur gré, à leur propre domination, en acceptant tacitement, par anticipation, les limites imposées prend souvent la forme de l'*émotion corporelle* (honte, timidité, anxiété, culpabilité) [...]. Elle se trahit dans des manifestations visibles, comme le rougissement, l'embarras verbal, la maladresse, le tremblement, autant de manières de se soumettre, fût-ce malgré soi et à *son corps défendant*, au jugement dominant, autant de façons d'éprouver dans le conflit intérieur et le "clivage du moi", la complicité souterraine qu'un corps qui se dérobe aux directives de la

conscience et de la volonté entretient avec la violence des censures inhérentes aux structures sociales » [Bourdieu, 1997, p. 203].

L'expression « critique sociale émancipatrice » privilégiée ici ne prétend pas nier cette tension ni même se fixer comme horizon la découverte future d'une articulation harmonieuse ou d'une synthèse entre ces deux directions. Elle assume, au contraire, la part d'antinomie inéluctable entre critique et émancipation, pessimisme et optimisme. Je suivrai sur ce plan Proudhon quand il écrit que « l'antinomie ne se résout point, mais qu'elle indique une oscillation ou un antagonisme susceptible simplement d'équilibre » [1988, tome I, p. 35].

Je ne propose pas, pour rendre compte des débats contemporains en sociologie et en philosophie, un énième panorama d'auteurs ou de théories critiques. Cet ouvrage ressemble plutôt à un atelier, un atelier conceptuel et méthodologique, attentif en cela aux tâtonnements inhérents à une recherche en train de se faire. La matière principale ouvrée par cet atelier ? Certains des grands problèmes théoriques et épistémologiques auxquels les sociologies critiques sont confrontées aujourd'hui, et que certaines ressources philosophiques peuvent nous aider à éclairer selon différentes modalités. Cela concerne à la fois le concept même de domination et les troubles qu'il suscite, mais également l'éclaircissement de pré-supposés à l'œuvre dans les travaux sociologiques, ou encore la présentation de pistes suggestives souvent formulées à partir de la mise en rapport de recherches suivant des fils conceptuels et des heuristiques variés.

Toutefois, si ce livre-atelier, consacré aux sociologies critiques actuelles dans certaines de leurs connexions avec des interrogations philosophiques, ne fournit pas un tableau synthétique d'auteurs, il est traversé par certaines figures qui y font plusieurs apparitions, et par des renvois et réponses implicites entre auteurs. Certains d'entre eux, nés au XIX^e siècle, appartiennent au patrimoine de la philosophie et des sciences sociales, comme Proudhon, Marx, Luxemburg, Durkheim, Weber, Simmel, Benjamin, Dewey, Wittgenstein

et Elias. D'autres, nés et morts au XX^e siècle, sont déjà des classiques, comme Arendt, Lévinas, Merleau-Ponty, Ricœur, Mills, Foucault, Bourdieu et Bensaïd. D'autres, enfin, sont encore parmi nous : les philosophes Jacques Rancière et Miguel Abensour, les sociologues Jean-Claude Passeron et Claude Grignon, le sociologue Luc Boltanski et l'économiste-sociologue Laurent Thévenot, le sociologue-militant Michael Löwy, le militant-poète Marcos (dit « sous-commandant »), le philosophe-cinéphile Stanley Cavell et, dans son sillage, la philosophe de l'ordinaire Sandra Laugier, la théoricienne féministe Judith Butler, l'écrivain-philosophe Claudio Magris et l'écrivain-sociologue Didier Éribon, ou encore le sociologue Michael Burawoy. Beaucoup d'hommes et peu de femmes ! Ce qui montre que l'espace des théories critiques (et moi-même dans cet espace) est lui-même traversé par les effets de la domination... Des noms dont les apports participent aux débats actuels autour des critiques sociales émancipatrices, mais également des noms importants dans mon propre panthéon intellectuel. J'ai réservé une place privilégiée à Ludwig Wittgenstein, qui apparaît pourtant le plus éloigné de la critique sociale et des engagements militants, en raison de la tension entre la puissance d'ouverture du questionnement portée par ses remarques philosophiques et son humilité pragmatique dégonflant les abîmes parfois délirants dans lesquels s'enfoncent les interrogations philosophiques traditionnelles. Aussi, de petits cailloux wittgensteiniens accompagnent-ils, ici et là, les cheminements que je propose.

Enfin, ce livre-atelier revêt une double tonalité : pédagogique et de recherche. *Pédagogique* car il s'efforce d'expliciter les dimensions principales des problèmes retenus en fournissant des éclaircissements utiles pour les non-spécialistes. Pour réaliser ce projet, je puise dans mon expérience en cours au sein des universités populaires alternatives (plus précisément l'Université populaire de Lyon et l'Université critique et citoyenne de Nîmes³). De *recherche*

3 Sur les universités populaires alternatives, voir le philosophe Michel Onfray [2004], à qui on doit la réactivation de cette belle idée, ainsi que ma propre analyse des enjeux actuels de cette galaxie en voie de renaissance [Corcuff, 2010b], dans un dialogue avec la critique de la pédagogie avancée par Jacques Rancière dans *Le Maître ignorant* [2004].

car il plonge dans les bouillonnements des sciences sociales en train de se faire et dans leurs rapports tumultueux avec la philosophie. Cela suppose de prendre à bras le corps la complexité et risquer des pistes provisoires et partielles afin de mieux formuler les questions.

**Dialogues transfrontaliers entre « jeux de langage »
(sociologie, philosophie et cultures ordinaires)**

Sur le plan méthodologique, outre la sociologie et la philosophie, j'ai fait appel, dans mes explorations, à des matériaux issus de cultures ordinaires comme la chanson ou le cinéma. Je parle de *cultures ordinaires* plutôt que de « cultures populaires » afin de viser des formes culturelles qui ne sont pas seulement ou nécessairement produites et/ou appropriées par les classes populaires – en tant que groupes sociaux les plus dominés du double point de vue du capital économique et du capital culturel (légitime) –, mais qui peuvent l'être aussi. Je rejoins ici les analyses de Sandra Laugier [2012] lorsqu'elle insiste sur le lien entre « cultures populaires », entendues au sens large, et divers traits non réservés aux pratiques culturelles des classes populaires : large accessibilité, proximité d'avec l'expérience ordinaire du monde et « intrication dans notre vie quotidienne », en particulier sous la modalité des « conversations ordinaires ».

J'ai amorcé l'usage systématique de passages transfrontaliers entre sociologie, philosophie et cultures ordinaires dans *La Société de verre. Pour une éthique de la fragilité* [2002a], et cela a été prolongé plus spécialement pour la chanson [2004], le cinéma [Corcuff, Laugier, 2010] et le roman policier [Corcuff, 2001c ; 2009d ; Corcuff, Fleury, 2001]. Dans ce livre-ci, Charles Aznavour, Michel Jonasz, Eddy Mitchell, Miossec ou Al Pacino font quelques apparitions hérétiques, tandis que les chapitres sont souvent introduits par des exergues tirés de romans noirs. L'ouvrage se présente donc aussi comme une prise de position contre la dévalorisation académique *a priori* des cultures ordinaires, lesquelles peuvent susciter, sur le plan conceptuel, le meilleur comme le pire. Comme le note le philosophe Jocelyn Benoist, au cours

d'une réflexion très fine sur la conceptualisation, « la banalité de l'objet ne préjuge pas de l'originalité de la prise [conceptuelle] qu'on peut exercer sur lui, originalité qui peut être requise par le type d'intrigue dans lequel on se trouve avec lui » [2010, p. 123-124]. J'envisage donc la sociologie, la philosophie et les cultures ordinaires comme des registres culturels autonomes, comme divers « jeux de langage » au sens où l'entend Wittgenstein dans les *Recherches philosophiques* : « L'expression "jeu de langage" doit ici faire ressortir que parler un langage fait partie d'une activité ou d'une forme de vie » [Wittgenstein, 2004, partie I, § 23, p. 39]. L'usage épistémologique de ces caractérisations, tel qu'a pu le développer le biologiste Henri Atlan [1986, p. 271-293] avec la notion de « jeux de connaissance », nous oriente alors dans deux directions :

1) une autonomie de ces registres culturels fondés sur des « formes de vie » et d'« activité » différentes, non exclusive de zones d'intersection entre eux ;

2) une productivité cognitive des emprunts et des traductions réciproques, le transfert d'un problème ou d'une notion d'un « jeu de langage » à un autre appelant un déplacement d'usage dans le cadre d'une forme « d'activité » distincte, et donc un déplacement de signification (si l'on suit le « second Wittgenstein » quand il avance que la signification est livrée par l'usage).

Il ne s'agit donc pas, dans un geste « postmoderne », de traiter de ces registres culturels comme participant d'un grand « tout culturel » indistinct, mais bien d'envisager des passages transfrontaliers entre eux à partir de la reconnaissance de leurs spécificités et de leur autonomie respectives.

Du point de vue des sciences sociales, le travail sur un matériau philosophique, chansonnier ou cinématographique ne peut prétendre remplacer le moment fondamental de la confrontation avec l'enquête. Mais il peut offrir des pistes heuristiques. Parler de pistes heuristiques ne signifie pas que ce matériau inhabituel pour le sociologue doit servir de conducteur à des généralisations hâtives et abusives. On doit même, légitimement, se méfier des inductions rampantes tendanciellement associées à ces

types de matériau. Il s'agit plutôt d'alimenter « l'imagination sociologique », si importante pour le sociologue américain Charles W. Mills [2006], contre les risques de routinisation, de bureaucratisation et/ou de trop grande spécialisation de l'activité scientifique. Inversement, les créateurs (chanson, cinéma...) pourraient tirer de ces passages transfrontaliers des ressources nouvelles pour leurs pratiques respectives. Les philosophes, quant à eux, pourraient mieux brider leurs penchants généralisateurs dans la confrontation avec les savoirs empiriquement réglés et historiquement contextualisés des sociologues. Par ailleurs, je fais l'hypothèse que de tels interférences entre différents « jeux de langage » sont susceptibles de faire naître des étincelles d'intelligibilité que n'aurait pu engendrer un rapport exclusivement « interne » à ces « jeux de langage ». Cet apport cognitif peut aussi trouver des traductions proprement politiques en contribuant à ce que Sandra Laugier nomme de manière prometteuse une « politique de l'ordinaire » [2009, p. 198-200 ; 2012, p. 61], précisément alimentée par un rapport aux cultures ordinaires.

Un questionnement transversal : la quête d'un global redéfini

Les sciences sociales et la philosophie contemporaines apparaissent parfois prises, encore, par la nostalgie du fantôme de la « totalité » comme catégorie. La totalité présente une double composante : ontologique (qualifiant le réel) et épistémologique (qualifiant la connaissance de ce réel). Le « tout » serait alors à la fois une propriété du réel (une cohérence *fondamentale* malgré les *apparences* d'hétérogénéité) et un mode de connaissance de ce réel (des concepts prétendant l'embrasser totalement). Tout saisir d'un réel fonctionnant comme un tout... Or face à la difficulté de la tâche et à l'hyperspécialisation des savoirs, les sciences sociales et la philosophie peuvent être tentées, à l'inverse, par l'émiettement infini du sens, propice au relativisme extrême d'un « tout se vaut », voire au nihilisme. Cette tentation, appelée

communément « postmoderne⁴ », travaille différents registres culturels dans le monde. À l'écart de ces deux tentations, mais aussi dans leur mise en tension, je défends la voie décalée d'un global qui ne prétende pas au total. C'est-à-dire la possibilité d'une vision générale d'un monde pluriel plutôt que la connaissance totale d'un monde entièrement cohérent. La recherche de cohérences partielles et provisoires se laissant affecter par la possibilité d'un non-sens. Le besoin d'une cartographie globalisante fournissant des repères pour la connaissance et l'action et acceptant d'être traversé par l'inquiétude « postmoderne » de la prolifération de la pluralité. Non pas pour suivre jusqu'au bout cette inquiétude, mais en quelque sorte pour la *contenir*, au double sens de l'intérioriser comme défi et de l'empêcher de déborder. C'est une voie étroite que l'écrivain italien Claudio Magris a commencé à prendre par le biais de la construction originale d'une réflexion philosophique à partir de la littérature : « La crise du sens doit être constatée sans illusions, mais aussi sans l'illusion que cette crise aurait éliminé pour toujours le problème du sens » [2003, p. 544]. C'est aussi un cheminement que j'ai amorcé dans *La Société de verre* [2002a], à travers le paradoxe philosophique de « transcendances relatives » alimentées par des « Lumières tamisées » visant à « semer le trouble » (à la suite du geste théorique de Judith Butler, *loc. cit.*) dans le jeu stabilisé des oppositions académiques entre relativisme et universalisme. Je voudrais en tirer une série de conséquences quant au statut du global au sein des critiques sociales émancipatrices.

Cette exploration appelle un changement dans le style même de théorie privilégié. Au style *systématique* (ou *totalisant*), qui possède encore les beaux atours, aristocratiques, de la « Grande Théorie » adossée à la nostalgie de la totalité, j'ai préféré le style *pragmatique*

4 Dans les débats actuels, la catégorie « postmoderne » est plus ou moins extensive. Je lui donne ici le sens restreint de ce qui engage un émiettement des significations et des penchants relativistes, au sens extrême de « tout se vaut ». Dans certaines classifications d'inspiration nord-américaine, des auteurs comme Foucault, Bourdieu, Rancière ou Butler sont parfois abusivement amalgamés au courant « postmoderne ». Pour moi, ce sont plutôt des auteurs qui alimentent la perspective d'une « troisième voie », celle d'une globalisation à redéfinir.

(ou *artisanal*), plus mobile conceptuellement car il ne cherche pas nécessairement à intégrer ses déplacements dans un même cadre cohérent. Le(s) marxisme(s), comme, plus récemment, la sociologie de Bourdieu ont constitué des incarnations fortes du premier style. En rupture avec cette « voie royale » de la théorisation critique, Charles W. Mills a défendu, à la fin des années 1950 au sein de la sociologie américaine, une éthique de « l'artisan intellectuel » face à ce qu'il considérait être les écueils symétriques de « la suprême théorie » et de « l'empirisme abstrait »⁵. On avait là une des préfigurations du second style. Peu après Mills, le parcours philosophique de Michel Foucault et sa conception de « la théorie comme boîte à outils » [2001c, p. 427] ont contribué à donner du corps à ce deuxième style.

C'est un tel style renouvelé, plus modeste, sans pour autant abandonner la possibilité d'un dessin plus global de la complexité du monde contemporain, qui s'expérimente dans ce livre-atelier. Les cohérences partielles, ou intersections, qu'il propose sont actives dans le traitement de problèmes transversaux et nourries par des auteurs (ou des tensions entre auteurs, comme Rancière-Bourdieu ou Bourdieu-Boltanski et Thévenot ou Foucault-Bourdieu) qui sèment leurs graines dans différents chapitres. Il n'y a donc pas, dans la constellation globalisante propre à ce livre-atelier, de cadre intégrateur comme « le marxisme ». Pourtant, des ressources marxiennes et marxistes continuent à y jouer un rôle important, car il apparaît difficile de s'en passer pour analyser le capitalisme – une des tendances principales (mais non exclusive) encore à l'œuvre dans la société actuelle –, même si celui-ci a connu des transformations et son analyse des déplacements. Si ces ressources ne constituent pas l'axe autour duquel devraient nécessairement s'agrèger d'autres outillages conceptuels, Merleau-Ponty avait senti dès 1960, dans la préface de *Signes*, la nécessaire localisation de l'intelligence marxiste dans l'analyse de notre monde :

5 Dans son livre de 1959, *L'Imagination sociologique* [Mills, 2006]. On peut consulter aussi certaines pages éclairantes d'un recueil de textes allant de 1944 à 1960, sélectionnés et introduits par John H. Summers, sous le titre *The Politics of Truth* [Mills, 2008].

« Nous disons qu'avec les événements des dernières années le marxisme est décidément entré dans une nouvelle phase de son histoire, où il peut inspirer, orienter des analyses, garder une sérieuse valeur heuristique, mais où il n'est certainement plus vrai *dans le sens où il se croyait vrai*, et que l'expérience récente, l'installant dans un ordre de la *vérité seconde*, donne aux marxistes une assiette et presque une méthode nouvelles qui rendent vaines les mises en demeure » [1960, p. 15].

**Entre métier universitaire et engagements militants :
pour une sociologie publique réflexive**

Les critiques sociales radicales et émancipatrices n'émanent pas seulement ou principalement des milieux universitaires, elles se déploient aussi largement dans les mouvements sociaux, les associations, les syndicats, les partis, les revues ou d'autres espaces critiques actifs dans nos sociétés. Elles participent également de résistances davantage disséminées, individuelles ou collectives, dans le cours de la vie quotidienne. Je propose dans ce livre-atelier, parce que c'est mon métier, une entrée principalement universitaire à la question de l'état des critiques sociales émancipatrices. Je pars donc de savoir-faire professionnels, mais sans leur donner *a priori* une position dominante ou tutélaire vis-à-vis des outils critiques ordinaires. Certes, c'est à l'intérieur des « jeux de langage » de la sociologie et de la philosophie que peuvent être évaluées professionnellement les ressources sociologiques et philosophiques, en fonction de critères en discussion au sein de ces mêmes jeux. Mais ni la sociologie, ni la philosophie ne constituent un « jeu de langage des jeux de langage » au-dessus des autres. Il n'y a ni philosophe-roi, ni sociologue-roi ! Et les savoirs qu'ils produisent peuvent être interrogés au sein des sociétés en fonction d'autres critères que ceux académiquement privilégiés.

Cet ouvrage révèle donc une impureté fondamentale et assumée quant aux publics auquel il est destiné. Il livre aux jugements savants de ses pairs, en fonction des critères de leurs « jeux de langage » respectifs, une série d'analyses construites selon les règles universitaires du raisonnement et de l'argumentation. Et il met à

la disposition des citoyens critiques des ressources intellectuelles qu'ils peuvent métisser avec leurs propres outillages ou mettre en question à partir de leur propre bagage critique. Cette impureté potentielle est déjà présente dans la mission de service public assumée par les salariés des universités publiques. Cependant, lorsqu'on part d'une sociologie critique d'origine universitaire, il faut tout particulièrement prendre garde, comme nous y enjoint utilement le chercheur critique Geoffroy de Lagasnerie [2007], au « fétichisme de l'Université » et à « l'académisme » qui lui est associé. En tant que processus institutionnel et académique, le processus d'autonomisation des savoirs engendre aussi ses propres obstacles à la distanciation intellectuelle et à l'inventivité scientifique. L'institutionnalisation des sciences sociales et de la philosophie est également un facteur de routinisation des concepts et des problématiques ; inertie cognitive appuyée sur des pouvoirs académiques aux tendances conservatrices. Souvent, comme le note de Lagasnerie, « la distribution universitaire des pouvoirs n'est pas de nature à favoriser les recherches d'avant-garde et innovatrices contre les conservatismes » [2007, p. 61]. Par ailleurs, le développement de la division du travail et de la spécialisation qui accompagne l'autonomisation universitaire des activités intellectuelles favorise des découpages entre disciplines, sous-disciplines, objets, etc. qui, d'un côté, apportent davantage de rigueur, de l'autre entravent autant la mise en relation de secteurs différents de la recherche que des formes de généralisation potentiellement heuristiques.

On ne suivra pas pour autant de Lagasnerie jusqu'au bout de sa critique, avec son trop unilatéral « éloge de l'hétéronomie » [2007, p. 107]. Car en récusant la part de bienfaits que porte une autonomie relative, qui n'est pas nécessairement autosuffisance, cette piste ne permet pas de penser les tensions et le composite. L'autonomie des « jeux de langage » sociologique et philosophique, lorsqu'elle est adossée aux institutions universitaires, peut constituer également une protection face aux pouvoirs économique, politique, médiatique et/ou religieux. Et même l'inertie académique, en freinant l'effet de modes intellectuelles trop superficielles et

volatiles, a son versant positif. Je fais plutôt le pari raisonné que l'équilibre instable et des passages dans les deux sens entre métiers universitaires (appuyés sur une autonomie relative) et critiques sociales émancipatrices ordinaires se révèlent plus riches tout à la fois de rigueur intellectuelle, d'imagination théorique et de métissages inédits (sans toujours en éviter les écueils). Dans cette perspective, les ponts jetés vers les cultures ordinaires participent à l'aération critique des ressources universitaires.

Une telle reconfiguration des rapports entre le savant et l'ordinaire se présente comme une façon de se saisir du paradoxe relevé par Razmig Keucheyan au sein de la réactivation en cours des théories critiques à l'échelle internationale : surtout présentes dans les enceintes universitaires (et tout particulièrement sur les campus américains, bien qu'issues des quatre coins du monde, d'où la dynamique de « mondialisation des pensées critiques »), elles sont peu « en prise avec des processus politiques réels » et manifestent « pas ou peu de rapports avec des organisations politiques, syndicales ou associatives » [2010, p. 90⁶]. Aussi, plus que diffuser vers un large public des outils fabriqués dans l'univers savant, ce livre-atelier cherche à frayer des traboules⁷ stabilisées (permettant des va-et-vient) entre élaborations académiques et productions intellectuelles propres aux pratiques contestatrices. Les revues (telles, en France, *ContreTemps* papier et électronique, *La Revue des livres*, *Mouvements*, *Vacarme*, *EcoRev'*, *Lignes*, *Réfractions*, *Multitudes* ou *Agone*) se présentent comme des lieux particulièrement

6 Une anecdote personnelle rend bien compte de ce hiatus entre théories critiques académiques et mouvements sociaux critiques. Je suis intervenu en mars 2009 dans un séminaire doctoral à New York University sur le thème « Renaissance de l'anticapitalisme en France ». J'avais pris contact par avance avec des militants syndicaux et politiques locaux, comme le plus souvent quand je voyage pour raison universitaire. Après une discussion académique intéressante autour des modalités théoriques de la critique du capitalisme aujourd'hui, j'annonçai à mes collègues américains que le lendemain j'allais soutenir une grève dans une usine de cookies du Bronx employant une majorité d'ouvrières *latinas*. À ce moment précis, je fus regardé comme une sorte d'extraterrestre, aux limites de la bienséance...

7 Passage étroit à travers un pâté de maisons (dans le vocabulaire de la région de Lyon, France). (NdR)

intéressants de mise en connexion et d'hybridation entre recherche universitaire et « espace des mouvements sociaux⁸ ». Il y a là les prémices fragiles d'une « politique démocratique des savoirs et de l'intellectualité », dont l'intellectuel et éditeur critique Jérôme Vidal [2008, p. 35] a bien saisi que la réinvention constitue un des principaux enjeux de « la refondation de la gauche » aujourd'hui.

Mon itinéraire personnel, hybride, d'universitaire et de militant anticapitaliste, libertaire et altermondialiste a nourri cette double démarche d'ouverture des ressources universitaires. Ouverture vers l'extérieur – de diffusion et d'hybridation à partir des lieux universitaires – et ouverture à l'extérieur – à des vues délaissées par le monde universitaire et à des interrogations critiques sur son fonctionnement et ses productions – qui appellent toutes deux le dialogue, la coopération, le métissage et la critique réciproque. Une telle démarche est facilitée par le fait que l'on peut déjà constater, dans nos sociétés, l'existence d'une combinaison, insérée dans une dynamique d'interrelations, de continuités et de discontinuités, de ressemblances et de différences, entre savoirs savants et savoirs ordinaires. Processus complexe que j'ai pu analyser au cours de ma thèse de sociologie consacrée au syndicalisme cheminot et à laquelle j'ai donné le nom d'« épistémologie ordinaire » [1991b]. Plus récemment, la sociologue et philosophe libertaire Irène Pereira a contribué à déceler des continuités entre les discours savants et militants au sein de la galaxie de la gauche radicale contemporaine en modélisant différentes « grammaires de la contestation » transversales [2010]. Dans le même temps, ce type de démarche ne doit pas ignorer la part d'antinomie irréductible entre connaissances savantes et logiques ordinaires, ou entre distanciation scientifique et engagements militants. Mon expérience de ces milieux hybrides situés dans l'entre-deux, tels le Conseil scientifique de l'association altermondialiste Attac, les universités populaires alternatives ou encore la revue *ContreTemps*, m'a été utile pour jouer le cas

8 Sur la notion d'« espace des mouvements sociaux » et ses spécificités par rapport au champ politique institutionnel et partisan, voir Mathieu [2012].

échéant le rôle de corde de rappel vis-à-vis de cet équilibre instable permanent.

Cette problématisation encore inhabituelle des rapports entre savoirs universitaires et savoirs des mouvements sociaux suppose des changements dans la façon même de concevoir la sociologie universitaire. Cela implique de promouvoir ce que Michael Burawoy [2005] appelle une *critical public sociology*, qu'on pourrait traduire par *sociologie publique réflexive* – de laquelle, du reste, ce livre-atelier participe. Qu'est-ce à dire ? Sociologue du travail, avec pour références principales Marx et Bourdieu, Burawoy a été, en 2004, président de l'American Sociological Association, et il est actuellement (2010-2014) président de l'International Sociological Association. Lors de sa conférence présidentielle au congrès de l'American Sociological Association, à San Francisco, en août 2004, Burawoy [2009] a encouragé la promotion d'une « sociologie publique » qui a eu beaucoup d'écho et suscité de nombreux débats dans la sociologie américaine [Ollion, 2009]. Dans son discours, Burawoy distinguait quatre pôles au sein de la sociologie :

– « la sociologie publique » (*public sociology*), qui « fait entrer la sociologie en conversation avec des publics, définis comme des personnes elles-mêmes engagées dans une conversation » [2009, p. 123] ;

– « la sociologie académique » (*professional sociology*), au sens où les sociologues de profession existent largement en dehors de l'université aux États-Unis ;

– « l'expertise sociologique » (*policy sociology*) ;

– « la sociologie critique » (*critical sociology*), que je propose de traduire plutôt par « sociologie réflexive » dans la mesure où elle renvoie, pour Burawoy, au « savoir réflexif [qui] interroge les valeurs sur lesquelles se fonde la société tout autant que notre profession » [*ibid.*, p. 127].

C'est dans ce cadre conceptuel que Burawoy a appelé de ses vœux un « tournant critique de la sociologie publique » [2005], dans une acception qui implique un dialogue avec des publics (dont des mouvements sociaux) et la constitution d'espaces

publics, outillée d'une critique réflexive sur les présupposés et les impensés de la sociologie savante et de ces publics. Cette approche a bien des résonances avec ce que j'ai tenté de faire dans ce livre-atelier en termes de réinterrogation des « logiciels » de la critique sociale et de l'émancipation, laquelle a consisté à puiser à la fois dans les ressources des sciences sociales et de la philosophie ainsi que dans des extériorités critiques et émancipatrices vis-à-vis de ces savoirs universitaires.

Certes, comme nous y engage encore une fois utilement Geoffroy de Lagasnerie [2001] dans sa critique de la conférence présidentielle de Burawoy, nous devons prendre garde à ne pas emprisonner la critique sociale radicale et émancipatrice dans les filets du pouvoir académique. Or un tel risque est présent dans l'analyse de Burawoy lorsqu'il attribue une sorte d'hégémonie à « la sociologie académique » eu égard aux trois autres pôles [2005, p. 319 ; 2009, p. 127 et p. 133]. On peut d'ailleurs se demander s'il s'agit là d'une conviction ou d'une prudence tactique présidentielle. En tout cas, il faudrait compléter le propos de Burawoy par deux précisions que lui-même admettrait certainement. La première est que la sociologie professionnelle et universitaire (on pourrait dire quelque chose de similaire de la philosophie professionnelle et universitaire) ne constitue qu'un des lieux importants de production de critiques sociales radicales et émancipatrices, aux côtés et en interaction avec d'autres lieux comme « l'espace des mouvements sociaux » [Mathieu, 2012]. La seconde est que l'on ne doit pas seulement mettre l'accent sur les articulations entre une sociologie publique réflexive et la sociologie académique (*via ses « méthodes rigoureuses et éprouvées »*, [Burawoy, 2009, p. 127]), mais aussi sur ses tensions critiques, nécessaires et inévitables, avec ladite sociologie académique. Dans cette perspective, il vaudrait mieux parler d'*articulations critiques* de la sociologie publique réflexive avec la sociologie académique, la première se nourrissant des méthodes rigoureuses de la seconde tout en développant un questionnement critique et en défrichant des sentiers latéraux hérétiques.

Toutefois, là aussi, on ne peut suivre jusqu'au bout les critiques de de Lagasnerie quand il réduit la conférence présidentielle de Burawoy à « une ruse de la raison académique » [2011], car on y perçoit encore une fois une difficulté à penser le composite et les tensions. Burawoy [2009, p. 123] donne un bon exemple de la part de protection de l'activité intellectuelle qu'offrent les univers académiques, puisque dans un sondage de mai 2003, 75 % des membres de l'American Sociological Association déclaraient leur opposition à la guerre en Irak alors que 75 % de la population américaine, au contraire, l'approuvait. D'ailleurs, la défense par de Lagasnerie, contre le « savoir académique et académiquement contrôlé », de « l'émergence de communautés de pensée et de discussion accueillantes, anti-institutionnelles, indépendantes des appartenances et des frontières professionnelles, où chacun pourrait se sentir légitime à parler et à penser en son nom propre » [2011] doit rester prudente et se prémunir de gestes trop unilatéraux. Insuffisamment armée de réflexivité critique, elle prêterait en effet facilement le flanc à l'ironie de Burawoy vis-à-vis de ce « cercle étroit d'intellectuels, largement coupé du monde qu'ils prétendent représenter » tout en se contentant de « faire des révolutions avec des mots » [2005, p. 313], à la manière des « jeunes hégéliens » moqués par Marx et Engels dans *L'Idéologie allemande*.

Des limites pratiques de la théorie

Or quand on s'inscrit comme moi dans une philosophie de la *praxis*, inspirée d'auteurs aussi prestigieux que Proudhon, Marx, Dewey, Wittgenstein, Merleau-Ponty, Lévinas, Foucault et Bourdieu, une sociologie publique réflexive, même ainsi redéfinie, ne peut éviter que les passages entre critiques savantes et critiques ordinaires rencontrent leurs propres limites.

Les sciences sociales et la philosophie peuvent nous aider à reformuler les questions et à fixer des repères dans nos chemine-ments individuels et collectifs. Elles ne remplaceront jamais la *praxis*, autrement dit les pratiques dans des situations concrètes : actions individuelles sur soi et au plus proche de soi, actions au sein des associations, des syndicats, des collectifs d'artistes, des

expériences alternatives, des partis ou des formes encore inédites de coopération entre individus autonomes. Dans ses *Thèses sur Feuerbach*, en 1845, Marx rappelait :

« Les philosophes n'ont fait qu'*interpréter* le monde de diverses manières ; ce qui importe, c'est de le *transformer* » [XI^e thèse, 1982, p. 1033].

En 1904, Rosa Luxemburg affinait le propos sur la place utile, mais seconde, de la théorie dans l'action transformatrice, vis-à-vis du « mouvement même » :

« Mais le mouvement socialiste étant un mouvement de masse et les écueils qui le guettent étant les produits non pas d'artifices insidieux, mais de conditions sociales inéluctables, il est impossible de se prémunir à l'avance contre la possibilité d'oscillations opportunistes. Ce n'est que par le mouvement même qu'on peut le surmonter en s'aidant, sans doute, des ressources qu'offre la doctrine marxiste, et seulement après que les écarts en question ont pris une forme tangible dans l'action pratique » [Luxemburg, 1997b, p. 136].

Wittgenstein, un peu plus tard, en 1937, répondit comme en écho :

« La solution du problème que tu vois dans la vie, c'est une manière de vivre qui fasse disparaître le problème » [Wittgenstein, 1990, p. 41].

Résister et réinventer, individuellement et collectivement, d'autres manières de vivre apparaît alors plus important qu'élaborer des concepts ; même si des concepts renouvelés peuvent nous y aider. On touche là aux bornes mêmes de l'investigation menée dans cet ouvrage, même si celle-ci réserve une place importante aux pratiques sociales, lesquelles, au bout du compte, ne peuvent que la déborder... Comme le rappelle opportunément mon ami Lilian Mathieu, sociologue de l'action collective : un « appui de la sociologie à la conduite des mouvements sociaux ne peut qu'être modeste, et ne saurait en aucun cas prétendre surplomber leur pratique concrète » [2004, p. 191].

En tant qu'universitaire-militant et militant-universitaire, je pourrais ainsi faire miennes les paroles du sous-commandant Marcos quand il évoque une autre expérience de métissage : « Nous sommes le produit d'une hybridation ou d'une confrontation dont nous sommes, et c'est tant mieux, sortis vaincus⁹. » Pour ma part, vaincu par la *praxis*, une *praxis* analysée, mise à distance, appelée de mes vœux mais qui, en fin de compte, échappe aux codes de la raison savante.

Plan de l'ouvrage

Comme je l'ai déjà indiqué, ce livre-atelier propose moins une théorie systématique que des explorations problématiques tissées de quelques fils transversaux.

Dans une première partie, je propose un état des lieux fragmentaire des ressources critiques contemporaines. Je m'y efforce de clarifier un ensemble de problèmes autour du concept de domination : ses rapports avec les perspectives d'émancipation – que les interférences et les tensions entre les œuvres de Pierre Bourdieu et de Jacques Rancière éclairent tout particulièrement –, la localisation de ses domaines de validité mais aussi de ce qui tend à lui échapper dans la réalité sociale observable, ou encore la place de la capacité critique des dominés.

Dans une deuxième partie, je cherche à expliciter des présupposés que les sociologies critiques véhiculent souvent de manière non consciente dans leurs tuyauteries conceptuelles – quant aux caractéristiques des humains qu'elles étudient : leurs anthropologies philosophiques ; et à la conception de l'histoire : leurs modèles d'historicité –, comme des écueils auxquels elles se heurtent dans la fragile recherche d'une nouvelle vision globale des sociétés, entre l'ancienne quête d'un « tout » refermé sur lui-même et les attrait « postmodernes » d'un émiettement infini de la diversité humaine.

Dans une troisième et dernière partie sont envisagées des pistes critiques-émancipatrices particulièrement suggestives sur une série

9 Propos tirés du documentaire réalisé par Tessa Brisac et Carmen Castillo : *La Véridique Légende du sous-commandant Marcos*, 1995, Anabase productions / La Sept-Arte / INA.

de terrains : réflexivité critique de la sociologie sur les valeurs qui la traversent et les engagements qui l'accompagnent, élargissement de la critique du capitalisme (comme un des rocs auquel la critique sociale a, encore aujourd'hui, à se confronter), dialogue critique entre Michel Foucault et Pierre Bourdieu, ou prospections transfrontalières autour du thème de la mélancolie en hommage au militant-philosophe Daniel Bensaïd.

Au cœur de la dynamique de ces trois parties, plusieurs sentiers sont parcourus :

– sentiers sociologiques : ce sont les savoir-faire professionnels sur lesquels je me suis d'abord appuyé, avec leurs composantes empiriques constitutives, privilégiées aux chap. 2 et 3 ;

– sentiers épistémologiques : ils consistent en un retour réflexif sur les processus de connaissance engagés dans les premiers et participent pleinement, dans cette perspective, au « jeu de langage » sociologique ;

– sentiers transfrontaliers : ils effectuent des passages entre le « jeu de langage » sociologique et d'autres « jeux de langage », celui de la philosophie, principalement, mais aussi ceux propres aux cultures ordinaires et aux activités militantes.

Si ces sentiers divers ne prennent pas une destination unique et définitive, ils ne nous invitent pas non plus à un *trip* « post-moderne » qui brouillerait la vue et déboussolerait totalement le voyageur. Ici et là, sont fixés quelques repères généraux et provisoires et aménagés des intersections.

Avant d'entrer dans le vif du sujet, je tiens à remercier Alain Caillé et Philippe Chanial pour leur confiance et leurs encouragements, ainsi que Lison Fleury, Lillian Mathieu et Sylvie Malsan pour leur patient travail de relecture et leurs suggestions. Enfin, cet ouvrage a bénéficié d'une aide de la commission scientifique de l'Institut d'études politiques de Lyon.