



Perspectives critiques en communication

CONTEXTES, THÉORIES
ET RECHERCHES EMPIRIQUES

Sous la direction de
France Aubin et Julien Rueff

capital Cultural Studies liberté réflexivité espace public modèle dialectique
marchandisation reconnaissance économie politique discours
éthique genre POUVOIR féminisme champ
communication travail
sujet perspectives raison
médiatisation critiques agir
critique théorie domination ÉCOLE DE FRANCFORT
stratégie valeur capitalisme idéologie
démocratie matérialisme rationalité philosophie sociale Théorie critique
Aufklärung habitus émancipation sexualité stratégie praxis redistribution mépris



Presses
de l'Université
du Québec

Perspectives critiques en communication

Membre de
L'ASSOCIATION
NATIONALE
DES ÉDITEURS
DE LIVRES

Presses de l'Université du Québec

Le Delta 1, 2875, boulevard Laurier, bureau 450, Québec (Québec) G1V 2M2

Téléphone: 418 657-4399

Télécopieur: 418 657-2096

Courriel: puq@puq.ca

Internet: www.puq.ca

Diffusion/Distribution:

CANADA Prologue inc., 1650, boulevard Lionel-Bertrand, Boisbriand (Québec) J7H 1N7
Tél.: 450 434-0306 / 1 800 363-2864

FRANCE AFPU-D – Association française des Presses d'université
Sodis, 128, avenue du Maréchal de Lattre de Tassigny, 77 403 Lagny, France – Tél.: 01 60 07 82 99

BELGIQUE Patrimoine SPRL, avenue Milcamps 119, 1030 Bruxelles, Belgique – Tél.: 02 736 68 47

SUISSE Servidis SA, Chemin des Chalets 7, 1279 Chavannes-de-Bogis, Suisse – Tél.: 022 960.95.32



La Loi sur le droit d'auteur interdit la reproduction des œuvres sans autorisation des titulaires de droits. Or, la photocopie non autorisée – le « photocopillage » – s'est généralisée, provoquant une baisse des ventes de livres et compromettant la rédaction et la production de nouveaux ouvrages par des professionnels. L'objet du logo apparaissant ci-contre est d'alerter le lecteur sur la menace que représente pour l'avenir de l'écrit le développement massif du « photocopillage ».

Perspectives critiques en communication

CONTEXTES, THÉORIES
ET RECHERCHES EMPIRIQUES

Sous la direction de
France Aubin et Julien Rueff

 Presses
de l'Université
du Québec

**Catalogage avant publication de Bibliothèque et Archives nationales
du Québec et Bibliothèque et Archives Canada**

Vedette principale au titre:

Perspectives critiques en communication : contextes, théories et recherches empiriques
(Communication)

Comprend des références bibliographiques.

ISBN 978-2-7605-4457-4

I. Théorie critique. 2. Communication – Aspect social. I. Aubin, France, 1958- . II. Rueff, Julien.
III. Collection: Collection Communication (Presses de l'Université du Québec).

HM480.P47 2016 301.01 C2016-941102-8

Financé par le
gouvernement
du Canada

Funded by the
Government
of Canada

Canada



Conseil des arts
du Canada

Canada Council
for the Arts

SODEC

Québec



Cet ouvrage a bénéficié de l'aide financière de la Faculté des communications
de l'Université du Québec à Montréal.

Révision

Hélène Ricard

Correction d'épreuves

Karine Morneau

Conception graphique

Richard Hodgson

Image de couverture

iStock

Mise en pages

Interscript

Dépôt légal : 4^e trimestre 2016

› Bibliothèque et Archives nationales du Québec

› Bibliothèque et Archives Canada

© 2016 – Presses de l'Université du Québec

Tous droits de reproduction, de traduction et d'adaptation réservés

Imprimé au Canada

D4457-1 [01]

TABLE DES MATIÈRES

Introduction	1
<i>Julien Rueff et France Aubin</i>	
Pourquoi un autre ouvrage sur les perspectives critiques?.....	2
Présentation de l'ouvrage	5
Bibliographie.....	13

Partie 1

CE QUE «CRITIQUE» VEUT DIRE

Chapitre 1

Kantisme et communication : pour un horizon critique	17
<i>Oumar Kane</i>	
1.1. Le kantisme comme projet critique	18
1.2. Précisions terminologiques sur la théorie kantienne	20
1.3. La théorie éthique de Kant et sa postérité	22
1.4. La communication comme exigence de la raison pratique: de quelques réappropriations.....	26
Conclusion.....	32
Bibliographie.....	33

Chapitre 2

Philosophie sociale et critique immanente	35
<i>Olivier Voïrol</i>	
2.1. La naissance de la philosophie sociale (Hegel).....	37
2.2. Le renouveau de la philosophie sociale (Horkheimer).....	43
2.3. Les prolongements dans la théorie critique.....	50
Bibliographie.....	53

Chapitre 3

Qu'est-ce que la critique foucauldienne?	55
<i>Maude Bonenfant</i>	
3.1. Présentation du contexte sociopolitique	57
3.1.1. La critique comme pratique historico-philosophique.....	57
3.1.2. La critique en tant qu'«attitude moderne»	59

3.2. Concepts clés	60
3.2.1. La gouvernementalisation	60
3.2.2. Le désassujettissement	62
3.2.3. <i>L’Aufklärung</i>	64
3.2.4. La raison	65
3.3. L’opérationnalisation de l’approche foucauldienne	67
3.3.1. Une méthodologie « critique »	67
L’archéologie	67
La généalogie	68
La stratégie	69
3.3.2. La critique foucauldienne appliquée à Facebook	70
3.3.3. Les fondements éthiques, politiques et esthétiques de la critique	72
Bibliographie	73

Partie 2

L’ÉCOLE DE FRANCFORT

Chapitre 4

La critique des industries culturelles	77
<i>Philippe Bouquillion</i>	
4.1. L’industrie culturelle ou <i>Kulturindustrie</i>	79
4.2. L’œuvre d’art à l’ère de sa reproductibilité technique	84
4.2.1. Les transformations de la perception	88
4.2.2. La transformation de la fonction artistique	90
4.3. La dimension critique des approches contemporaines, ruptures et continuités	91
Bibliographie	97

Chapitre 5

Habermas, reconstruction de la raison

et communication	99
<i>France Aubin</i>	
5.1. Contextes	100
5.1.1. L’engagement	100
5.1.2. L’École de Francfort	101
L’interdisciplinarité	101
L’auto-réflexion	101
La visée émancipatrice	101
La centralité de la raison	102

5.2. Théories et concepts.....	103
5.2.1. L'espace public (et la démocratie).....	103
Les démocraties.....	105
La société civile.....	106
5.2.2. La théorie de l'agir communicationnel.....	107
Les rationalités.....	108
Le monde vécu.....	109
5.2.3. L'éthique de la discussion.....	111
5.3. Objets de recherche.....	113
Conclusion.....	117
Bibliographie.....	117

Chapitre 6

Axel Honneth et la théorie

de la reconnaissance sociale..... 123

Julien Rueff

6.1. Éléments de contextualisation.....	125
6.1.1. La pluralité des théories de la reconnaissance sociale.....	125
6.1.2. L'héritage habermassien.....	126
6.2. La théorie honnethienne de la reconnaissance sociale.....	127
6.2.1. Diagnostiquer les pathologies sociales.....	127
6.2.2. Une conception intersubjectiviste de la subjectivité.....	128
6.2.3. Les origines hégéliennes de la théorie honnethienne de la reconnaissance.....	129
6.2.4. Les trois sphères de reconnaissance sociale.....	130
L'amour.....	131
Le droit.....	131
La solidarité.....	132
6.2.5. Au-delà d'une conception instrumentale des conflits sociaux.....	133
6.2.6. Reconnaissance ou redistribution?.....	134
6.3. La théorie de la reconnaissance et les études empiriques en sciences sociales.....	136
Bibliographie.....	138

Partie 3

RECHERCHES CRITIQUES EN ÉCONOMIE POLITIQUE

Chapitre 7

L'économie politique	145
<i>Vincent Mosco, traduction de France Aubin</i>	
7.1. Définitions et caractéristiques.....	146
7.1.1. Quelques définitions.....	146
7.1.2. La prise en compte de l'histoire	146
7.1.3. Le tout social.....	147
7.1.4. La philosophie morale	147
7.1.5. La praxis sociale	148
7.2. La recherche sur l'économie politique des médias.....	148
7.2.1. En Amérique du Nord.....	148
7.2.2. En Europe.....	149
7.2.3. Dans le monde moins développé.....	150
7.2.4. Les processus sociaux de marchandisation, spatialisation et structuration.....	151
La marchandisation	151
La spatialisation	154
La structuration.....	156
Bibliographie.....	158

Chapitre 8

Marx, les marxistes et la critique de l'économie politique de la communication	165
<i>Maxime Ouellet</i>	
8.1. La critique de l'économie politique: concepts et méthode....	167
8.2. La critique de l'économie politique de la communication	174
8.3. La critique de l'économie politique à l'ère du capitalisme informationnel.....	180
Conclusion: le commun, la communication et le communisme	185
Bibliographie.....	186

Chapitre 9

La critique du capitalisme cognitif	191
<i>Serge Proulx</i>	
9.1. Le contexte sociopolitique	193
9.2. L'hypothèse d'un capitalisme cognitif: les principaux concepts.....	196
9.2.1. La transformation de la connaissance en valeur économique	198
9.2.2. La place centrale du travail immatériel dans le mode de production.....	199
9.2.3. Les nouvelles modalités de l'exploitation capitaliste....	202
9.3. La portée politique de la critique du capitalisme cognitif	203
9.4. La question du «travail» des internautes: du <i>digital labor</i> au <i>cognitariat</i>	207
Bibliographie.....	209

Partie 4**IDÉOLOGIE ET CULTURE**

Chapitre 10

Idéologie et pensée dominante chez Marx et Engels	215
<i>Florian Gulli</i>	
10.1. Le concept d'idéologie dans l'idéologie allemande.....	216
10.1.1. L'idéologie ou la croyance en l'autonomie des idées	217
10.1.2. L'idéologie ou la croyance en la force des idées	218
10.1.3. La critique idéologique du monde social.....	219
10.2. Matérialisme historique, idées et pensée dominante	220
10.2.1. La conception matérialiste de l'histoire	220
10.2.2. Les idées dans la conception matérialiste de l'histoire	223
10.2.3. Les pensées dominantes dans une perspective matérialiste.....	225
10.2.4. Les dominés et la pensée dominante	228
10.3. Quelques principes généraux pour l'analyse empirique de la pensée dominante	230
Bibliographie.....	232

Chapitre 11

**La sociologie critique au travail:
apports et limites de l'œuvre de Pierre Bourdieu**..... 235*Renaud Carbasse*

11.1. Contexte	236
11.2. Les principaux concepts au travail: monde social, champs sociaux et habitus	240
11.2.1. Un monde social divisé en champs sociaux	240
11.2.2. Les formes de capitaux sociaux	245
11.2.3. Incarner et recréer/extérioriser les structures sociales: habitus individuel, habitus de groupe.....	248
Conclusion	250
Bibliographie	251

Chapitre 12

**La réception des médias au prisme
des *Cultural Studies*** 253*Éric George*

12.1. Les fondations résolument critiques des <i>Cultural Studies</i> ...	255
12.2. <i>Cultural Studies</i> et études de réception	263
12.3. Et la critique dans tout ça?	268
Bibliographie	272

Partie 5**THÉORIES FÉMINISTES ET COMMUNICATION**

Chapitre 13

**Contributions des féminismes aux études
en communication médiatique**..... 279*Karine Bellerive et François Yelle*

13.1. La « première vague »	282
13.2. La « deuxième vague »	284
13.2.1. Le féminisme universitaire	286
13.2.2. Les études féministes en communication médiatique	289

13.3. La « troisième vague » 292
 13.3.1. L'accent sur la différence 293
 13.3.2. Une réception difficile 296
 Conclusion 298
 Bibliographie 300

Chapitre 14

Genre et communication : des approches critiques en tension 305
Maxime Cervulle

14.1. Du féminisme poststructuraliste 306
 14.1.1. La méthode structuraliste 306
 14.1.2. Penser la construction des binarismes sexué et sexuel 308
 14.1.3. Discours et idéologie 310
 14.2. Le genre de la communication, entre matérialité et discursivité 313
 Bibliographie 317

Notices biographiques 321

INTRODUCTION

Julien Rueff et France Aubin

POURQUOI UN AUTRE OUVRAGE SUR LES PERSPECTIVES CRITIQUES ?

Inégalités économiques, privations de droits politiques, mépris des minorités culturelles, domination masculine, violences policières, racismes, néocolonialismes, guerres, rapports de domination de genre, esclavagismes, crises écologiques, pathologies du travail : autant de raisons – parmi tant d'autres phénomènes problématiques – de ne pas célébrer avec suffisance et empressement la « fin de l'histoire » annoncée par Francis Fukuyama (1992). Les promesses émancipatrices du libéralisme (politique ou économique) semblent avoir été quelque peu contrariées par les évolutions historiques des vingt-cinq dernières années. Rien d'étonnant alors à ce que l'inéluctabilité des effets vertueux de la démocratie libérale, que ceux-ci concernent les États-nations ou les relations internationales, suscite des doutes légitimes aujourd'hui. L'exercice du diagnostic historique (Fischbach, 2009 ; Berlan, 2012), visant à révéler les tendances à la fois spécifiques et problématiques d'une époque, paraît en effet condamné à dresser un bilan extrêmement inquiétant de notre contemporanéité. Au premier abord, la diversité des pathologies sociales de notre présent historique, à savoir « des relations ou des évolutions sociales qui portent atteinte, pour nous tous, aux conditions de la réalisation de soi » (Honneth, 2006, p. 179)¹, semble difficilement contestable.

Cette hypothèse, à l'origine de différents jugements négatifs sur notre époque (s'exprimant sous la forme de discours indignés, révoltés, pessimistes, combatifs, désabusés, raisonnés, contestataires, etc.), se situe au cœur de cette publication. C'est ultimement cette hypothèse qui explique notre volonté de réunir un ensemble de contributions sur des théories critiques initiées, développées ou systématisées en sciences sociales et en philosophie². Autrement dit, les chapitres subséquents donneront un aperçu de différentes perspectives critiques et s'efforceront d'exposer en quel sens et dans quelle mesure celles-ci permettent d'analyser les pathologies sociales de notre contemporanéité.

1. Le concept de « pathologie sociale » pose des problèmes théoriques majeurs, comme en témoignent les récentes réflexions d'Axel Honneth sur l'idée de « société malade » ou de « maladie de société » (2015). Dans la mesure où nous ne pouvons pas examiner ces difficultés dans le cadre de cette introduction, nous reprenons, à titre heuristique, ce concept tel qu'il trouve sa formulation dans un entretien publié en 2006.
2. Dans cette introduction, nous mobilisons l'expression « théories critiques » comme un synonyme de « perspectives critiques ». En revanche, le syntagme « Théorie critique » porte une signification beaucoup plus spécifique, dans la mesure où il renvoie directement aux recherches de l'École de Francfort.

Pour définir succinctement ce qu'il y a de « critique » dans ces théories critiques, nous aurions tendance à souligner leur intérêt, d'une part, pour les potentialités émancipatrices de notre présent historique et, d'autre part, pour les obstacles à l'expression de ces dernières. D'où parle le théoricien critique? Quelles sont les finalités des perspectives critiques? Quels phénomènes sociaux, culturels, politiques ou économiques retiennent l'attention des chercheurs critiques? Quelles sont les limites de ces approches? Quelles formes prennent-elles? Voilà quelques-unes des questions formulées dans les chapitres suivants.

Cela étant posé, les lecteurs ne manqueront pas de s'interroger sur la pertinence d'un ouvrage supplémentaire sur les perspectives critiques. En ne considérant que la francophonie, de nombreuses publications se sont récemment proposé de dresser un portrait d'ensemble des notions, concepts et théories critiques. Pensons, pour ne citer que ces ouvrages collectifs, à *Émancipation, les métamorphoses de la critique sociale* (Cukier, Delmotte et Lavergne, 2013), à *Penser à gauche* (Collectif, 2011), à *De quoi la critique est-elle le nom?* (Granjon, 2014) ou encore à *Critique, science sociale et communication* (Granjon et George, 2014). Mentionnons aussi la monographie de Razmig Keucheyan, intitulée *Hémisphère gauche* (2010), celle-ci dessinant une cartographie très éclairante des nouvelles théories critiques. Quoique parcellaire, cette énumération témoigne de la richesse des publications scientifiques construisant un état des lieux des perspectives critiques en sciences sociales et en philosophie. Trois finalités ont cependant motivé la réalisation de cet ouvrage collectif: a) une exigence pédagogique; b) une ouverture au temps long de l'histoire des idées; et c) un positionnement dans le champ de la communication.

Pour commencer, ce livre ne se destine pas à des spécialistes, mais plutôt à des lecteurs désireux de se familiariser avec les théories critiques. Bien que les chapitres de cet ouvrage comportent des thèses et des interprétations originales concernant ces dernières, ils répondent d'abord à des impératifs pédagogiques. Conformément au précepte cartésien (Descartes, 1970, p. 69), le désir d'énoncer clairement et distinctement des théories *a priori* peu accessibles, en raison de leur complexité, a présidé la conception de cette publication. Dans la mesure où la pertinence de ce livre ne relève pas de ses contributions aux discussions scientifiques en cours, nous avons aussi privilégié une exploration des perspectives critiques sur le temps long de l'histoire des idées. Les chapitres de cet ouvrage présentent ainsi des théories élaborées depuis le XVIII^e siècle, avec la philosophie critique d'Emmanuel Kant, jusqu'aux développements les plus récents en économie critique de la communication, en études de genre, en philosophie sociale, etc. Enfin,

ce livre se démarque par son positionnement dans le domaine de la communication : les théories critiques abordées ne sont pas explicitées pour elles-mêmes, à la manière d'une démarche exégétique, mais en tant que ressources conceptuelles pour appréhender des objets de recherche que d'aucuns appellent « communicationnels » (journalisme, propagande politique, publicité politique, médias sociaux, industries culturelles, relations publiques, etc.). Nous désirons par là même démontrer leur pertinence pour l'étude de la communication. C'est d'ailleurs précisément pour cette raison que les chapitres de cet ouvrage sont structurés en trois moments, en l'occurrence, une contextualisation sociohistorique de l'approche exposée, une analyse de ses principaux concepts et un détour par des recherches empiriques opérationnalisant ces derniers, relativement à la communication.

Cela étant dit, nous aimerions à présent attirer l'attention de nos lecteurs sur les limites de cet ouvrage collectif. Si, à l'évidence, l'exhaustivité ne pouvait pas être à notre portée en quelques centaines de pages, certaines contributions théoriques majeures auraient dû être abordées pour ériger une vision à la fois plus équilibrée et plus juste des perspectives critiques en communication. C'est d'ailleurs précisément pour cette raison que nous envisageons d'ajouter un deuxième volume à celui que vous tenez entre vos mains. Plusieurs « marxistes occidentaux », pour reprendre une catégorie chère à Perry Anderson (1976), brillent d'abord par leur absence. Pensons ainsi aux écrits d'Antonio Gramsci, de Louis Althusser, de Georg Lukacs, d'Alain Badiou ou de Slavoj Žižek, ces philosophes inspirant nombre de recherches liées à la communication. Certains auteurs dits « postmodernes » (Jameson, 1991) ou « poststructuralistes » (Cusset, 2003) manquent également à l'appel : Jacques Derrida, Gilles Deleuze, Félix Guattari ou encore Jean Baudrillard. De plus, ce livre ne souffle mot des théories de la démocratie radicale élaborées entre autres par Ernesto Laclau, Chantal Mouffe ou Jacques Rancière. Les études culturelles mériteraient à leur tour d'être exposées plus longuement, dans l'idée d'approfondir les travaux des pères fondateurs de l'École de Birmingham (Stuart Hall, Raymond Williams, Edward P. Thompson et Richard Hoggart), mais aussi de saisir les inflexions de cette « tradition de recherche » en Amérique du Nord ou en Australie. Les études de genre ou les recherches féministes n'échappent pas non plus à ce constat. Il faudrait en effet accorder une place beaucoup plus grande à des philosophes telles que Simone de Beauvoir, Nancy Fraser ou Judith Butler. Enfin – et ce n'est pas la moindre des carences de cet ouvrage –, aucun chapitre ne porte sur les études postcoloniales (Lazarus, 2006). Les lecteurs s'étonneront par là

même légitimement de ne rien trouver sur Edward Saïd, Frantz Fanon ou Gayatri Chakravorty Spivak. Et cette énumération, nous le devinons, pourrait être encore plus longue...

PRÉSENTATION DE L'OUVRAGE

La première partie de notre ouvrage est structurée autour d'une simple interrogation : quelles significations les sciences sociales et la philosophie attribuent-elles au terme « critique » ? Trois chapitres s'attachent alors à répondre à cette question au prisme de la philosophie critique d'Emmanuel Kant, de la philosophie sociale de l'École de Francfort et de la pensée de Michel Foucault.

Notre ouvrage commence avec un texte d'Oumar Kane sur l'un des philosophes les plus importants des Lumières, Emmanuel Kant, dont la pensée s'inscrit au moins en filigrane dans toute la théorie critique, que ce soit pour sa volonté de surmonter l'opposition empirisme et rationalisme ou encore pour l'accent mis sur les conditions de possibilité de la connaissance. De fait, la philosophie kantienne en est une de la réflexivité, prenant pour objet d'étude la science elle-même et marquant dès lors « une distance qui se veut *critique* par rapport au travail scientifique lui-même » (p. 18 du présent ouvrage). Kane présente les trois critiques de Kant publiées à la fin du XVIII^e siècle, soit les ouvrages *Critique de la raison pure*, *Critique de la raison pratique* et *Critique de la faculté de juger*, qui prennent respectivement pour objet les sciences de la nature (la connaissance); la morale (l'éthique); et l'esthétique (le jugement). Tout en posant que la connaissance se nourrit de l'expérience, Kant fait valoir qu'elle ne s'y réduit pas. Le rapport du sujet à la réalité est médié par les conditions de possibilité que sont l'espace et le temps, mais aussi les catégories logiques. Kane met l'accent sur la théorie kantienne de l'éthique et de la morale, dont les principes seront formalisés dans l'impératif catégorique et ses différentes variantes. Après avoir souligné l'importance du philosophe pour la pensée politique, entre autres pour théoriser l'espace public, Kane souligne sa pertinence pour penser les phénomènes communicationnels et la communication comme discipline.

Olivier Voirol s'intéresse, quant à lui, non pas à la philosophie des sciences sociales inspirée par la critique kantienne, mais à la philosophie sociale. Cette dernière se distingue de la philosophie morale et de la philosophie politique en ce qu'elle diagnostique les tendances possibles ou pathogènes de notre présent. Or la philosophie sociale trouve sa première élaboration systématique sous la plume de G.W.F. Hegel,

celui-ci déclinant les spécificités de cette perspective philosophique dans ses écrits. À rebours d'une conception étroitement positiviste des sciences empiriques, la philosophie sociale repose sur l'idée selon laquelle les situations historiques devraient être examinées comme des manifestations factuelles de profondes dynamiques historiques, à savoir de processus par lesquels la raison se réalise dans l'histoire. C'est à partir de cette idée que la philosophie sociale s'autorise à analyser les obstacles historiques à l'expression concrète de ces processus rationnels – et libérateurs – dans notre présent, mais aussi à se centrer sur des phénomènes transindividuels et, *a fortiori*, sociaux. Voirol révèle ensuite comment ce projet philosophique hégélien s'actualise dans les recherches de Max Horkheimer, l'une des figures centrales de la première génération de l'«École de Francfort». Pour Horkheimer, la compréhension des interrelations entre les phénomènes transindividuels et individuels (entre la totalité sociale et l'individu) demeure le propre de la philosophie sociale. Toutefois, la philosophie sociale horkheimienne se caractérise par son projet d'articuler la spéculation philosophique aux connaissances empiriques de différentes disciplines scientifiques, d'une part, et par son enracinement dans les pratiques émancipatrices de notre présent, d'autre part. Olivier Voirol termine son argumentation en rappelant que la «Théorie critique» s'identifie en réalité à la conception horkheimienne de la philosophie sociale. Cette dernière se situe donc à l'origine d'une tradition intellectuelle extrêmement riche, pénétrante et critique: l'École de Francfort.

La première partie de l'ouvrage se termine avec un chapitre de Maude Bonenfant sur la pensée foucauldienne. Ce chapitre permet de revenir de belle façon sur les Lumières et la philosophie critique de Kant, dont s'inspirait largement Michel Foucault. Alors que Kant cherchait à connaître puis à exposer les limites de la connaissance en recourant à la faculté de l'entendement (connaître la connaissance), Foucault montre que la connaissance est produite dans des conditions qui ont une dimension culturelle (la critique en tant qu'attitude moderne) et politique (le savoir légitimé en tant que vérité a des effets). Le projet foucauldien consiste à articuler les rapports entre sujet, savoir et pouvoir. Maude Bonenfant revient sur les concepts principaux que la critique foucauldienne emprunte à Kant: état de minorité, état de majorité, raison, critique et *Aufklärung*; puis sur ceux qui appartiennent en propre à Foucault: gouvernementalisation, désassujettissement et politique de vérité. Après avoir présenté les trois pôles de la méthodologie critique – l'archéologie, la généalogie et la stratégie –, l'auteure illustre la critique foucauldienne avec l'exemple du réseau socionumérique Facebook, censé favoriser la liberté d'expression, mais engagé dans des activités de contrôle, de surveillance et de disciplinarisation nous

soumettant à un « ensemble de rapports de pouvoir, parfois invisibles » (p. 72 du présent ouvrage). Elle termine en évoquant Judith Butler, pour qui la critique, du fait qu'elle est facteur de changement et nous incite à « ne pas être gouverné de cette manière », comporte nécessairement une dimension esthétique, en écho à l'invitation de Foucault à faire de sa vie « une œuvre d'art » (p. 72-73 du présent ouvrage).

La deuxième partie de notre ouvrage introduit les lecteurs à l'École de Francfort. Cette tradition de recherche, alimentée successivement par trois générations de penseurs, se trouve à l'origine de la « Théorie critique », à savoir d'une philosophie sociale reposant sur les contributions empiriques de différentes disciplines scientifiques et ayant son socle dans les pratiques émancipatrices de notre présent (ce que révèle clairement le chapitre d'Olivier Voirol). Philippe Bouquillion revient d'abord sur les travaux de Max Horkheimer, de Theodor Adorno et de Walter Benjamin, trois membres éminents de la première génération de l'École de Francfort. L'auteur rend alors compte des aspects les plus saillants de leurs réflexions sur l'industrie culturelle, tout en s'attachant à révéler l'influence complexe de ces analyses théoriques sur le développement ultérieur des études en économie politique de la communication. Ce chapitre expose en premier lieu les fondements de la thèse, défendue par Max Horkheimer et Theodor Adorno dans un fameux chapitre de *La dialectique de la raison* (1974), selon laquelle l'industrie culturelle formerait « un "système" au rôle central dans la reproduction du capitalisme » (p. 84 du présent ouvrage). Les réflexions de Walter Benjamin sur la reproductibilité technique des œuvres d'art font ensuite l'objet d'une explicitation. Philippe Bouquillion aborde la question de « l'aura » des productions artistiques dans le contexte de la transformation historique des rapports entre les œuvres d'art et les industries culturelles. Partant de là, l'auteur peut examiner les (dis)continuités entre les analyses de cette première génération de l'École de Francfort et les recherches francophones en économie politique de la communication, réunies sous la bannière des « théories des industries culturelles ».

Le chapitre de France Aubin porte sur l'une des figures importantes de l'École de Francfort, Jürgen Habermas, reconnu pour son renouvellement des fondements de la Théorie critique, fondements qui font reposer la raison sur la communication. L'auteure passe d'abord en revue quelques-unes des caractéristiques de la Théorie critique qu'on retrouve dans l'œuvre habermassienne, à savoir l'autoréflexion, l'interdisciplinarité, la visée émancipatrice et la centralité de la raison. France Aubin présente ensuite (succinctement, il va sans dire) les développements théoriques de Habermas sur l'espace public, l'agir communicationnel et la théorie discursive de la morale (l'éthique de la discussion),

abordant les concepts de publicité critique, de démocratie (délibérative), de rationalité(s), de monde vécu (disjonction et colonisation), de médiums régulateurs (marché et argent) ainsi que les principes D (discussion) et U (universalisation). Le volet opérationnalisation du chapitre, qui se concentre sur l'espace public du point de vue des dispositifs techniques de la discussion publique ainsi que de leur régulation, présente un grand nombre d'enjeux contemporains que les propositions habermassiennes permettent d'étudier.

Julien Rueff conclut la deuxième partie de cet ouvrage en revenant sur la théorie honnethienne de la reconnaissance sociale. Si Axel Honneth s'avère aujourd'hui l'une des figures centrales de la troisième génération de l'École de Francfort, c'est notamment en raison de ses recherches sur les phénomènes de valorisation sociale ou de mépris dans notre présent historique. Ce chapitre s'ouvre sur des éléments de contextualisation de la pensée honnethienne, l'idée étant ultimement de cerner comment celle-ci s'inscrit dans un rapport de continuité et de rupture avec l'œuvre de Jürgen Habermas. Le chapitre se poursuit en examinant les fondements intersubjectivistes de la théorie honnethienne de la reconnaissance, la subjectivité étant envisagée, dans le cadre de cette dernière, comme « intersubjectivement constituée [...] et [...] vulnérable » (p. 128-129 du présent ouvrage). Partant de là, les trois formes de reconnaissance sociale distinguées par Axel Honneth – l'amour, le droit et la solidarité – sont explicitées en prêtant simultanément attention aux conséquences de leur négation sur le rapport qu'un individu entretient à lui-même. Ce chapitre se termine en montrant comment la philosophie sociale d'Axel Honneth alimente des recherches empiriques appartenant à des domaines aussi multiples que variables (les relations internationales, les usages des technologies de communication, etc.).

La troisième partie de l'ouvrage porte sur les recherches critiques en économie politique. Elle revient sur les grandes tendances de son histoire récente, puis sur les concepts au fondement de l'orientation critique de l'économie politique qui font qu'encore aujourd'hui l'économie politique qui est mobilisée en communication est fondamentalement à gauche. Cette partie s'ouvre sur un texte rédigé par l'un des chercheurs canadiens les plus connus dans le champ de l'économie politique des médias, Vincent Mosco. L'auteur présente d'abord quelques définitions de l'économie politique, puis les caractéristiques qui en font une démarche résolument critique, à savoir la prise en compte de l'histoire pour étudier les grandes formations historiques comme le capitalisme; le tout social, qui rappelle l'importance accordée à la totalité sociale par les chercheurs de l'École de Francfort; la philosophie morale,

qui étudie les principes moraux à la source des comportements sociaux ; et la praxis sociale. Cette dernière conçoit « la vie intellectuelle comme une forme de transformation sociale et l'intervention sociale, comme une forme de savoir » (p. 148 du présent ouvrage). La deuxième section du chapitre présente l'économie politique des médias en termes géographiques. L'Amérique du Nord, l'Europe et le « monde moins développé » (où foisonnent des approches critiques diversifiées, comme la dépendance et le système-monde) sont abordés tour à tour par rapport à différents objets de recherche. Mosco introduit ensuite des concepts qui ont marqué l'économie politique, à savoir les processus sociaux de marchandisation, de structuration et de (dé)spatialisation. Ce dernier segment se conclut en évoquant les nouvelles tendances de la recherche, soit la mondialisation du champ, la persistance de la recherche historique, le développement de la recherche menée à partir de points de vue alternatifs (dont le féminisme) et l'activisme.

Maxime Ouellet s'intéresse à la pertinence de la critique de l'économie politique, telle qu'elle est formulée par Karl Marx, pour l'étude de la communication. Il examine comment la méthode dialectique et les concepts de cet auteur (la marchandise, la valeur d'usage, la valeur d'échange, etc.) ont alimenté – et alimentent encore – les recherches critiques en économie politique de la communication, tout en considérant les écueils rencontrés par certaines lectures de l'œuvre de Karl Marx. Ce chapitre analyse ainsi l'appropriation de la critique de l'économie politique dans le cadre de la théorie de l'industrie culturelle de la première génération de l'École de Francfort, d'une part, et dans le contexte des études pionnières de Nicholas Garnham et de Dallas W. Smythe en économie politique de la communication, d'autre part. Dans la mesure où le mode de production semble connaître des transformations décisives avec l'apparition de ladite « société de l'information », les recherches en économie politique de la communication doivent aujourd'hui repenser les processus de création de la valeur économique et les formes du travail à l'œuvre dans les sociétés capitalistes. Dans cette perspective, le chapitre débouche sur une explicitation des récentes théories du « capitalisme cognitif », du « capitalisme informationnel » ou du « travail immatériel ».

La contribution de Serge Proulx s'inscrit dans la continuité du chapitre précédent, en ce qu'elle se centre sur l'hypothèse du capitalisme cognitif. Sans surprise, les recherches découlant de cette dernière s'attachent à saisir les spécificités des récentes transformations du capitalisme, mais aussi d'en faire la critique. L'auteur adopte alors une perspective originale sur cette hypothèse du capitalisme cognitif en articulant deux niveaux d'analyse : une présentation des principaux

concepts soutenant les théories du capitalisme cognitif et une évaluation politique des potentialités critiques de ces dernières. Pour ce faire, il amorce sa réflexion en considérant certains éléments du contexte historique entourant l'émergence de cette hypothèse, à savoir l'omniprésence actuelle des technologies numériques, l'érosion progressive du compromis social-démocrate établi lors des Trente Glorieuses et l'organisation d'une hégémonie libérale depuis les années 1980. Partant de là, Proulx explicite les trois grandes articulations conceptuelles au fondement des recherches critiques sur le capitalisme cognitif, portant respectivement sur la transformation de la connaissance en valeur économique, sur la place du travail immatériel et sur les nouvelles formes d'exploitation. Cette clarification permet ensuite à l'auteur de porter un regard critique sur cette hypothèse en soulignant l'impossibilité de penser une « sortie radicale du capitalisme » en s'en tenant à elle et en appelant de ses vœux un détour par les travaux philosophiques d'André Gorz (p. 206 du présent ouvrage). Ce chapitre se termine avec une présentation d'études sur le travail des internautes, celles-ci constituant une illustration efficace de la fécondité de cette hypothèse du capitalisme cognitif – malgré ses limites politiques – dans le cadre de recherches empiriques.

La quatrième partie de cet ouvrage aborde des perspectives critiques portant sur les formes symboliques qui circulent dans des contextes sociaux, c'est-à-dire, au sens large, sur l'ensemble des actions et des énoncés produits par des acteurs sociaux et identifiés comme des constructions signifiantes (Thompson, 1990, p. 59). Le chapitre de Florian Gulli revient d'abord sur une notion aussi incontournable que controversée pour la critique sociale : l'idéologie. Ce que révèle l'auteur, c'est la nécessité de dépasser une conception réductrice – mais pourtant très répandue – de l'idéologie, selon laquelle cette dernière s'identifierait à un ensemble de discours par lesquels les dominants s'efforceraient d'obtenir le consentement des dominés aux rapports de domination. Pour aller au-delà de ces simplifications, Florian Gulli propose une lecture serrée des significations de ce concept dans l'œuvre de Karl Marx et Friedrich Engels. Or ce détour se montre riche en enseignements dans la mesure où l'idéologie désigne dans leurs écrits « une certaine manière de concevoir l'histoire » (p. 220 du présent ouvrage) qui attribue indûment une autonomie et une causalité déterminante aux idées. Cela revient, autrement dit, à penser que les « idées mènent le monde » (p. 218 du présent ouvrage). Karl Marx et Friedrich Engels opposent précisément à l'idéologie une conception matérialiste de l'histoire, à partir de laquelle il devient possible de distinguer clairement l'idéologie en tant que regard porté sur l'histoire, d'une part, et les idées d'une classe dominante partagées par la majorité,

d'autre part. Partant de là, Florian Gulli examine comment, du point de vue de Karl Marx et Friedrich Engels, les idées d'une classe dominante participent à l'établissement et à la conservation des rapports de domination. La réponse des auteurs du *Manifeste du parti communiste* s'avère alors bien plus nuancée qu'en apparence : les idées d'une classe dominante n'ont qu'un rôle secondaire dans la domination, d'une part, et l'adhésion des classes dominées à ces idées n'est pas entièrement dépourvue de rationalité, d'autre part.

Le texte de Renaud Carbasse porte sur la sociologie critique de Pierre Bourdieu, aussi dite « sociologie du dévoilement » parce qu'elle vise à aider « des agents sociaux incapables de discerner les mécanismes de domination à les percevoir pour être ensuite capables de les transformer » (p. 239 du présent ouvrage). L'auteur expose la théorie bourdieusienne de l'espace social global (ou monde social) et des champs sociaux qui le composent, chaque champ social étant à la fois un champ de forces – disposant « de règles du jeu propres, imposées par les agents dominants, reproduites ou contestées par les agents entrants » (p. 241 du présent ouvrage); et de luttes entre agents sociaux cherchant à se différencier les uns des autres. Prenant appui sur l'exemple du champ journalistique, Carbasse illustre le concept de capital et ses différentes déclinaisons – culturel, économique, social – en rappelant qu'à « travers toute une série de mécanismes et de stratégies, le capital peut être acquis, hérité et cumulé en vue de se positionner comme un acteur central dans un champ social donné » (p. 247 du présent ouvrage). Sur le plan individuel, les agents intériorisent des habitus, c'est-à-dire les mécanismes sociaux et les structures sociales, qui sont extériorisés au sein d'un champ. Ainsi, dans le cas du champ journalistique, un agent aura intériorisé l'importance d'un solide réseau de sources. Par ailleurs, les règles du jeu peuvent être modifiées en fonction de différents facteurs, comme l'apparition de nouveaux médias dominants ou de nouvelles façons de faire. Les crises constituent des moments où il est possible pour les agents d'improviser et de négocier pour s'adapter, parfois en fonction de leurs intérêts propres.

Le chapitre d'Éric George clôt cette quatrième partie en présentant les études culturelles. L'auteur aborde les origines britanniques de ce courant de recherche – que d'aucuns appellent l'« École de Birmingham » –, dans l'idée de cerner les spécificités de la critique engagée par cette dernière, d'une part, et d'analyser autant les potentialités que les carences de cette critique, d'autre part. Les œuvres des trois pères fondateurs, Richard Hoggart, Edgar P. Thompson et Raymond Williams, font d'abord l'objet d'une explicitation en considérant leurs relations d'opposition aux recherches behavioristes et fonctionnalistes

sur la réception des médias de masse. L'auteur s'attache ensuite à révéler les inflexions ultérieures de cette « École de Birmingham », celles-ci étant impulsées, entre autres, par Stuart Hall et David Morley. Ces inflexions ont notamment pris la forme d'une diversification des thèmes d'études sous leur plume : aux recherches sur les classes populaires s'ajoutent notamment des travaux sur les rapports interculturels et les sous-cultures. Ces clarifications permettent à l'auteur, pour finir, d'entreprendre une évaluation des mérites et des limites de la critique de l'« École de Birmingham ».

La dernière partie de l'ouvrage porte sur les théories féministes. Encore aujourd'hui trop souvent marginalisées, les théories féministes présentent toute la radicalité des perspectives critiques. D'abord parce qu'elles sont fondamentalement autoréflexives : depuis Beauvoir, elles déconstruisent différents facteurs identitaires comme le sexe et la blanchité (*whiteness*). Les théories féministes sont également contextuelles et préoccupées de leurs actualisations dans la praxis. Enfin, elles accordent une importance centrale à l'expérience et elles sont interdisciplinaires, puisqu'il n'existe aucun savoir qui puisse échapper à leurs lectures critiques. La partie qui leur est consacrée s'ouvre sur un chapitre rédigé en tandem par Karine Bellerive et François Yelle sur les contributions des féminismes aux études en communication médiatique. Les auteurs exposent les principales approches théoriques féministes, les contextualisent, en signalant leurs figures marquantes et les moments clés de leur institutionnalisation progressive et partielle. Adoptant la périodisation courante du féminisme en trois grandes vagues, dont les auteurs soulignent le caractère par ailleurs discutable, Bellerive et Yelle dressent un portrait très riche (et inédit en français) de l'histoire des féminismes au Québec, en France, aux États-Unis et en Grande-Bretagne, couvrant la période allant de la moitié du XIX^e siècle, quand le féminisme est devenu une « position politique », à aujourd'hui, alors qu'on en annonce une quatrième vague. Ils rappellent que le féminisme de la première vague n'offrait pas encore une théorisation de la domination masculine, mais dénonçait les inégalités fondées sur le sexe, qui excluaient les femmes de l'espace public. La deuxième vague fait entrer le féminisme à l'université, sans pour autant désertier le camp de la militance. La dénonciation prend alors pour objet la domination masculine et le patriarcat : « le privé est politique » (Hanisch, 1969) et le genre est une construction sociale. En communication médiatique, les études féministes se concentrent d'abord sur les représentations, puis intègrent des études de réception. La troisième vague se constitue aux États-Unis, sous l'influence des féminismes noirs et tiers-mondistes, et certains l'assimilent au postféminisme en raison de l'accent mis sur

la différence et l'individualisme. Finalement, on ne s'entend guère sur ce que recouvre l'expression. Enfin, plus récemment, les technologies numériques auraient favorisé la formation de nouvelles communautés féministes et leur globalisation.

Maxime Cervulle clôt notre ouvrage avec un chapitre portant sur deux séries de travaux associés à la critique féministe, soit le féminisme matérialiste et le féminisme poststructuraliste. Il associe au féminisme matérialiste l'étude des relations entre les modes de production domestique et capitaliste visant à « mettre au jour la division sexuée du travail et, plus largement, les rapports sociaux de sexe qui organisent la société » (p. 306 du présent ouvrage), alors qu'il caractérise le féminisme poststructuraliste par l'importance consacrée aux dimensions discursives de la construction du sexe. L'auteur se concentre sur le féminisme poststructuraliste, dont les travaux « mobilisent dans le cadre d'une réflexion sur le genre et les sexualités la méthode structuraliste développée en France entre les années 1950 et 1970 » (p. 306). Cervulle souligne les rapprochements entre les deux séries de travaux, soit la remise en cause « de la naturalité de la catégorie même du sexe » (p. 306), mais aussi les tensions reposant sur la différence de fondements théoriques, à savoir principalement la perception différente des rôles respectifs de la base matérielle et de sa superstructure idéologique, ce qui recoupe en partie le clivage entre les travaux influencés par l'économie politique et ceux qui le sont par les études culturelles. Après avoir passé en revue un grand nombre de recherches participant de l'un ou l'autre sous-champ, l'auteur conclut en invitant à « aller au-delà de la structuration actuelle du champ, pour embrasser une perspective critique n'isolant pas les différents niveaux de la structure sociale » (p. 316).

BIBLIOGRAPHIE

- Anderson, P. (1976). *Considerations of Western Marxism*, Londres, Verso.
- Berlan, A. (2012). *La fabrique des derniers hommes*, Paris, La Découverte.
- Collectif (2011). *Penser à gauche*, Paris, Éditions Amsterdam.
- Cukier, A., F. Delmotte et C. Lavergne (dir.) (2013). *Émancipation, les métamorphoses de la critique sociale*, Paris, Éditions du croquant.
- Cusset, F. (2003). *French Theory*, Paris, La Découverte.
- Descartes, R. (1970). *Discours de la méthode*, Paris, Vrin.
- Fischbach, F. (2009). *Manifeste pour une philosophie sociale*, Paris, La Découverte.

- Fukuyama, F. (1992). *La fin de l'Histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion.
- Granjon, F. (2014). *De quoi la critique est-elle le nom?*, Paris, Mare & Martin.
- Granjon, F. et É. George (dir.) (2014). *Critique, science sociale et communication*, Paris, Mare & Martin.
- Hanisch, C. (1969). «The personal is political», <<http://www.carolhanisch.org>>, consulté le 13 août 2016.
- Honneth, A. (2006). *La société du mépris*, Paris, La Découverte.
- Honneth, A. (2015). «Les maladies de la société», *Réseaux*, vol. 33, n° 193, p. 25-42.
- Jameson, F. (1991). *Postmodernism or the Cultural Logical of Late Capitalism*, Durham, Duke University Press.
- Keucheyan, R. (2010). *Hémisphère gauche: une cartographie des nouvelles pensées critiques*, Paris, Zones.
- Lazarus, N. (dir.) (2006). *Penser le postcolonial: une introduction critique*, Paris, Éditions Amsterdam.
- Thompson, J.B. (1990). *Ideology and Modern Culture*, Stanford, Stanford University Press.

1

CE QUE « CRITIQUE »
VEUT DIRE

KANTISME ET
COMMUNICATION:
POUR UN HORIZON
CRITIQUE

Oumar Kane

MOTS CLÉS

a priori *Aufklärung* *Aufklärer* communication critique
impératif catégorique jugement raison pratique raison pure
sensibilité sujet moral théorie éthique transcendantal

1.1. LE KANTISME COMME PROJET CRITIQUE

L'influence d'Emmanuel Kant sur la philosophie moderne figure sans conteste parmi les plus importantes et les plus fécondes si l'on considère la reprise de ses thématiques d'investigation et le nombre de théoriciens qui sont entrés en dialogue avec lui, tantôt pour revendiquer son héritage, tantôt pour s'en distancier.

Pour étudier Kant, il faut d'abord se rappeler que le philosophe de Königsberg a été un des philosophes les plus importants du XVIII^e siècle, le siècle des Lumières, caractérisé par d'importants bouleversements tant sur le plan politique ou scientifique que dans le domaine du symbolique, celui des représentations que les acteurs sociaux se font de l'ordre social. La grande pertinence de la pensée de Kant vient en partie du fait qu'il s'agit d'une philosophie de la réflexion et de la réflexivité qui a spécifiquement pris pour objet d'étude les sciences elles-mêmes. En ce sens, la philosophie kantienne est fille de son époque en ce qu'elle affirme avec force le primat de la raison. À travers Kant, la tâche assignée à la philosophie est de remettre en question la science, prenant par là une distance qui se veut *critique* par rapport au travail scientifique lui-même. En effet, le projet philosophique *critique* de Kant a posé dans des termes inédits la question de la production de connaissances conjointement à celle de ses limites. Le projet kantien se définit comme critique dans le sens très particulier où il pose la question des conditions de possibilité et des limites de la connaissance scientifique. Il s'agit là d'une définition de la critique très différente de celle que Marx proposera ultérieurement. Ce faisant, Kant a innové en faisant de l'étude des limites de la science une science en elle-même (Bonnet, 2002; Kane et George, 2013).

Il importe de tenir compte du contexte intellectuel dans lequel le projet kantien s'intègre afin de bien saisir la spécificité de sa philosophie. La philosophie de son époque opposait deux traditions, l'une qui affirmait le primat de la pensée humaine (rationalisme) et l'autre qui revendiquait la primauté de l'expérience (empirisme). Mais pour Kant, qui essaie de fonder une voie alternative à ce dualisme philosophique, l'opposition tranchée entre le rationalisme et l'empirisme est sans objet. Il tentera de prendre en considération à la fois la raison et l'expérience dans son système philosophique. C'est dans cet esprit de synthèse qu'il convient d'interpréter sa célèbre citation, qui renvoie dos à dos ces deux épistémologies antinomiques: «Des pensées sans matière sont vides, des intuitions sans concepts sont aveugles» (Kant, 1990 [1781], p. 111).

L'objectif du philosophe est de préciser les conditions de possibilité de la connaissance scientifique qu'il ancre dans la finitude humaine. Ce faisant, il propose une philosophie originale qui tente également de s'émanciper de l'héritage cartésien. En effet, si son prédécesseur Descartes a fondé un système philosophique qui privilégie une métaphysique spéculative à partir du sujet pensant (que Descartes appelle le *Cogito*), Kant, le philosophe des Lumières (*Aufklärer*), privilégiera pour sa part une épistémologie dite *transcendantale*. Celle-ci consistera à réduire à de plus modestes dimensions les prétentions de Descartes, sans cependant toucher à la rationalité ni à l'intégrité du projet scientifique (Boulad-Ayoub, 1990).

Ce projet philosophique se concrétise sous la forme de trois ouvrages parus entre 1781 et 1790. Ces ouvrages, qui sont devenus des monuments de la pensée philosophique, sont : *Critique de la raison pure* (1781), *Critique de la raison pratique* (1788) et *Critique de la faculté de juger* (1790).

Dans *Critique de la raison pure*, Kant s'attaque au problème de l'induction et prend pour objet les *Naturwissenschaften* (sciences de la nature). Parmi ses interlocuteurs épistémiques figurent également Hume (il appelle « problème de Hume » le problème de l'induction¹) et Newton (dont les *Principia Mathematica* sont un *opus magnum* pour Kant). Kant s'attaque en fait au fameux « problème de la démarcation » que théoriserait au XX^e siècle Popper (1973) et qui pose la difficile question de la délimitation de la connaissance scientifique par rapport aux autres formes de savoir comme le sens commun ou la croyance religieuse.

Il est cependant important de relever que, si la théorie de la connaissance a été renouvelée en profondeur par Kant, qui en montre les limites, ses écrits couvrent également de manière substantielle les domaines du politique, de l'éthique, de l'anthropologie ou de l'esthétique. À tel point que, dans ces domaines et dans bien d'autres, Kant demeure un interlocuteur incontournable pour les théoriciens contemporains.

La suite de cette contribution sera articulée autour de trois moments en vue d'éclairer, bien que de manière succincte, certains aspects de l'œuvre de Kant qui sont utiles pour faire le lien avec la communication. Certaines des réappropriations importantes dont sa philosophie a été l'objet seront identifiées et discutées. Dans la

1. À ce propos, Kant soutient qu'il est impossible de fonder les *Naturwissenschaften* sur le seul principe de l'induction. Il est nécessaire de recourir à l'opposé à des jugements indépendants de l'expérience qu'il qualifie de synthétiques.

section suivante, nous précisons quelques distinctions conceptuelles essentielles pour saisir l'originalité de sa théorie tant en ce qui concerne la connaissance que pour ce qui est du jugement. Nous aborderons ensuite dans les grandes lignes sa théorie éthique. Dans la dernière section, la plus longue, nous aborderons la question de la pertinence des écrits de Kant pour penser la communication. Là également, des théoriciens importants de la communication qui revendiquent le legs de Kant seront évoqués tant pour nommer les apories de la philosophie kantienne relativement à la communication que pour discerner les avenues théoriques qui ont permis de surmonter ces écueils.

1.2. PRÉCISIONS TERMINOLOGIQUES SUR LA THÉORIE KANTIENNE

À travers sa théorie de la connaissance scientifique, Kant se préoccupe de déterminer les conditions incontournables de toute activité de connaissance. Il en arrive ainsi à découvrir que l'espace et le temps, loin d'être les produits de l'expérience, sont plutôt ses conditions incontournables de possibilité. Il s'agit ainsi de formes *a priori* de la sensibilité, c'est-à-dire qu'elles précèdent et encadrent l'exercice des facultés humaines qui mettent à contribution l'appareil sensoriel humain.

Kant effectue une distinction essentielle entre les facultés d'entendement et de sensibilité. Le jugement de connaissance fait intervenir l'entendement, c'est-à-dire l'intelligence et la raison. Mais ce processus part de la sensibilité qui, elle, fait intervenir les sens de l'être humain. C'est donc sur les données rendues disponibles par la sensibilité que l'entendement se greffe pour produire un jugement de connaissance². Kant conjoint par conséquent la sensibilité et l'entendement, qui sont deux facultés humaines dont la première caractérise la perception sensorielle et la deuxième, la pensée logique. Les deux facultés sont nécessaires à la connaissance: « sans la sensibilité, nul objet ne nous serait donné; sans l'entendement nul ne serait pensé » (Kant, 1990 [1781], p. 111).

Dans *Critique de la raison pure*, Kant nous enseigne qu'il est impossible à l'esprit humain d'avoir une connaissance absolue d'un objet, qu'on ne peut par conséquent connaître de manière inhérente la « chose en soi ». Pour lui, toute connaissance est soumise à des « conditions de possibilité » qui sont de deux ordres: ce sont les « formes de l'intuition » (l'espace et le temps) et les « formes de la pensée » (les catégories logiques).

2. On voit qu'ainsi Kant tente de réconcilier le rationalisme et l'empirisme.

L'esprit humain ne peut avoir un accès direct à la connaissance d'un objet, il ne peut avoir accès qu'à des *phénomènes* qui sont médiés par les formes déjà mentionnées. Cela ne veut pas dire que la connaissance scientifique est impossible, c'est seulement qu'elle porte sur la réalité telle qu'elle se donne à voir au sujet par la médiation tant de l'espace et du temps que des catégories de sa pensée. Mais étant donné que pour Kant la pensée rationnelle est une faculté universellement partagée, la connaissance scientifique, qui porte sur l'universel, devient *de facto* possible même si elle est encadrée par des formes universelles *a priori*. C'est ainsi qu'il aborde le problème de la *finitude*, c'est-à-dire celui des limites qui encadrent l'activité et la production scientifiques.

L'un des plus grands intérêts du travail de Kant est lié au fait qu'il s'est attelé à forger une terminologie rigoureuse qui lui permet d'opérer certaines distinctions conceptuelles essentielles qu'il déploiera ensuite tant pour la raison théorique que la raison pratique. Pour lui, en effet, la raison pure est celle qui se révèle apte à former des principes qui s'appliquent *a priori*, c'est-à-dire préalablement à toute expérience. Mais la raison pure peut être soit théorique (si elle concerne les principes de la connaissance), soit pratique³ (si elle s'attelle à définir ce qui devrait être). Le philosophe renforce son arsenal conceptuel en distinguant par ailleurs les jugements de connaissance, qui sont objectifs (ils peuvent être confirmés ou contredits par une analyse impartiale des faits), des jugements de goût, qui sont subjectifs (ils nous informent uniquement sur les préférences du sujet).

À l'opposé du jugement de connaissance, Kant précise que le jugement de goût ne dépasse pas le stade de la sensibilité. C'est pourquoi il s'agit d'un jugement qui ne saurait prétendre à l'universalité du fait du caractère subjectif de l'expérience qui le définit. C'est le sens étymologique de cette expérience liée aux sens qui a poussé Kant à utiliser le terme *esthétique* pour en rendre compte. Il affirme en effet dans *Critique de la faculté de juger* que le Beau est « ce qui est connu sans concept comme objet d'une satisfaction nécessaire » (Kant, 1993 [1790], p. 112). Kant va encore plus loin en distinguant dans le jugement de goût l'Agreable (qui est relié à un intérêt ou à un désir du sujet) du Beau (qui est désintéressé). Le Vrai (qui relève d'un jugement de connaissance), le Bien (qui relève d'un jugement pratique) et le

3. La distinction épistémologiquement fondamentale entre le descriptif (ce qui est réellement) et le normatif (ce qui devrait être) correspond chez Kant à l'opposition entre ce qui relève du spéculatif d'une part et ce qui relève du pratique de l'autre. En effet, Kant pose que la raison spéculative a pour tâche de préciser les choses telles qu'elles sont effectivement alors que la raison pratique se donne plutôt pour mission de saisir les choses telles qu'il est souhaitable qu'elles soient.

Beau (qui relève d'un jugement de goût) sont trois modalités qui ont été très précisément distinguées par Kant dans le mouvement même où il montre les liens qui les unissent.

Ces distinctions se sont révélées essentielles pour la pensée philosophique ultérieure dans la mesure où elles ont fourni un puissant appareillage conceptuel qui a permis après Kant de mieux formuler les problèmes philosophiques. Sa philosophie a fait l'objet de développements théoriques importants caractérisés par cette rigueur terminologique. Nous allons dans la prochaine section nous attarder quelque peu sur le traitement qu'il a proposé de cette importante question.

1.3. LA THÉORIE ÉTHIQUE⁴ DE KANT ET SA POSTÉRITÉ

Selon Kant, la *raison pure* rend compte des déterminations causales qui gouvernent le monde naturel. C'est le problème auquel il s'est attaqué dans sa première critique, celle de la *raison pure*. Mais à côté de notre environnement physique, il y a un monde pleinement moral dans lequel l'idée de *devoir* acquiert une place centrale. L'étude de cette sphère morale est l'objet de sa *Critique de la raison pratique* puisque, dans ses écrits consacrés à la théorie éthique, il montre bien que la question du Bien relève d'un jugement pratique. Il faut donc bien distinguer les champs d'application des concepts de *raison pure* et de *raison pratique*, car s'il y avait identité entre ces deux sphères, il serait absurde pour Kant de se poser la question de ce que le sujet moral doit faire. La liberté n'existerait en effet pas dans un monde où les déterminations causales prévaudraient, c'est-à-dire où le déroulement des événements serait soumis à des lois naturelles immuables⁵. C'est pourquoi Kant distingue un monde commandé par la nécessité et les déterminations causales (la science) et un monde commandé par la liberté (la morale). Ce dernier est constitué par les relations intersubjectives (celles de sujet à sujet) ou pragmatiques (qui concernent ce que l'homme libre peut et doit faire de lui-même) qui seules sont touchées par l'univers moral.

Pour Kant, la conscience morale est celle qui agit par Devoir sans tenir compte des conséquences de son agir. Un enseignement important qu'il livre dans *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785)

4. De manière générale, la branche de la philosophie qui s'intéresse à ces questions est qualifiée de philosophie morale. Une théorie spécifiquement consacrée à ces questions est qualifiée de théorie éthique. Par conséquent, nous reprenons la terminologie de Kant qui s'intéresse à l'agir d'un *sujet moral*, mais nous qualifierons sa théorie elle-même d'éthique.

5. Comme pour le cas des phénomènes physiques étudiés par Newton.

est que, de même qu'il y a une pureté de la raison, il existe également une pureté de l'intention qui fonde l'agir véritablement moral. Ce dernier ne doit être guidé ni par le plaisir, ni par la pitié, ni par une quelconque volonté de bien agir en vue de conséquences souhaitables pour soi-même ou pour autrui. L'agir moral est exécuté en conformité avec une loi morale qui ne doit être contaminée par aucune considération des conséquences de son application. C'est notamment en vue d'atteindre à l'universel⁶ que cette exigence de pureté est formulée par Kant (1999 [1785]) : « Agis d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle⁷. »

Kant estime qu'en se donnant pour principe dans l'élaboration de la loi morale l'universalisation, le sujet devient dans le même mouvement un législateur universel. Comme le rappelle Boulad-Ayoub (1990, p. 82-83) : « en accomplissant le devoir, l'homme non seulement se donne à lui-même sa propre loi ; il se trouve être aussi l'auteur de toute loi comme telle ; il légifère pour lui et pour les autres ». Pour Kant, le sujet moral est donc celui qui accomplit le Devoir que lui dicte la Raison. Dans ce processus, le sujet doit se départir du diktat de ses émotions et de ses sens pour rendre son agir conforme au seul Devoir et atteindre par là l'universalité de manière à ce que son agir puisse être reproduit par chacun indépendamment de ses intérêts, de sa disposition d'esprit ou de ses désirs. C'est par cet effort qu'il est possible d'atteindre à la liberté par rapport aux contingences diverses et aux contraintes particulières. Kant a d'ailleurs proposé à cet égard une autre distinction, devenue maintenant classique, entre la morale et l'éthique. Il distingue en effet la volonté selon les principes particuliers liés à la sensibilité (éthique) et les principes universels liés à la raison (morale). Autrement dit, la morale est collective et universelle tandis que l'éthique est individuelle et subjective⁸.

Dans *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Kant propose une définition de la volonté comme la faculté pour l'individu de déterminer son agir en conformité avec certaines lois. On a vu que les lois qui régissent l'agir humain ne sont pas d'ordre causal, comme celles qui

6. Chez Kant, le sujet moral est davantage l'humanité entière que le seul sujet individuel. C'est d'ailleurs la critique que Paul Ricœur (1990) lui a adressée.

7. Cette maxime est devenue célèbre sous le nom d'*impératif catégorique*. L'impératif catégorique, qui apparaît pour la première fois dans *Fondements de la métaphysique des mœurs*, a connu plusieurs reformulations sous la plume de Kant.

8. Cette distinction sera reprise et approfondie par Habermas (1986 et 1992), qui relie la *justice* à la morale et le *bien* à l'éthique.

régissent les phénomènes naturels; elles se font plutôt en adéquation avec la représentation que le sujet humain se fait de principes universalisables, c'est-à-dire susceptibles d'être *partagés par tout autre sujet humain*. C'est de là que provient le caractère impératif du commandement moral (*l'impératif catégorique*) qui justifie la possibilité de la communauté humaine. Il y a donc une conversion à effectuer pour chaque individu entre son vouloir spécifique d'un côté et des principes objectifs que toute autre personne pourrait également vouloir de l'autre. C'est là le « point de convergence entre les différents égoïsmes » (Braz, 2004, p. 30) qui seul peut fonder l'émergence d'une communauté humaine⁹.

En raison de sa portée et de sa radicalité, la théorie éthique kantienne est la source de nombre de théories contemporaines en philosophie morale. Pour Kant, l'agir moral nécessite « non seulement le respect des droits individuels et la valeur égale de tous les êtres humains, mais aussi l'idée d'une communauté cosmopolitique dans laquelle les fins de tous les êtres rationnels doivent former une unité qui doit être l'objectif commun » (Wood, 1999, p. 2; notre traduction). Parmi les théories éthiques, certaines se concentrent sur la prévision des conséquences pour déterminer les contours de l'agir éthique. La position de Kant s'oppose à ces dernières, et notamment à l'égoïsme et à l'utilitarisme qui sont deux éthiques dites conséquentialistes. Il existe en effet une éthique égoïste. Elle postule que l'agir éthique est celui qui incline chaque individu à se comporter en vue de promouvoir ses intérêts personnels. C'est assez récemment que, pour le sens commun, éthique et égoïsme sont devenus des termes antinomiques. Épicure, l'un des philosophes majeurs de l'École égoïste grecque qui a vécu entre le IV^e et le III^e siècle avant notre ère, considérait que le plaisir est le souverain bien et est à chérir dans son principe, même si certains plaisirs nécessitent, pour être réalisés, des maux importants comme le mensonge: « Dans sa prétention pratique, l'égoïsme caractérise celui qui réduit toutes les fins à sa propre personne, plaçant ainsi le déterminant suprême de sa volonté, non dans le concept de devoir, mais dans l'utilité et le bonheur personnel » (Braz, 2004, p. 29).

Pour John Stuart Mill (1988 [1871]), un philosophe et économiste britannique du XIX^e siècle qui est l'un des principaux théoriciens de l'utilitarisme, le principe directeur du comportement éthique est

9. C'est là une autre formulation de l'impératif catégorique qui a des accents humanistes sur lesquels insisteront nombre de philosophes ultérieurs: « Agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre, toujours en même temps comme une fin, et jamais comme un moyen » (Kant, 1999, p. 108).

le bien-être du plus grand nombre. Par là, on voit que ce n'est plus le plaisir individuel qui importe, mais que c'est plutôt la collectivité qui devient le lieu par excellence du paradigme utilitariste. Ce qui compte dès lors, c'est le fait que le plus grand nombre puisse améliorer son sort à la suite d'un certain agir, même si certains individus peuvent voir leur lot empirer¹⁰.

La position kantienne est radicalement différente de ces deux éthiques conséquentialistes, pour lesquelles le critère pour déterminer si un agir est moral est soit le plaisir individuel soit l'utilité collective accrue qui résultent de l'acte considéré. À l'opposé, l'approche kantienne de la question peut être qualifiée d'anticonséquentialiste. Pour lui, une action n'est morale que dans la mesure où elle applique une loi morale universelle et n'est pas contaminée par la prise en compte des conséquences dans la détermination de l'acte. Cette indépendance absolue entre la loi morale et les effets possibles de son application est d'une grande radicalité. Ainsi, Kant condamne le mensonge au niveau du principe: un mensonge, même s'il pouvait éviter des conséquences dévastatrices pour la société¹¹, est à bannir par principe selon l'approche éthique kantienne. Ce Devoir éthique, cet *impératif catégorique*, ne souffre aucune exception. Il prend la forme d'une loi morale universelle à laquelle le sujet moral doit accorder son action. Kant a forgé une théorie éthique déontologique qui s'applique à tous, en tout temps et en tous lieux. Pour le philosophe de l'*Aufklärung*, le Devoir nous est dicté par la Raison, et la Raison ne varie pas en fonction des circonstances.

Plusieurs théoriciens ont adressé à Kant la critique d'avoir produit un système philosophique dans lequel les sujets moraux sont désincarnés et isolés de toute interaction sociale effective. En d'autres termes, la communication serait la grande absente de son système philosophique et cela l'affaiblirait considérablement, malgré tout son intérêt par ailleurs. C'est en partie à la correction de ces limitations que vont s'atteler les philosophes qui seront évoqués dans la prochaine section. Nous précisons les voies qu'ils ont empruntées pour arrimer fermement l'héritage kantien à la donne communicationnelle.

10. C'est ce qui a porté certains critiques à dénoncer l'utilitarisme comme un mesquin «calcul des plaisirs et des peines».

11. Une âme charitable qui aurait caché des juifs sous le III^e Reich devait-elle mentir à la Gestapo si elle l'interrogeait? La réponse serait négative si on suit les préceptes kantien. C'est d'ailleurs l'une des critiques les plus récurrentes qui seront faites à sa théorie éthique.

1.4. LA COMMUNICATION COMME EXIGENCE DE LA RAISON PRATIQUE : DE QUELQUES RÉAPPROPRIATIONS

L'individu libre n'est pas celui qui sait déjà absolument ce qu'il veut, mais celui qui a des préférences incomplètes et cherche à déterminer par la délibération intérieure et le dialogue avec autrui ce qu'il veut précisément. Lorsque les individus abordent la décision politique, ils ne savent que partiellement ce qu'ils veulent. Aussi est-on fondé à prendre pour base de la légitimité non leur volonté pleinement déterminée, mais le processus par lequel ils la déterminent : la délibération.

MANIN, 1985, p. 93

Les sciences de la communication sont les héritières du projet sophiste¹² de produire une raison communicationnelle qui ne soit pas logée dans les sujets, mais entre eux (Bougnoux, 1992). Dans cette discipline, la relation prime ainsi sur les termes et ce sont alors des processus qui sont analysés. Le projet de penser les liens de la philosophie kantienne avec la communication en tant qu'expérience concrète rencontre des écueils semblables dans la mesure où, chez Kant, c'est dans le sujet que se déploie la Raison universelle. Dès lors, c'est un défi que d'articuler cette conception subjective rationnelle avec la dimension intersubjective interprétative et à l'approche processuelle qui caractérisent l'étude des phénomènes communicationnels (Kane, 2010).

Malgré cette difficulté importante, la pertinence de la philosophie kantienne pour les sciences de la communication ne saurait être balayée *a priori* du revers de la main. Plusieurs pistes peuvent être identifiées en vue d'établir des convergences possibles. Car même s'il serait sans doute exagéré de désigner Kant comme un *philosophe de la communication*, il a à plusieurs moments explicitement abordé la question de la communication et de la liberté d'expression des individus :

On dit, il est vrai, que la liberté de parler ou d'écrire peut nous être ôtée par une puissance supérieure, mais non la liberté de penser. Mais penserions-nous beaucoup, et penserions-nous bien, si nous ne pensions pas pour ainsi dire en commun avec d'autres, qui nous font part de leurs pensées et auxquels nous communiquons les nôtres ? (Kant, cité par Canivet, 1992, p. 37).

12. À l'image de Protagoras ou Gorgias, qui en sont deux figures importantes, les sophistes donnent une place centrale à la rhétorique et au discours en vue de convaincre un auditoire. Platon notamment leur a reproché de ne pas se préoccuper de la vérité, mais plutôt de tenter de manipuler leur auditoire à l'aide d'arguments fallacieux en vue de le convaincre.

Les liens qui peuvent être établis *a posteriori* entre la théorie politique de Kant et la communication ne manquent pas, comme le rappelle Gauthier (1996, p. 7) :

Il y a dans sa philosophie politique un droit à la critique publique ; elle implique donc, même si Kant ne le pose pas explicitement, une forme de communication. Dans l'économie de la pensée kantienne, ce droit à la critique publique pourrait être caractérisé en fonction de considérations éthiques. Il se dégage ainsi logiquement de la philosophie politique de Kant une éthique de la communication politique centrée autour de la liberté d'opinion et d'expression et même aussi de la liberté de presse.

Mais on peut aller encore plus loin et soutenir que, dans le cadre du projet kantien, la communication devient une exigence de la raison pratique, dont nous avons vu qu'elle s'occupe de préciser les contours du vivre ensemble idéal. Pour ce faire, il faut relier la loi morale à l'autonomie du sujet. Kant soutient en effet que l'existence pleinement politique des humains dépend de leur capacité à revendiquer et à construire leur autonomie, ce qui leur garantit la commune définition des règles du vivre ensemble. Or c'est par la communication que cette définition commune est possible puisqu'une raison transcendante ou sacrée est évacuée du projet philosophique kantien.

D'une certaine manière, on peut même considérer Kant comme un des principaux artisans de l'entrée en force de la communication dans le discours de la modernité. En théorisant la finitude de la connaissance humaine, il sape les fondements de la transcendance, c'est-à-dire le fait de postuler l'existence d'une vérité extérieure au monde sensible et de s'en servir comme justification de l'ordre humain et comme fondement de l'agir humain. La finitude devient dès lors le cadre incontournable de l'agir du sujet humain. La communication intersubjective devient ainsi une exigence importante d'une raison qui, de transcendante, est devenue pratique. Cette proposition est corrélatrice de l'autonomie de sujets qui sont appelés à déterminer et à organiser collectivement les modalités de leur existence politique. Or cette responsabilité nouvelle, qui devient une exigence pour Kant l'*Aufklärer*, doit nécessairement se réaliser à travers la communication.

Si on tente de cerner une certaine prise en compte de la communication dans le système philosophique de Kant, c'est probablement plus dans ses écrits politiques que dans sa théorie éthique qu'on la trouvera. Dans un court et néanmoins important texte datant de 1784 intitulé *Qu'est-ce que les Lumières?*, Kant s'attaque au problème de l'émancipation et considère que c'est la « sortie de la minorité », c'est-à-dire la libération des différentes formes de tutelle, qui caractérise le mieux

le siècle de l'*Aufklärung* qui fut le sien. Il considère que cette émancipation passe par un *usage public* de la raison. En ce sens, la théorie politique de Kant est centrée autour de la Publicité¹³ (*Öffentlichkeit*). «Penser par soi-même» devient une exigence rationnelle individuelle, mais qui doit être exercée collectivement en vue de produire des effets politiques.

L'importance de la communication pour la question pratique (celle des comportements des sujets humains) provient du fait que, pour éviter de considérer que l'agir humain est arbitraire (soumis au hasard), il est nécessaire d'identifier minimalement un principe qui permet de justifier les conduites: ce principe prend alors le nom de norme ou de maxime. Or, pour que ce principe puisse être valable, Kant nous enseigne qu'il doit être universalisable (c'est-à-dire généralisable à l'humanité entière). Le fait que Kant ait pensé cette universalisation pour un être humain raisonnable abstrait qui réfléchit à l'écart de sa communauté a fait l'objet de nombreuses critiques. On reproche au sujet kantien le fait qu'il est transcendantal et non historique, c'est-à-dire qu'il est caractérisé par une forme de monologisme et non par une prise en compte des modalités sociales et pratiques de la communication dialogique. Hegel (1998 [1820]) a ainsi adressé à Kant le reproche d'avoir produit un système philosophique relevant d'un «universalisme abstrait». Araújo explique:

La compréhension de la conscience de soi comme le résultat d'une «lutte pour la reconnaissance» a permis à Hegel de s'attacher au concept kantien de volonté autonome, en ne voyant chez Kant qu'une réduction de l'action morale à une action du type monologique, qui a pour objet l'harmonisation de la volonté particulière et de la volonté universelle à travers le test de l'universalisation... Une telle procédure fait abstraction de ce que les sujets sont impliqués dans un contexte d'interaction à la base duquel on rencontre une reconnaissance réciproque (Araújo, 2000, p. 8).

13. Il importe ici d'éviter de confondre la Publicité, qui est une catégorie politique, de la publicité à laquelle le monde contemporain nous a habitués et qui est une production symbolique de l'univers commercial destinée à accroître la consommation d'un produit ou d'un service.

Certains des théoriciens qui se revendiquent de l'héritage de Kant ont tenté de corriger cet état de fait¹⁴ en tenant compte de la discussion et de la communication dans leur arsenal théorique. C'est le cas de Jürgen Habermas (1992) et de Karl-Otto Apel (1994), deux philosophes qui se sont approprié l'héritage kantien et l'ont réinterprété, notamment à la lueur des critiques de Hegel. En ce sens, les travaux d'Apel et de Habermas peuvent être considérés comme relevant d'une approche kantienne posthégélienne. Cette réappropriation de Kant a été dans certains cas fructueuse, particulièrement quand elle part de sa philosophie morale et recentre la perspective des sujets isolés dans le sens d'une réinterprétation intersubjective de l'impératif catégorique. Ce nouveau lieu de pertinence permet d'inclure dans l'équation philosophique la discussion pratique, la délibération et les contraintes effectives que la communauté est susceptible de faire peser sur les échanges discursifs. Apel est resté fidèle à la philosophie transcendantale kantienne tout en y introduisant une communauté de locuteurs à la place de la conscience isolée rationnelle théorisée par Kant. Apel opère ainsi une redéfinition de la vérité comme consensus au sens d'une communauté interprétative, d'où l'insistance très forte chez lui sur le lien entre vérité et justification. C'est en partie la condition pour saisir la spécificité du monde de la culture et des sciences de l'esprit (*Geisteswissenschaften*) alors que le propos de Kant était d'abord orienté vers les sciences de la nature (*Naturwissenschaften*). Dans cette réélaboration du projet kantien, la communication est singulièrement importante parce qu'elle devient la condition transcendantale de l'agir humain, c'est-à-dire qu'elle s'impose *a priori* au sujet humain. C'est ainsi par un fonds communicationnel qu'il faut nécessairement passer pour pouvoir rendre compte de l'éthique de la discussion.

Habermas a de son côté tenté de remplacer l'impératif catégorique par une éthique qui ne met plus la détermination de la norme morale au sein de chaque individu, mais dans la communication entre les sujets. Ce faisant, il privilégie une approche dialogique de la morale qui reprend et renouvelle l'héritage kantien. Pour ce faire, il complète la norme U (Universalisation) de Kant par une norme D (Discussion)

14. Canivet trouve une explication plausible à la priorité ainsi donnée par Kant à l'autonomie par rapport à la délibération dans le contexte sociohistorique qui fut le sien : « La situation historique de la philosophie des lumières, à la fin de l'ancien régime, peut expliquer pour une bonne part que l'affirmation de l'autonomie ait précédé l'apparition d'un principe démocratique plus complet. Le problème du consensus pratique des subjectivités est en effet logiquement postérieur à celui de leur émancipation » (Canivet, 1992, p. 38).

plus concrète qui passe par un test pratique en vue de sa validation. Ce test D est pleinement communicationnel, car il nécessite une discussion effective entre les sujets en vue de préciser les conditions de validité du discours, ce que Habermas appelle une éthique de la discussion (*Diskursethik*).

Théoriquement, l'extension de la norme U à tous les êtres doués de raison peut être atteinte de deux manières différentes. La première, dite hypothético-déductive¹⁵, nécessite que la maxime ne soit pas démentie par l'agir des individus tandis que la deuxième, qualifiée d'intersubjective, se concentre sur les voies par lesquelles la maxime est débattue et acceptée par la communauté: «l'une pose un critère logique de cohérence mis en œuvre par le sujet qui réfléchit sur la norme, l'autre fait appel à un critère intersubjectif d'accord universel» (Canivet, 1992, p. 32). Dans le deuxième cas, on est au cœur d'une communication effective dont le déroulement ne doit pas reproduire des rapports de domination, puisque les sujets impliqués dans ce processus sont supposés rationnels et non guidés par leurs intérêts particuliers. L'interprétation à partir d'une épistémologie phénoménologique (centrée sur l'expérience) du système kantien a également donné lieu à des appropriations fructueuses susceptibles de justifier la pertinence de Kant pour l'analyse tant des phénomènes communicationnels que des moyens de communication (*media*). En posant que l'espace et le temps sont des formes *a priori*, Kant entend qu'il ne s'agit pas de concepts que l'entendement peut reconstruire, mais qu'il s'agit plutôt de conditions qui s'imposent à l'activité scientifique et à l'expérience humaine ordinaire. L'une des leçons centrales de Kant est que l'espace et le temps sont les conditions incontournables à travers lesquelles un objet nous est perceptible. Kant effectue donc une médiation à l'aide de formes (l'espace et le temps) qui s'intercalent nécessairement entre l'expérience (qu'elle soit de perception ou de pensée) d'un sujet et le monde qui l'environne¹⁶. C'est dans cette médiation, à travers cette importance des formes, que la philosophie de Kant trouve une extraordinaire pertinence sur le plan épistémologique pour penser

15. Dans *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Kant applique une hypothèse en pensée et tente d'une vérifier les conséquences si la maxime qui la guide était suivie par tout le monde. C'est ainsi qu'il en arrive à être inflexible sur l'application de la maxime par l'ensemble des individus, car si une seule personne y dérogeait, toute autre personne pourrait également y déroger, rendant ainsi caduque la maxime, car elle ne serait plus universalisable.

16. On voit ce faisant la distance qui sépare Kant de Descartes, pour qui le monde est connu et pénétré directement à travers une authentique expérience de pensée, une *intuition intellectuelle* à laquelle Kant oppose une *intuition sensible*.

la communication à la fois en tant que phénomène et en tant que discipline. Cette ouverture kantienne à l'analyse de la médiation a trouvé un de ses plus importants continuateurs en la personne d'Ernst Cassirer, qui définit l'humain comme un *homo symbolicus*¹⁷, c'est-à-dire qu'il considère le sujet humain comme apte à faire sens de son monde uniquement par la médiation des *formes* que sont les symboles¹⁸ (Cassirer, 1972 [1929]). L'influence kantienne est manifeste dans cette philosophie des formes symboliques dans la mesure où Cassirer opère une extension au monde de la culture (son champ d'investigation privilégié) des formes transcendantales kantienne qui structurent *a priori* toute expérience humaine. Ruin résume bien l'appropriation cassirérienne :

[Pour Cassirer, d]ans la technologie et par l'entremise de celle-ci, l'esprit humain effectue une incursion culturelle dans une relation inédite avec la nature, mais également avec lui-même. La technologie modifie la signification de la nature. La nature apparaît dorénavant comme quelque chose que l'homme peut contrôler à travers sa raison, et la raison elle-même fait l'expérience de son autonomie. Mais dans ce processus menant à la réalisation de sa liberté, l'esprit humain peut également perdre sa liberté : il en vient alors à se considérer comme passivement exposé à une culture technique et rationnelle vue comme le véhicule d'un destin qui lui est étranger (Ruin, 2012, p. 125 ; notre traduction).

La postérité épistémique de Kant relativement à la communication est donc bien vivante. Tant par le recours à la notion transcendantale de formes qu'à travers l'extension dans le sens de la délibération de la théorie éthique et politique de Kant, des avenues fructueuses ont été proposées en vue d'articuler l'œuvre kantienne avec les exigences d'une raison pratique où la communication a une fonction de médiation importante du point de vue éthique ou phénoménologique.

17. L'interprétation globale de la philosophie de Kant a notamment fait l'objet d'un débat philosophique important, connu sous le nom de *Controverse de Davos*, qui a opposé en 1929 Ernst Cassirer et Martin Heidegger (1972). Alors que Heidegger tentera de tirer Kant du côté de l'herméneutique, Cassirer en fera une lecture phénoménologique et symbolique à travers la notion de *formes symboliques*, auxquelles il donnera un contenu transcendantal. Cette lecture cassirérienne est singulièrement importante pour ce qui est de la question du rapport de la communication avec la technique (Kane, 2014).

18. En conformité avec la tradition néokantienne, Cassirer pense en effet conjointement le langage et la technique comme des *formes* symboliques qui effectuent une médiation permettant à l'humain de créer du sens. Pour Cassirer (1972 [1929]), le langage et la technique sont des *formes* potentiellement transformatrices du monde, ce dont il rend compte à travers la notion de *Sinnwendung*.

CONCLUSION

La critique désigne chez Kant l'examen qui prend pour objet la détermination de ce que la raison peut faire et des limites de cette capacité. L'originalité de Kant a été d'analyser l'activité scientifique non plus uniquement en s'intéressant à l'objet étudié, mais également en prenant en compte le sujet connaissant. Tant dans sa théorie de la connaissance que dans son éthique et sa politique, Kant a été un théoricien important qui, à de nombreux égards, constitue un interlocuteur incontournable des théoriciens modernes.

Selon Habermas, c'est Kant qui aurait, dans *Qu'est-ce que les Lumières?*, fourni la structure théorique complète de l'espace public contemporain. Il considère qu'en raison de sa radicalité, la philosophie politique kantienne marque l'entrée de la communication dans notre modernité politique. Si Rousseau a pensé avant Kant un État de droit légitimé par la volonté générale, Kant innove en pensant un public non seulement législateur, mais également critique et qui fait de cette critique un usage public.

Penser par soi-même et *penser en se mettant à la place de tout autre sujet* sont deux principes essentiels de la philosophie rationaliste de Kant. En complétant ces deux impératifs par la nécessité de *penser avec les autres*, dans le sens d'une pragmatique dont il a fourni les contours, il devient possible de proposer un système complet qui réunit et intègre les trois critiques kantienne autour d'une Publicité (*Öffentlichkeit*) politique.

Les réappropriations fructueuses dont la philosophie kantienne a fait l'objet permettent de mesurer l'étendue de son système philosophique et sa pertinence non seulement pour étudier les phénomènes communicationnels, mais également pour penser la discipline elle-même.

Sans être un philosophe de la communication, Kant n'en est pas moins un des penseurs dont nous sommes le plus redevables, soit par des emprunts directs et explicites à sa pensée, soit par le détour de ceux qui lui ont emprunté et qui ont contribué à donner à la communication un territoire propre.

BIBLIOGRAPHIE

- Apel, K.-O. (1994). *Éthique de la discussion*, Paris, Cerf.
- Araújo, L.B. (2000). «L'éthique de la discussion : une réponse aux défis contemporains d'une morale postmétaphysique», *Ethica*, vol. 12, n° 1, p. 11-22.
- Bonnet, C. (2002). «Kant et les limites de la science», dans P. Wagner (dir.), *Les philosophes et la science*, Paris, Gallimard, p. 349-402.
- Bougnoux, R. (1992). «Naissance d'une interdiscipline», dans R. Robert et I. Pailliant (dir.), *Les théories de la communication*, Paris, Cinémaction Corlet, p. 117-121.
- Boulad-Ayoub, J. (1990). *Fiches pour l'étude de Kant*, Montréal, Université du Québec à Montréal, <http://classiques.uqac.ca/classiques/kant_emmanuel/documents_connexes/Ajoub_fiches_pour_Kant.pdf>, consulté le 13 juin 2014.
- Braz, A. (2004). «Kant et la communauté : une philosophie aux antipodes du monologisme», *Philosophica*, n° 24, p. 21-41.
- Canivet, M. (1992). «Le principe éthique d'universalité et la discussion», *Revue philosophique de Louvain*, série 4, t. 90, n° 85, p. 32-49.
- Cassirer, E. (1972 [1929]). *La philosophie des formes symboliques*, vol. 3, Paris, Éditions de Minuit.
- Cassirer, E. et M. Heidegger (1972). *Débat sur le kantisme et la philosophie*, Paris, Beauchesne.
- Gauthier, G. (1996). «L'éthique de la communication politique. Un bilan de la recherche», *Les Études de communication publique*, n° 10, p. 1-32.
- Habermas, J. (1986). *Morale et communication. Conscience morale et activité communicationnelle*, Paris, Cerf.
- Habermas, J. (1992). *De l'éthique de la discussion*, Paris, Cerf.
- Hegel, G.W.F. (1998 [1820]). *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Presses universitaires de France.
- Kane, O. (2010). «Institution et légitimation d'une quasi-discipline : le triple destin (sciences, études et champ) de la communication», *Communiquer. Revue de communication sociale et publique*, n°s 3-4, p. 87-102, <<http://communiquer.revues.org/1580>>, consulté le 30 mai 2016.

- Kane, O. (2014). « Escrita(s), mídias e tecnologias do intelecto: Notas sobre a atualidade dos trabalhos de Goody », dans L.C. Martino *et al.* (dir.), *Teorias dos Meios de Comunicação no Brasil et no Canadá*, vol. 1, Salvador de Bahia, Edufba, p. 53-72.
- Kane, O. et É. George (2013). « Déclinaisons critiques de la recherche en communication. Une cartographie oscillante entre émancipation, objectivité, globalité et réflexivité », dans O. Kane et É. George (dir.), *Où (en) est la critique en communication*, p. 1-14, <http://www.cricis.uqam.ca/IMG/pdf/ActesColloqueOu_en_est_la_critique_en_communication_Gricis2012_Reduit.pdf>, consulté le 13 juin 2014.
- Kant, E. (1965 [1788]). *Critique de la raison pratique*, Paris, Presses universitaires de France.
- Kant, E. (1990 [1781]). *Critique de la raison pure*, Paris, Gallimard.
- Kant, E. (1991 [1784]). *Qu'est-ce que les Lumières?*, Paris, Flammarion, coll. « GF », <<http://lvc.philo.free.fr/Kant-Lumieres.pdf>>, consulté le 15 juin 2014.
- Kant, E. (1993 [1790]). *Critique de la faculté de juger*, Paris, Vrin.
- Kant, E. (1999 [1785]). *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Paris, Garnier-Flammarion.
- Manin, B. (1985). « Volonté générale ou délibération? Esquisse d'une théorie de la délibération politique », *Le Débat*, vol. 1, n° 33, p. 72-94.
- Mill, J.S. (1988 [1871]). *L'utilitarisme*, Paris, Flammarion.
- Popper, K.R. (1973). *La logique de la découverte scientifique*, Paris, Payot.
- Ricoeur, P. (1990). *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil.
- Ruin, H. (2012). « Technology as destiny in Cassirer and Heidegger – Continuing the Davos debate », dans A.S. Hoel et I. Folkvord (dir.), *Ernst Cassirer on Form and Technology. Contemporary Readings*, New York, Palgrave MacMillan, p. 113-138.
- Wood, A.W. (1999). *Kant's Ethical Thought*, Cambridge, Cambridge University Press.

PHILOSOPHIE SOCIALE
ET CRITIQUE IMMANENTE

Olivier Voirol

MOTS CLÉS

critique immanente diagnostic École de Francfort
émancipation hégélianisme interdisciplinarité liberté
liberté sociale naissance de la sociologie philosophie
raison social sociologie Théorie critique

Avant l'apparition de la sociologie au début du XIX^e siècle, les grandes questions traitées par cette discipline l'étaient par la philosophie, avec ses différents accents mis sur la morale, la politique ou encore la connaissance. À l'aube de la modernité, plusieurs philosophes, comme Hobbes, Locke ou encore Montesquieu, avaient fait de la société un objet de réflexion privilégié, s'interrogeant sur les conditions de possibilité de la vie sociale, sur les liens unissant les individus entre eux, ou encore sur les formes du vivre ensemble. Avec l'émergence de la sociologie, et plus généralement des sciences sociales, ces questions ont été progressivement prises en charge par ces disciplines spécialisées, dont les procédés épistémiques s'inspireront de plus en plus des méthodes expérimentales issues des sciences de la nature. En outre, avec le renforcement des procédures de quantification et des outils statistiques tout au long du XIX^e siècle, accompagnant le déploiement des appareils administratifs et des États modernes, la société devenait un immense champ d'observation et de mesure au sein duquel une forme inédite de connaissance des processus sociaux prit forme. Au fur et à mesure de ces évolutions, la philosophie a été amenée à redessiner les contours de ses questionnements sur le monde social et à se repositionner face à ces disciplines émergentes désormais campées sur ses anciennes terres de prédilection.

Le développement de ces spécialisations scientifiques aboutit, à la fin du XIX^e siècle, à la constitution d'un domaine singulier de la réflexion philosophique, portant précisément sur les sciences sociales, et dont la visée était avant tout de contribuer à clarifier leurs procédés de connaissance. Ce domaine de la philosophie entendait mettre au jour les opérations cognitives de ces disciplines récentes en ayant pour prétention de clarifier ce qu'elles ne cherchaient pas à expliciter elles-mêmes sur un plan réflexif. Ce domaine propre de réflexion épistémologique, dont les origines remontent au projet néokantien d'explicitation méthodique des procédés et présupposés de la connaissance scientifique, est aujourd'hui compris sous le terme de « philosophie des sciences sociales ». Si la philosophie, entendue de cette manière, a pour visée un dialogue avec ces sciences émergentes s'appliquant au monde social, c'est cependant moins pour élaborer de manière coopérative des connaissances fondées sur leurs domaines d'expertise respectifs que pour susciter une intervention pour ainsi dire extérieure à ces sciences et dont le but est l'explicitation de leurs présupposés épistémologiques. Autrement dit, la philosophie des sciences sociales ne cherche pas à intégrer dans son appareil conceptuel des savoirs émanant de la recherche issue de ces sciences, elle cherche plutôt à définir une posture épistémique visant la mise au jour systématique des procédés de construction des savoirs et des fondements conceptuels des sciences

sociales, pour en révéler les présupposés philosophiques. Son lien avec la question de la critique tient, par conséquent, d'une conception kantienne portant sur les catégories de la connaissance, c'est-à-dire comme une modalité d'autoréflexion et d'autoclarification des procédés épistémiques engagés par ces disciplines. La philosophie des sciences sociales apparaît ainsi comme la conséquence d'un repositionnement de la philosophie devant la montée inexorable des sciences sociales tout au long du XIX^e siècle. Elle prétend être la philosophie apte à offrir les outils de clarification réflexive que ces disciplines seraient incapables de produire par elles-mêmes, en raison des limitations épistémiques dont elles seraient victimes.

2.1. LA NAISSANCE DE LA PHILOSOPHIE SOCIALE (HEGEL)

Cependant, une autre perspective s'est développée au sein de la philosophie dès la fin du XVIII^e siècle, donnant lieu à un développement conceptuel différent, ainsi qu'à une conception différente de la critique face aux questions de la société, une critique qui se démarque de cette forme d'autoréflexion. Au moment où commencent à apparaître les sciences sociales se développe en effet un domaine propre de la réflexion philosophique sur la société, qui tend à se distinguer progressivement des autres domaines de la pensée philosophique. Ce domaine de la philosophie, portant sur le social, se distingue d'une part de la philosophie morale, dont la réflexion s'applique aux conditions et aux fondements de l'action bonne, et d'autre part de la philosophie politique, dont les interrogations portent particulièrement sur les problèmes relatifs à la justice, au gouvernement et à l'exercice du pouvoir.

La *philosophie sociale* n'a pu apparaître, dans son acception moderne et contemporaine, qu'à partir du moment où le monde social a été pensé comme un domaine spécifique, en marge du pouvoir étatique et religieux, mais aussi en marge de la réflexion sur l'individu et ses déterminants psychologiques. C'est dire que le monde social a dû apparaître comme un domaine animé par ses dynamiques propres et par ses développements singuliers. Et ce domaine a été posé tout autant comme un objet d'évaluations morales, se rapportant à une conception de la vie sociale dans son ensemble, que comme un objet énigmatique dont on s'attache à examiner les contours et à diagnostiquer les évolutions. Solidaire de l'apparition des sciences sociales, la philosophie sociale s'est positionnée moins en éclairceuse philosophique porteuse à elle seule des lumières épistémologiques qu'en discipline adjuvante accompagnant ces disciplines dans leurs efforts de recherche. En collaboration avec les sciences positives du social, celles qui

analysent les phénomènes empiriques, la philosophie sociale a cherché à élaborer une connaissance de la société capable d'en connaître avec justesse les traits effectifs et d'en dégager les dynamiques afin d'en diagnostiquer l'état présent et le devenir. En s'appliquant à développer une telle analyse des traits et des tendances de la société présente, la philosophie sociale s'est inévitablement raccrochée à une conception normative de la «vie bonne» à partir de laquelle elle s'efforce d'en identifier l'effectivité pratique dans le présent tout en cherchant à saisir les obstacles à son déploiement. À ce titre, elle a maintenu des liens forts avec la philosophie morale. En d'autres termes, elle s'est attachée à dégager les tendances du présent pour en faire ressortir les possibles, dans les termes d'une vie sociale accomplie, tout en dégageant les tendances pathogènes concourant à la destruction de cette «vie bonne» (Honneth, 2006).

Si c'est Jean-Jacques Rousseau qui, selon Axel Honneth, a inauguré ce style philosophique moins préoccupé par les questions du politique et de la justice que par l'examen appliqué des évolutions sociales du présent et de ses troubles pathogènes, c'est surtout Georg F.W. Hegel qui a contribué à poser les bases méthodiques de la philosophie sociale au sens moderne du terme. Hegel a développé son système philosophique à un moment historique particulier, marqué par le passage des sociétés d'Ancien Régime aux sociétés modernes et par la réalisation des idéaux ayant guidé les révolutions bourgeoises de la fin du XVIII^e siècle. Les principes et les idéaux portés par une bourgeoisie alors conquérante, concernant la liberté et l'égalité, l'autodétermination et l'individuation, la libre réflexion et le libre-échange, et structurant des domaines aussi divers que la science et les arts, l'industrie et le commerce, le gouvernement et la morale, incarnent les avancées pratiques de ces révolutions. Hegel développe sa pensée au moment où ces principes semblent en partie devenus réalité et où émergent, à partir de ces poussées originales, des modalités inédites de connaissance du monde social, et notamment celles offertes par les sciences sociales, qui ont désormais acquis un degré d'autonomie bien plus élevé qu'au temps de Rousseau. Loin d'être hostile à ces sciences positives, Hegel développe un cadre permettant d'intégrer dans sa philosophie les savoirs qui en sont issus – notamment l'histoire empirique, dont les connaissances sont selon lui indispensables à toute philosophie de l'histoire (Hegel, 1965 [1822], p. 50-51). S'inscrivant en faux contre toute interprétation de l'histoire factuelle énoncée d'un point de vue externe ou étranger, ou contre tout jugement opéré à l'aune de critères extérieurs aux réalités sur lesquelles ils portent, Hegel s'applique à comprendre les réalités historiques et sociales à partir de leurs dynamiques et de leurs potentiels immanents, c'est-à-dire contenus dans le processus historique

lui-même et non pas simplement présupposés de manière conceptuelle. Car, à ses yeux, c'est toujours à partir de la réalité empirique que le philosophe acquiert son matériel brut de réflexion et qu'il rassemble les éléments fondamentaux de ses constructions historiques.

Cependant, selon Hegel, la connaissance des faits et des événements grâce aux différentes disciplines scientifiques appliquées à l'étude de la réalité est inséparable des dynamiques historiques et des principes organisateurs spécifiques aux groupes agissant dans l'histoire, aux différents moments de cette dernière. Hegel entend saisir en effet les différents moments de l'« autodéveloppement de l'esprit » comme des manifestations, y compris négatives, de la réalisation de la raison dans l'histoire, ce qui revient à conférer à ces dynamiques historiques un contenu et un sens propres. À ses yeux, si la philosophie doit certes s'attacher aux faits empiriques examinés par les sciences positives, en cherchant à les connaître pour eux-mêmes, au plus proche de ce qu'ils sont, elle ne saurait toutefois se contenter de ces données factuelles. Car elle doit chercher à déceler, au cœur des faits historiques, une exigence de raison immanente à l'histoire. En soulignant avec force la nécessité d'une connaissance attachée à la compréhension du présent, partant des savoirs positifs, mais inséparables d'une prise en compte de la dynamique historique de réalisation de la raison, Hegel affirme la nécessité d'une philosophie dépassant la connaissance des manifestations factuelles propres à une situation historique donnée, pour en chercher la signification profonde. Il s'en prend dès lors aux approches bornées aux seuls faits empiriques en raison de leur incapacité à sortir de l'existant et de leur tendance à multiplier des assertions subjectives étrangères à toute connaissance objective du présent (Hegel, 1940 [1821]). Ainsi, dans sa discussion du droit, il s'emploie à rejeter fermement les théories bornées aux faits bruts et aux apparences factuelles, dont le tort n'était pas tant, à ses yeux, leurs savoirs simplificateurs que leur incapacité à rendre compte de la teneur essentielle de la réalité du droit, renvoyant au processus historique de réalisation de la raison. Si la philosophie doit être à même de connaître le présent à partir de ses manifestations factuelles, c'est, selon Hegel, pour aller au-delà des faits empiriques, en saisissant ce qui, par-delà les manifestations de surface, se déploie dans l'histoire. C'est à une connaissance approfondie, attentive au procès historique de réalisation de la raison et de la liberté, au-delà des contingences et des opinions subjectives, que s'attache la philosophie. Et ce d'autant plus que ce contenu pratique effectif porté par les exigences de la raison est le même que celui qui gouverne la connaissance philosophique elle-même – et dont elle ne peut s'empêcher de reconnaître les traces effectives, mêmes enfouies, dans la réalité effective, à titre de moteur de sa propre existence et de son propre

effort de raison. Autrement dit, en cherchant à déceler, sous la surface de l'histoire empirique, des traces de la réalisation de la raison et de la liberté, elle entend retrouver dans le processus historique ce qui l'a rendue possible à titre d'exigence rationnelle de connaissance du réel.

Si la connaissance parvient à se rapporter à ce contenu pratique et dynamique, c'est que son fondement même est immanent à ce processus pratique d'une raison appelée à se déployer dans l'histoire – en vertu de cette conception relevant d'une philosophie de l'histoire. Selon Hegel se manifeste donc, sous la surface abîmée des formes présentes d'irraison, de misère et d'injustice, un contenu rationnel porteur de liberté et dont la seule exigence est de pouvoir se réaliser dans l'histoire. En se rattachant à cette conception de la raison qui prend acte de l'état de fait présent tout en le dépassant, Hegel énonce des exigences fortes à l'égard de tout projet de connaissance du monde social: car cette connaissance n'est vraie qu'à condition d'incarner cette exigence de raison enfouie sous la surface phénoménale des événements factuels. Ainsi, Hegel se fait-il à la fois le défenseur de l'empirie et le critique acerbe d'un empirisme borné aux seuls faits et refusant d'aller voir au-delà de leur apparence de surface; il critique tout empirisme refusant de déchiffrer dans ces faits difformes autre chose que ce qu'ils sont – à savoir ce qu'ils ne sont *pas*: des exigences irréalisées de raison et de liberté. Dans la perspective hégélienne, en effet, on ne peut penser un de ces termes sans son contraire: la liberté présuppose la contrainte, et la justice, l'injustice; là où se niche la domination se manifestent des exigences de liberté; et là où semble fleurir la liberté, la domination n'est jamais loin.

Ainsi, Hegel critique le développement positiviste de la connaissance, déjà manifeste dans les sciences de son temps, et notamment dans l'économie politique et les sciences du social. Mais il se donne également les moyens de développer une conception de la connaissance basée sur une idée de la critique se situant aux antipodes de la critique réflexive propre au programme néokantien – et donc de la «philosophie des sciences sociales». À la différence de cette critique attachée à la seule explicitation des procédés fondateurs des systèmes de connaissance, la *critique immanente* pratiquée par Hegel suppose ainsi l'idée selon laquelle l'effectivité historico-pratique porte en elle le contenu pratique et rationnel auquel la connaissance peut se rattacher pour mener sa critique du présent. Une connaissance du présent implique non seulement d'identifier les traits spécifiques de l'époque, manifestes dans ses institutions et ses rapports sociaux; elle implique également de pouvoir mener à bien cette critique à l'aune de principes rationnels incarnés dans le processus historique et dont on peut déchiffrer

l'expression dans l'histoire – et cela, au-delà des normes et des valeurs énoncées de manière purement subjective, à titre d'opinions particulières, par les sujets d'une époque. C'est le processus pratique et effectif transindividuel qui porte ainsi, en lui-même, les principes de raison et de liberté permettant de jauger le présent et d'examiner les formes prises par une société à un moment donné. Et c'est seulement à ce moment qu'il devient possible de montrer combien ces principes demeurent inachevés, irréalisés ou seulement difformes dans la réalité d'une époque – alors même qu'ils exigent de se réaliser sous d'autres conditions et de manière plus complète. Un des objectifs d'un diagnostic sociologique mené par une philosophie sociale s'inspirant de la critique immanente hégélienne est donc de parvenir à expliciter les normes pratiques à titre de potentialités en montrant comment les institutions et les pratiques actuelles sont travaillées par ces dernières sans parvenir à en réaliser pleinement les exigences (Marcuse, 1966 [1942]; Honneth, 2015). Un tel diagnostic sociologique consiste enfin à identifier les traits de ces déformations en pointant avec pertinence les processus ou les états de fait qui empêchent la réalisation de cette raison immanente à l'histoire.

La philosophie de Hegel se distingue d'autres courants de la philosophie de son époque par l'accent qu'elle met sur la société et sur les processus transindividuels – en quelque sorte sur ce qu'Émile Durkheim appellera plus tard le « social » (Durkheim, 1975 [1895]). Comme le souligne Horkheimer, elle met l'accent sur « le destin des hommes dans la mesure où ils ne sont pas de simples individus, mais les membres d'une communauté » (Horkheimer, 1978b [1931], p. 67). Hegel a été marqué par un fait décisif du passage des sociétés anciennes aux sociétés modernes, à savoir la montée de l'individualisme. Avec l'importance accrue conférée à l'individu, doté de ses propres buts et désirs, de sa particularité et de ses droits subjectifs, s'affirme en effet une valeur nouvelle donnée à la liberté individuelle, permettant à chacun de poursuivre ses intérêts indépendamment des autres et de la vie sociale. Si cet épanouissement du principe de « particularité » était pour Hegel une conquête majeure de la modernité, il n'allait pas sans poser de nouveaux problèmes et susciter de nouveaux questionnements auxquels devait désormais s'atteler la philosophie sociale : comment reconnaître le particulier, l'individu, sans l'écraser sous un tout oppressant, et comment maintenir une cohérence sociale prenant pleinement acte de cette liberté individuelle ? D'autant plus que les réponses apportées à ces questions ne sont guère satisfaisantes : avec cette révolution de l'individualisme, la tradition libérale s'est mise à faire de l'individu son point de référence ultime, sans se poser la question des processus et phénomènes *transindividuels* autrement que

dans des termes caricaturaux et très insatisfaisants. En effet, la philosophie libérale anglo-saxonne a sanctifié l'individu à travers ses constructions conceptuelles, se contentant de poser l'existence de la société comme harmonie des actions individuelles intéressées – en vertu du fameux dogme selon lequel la quête du bonheur privé concourt au bonheur public (Hirschman, 1995). Or à la différence de cette tradition libérale, Hegel s'est concentré sur l'existence d'une sphère *transindividuelle* irréductible au point de vue particulier des sujets individuels. Il offrait, ce faisant, une alternative à toute perspective centrée uniquement sur l'individu, en proposant de se concentrer sur les processus interindividuels, sur l'État, sur les formations collectives et surtout sur le *social*. Pour Hegel, en effet, comprendre l'histoire ne consistait pas à saisir la structure subjective des êtres agissants et à décrire le motif privé de leurs actes au bénéfice d'une méthode psychologique introspective, mais bien à identifier le processus transindividuel se réalisant dans l'histoire. La question de l'existence du sujet humain était ainsi renvoyée au processus historique par lequel il se donne une figure objective. À la différence d'une approche centrée sur l'individu, Hegel se penchait ainsi sur ce travail de l'histoire et sur le déploiement de l'esprit objectif dont seule une logique dialectique est à même d'appréhender le contenu. S'il convient de saisir l'esprit collectif et non pas les décisions du sujet individuel, c'est, selon Hegel, parce que le contenu substantiel de l'individu n'apparaît jamais dans ses actes individuels, mais dans la vie du tout à laquelle il prend part. Par conséquent, la philosophie doit envisager le tout collectif dans sa véritable portée et son véritable contenu, car c'est avant tout dans son affirmation et sa réalisation dans l'horizon du tout que réside l'essence véritable de l'être humain, et non pas dans son destin empirique individuel ni dans son intériorité psychologique. C'est uniquement lorsque le tout vit dans l'individu et que l'individu vit dans le tout qu'il prend sa réalité.

Cependant, chez Hegel, la sphère transindividuelle est liée à la dynamique de l'esprit dans l'histoire, à laquelle se rattache le déploiement de la raison, au-delà du « chaos des événements » et de la misère du présent faite d'un « enchaînement de souffrances et de mort, d'imbécillité et d'infamie » (Hegel, 1940 [1821]). La connaissance permet de « reconnaître la raison comme la rose dans la croix de la souffrance présente, et [de] se réjouir d'elle »; elle permet d'aller aux choses mêmes grâce au concept et d'y trouver la raison, en saisissant le monde dans sa substance et en le « *reconstruisant* dans la forme d'un empire d'idées » (Hegel, 1940 [1821], p. 41). Cette sphère transindividuelle est « la plus haute » et celle à laquelle renvoie la possible réalisation des êtres humains; elle est porteuse de la liberté la plus aboutie, une liberté

sociale et relationnelle, qui est la condition même de toute liberté individuelle (Honneth, 2015). Chez Hegel, on l'a dit, l'individu ne saurait se réaliser que de manière relationnelle, dans ses rapports aux autres; la vraie liberté est donc celle de pouvoir être membre de la collectivité. Si la raison se réalise dans l'histoire, c'est donc aussi en lien étroit avec la réalisation de la liberté, de concert avec l'extension de la sphère sociale. Ainsi, en refusant de faire du particulier le point de référence ultime, et cela à la fois eu égard autant à la personne individuelle qu'à la factualité empirique, Hegel souligne combien la réalisation de la liberté ne peut être que le fait d'un tout inscrit en relation dialectique avec les parties qui le composent. À titre d'incarnation épistémologique de la réalisation de la raison et de la liberté, la philosophie sociale porte donc ces préceptes en elle-même, au cœur de ce qu'elle est et de ce qu'elle fait.

2.2. LE RENOUVEAU DE LA PHILOSOPHIE SOCIALE (HORKHEIMER)

Lorsqu'il conçoit, au début des années 1930, les contours d'un programme interdisciplinaire de recherche portant sur la société capitaliste de son temps, esquissant les tâches d'une philosophie sociale repensée à l'aune de cette situation historique singulière, Max Horkheimer a clairement en tête la conception hégélienne de la philosophie et de la critique. À ses yeux, en effet, Hegel est celui qui est parvenu à définir les tâches d'une philosophie s'intéressant avant tout à la vie sociale des êtres humains, en partant de leurs conditions de vie réelles et en reconnaissant, dans le rapport du sujet particulier au tout social, son sens même, sa valeur et son contenu véritables (Horkheimer, 1978b [1931], p. 69). Cependant, les temps ont changé depuis l'époque de Hegel; la crise de l'hégélianisme, à partir du milieu du XIX^e siècle, est allée de pair avec un renouveau de la théorie libérale dont le point de référence n'est pas le lien transindividuel, mais l'individu atomisé. En se centrant sur le rôle de l'individu dans l'histoire, vu comme porteur d'instincts d'autopréservation fixés naturellement, la théorie libérale se montre hostile à toute perspective dialogique et à toute hypothèse transindividuelle. Elle fait de l'individu le référent ultime à l'aune duquel tout processus collectif doit être examiné, prônant ainsi une méthodologie individualiste rejetant d'emblée toute considération sur l'existence du social. Cependant, si elle s'empresse de régler la question de la coordination des intérêts individuels par le dogme de l'harmonie des intérêts privés, elle reste néanmoins très empruntée devant la question relative à l'existence du social. Car elle ne parvient pas à

thématiser la question du lien entre les êtres individuels, comme elle peine à envisager tout contexte permettant de relier les faits individuels entre eux. Or, loin de se restreindre à la théorie de l'individu, cette perspective libérale a une portée épistémologique plus large : les faits isolés deviennent des référents ultimes en marge de tout lien supra-factuel susceptible de les connecter entre eux ; ils sont isolés et morcelés, coupés de tout processus social, devenus irréductibles à un regard s'arrêtant à la superficie phénoménale des entités isolées. Par conséquent, une telle perspective tend non seulement à isoler les individus, mais aussi à les fragmenter, en se montrant étrangère à toute considération portant sur une sphère transindividuelle liée à une raison pratique se déployant dans l'histoire. En ce sens, le renouveau de la pensée libérale, à la fin du XIX^e siècle, a enterré les questionnements hégéliens sur la sphère transindividuelle et a interrompu le développement ultérieur de la philosophie sociale hégélienne.

Si l'approche libérale bute manifestement sur la question du social en se centrant exclusivement sur l'individu, l'approche holiste – dont le propre est de partir de l'univers collectif – se concentre à l'inverse sur les entités supra-individuelles en ne prenant comme référence que cet horizon de sens dépassant les perspectives individuelles. Selon Horkheimer, elle tend alors à oblitérer tout élément relationnel situé *entre* les individus, entre le particulier et le tout, entre l'individu et la collectivité – à savoir justement cet élément sur lequel s'était construite la philosophie sociale hégélienne. Ce biais holiste est, selon Horkheimer, le lot du matérialisme historique, puisque Marx, en renouvelant la thématique transindividuelle de Hegel, dans son opposition farouche au libéralisme, a négligé le particulier. Il n'a porté que peu d'attention aux spécificités individuelles des êtres humains. Attachés à des formations historiques et à « l'existence de structures et de tendances dynamiques supra-individuelles dans le développement historique » (Horkheimer, 1932, p. 33), décelées par Marx dans les processus matériels de l'économie, les individus sont compris uniquement sur la base de la praxis collective déployée dans des luttes s'engageant à partir des contradictions entre forces productives et rapports de production¹. Ainsi, Horkheimer reproche à Marx, et au marxisme, d'avoir

1. Le concept de *praxis* est central pour la tradition marxiste, bien qu'il remonte à Aristote, pour qui la praxis est action libre et réalisation de l'humain en quête de sa perfection, dans son existence politique. Aristote oppose la praxis à l'action servile du faire (*poiësis*) livrée à l'usage des choses. L'apport de Marx est d'unifier les deux concepts, la liberté devenant une transformation révolutionnaire de soi, de la matérialité et de la communauté.

trop insisté sur les formations collectives et les processus transindividuels et de n'avoir pas su faire suffisamment de place à l'individu et à ses exigences propres (Horkheimer, 1932, p. 35). Par voie de conséquence, d'après Horkheimer, le cadre hégélien de la philosophie sociale, appelé à articuler le particulier individuel et la sphère transindividuelle du social, s'est effrité sous le coup d'une conception homogénéisante, au détriment du particulier. Alors qu'avec Hegel il était encore possible de penser l'articulation entre la particularité individuelle et l'horizon collectif, cette possibilité s'est effondrée, à la fois sous le coup du renouveau libéral et de la montée du marxisme. Pareillement, l'articulation entre la philosophie et la science empirique préconisée par Hegel sera abandonnée au profit d'une profonde coupure entre les deux, donnant naissance à la fois à une science hostile à la philosophie, rejetant toute métaphysique, et à une philosophie sceptique à l'égard de la science et du matérialisme, prompte à s'enfermer dans l'abstraction conceptuelle ou dans la défense acharnée de la métaphysique.

Sous la plume de Horkheimer, le projet de la philosophie sociale est justement de parvenir à reconnecter les éléments conceptuels tenus désormais à distance dans la situation intellectuelle de cette première moitié du XX^e siècle. Car, à ses yeux, cette coupure entre l'analyse empirique et la spécialisation philosophique, comme la coupure entre l'accent mis sur l'individu et celui mis sur le collectif, participe à la fragmentation de la situation présente, à l'isolement social et à l'atomisation politique, à une forme de morcellement touchant à la fois la vie intellectuelle et la pratique politique de l'époque (Horkheimer, 1974 [1937]). Face à une telle situation théorique et politique, doublée d'une profonde crise sociale et économique, la philosophie sociale doit, pour Horkheimer, contribuer à la reconstruction de connaissances permettant une compréhension de la société comme un tout et un déchiffrement des dynamiques contemporaines. Cela implique de se faire contre la spécialisation des disciplines scientifiques en insistant sur l'interdisciplinarité, pour parvenir à faire collaborer dans un même cadre de recherche des disciplines aussi différentes que la sociologie, la psychanalyse, l'économie politique, la science politique, le droit ou encore la critique culturelle (Horkheimer, 1978b [1931]; Voirol, 2012b). Seule une collaboration étroite entre ces disciplines, avec leurs démarches et leurs procédés de connaissance propres, permettra selon Horkheimer d'échapper à l'atomisme scientifique et théorique, et de relier les phénomènes singuliers observés séparément par ces différentes disciplines à la totalité sociale. Le rôle de la philosophie sociale est donc, à partir de sa posture philosophique sensible aux formations collectives, de

donner des orientations possibles aux sciences positives et de procéder à la reconstruction d'une «synthèse sociale» à partir des données et des savoirs issus de ces procédés de connaissance particuliers.

En reconnectant les faits et les phénomènes individuels à une sphère transindividuelle et en accordant ainsi une attention particulière à la totalité sociale, la philosophie sociale se donne les moyens de penser l'individu singulier à l'aune du tout, et le tout à l'aune de l'individu singulier. Pour autant, Horkheimer prend soin de souligner qu'il ne s'agit pas d'écraser la psyché individuelle sous le poids accablant d'une sphère transindividuelle, sans sauvegarder des potentiels de résistance du sujet particulier (Horkheimer, 1932). Car préserver la dimension individuelle, y compris psychologique, permet de sauvegarder le lien dialectique du particulier au tout, en échappant à son existence atomisée². Ainsi, dans la philosophie sociale telle que la conçoit Horkheimer, l'horizon de la totalité reste bien, comme chez Hegel, celui où l'existence individuelle prend son sens le plus élevé puisque le «contenu substantiel de l'individu» n'apparaît pas à même les actes de cet individu, mais «dans la vie du Tout auquel il appartient» (Horkheimer, 1978b [1931], p. 68). L'essence de l'être humain, souligne encore Horkheimer, ne réside pas dans l'intériorité individuelle ni dans le destin empirique de l'individu, mais dans le tout collectif: «c'est seulement dans la mesure où le Tout vit dans l'individu que l'individu a réalité; car la vie du Tout est la vie de l'esprit» (Horkheimer, 1978a [1930], p. 79). Horkheimer souligne en outre que, dans la philosophie hégélienne, la conception de la relation entre l'individu et le collectif se reflète dans la conception du rapport entre faits empiriques et processus conceptuels. Dans sa philosophie idéaliste, en effet, Hegel avait mis l'accent sur la connaissance de la dynamique historique unificatrice à l'aide de la notion métaphysique d'*esprit*, entité à la fois empirique et suprafactuelle. L'esprit est surtout un processus dynamique existant dans son pouvoir effectif de réalisation historique et dans son effectuation dans le réel, en suivant des étapes historiques, différenciées selon la logique dialectique. L'insistance sur la totalité sociale est en lien avec la structure normative de cette philosophie sociale fondée sur l'idée de raison, dont Hegel avait fait un des pivots de sa philosophie. Une des tâches de la philosophie sociale est donc d'examiner la

2. Le concept de *totalité* renvoie à une longue tradition pour laquelle les entités individuelles n'ont de sens qu'en vertu du tout dans lequel elles s'inscrivent. La totalité renvoie à une épistémologie insistant sur la dialectique du particulier et du tout, et sur les médiations, sans lesquelles le particulier reste inintelligible. Sur ce point, voir notamment Horkheimer (1974 [1937] et 1978c), Marcuse (1966 [1942]) et Voirol (2012b).

manière dont se déploie ce procès de réalisation historique et de saisir son mouvement à l'aide d'une connaissance adéquate. Il s'agit de déchiffrer le sens des processus à l'œuvre, au-delà du « chaos des faits et des événements » du présent, et de construire une connaissance actuelle à partir du matériel brut de la réalité empirique. Les différentes disciplines scientifiques appliquées à l'étude de la réalité contribuent à cette connaissance des faits et des événements, afin de voir dans ces processus un « sens vivant » en les saisissant comme des moments de l'« autodéveloppement de l'Esprit » et comme des manifestations négatives de la réalisation de la « raison dans l'histoire ».

Tout en s'inscrivant dans l'héritage de la philosophie hégélienne, la philosophie sociale de Horkheimer n'en critique pas moins le caractère idéaliste et métaphysique. Pour échapper à cet idéalisme, il se réfère au matérialisme de Marx – lequel s'est inspiré de Hegel en pointant les dynamiques transindividuelles du développement historique – pour insister sur l'activité pratique des êtres humains en société, et sur leurs rapports à la nature, plus que sur le déploiement de l'Esprit dans l'histoire. Marx dépasse en effet l'idéalisme hégélien du *télos* ou du sens immanent à l'histoire par un matérialisme de la *praxis* individuelle et collective, et de la conflictualité sociale : le développement de l'activité pratique des êtres humains permet de répondre à leurs besoins sans cesse croissants au fur et à mesure de l'extension de leurs capacités d'action, besoins assouvis par le travail et sans cesse complexifiés au cours du processus historique. Les êtres humains produisent leur existence collective sur la base d'outils, de savoirs et de techniques qu'ils élaborent et renouvellent sans relâche. Le déploiement de cette praxis dans l'histoire sert non seulement le sujet individuel, mais aussi, et surtout, la collectivité dans son ensemble ; il permet l'établissement de formes inédites de connaissances et donne lieu à des modes de coopération sociale assurant une liberté accrue et un degré supérieur de réalisation humaine. Dans cette optique marxiste, une coopération plus développée entre les êtres humains correspond également à une société plus rationnelle et plus libre. Ces activités pratiques et ces formes de coopération donnent également naissance à un ensemble d'institutions au sein du monde social (droit, culture, politique, art, etc.), produites et reproduites par ces activités, en se structurant en référence aux productions antérieures. Or ces institutions sociales peuvent encourager le développement de cette praxis historique ou, au contraire, l'inhiber, voire le bloquer. Selon Marx, une *contradiction* apparaît entre ce déploiement émancipateur de la praxis historique et les institutions sociales au sein desquelles elle se déploie lorsque ces institutions bloquent le développement de ces énergies pratiques. Cette contradiction entre des capacités humaines sans cesse croissantes et des obstacles émanant

des institutions sociales est comprise par Marx comme une contradiction entre les forces productives et les rapports de production. Sous la forme de blocages des capacités pratiques transindividuelles, elle génère des tensions susceptibles de s'exprimer dans des luttes sociales et politiques, dont la visée est de redéfinir ces institutions de sorte qu'elles contribuent effectivement au développement libérateur de la praxis sociale.

En insistant sur la praxis historique et ses potentiels de réalisation, Marx renouvelle à sa manière la thématique hégélienne de la sphère dynamique transindividuelle sous une forme matérialiste, en échappant à la fois à l'écueil idéaliste hégélien et à l'écueil libéral borné au seul point de vue individuel. En cela, rattachés à des formations historiques associées à des dynamiques collectives, les êtres humains ne peuvent être compris qu'en référence à la praxis collective à travers les luttes engagées sur la base des contradictions entre forces productives et rapports de production. Marx a surtout permis de voir à l'œuvre dans les activités humaines de production et de coopération l'élément pratico-historique donnant lieu au déploiement d'une collectivité libre dans laquelle prend forme une connaissance sociale portée par une raison pratique émancipatoire – et dont la philosophie et la science ne sont que des manifestations. Dans une société ayant réussi à réaliser de tels potentiels pratiques, ces dernières n'auraient plus de raison d'être à titre d'activités spécifiques. À l'inverse, dans une société dont les potentiels de raison restent bloqués et dans laquelle gouvernent des processus qui les oblitèrent (comme le fétichisme ou l'idéologie), la connaissance scientifique et la philosophie sont nécessaires afin d'identifier les obstacles se dressant sur le déploiement de ces pratiques – obstacles relevant, selon Marx, autant des connaissances établies contribuant à reconduire ces blocages (comme l'économie politique) que des structures sociales elles-mêmes (rapports de production, propriété privée, etc.). La philosophie et la science sont donc nécessaires pour examiner ces blocages et pour en faire une critique fondée. Le propre de cette critique est de trouver ses référents non pas à l'extérieur de cette praxis, mais en son cœur même; autrement dit, elle est fondée de manière *immanente*, au cœur du processus pratique et historique dont elle vise à renforcer le déploiement (Antonio, 1981).

Sur cette base, on peut penser la recherche sociale comme une des modalités d'élaboration de la connaissance dont les motifs s'ancrent dans des pratiques extrascientifiques effectives (Marx, 1965 [1880]). À la différence des conceptions de la critique promptes à couper ces modalités de connaissance de tout ancrage pratique et historique – comme c'est le cas à la fois dans la tradition néokantienne

s'appliquant à fonder les systèmes de connaissance et dans la tradition positiviste niant tout ancrage préscientifique de la connaissance –, on a affaire à une production de connaissances ancrées dont le caractère normatif, à savoir la définition de ce qui est souhaitable en termes d'existence sociale « bonne », est moins l'affaire d'un travail d'autoréflexion que d'un effort d'explicitation des contenus implicites de cette praxis historique et de son devenir social et historique réel. Une telle explicitation est dès lors inséparable de l'examen empirique des obstacles se dressant sur le chemin sinueux du déploiement de cette pratique. Ainsi, tous les ingrédients semblent réunis pour fonder normativement un projet de connaissance invitant à une collaboration étroite entre la recherche sociale et la philosophie sociale, et dont la visée est de livrer un diagnostic concret des transformations sociales en cours et du devenir de la société à un moment donné de son histoire (Voirol, 2012a).

En outre, il convient de souligner combien, selon Horkheimer, ce lien entre critique et praxis, connaissance et histoire, immanence et émancipation, permet d'échapper à l'idée relativiste d'une connaissance arbitraire. Car la connaissance envisagée de la sorte par la philosophie sociale vise à être une connaissance *vraie*, non pas au sens où elle se plaque adéquatement à l'objet de sa description, mais au sens où elle vient nourrir une praxis émancipatrice sur laquelle elle se fonde et dont elle entend renforcer la réalisation historique (Horkheimer, 1978d [1934]). Dans sa conception de la philosophie sociale articulée à la recherche sociale, Horkheimer définit ainsi les conditions d'une connaissance *vraie* dont la teneur de vérité tient en sa capacité de contribuer au développement de luttes sociales émancipatrices et de processus permettant la réalisation d'une libre coopération entre les individus au sein d'une société gouvernée par la raison (Horkheimer, 1974 [1937]). La connaissance théorique est donc fondée sur le plan normatif par son ancrage dans des pratiques émancipatrices effectives, et elle vient nourrir une finalité pratique, celle d'aider au déploiement de ces pratiques émancipatrices – par exemple en mettant au jour les processus de domination, les idéologies et tous les mécanismes concourant à l'oblitération de cette pratique. En cela, aussi, la philosophie sociale prend ancrage dans une critique immanente en se situant aux antipodes des approches théoriques enfermées dans l'étude positive des faits, soumises aux exigences des structures de la domination et des formes de la contrainte. Finalement, elle se distingue des approches réduisant la critique à la seule explicitation des présupposés de la domination et à la mise au jour réflexive des catégories engagées dans les processus de connaissance.

2.3. LES PROLONGEMENTS DANS LA THÉORIE CRITIQUE

Ainsi, Horkheimer a redéfini les tâches de la philosophie sociale dans le sillage de Hegel et de Marx, en partant de l'état des connaissances au sein des différentes disciplines des sciences sociales à son époque et en cherchant à renouveler le dialogue entre science et philosophie, interrompu depuis le déclin de l'hégélianisme. À la différence de la théorie libérale dont le point de référence est l'individu atomisé et dont la méthodologie se construit entièrement à partir du présupposé individualiste, il poursuit l'héritage hégélien grâce à l'idée d'une dynamique rationnelle historique irréductible au seul point de vue individuel. Retraduite dans les termes matérialistes d'une approche de la praxis historique, et donc libérée de sa dimension métaphysique, cette dynamique devient une pratique transindividuelle de transformation historique, portée par les exigences de la raison et de la liberté – promettant, dans les termes de Horkheimer, l'établissement d'une « société gouvernée par la raison » (Horkheimer, 1974 [1937]). En reprenant les principes de la philosophie postulant une relation entre la raison et la réalisation sociale de la liberté sociale, Horkheimer assied sa théorie de la connaissance – donnant forme à la Théorie critique – sur cette conception pratique préscientifique dont elle compose le noyau normatif intramondain. Le déploiement effectif de la praxis humaine signifie la concrétisation à la fois d'un principe supérieur de coopération sociale et d'une société humaine libérée des entraves à la réalisation de la raison. Ce sont bien des critères *immanents* aux pratiques sociales qui s'offrent pour mener une critique de ces obstacles au sein des sociétés actuelles, une critique des mécanismes oblitérants, des formes de connaissance renforçant la domination et l'obscurantisme, des idéologies et des formes fétichisées. La critique s'élève pour ainsi dire d'elle-même, de manière préthéorique, et c'est à la théorie d'en expliciter les termes et de s'en faire le porte-voix conceptuel.

Si la critique immanente annonce le possible de la raison et de l'émancipation humaine, elle pointe simultanément son envers sous la forme de l'irraison et de la domination. Et c'est justement dans ces termes que le problème se pose pour Horkheimer et ses collègues à la fin des années 1920 et au début des années 1930 en Allemagne, à savoir l'impossibilité présente de la raison, la montée d'une idéologie autoritaire et d'une irrationalité sociale faisant poindre les pires moments de la barbarie humaine. Devant ces manifestations aberrantes d'une irraison collective et d'un appel pathogène à la domination politique, la philosophie sociale se trouve à elle seule démunie et doit s'en référer aux disciplines appliquées à la compréhension méthodique et concrète

du monde social (sociologie, psychologie, science politique, économie). Si elle oriente ces disciplines dans leurs investigations respectives, elle se fait humble puisqu'elle se considère comme incapable de saisir les phénomènes empiriques à partir des seuls procédés épistémiques qui sont les siens. Le programme de recherche matérialiste et interdisciplinaire de Horkheimer se présente donc à la fois comme une défense farouche de la philosophie sociale et comme une critique de ce qu'elle est devenue à la suite du déclin de l'hégélianisme, à savoir une discipline coupée des réalités sociales et historiques et des sciences empiriques de son temps. À l'encontre de cet enfermement dans la métaphysique ou dans le néokantisme et de son refus de s'inscrire dans l'étude des processus sociaux contemporains, Horkheimer préconise un dialogue étroit entre la philosophie sociale et la recherche sociale.

L'aboutissement de ce projet de coopération entre la philosophie sociale et la recherche sociale est une théorie critique de la société capable de dresser un *diagnostic* fondé de la société actuelle, de ses tendances et de son possible devenir. Si le rôle de la philosophie sociale est de dégager le principe pratico-historique de la dynamique trans-individuelle inaccessible au seul plan empirique et que la recherche sociale a pour but quant à elle d'examiner les conditions sociales et institutionnelles bloquant la réalisation de cette pratique émancipatrice, un tel diagnostic du présent doit parvenir à opérer une synthèse des deux approches. En identifiant les critères institutionnels et pratiques, la philosophie sociale – la théorie critique – dresse un diagnostic du présent partant d'un ancrage normatif envisageant le possible de l'émancipation pour identifier les traits spécifiques de l'époque, dont le propre est de bloquer ou d'empêcher cette émancipation (Voirol, 2012a). Les travaux des chercheurs de l'*Institut für Sozialforschung* (IFS) sont ainsi parvenus au constat de la montée de l'autoritarisme au sein des différentes sphères de la société (économie, État, éducation et famille, culture, littérature, musique), ce qui leur a permis de dresser un diagnostic de leur temps empiriquement fondé et précis sur le plan conceptuel. Il permettait d'offrir des catégories d'intelligibilité d'une période trouble aux aspects souvent incompréhensibles pour les contemporains de cette époque. Ce dernier diagnostic n'avait pas pour seule finalité une description adéquate de la situation historique, mais bien une saisie des transformations effectives du présent, dans toute leur profondeur, dans l'espoir de retourner à la pratique sociale émancipatrice pour en nourrir l'élan afin de briser les obstacles au déploiement libérateur de la raison.

Ainsi, une théorie de la société puisant ses sources dans la philosophie sociale élabore un diagnostic du présent sur la base de la recherche sociale. Elle ne saurait toutefois prétendre fournir les contours d'une théorie définitive de la société moderne. Parce qu'elle est motivée par une pratique historique préconçue, elle est condamnée à venir après la pratique – Hegel le soulignait dans sa célèbre métaphore que « ce n'est qu'au début du crépuscule que la chouette de Minerve prend son envol » (Hegel, 1940 [1821], p. 41). Par conséquent, le processus d'investigation ne saurait s'achever dans l'élaboration d'un diagnostic figé dont la prétention serait de saisir la réalité de manière définitive. La connaissance est appelée à se redéfinir sans cesse en tentant de s'ajuster à une pratique toujours en train de se refaire. Horkheimer défend une approche dialectique ouverte posant l'irréductible tension entre le concept et le réel : une théorie aboutie est à ses yeux impossible, car « il n'y a pas d'image achevée de la réalité. [...] Déjà à elle seule, l'idée d'un sujet supratemporel qui seul pourrait saisir cette image, est une pure illusion » (Horkheimer, 1978d [1934], p. 142). C'est une manière de dire que les diagnostics de la philosophie sociale – et de la théorie critique de la société – ne sont jamais aboutis et ne sauraient jamais l'être, car l'objet sur lequel ils portent est avant tout pratique et historique, et donc sans cesse en mouvement. Le diagnostic sociétal d'une telle philosophie est donc condamné à l'imperfection et à l'inachèvement parce qu'assis sur un appareil conceptuel à même de ne saisir qu'une part du mouvement incessant de la praxis et du réel.

Ces différents traits de la philosophie articulée à la recherche sociale et vouée à dresser des diagnostics fondés sont les principaux aspects de la philosophie sociale telle que l'a envisagée Horkheimer à la suite de Hegel – et qui a pris le nom de « Théorie critique » (Voirol, 2013). L'exigence extraordinaire de ce programme philosophique et scientifique imposant une collaboration durable entre disciplines scientifiques, ajoutée aux difficultés de sa réalisation pratique et aux terribles conditions historiques dans lesquelles il a dû se réaliser, a parfois conduit au constat de son échec (Honneth, 2013, chap. 5). Cependant, cette conception de la philosophie sociale est restée une référence majeure dans la tradition de la Théorie critique, et ses principaux auteurs ont continué, sinon de s'en réclamer, du moins de s'orienter grâce à ses principes clés (Fischbach, 2008). La Théorie critique de l'École de Francfort a ainsi poursuivi cette tradition de la philosophie sociale de différentes manières, en cherchant à articuler de manière étroite philosophie sociale, recherche sociale et théorie critique de la société.

BIBLIOGRAPHIE

- Antonio, R.J. (1981). «Immanent critique as the core of critical theory: Its origins and developments in Hegel, Marx and contemporary thought», *The British Journal of Sociology*, vol. 32, n° 3, p. 330-345.
- Durkheim, E. (1975 [1895]). *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Éditions de Minuit.
- Fischbach, F. (2008). *Manifeste pour la philosophie sociale*, Paris, La Découverte, coll. «Théorie critique».
- Hegel, G.W.F. (1940 [1821]). *Principes de la philosophie du droit*, trad. par A. Kaan, Paris, Gallimard.
- Hegel, G.W.F. (1965 [1822]). *La raison dans l'Histoire. Introduction à la philosophie de l'Histoire*, trad. et prés. par K. Papaioannou, Paris, Plon.
- Hirschman, A.O. (1995). *Bonheur privé, action publique*, trad. par M. Leyris et J.-B. Grasset, Paris, Fayard.
- Honneth, A. (2006). «Les pathologies du social», dans *La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique*, trad. par P. Rusch et O. Voirol, Paris, La Découverte, p. 39-100.
- Honneth, A. (2013). «Une rationalité divisée. Les motifs d'une anthropologie de la connaissance de l'École de Francfort», dans A. Honneth (dir.), *Un monde de déchirements*, trad. par P. Rusch et O. Voirol, Paris, La Découverte, p. 160-177.
- Honneth, A. (2015). *Le droit de la liberté. Esquisse d'une éthicité démocratique*, trad. par F. Joly et P. Rusch, Paris, Gallimard.
- Horkheimer, M. (1932). «Geschichte und psychologie», dans *Zeitschrift für Sozialforschung*, Jahrgang I., p. 125-144.
- Horkheimer, M. (1974 [1937]). «Théorie traditionnelle et théorie critique», dans *Théorie traditionnelle et théorie critique*, trad. par C. Maillard et S. Muller, Paris, Gallimard, p. 15-81.
- Horkheimer, M. (1978a [1930]). «Un nouveau concept d'idéologie?», dans M. Horkheimer (dir.), *Théorie critique. Essais*, trad. par le Groupe de traduction du Collège de philosophie, Paris, Payot, p. 41-64.
- Horkheimer, M. (1978b [1931]). «La situation actuelle de la philosophie sociale et les tâches d'un Institut de recherche sociale», dans M. Horkheimer (dir.), *Théorie critique. Essais*, Paris, Payot, p. 65-80.
- Horkheimer, M. (1978c [1933]). «Matérialisme et morale», dans *Théorie critique. Essais*, Paris, Payot, p. 81-116.

- Horkheimer, M. (1978d [1934]). «À propos de la querelle du rationalisme dans la philosophie contemporaine», dans *Théorie critique. Essais*, Paris, Payot, p. 117-168.
- Marcuse, H. (1968 [1964]). *L'homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*, trad. par M. Wittig, Paris, Éditions de Minuit.
- Voirol, O. (2012a). «Quel est l'avenir de la théorie critique?», *Questions de communication*, n° 21, p. 107-122.
- Voirol, O. (2012b). «Matérialisme interdisciplinaire et critique de la culture», dans P.-F. Noppen *et al.* (dir.), *Les normes et le possible. Héritage et perspectives de l'École de Francfort*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, p. 19-50.
- Voirol, O. (2013). «Filosofia social e pesquisa social. O “problema hegeliano” de Max Horkheimer a Axel Honneth», dans R. Melo (dir.), *A Teoria Crítica de Axel Honneth. Reconhecimento, Liberdade e Justiça*, São Paulo, Saraiva, p. 117-144.

QU'EST-CE QUE
LA CRITIQUE
FOUCALDIENNE ?

Maude Bonenfant

MOTS CLÉS

archéologie *Aufklärung* désassujettissement
état de minorité état de majorité événementialisation
généalogie gouvernementalisation (gouverner) Lumières
pouvoir raison stratégie sujet vérité jeux de vérité

En 1990, la Société française de philosophie publie le compte-rendu de la séance du 27 mai 1978 pendant laquelle Michel Foucault (1926-1984) présentait une conférence portant le titre « Qu'est-ce que la critique? ». Aux dires même de l'auteur, cette conférence aurait tout aussi bien pu porter le titre de « Qu'est-ce que l'*Aufklärung*? [les Lumières] », faisant directement référence au texte d'Emmanuel Kant « *Was ist Aufklärung?* ». Cet article du philosophe allemand, publié en 1784 dans la *Berlinische Monatschrift*, un journal berlinois, a inspiré une grande partie de la réflexion de Foucault sur la critique. Même si elle y est mentionnée à plusieurs reprises, cette conférence de 1978 ne se retrouve pourtant pas dans *Dits et écrits*¹. Cette absence est étonnante, considérant l'importance de cette conférence pour bien comprendre la perspective de Foucault alors que son objectif principal est de définir la critique à partir d'une proposition méthodologique.

Selon la perspective foucauldienne présentée lors de cette conférence, mais aussi développée dans d'autres écrits (1967, 1971, 1980, 1984a, etc.), la critique apparaît en opposition au « grand processus de gouvernementalisation de la société » (Foucault, 1990 [1978], p. 40) comme « art de n'être pas tellement gouverné » (Foucault, 1990 [1978], p. 38). La critique, qui prend forme en tant qu'attitude, trouve de nombreux échos dans l'*Aufklärung* (appelée « les Lumières » en français), qui est probablement le principal « problème de la philosophie moderne » (Foucault, 1990 [1978], p. 45). En problématisant la critique à partir d'une perspective historico-philosophique sur ce mouvement des Lumières qui a débuté aux XV^e et XVI^e siècles, Foucault utilise non seulement sa méthodologie archéologique, généalogique et stratégique, mais il réussit également à identifier les spécificités de la critique moderne grâce aux réflexions de Kant : un rapport complexe avec la rationalité ou, plus spécialement, une ouverture pratiquée en articulant « le discours métaphysique et la réflexion sur les limites de notre raison » (Foucault, 2001a [1963], p. 267). Le projet foucauldien entourant la critique n'est pas, comme nous le verrons, de remettre en question la valeur de la connaissance (évaluer si elle est « vraie » ou « fausse »), mais d'interroger les rapports entre le pouvoir, le savoir et le sujet comme fondements éthiques, politiques et esthétiques de la critique.

1. *Dits et écrits* (2001, 1994 pour la première édition) est un ouvrage volumineux réunissant les divers écrits et interventions de Foucault entre 1954 et 1988 (les derniers textes étant publiés à titre posthume) et qui exclut ses monographies.

3.1. PRÉSENTATION DU CONTEXTE SOCIOPOLITIQUE

3.1.1. LA CRITIQUE COMME PRATIQUE HISTORICO-PHILOSOPHIQUE

Dès 1967, on retrouve une formulation du projet critique de Foucault dans une entrevue qu'il accorde à un journaliste italien pour expliquer son travail : « je cherche en effet à me situer à l'extérieur de la culture à laquelle nous appartenons, à en analyser les conditions formelles pour en faire la critique, non pas au sens où il s'agirait d'en réduire les valeurs, mais pour voir comment elle a pu effectivement se constituer » (Foucault, 2001b [1967], p. 633). Mettre en lumière les « conditions d'apparition et d'existence de la culture » pourrait résumer ce que Foucault entend par « critique », mais il démontre surtout qu'elle est une certaine manière de poser les questions². La critique est d'abord une fonction qui s'énonce comme pratique, « une manière de penser, de dire, d'agir également » (Foucault, 1990 [1978], p. 36).

Or cette pratique est historico-philosophique, c'est-à-dire non pas abordée comme une philosophie de l'histoire ou comme une histoire de la philosophie³, mais plutôt comme une manière « de se faire sa propre histoire, de fabriquer comme par fiction l'histoire qui serait traversée par la question des rapports entre les structures de rationalité qui articulent le discours vrai et les mécanismes d'assujettissement qui y sont liés » (Foucault, 1990 [1978], p. 45). Foucault qualifie cette pratique « d'histoire critique de la pensée » (2001i [1984b], p. 1450) où sont analysées les conditions de subjectivation et d'objectivation ainsi que « l'émergence des jeux de vérité », où le sujet devient objet de connaissance (Foucault, 2001i [1984b], p. 1451-1452).

Le problème est donc déplacé des faits historiques étudiés par les historiens vers la problématique du sujet et de la vérité en ancrant la réflexion philosophique dans des « contenus empiriques ». Il n'est alors question ni d'un travail d'historien ni d'un travail de philosophe (Foucault lui-même affirme ne pas être philosophe). La réflexion foucauldienne adopte plutôt une perspective historique sur une problématique philosophique à partir de faits considérés comme vrais, mais qui s'inscrivent dans des jeux de vérité et de pouvoir.

2. Notre traduction de « *enacts a certain mode of questioning* » (Butler, 2002).

3. La philosophie de l'histoire se penche sur le sens du devenir historique à travers les structures de la connaissance : une des questions posées est de savoir s'il y a progrès ou régression. De son côté, l'histoire de la philosophie s'intéresse aux contenus historiques à partir de « faits » ayant modelé l'évolution des modes de pensée : la réflexion tourne alors autour des théories et idées qui ont structuré la connaissance.

Désubjectiver la question philosophique par le recours au contenu historique, affranchir les contenus historiques par l'interrogation sur les effets de pouvoir dont cette vérité dont ils sont censés relever les affecte, c'est, si vous le voulez, la première caractéristique de cette pratique historico-philosophique (Foucault, 1990 [1978], p. 46).

La seconde caractéristique de cette pratique est son rapport « privilégié » avec une période historique particulière de l'Occident, soit celle de l'*Aufklärung*. Bien que la délimitation précise de cette période soit sujette à discussion, Foucault situe ce moment charnière de l'histoire moderne aux XV^e et XVI^e siècles avec

la formation du capitalisme, la constitution du monde bourgeois, la mise en place des systèmes étatiques, la fondation de la science moderne avec tous ses corrélatifs techniques, l'organisation d'un vis-à-vis entre l'art d'être gouverné et celui de n'être pas tellement gouverné (Foucault, 1990 [1978], p. 46).

Pour Foucault, l'*Aufklärung* est une mise en intelligibilité des rapports entre pouvoir, vérité et sujet.

En effet, pour le philosophe, le pouvoir n'existe qu'en actes, exercé les uns sur l'action des autres, chaque pôle de la relation pouvant être interchangeable. Le pouvoir participe ainsi aux modes de subjectivation, c'est-à-dire qu'il est nécessaire pour que le sujet soit objectivé et se reconnaisse comme tel dans ses relations aux autres. Le pouvoir est négatif s'il devient domination (impossibilité du renversement de la relation), mais est sinon positif puisqu'il est « productif » : il produit un sujet qui doit ensuite se reconnaître comme sujet de sa propre existence. Pouvoir et sujet participent ainsi d'une même dynamique, d'un « agencement » indissociable puisqu'ils n'existent qu'en relation l'un à l'autre.

Or les relations de pouvoir s'inscrivent également dans des jeux de vérité : « la vérité n'est pas hors du pouvoir ni sans pouvoir » (Foucault, 1994 [1976], p. 112). Il faut alors étudier « la manière dont [le pouvoir] donne naissance à des effets de vérité et, inversement, la manière dont les jeux de vérité font d'une pratique ou d'un discours un enjeu de pouvoir » (Revel, 2002, p. 48). Cette façon de considérer les choses permet d'articuler les rapports entre pouvoir, vérité et sujet. Dans ce contexte, se poser la question « qu'est que l'*Aufklärung*? », c'est se poser la question de la pensée moderne et de la critique. À partir d'un cheminement historico-philosophique qui trouve son origine dans sa recherche sur la manière dont « les hommes se gouvernent (eux-mêmes et les autres) à travers la production de vérité » (Foucault, 2001d [1980], p. 846), Foucault développe la méthodologie qui lui permettra de définir la critique moderne.

3.1.2. LA CRITIQUE EN TANT QU'« ATTITUDE MODERNE »

Ce projet de définir la critique, qui a traversé l'histoire de la philosophie, prend un sens particulier dans l'Occident moderne puisque Foucault y voit une spécificité: l'*attitude* critique. L'attitude est ici entendue comme un *êthos* philosophique, «un mode de relation à l'égard de l'actualité, [...] un choix volontaire [et] une manière de penser et de sentir, [...] d'agir et de se conduire» (Foucault, 2001h [1984a], p. 1387). Cette définition s'explique par la fonction tenue par la critique: «l'attitude critique comme vertu en général» (Foucault, 1990 [1978], p. 36). La vertu chez Foucault est une relation éthique et critique aux normes, «une stylisation spécifique de la moralité⁴» (Butler, 2002, p. 5) qui est alors non prescriptive. La critique, en tant que pratique, est considérée comme un mode particulier de l'individu face aux normes, une «analyse des limites et la réflexion sur elles» (Foucault, 2001h [1984a], p. 1383). Il est donc question de faire de la critique une «forme du franchissement» possible (Foucault, 2001h [1984a], p. 1393).

Pour comprendre cette idée de la critique comme vertu et comme franchissement des limites, Foucault historicise cette attitude à partir de la pastorale chrétienne du XV^e siècle alors qu'une rupture est opérée par rapport à la pensée antique: l'individu chrétien doit être gouverné et, plus encore, il doit se laisser gouverner, «c'est-à-dire diriger vers son salut, par quelqu'un auquel le lie un rapport global et en même temps méticuleux, détaillé, d'obéissance» (Foucault, 1990 [1978], p. 36). Le chrétien qui laisse sa conscience être dirigée est alors comme un enfant mineur dont le parent exerce son autorité et à qui il obéit sans réfléchir à la valeur des normes.

Cet «état de minorité», que Foucault a largement défini dans son texte «Qu'est-ce que les Lumières?» (2001h [1984a]), fait directement référence au texte de Kant «*Was ist Aufklärung?*» (1991 [1784]). Dans cet article, le philosophe allemand dénonce l'état de minorité dans lequel sont maintenus de manière autoritaire les individus dans des domaines où ils devraient se servir de leur «entendement» de manière autonome (Foucault, 2001h [1984a], p. 1383). Or s'il y a un excès d'autorité d'une part, d'autre part, il y a un manque de volonté de l'individu de se sortir de cet état de minorité, raison pour laquelle Kant appelle à entrer dans un «état de majorité» en se servant de sa raison.

Cette injonction, radicale et universelle, prend la forme du «*Sapere aude*», traduit par l'impératif «Ose savoir», qui réfère au courage de se servir de son propre entendement. Par cet appel à faire entrer la

4. Notre traduction de «*a specific stylization of morality*».

raison dans « l'âge de la majorité », l'individu doit vouloir « connaître ce que l'on peut connaître » (Foucault, 1990 [1978], p. 62) et doit pouvoir remettre en question l'autorité grâce à l'usage universel, libre et public de la raison (Foucault, 2001h [1984a], p. 1385). Non pas qu'il faille systématiquement désobéir à toute autorité (au contraire, pour Kant, il faut obéir en privé puisque notre rôle social l'exige), mais plutôt que, si l'individu choisit d'obéir, qu'il le fasse de manière « éclairée », grâce à l'usage de l'entendement en remettant en question les ordres. Les trois *Critiques* de Kant prennent alors tout leur sens, car c'est à ce moment que

la Critique est nécessaire, puisqu'elle a pour rôle de définir les conditions dans lesquelles l'usage de la raison est légitime pour déterminer ce que l'on peut connaître, ce qu'il faut faire et ce qu'il est permis d'espérer. [...] La Critique, c'est en quelque sorte le livre de bord de la raison devenue majeure dans l'*Aufklärung*; et inversement, l'*Aufklärung*, c'est l'âge de la Critique (Foucault, 2001h [1984a], p. 1386).

L'*Aufklärung* kantien est alors une *Ausgang*, une sortie qui dirige vers un nouveau rapport « entre la volonté, l'autorité et l'usage de la raison » (Foucault, 2001h [1984a], p. 1383), un processus collectif, mais aussi un travail de soi sur soi. En ce sens, le philosophe allemand croit que l'individu est responsable de l'état de minorité dans lequel il se trouve s'il accepte l'autorité d'un autre sans user de son propre entendement. S'il doit, en privé, obéir à son rôle social, l'individu ne doit pas, en public, obéir sans réfléchir.

3.2. CONCEPTS CLÉS

3.2.1. LA GOUVERNEMENTALISATION

Kant fait donc le constat que l'individu qui obéit, en public, sans faire l'usage de sa raison demeure dans un état de minorité. Cette obéissance « publique » à une autorité extérieure qui garde l'individu comme un mineur dépend d'un triple rapport à la vérité : vérité comme dogme, comme mode de connaissance individualisante et comme technique répondant à des règles particulières (Foucault, 1990 [1978], p. 37). Cette technique fait écho à la *technè technôn* grecque ou l'*ars artium* romain, c'est-à-dire « l'art de gouverner ». Cet art de gouverner est l'élément de rupture par rapport au monde antique, car ce souci et cette recherche sur les manières de gouverner deviennent un mode de rapport au monde de plus en plus populaire dans l'Occident moderne : la gouvernementalisation devient une forme culturelle générale. Or

elle n'est pas propre seulement au gouvernement des autres, mais également au gouvernement de soi. En ce sens, l'individu qui ne fait pas usage de sa raison pour remettre les ordres en question ne maîtrise pas « l'art de se gouverner », ce qui le laisse être aveuglement gouverné par les autres.

Cette explosion de l'art de gouverner s'explique par deux principaux facteurs: d'abord, cet art n'est plus seulement élaboré en référence à la vie religieuse, mais connaît plutôt une « laïcisation » – d'où découle le second facteur, à savoir que cet art envahit une grande variété de domaines de la vie sociale, du gouvernement des enfants, des mendiants, de la famille, des armées et des États au gouvernement de son propre corps et de son esprit. Toutefois, devant cette multiplication des institutions de gouvernement, il est impossible de ne pas renverser la question et se demander « comment ne pas être gouverné ? » (Foucault, 1990 [1978], p. 37). Non pas « comment ne pas être gouvernée du tout » de manière absolue, mais plutôt « comment ne pas être gouverné comme cela, par cela, au nom de ces principes-ci, en vue de tels objectifs et par le moyen de tels procédés, pas comme ça, pas pour ça, pas par eux » (Foucault, 1990 [1978], p. 38). Cette question, située historiquement dans l'Europe moderne, est à la source de l'attitude critique morale et politique de remise en question des arts de gouverner: s'en méfier, les limiter, les transformer, etc. Elle définit aussi une caractéristique fondamentale de la critique: « l'art de n'être pas tellement gouverné » (Foucault, 1990 [1978], p. 38).

Selon Foucault, cette attitude critique se développe à partir de trois points d'ancrage. D'abord, la critique est « biblique » puisque la question de la vérité des saintes Écritures est posée et qu'un nouveau rapport au magistère ecclésiastique est possible: on pense notamment aux Réformes chrétiennes des XV^e et XVI^e siècles, qui ont mené à la séparation de l'Église. Le protestantisme, entre autres, rend les saintes Écritures accessibles aux non-ecclésiastiques en traduisant la Bible en langue vernaculaire et rend possible l'exercice de la critique.

Ensuite, la critique est « juridique » puisqu'elle soulève la question du droit naturel, soit celui qui est basé sur un « état de nature » comme la naissance (le pouvoir souverain passant d'un descendant à l'autre, sans que le peuple ne puisse intervenir). Apparaît alors un refus d'être gouverné à partir de ces lois qui sont désormais considérées comme injustes parce qu'elles sont illégitimes, même si elles sont ancestrales. Le pouvoir qui est basé sur le droit naturel devrait plutôt être basé sur des droits universels égaux pour tous.

Finalement, la critique est « scientifique » puisqu'il y a désormais une remise en question de l'autorité comme garante de la vérité : n'est acceptable comme « vrai » que ce que l'on considère soi-même comme raisonnable de croire.

La Bible, le droit, la science ; l'écriture, la nature, le rapport à soi ; le magistère, la loi, l'autorité du dogmatisme. On voit comment le jeu de la gouvernementalisation et de la critique, l'une par rapport à l'autre, ont [*sic*] donné lieu à des phénomènes qui sont, je crois, capitaux dans l'histoire de la culture occidentale (Foucault, 1990 [1978], p. 39).

En d'autres mots, une remise en question du pouvoir des ecclésiastes d'énoncer une vérité biblique et du pouvoir des souverains de régner sur la base du droit naturel transforme le rapport au savoir en un enjeu qui devrait désormais être critiqué par chaque sujet voulant entrer dans un état de majorité. Être critique par rapport à ce jeu entre le pouvoir et le savoir est une manière de se gouverner soi-même, de *bien* se gouverner soi-même si ce gouvernement de soi est pensé en termes d'éthique.

On voit alors mieux le projet philosophique de Foucault puisque son œuvre s'est développée autour des pôles du savoir (avec son étude sur la folie), du pouvoir (avec son étude sur les prisons) et de l'éthique (avec son étude sur la sexualité). La critique de chacun de ces pôles, en développant « l'art de n'être pas tellement gouverné » (Foucault, 1990 [1978], p. 38), voilà peut-être une façon de résumer le projet foucauldien de déchiffrer les formes de rationalité qui ont conduit aux idées sur la folie, les prisons et la sexualité ainsi que leurs effets normatifs sur les pratiques et la formation du sujet. La critique foucauldienne met donc en lumière le jeu des rapports entre ces trois pôles.

3.2.2. LE DÉASSUJETTISSEMENT

Ainsi, la critique est un processus et non pas un résultat, puisque l'attitude critique existe là même et seulement là où nous ne sommes pas satisfaits du résultat.

La critique n'existe qu'en rapport avec autre chose qu'elle-même : elle est instrument, moyen pour un avenir ou une vérité qu'elle ne saura pas et qu'elle ne sera pas, elle est un regard sur un domaine où elle veut bien faire la police et où elle n'est pas capable de faire la loi (Foucault, 1990 [1978], p. 36).

La critique est « subversive », car elle opère seulement en opposition, lorsqu'un problème surgit. Butler explique que c'est justement lorsqu'il y a une « impasse » que la critique foucauldienne émerge⁵ (Butler, 2002, p. 5). En d'autres mots, la critique, c'est le sujet qui « se donne le droit d'interroger la vérité sur ses effets de pouvoir et le pouvoir sur ses discours de vérité » (Foucault, 1990 [1978], p. 39). C'est « l'art de l'inservitude volontaire, celui de l'indocilité réfléchie » (Foucault, 1990 [1978], p. 39) en remettant sans cesse en question les liens irréductiblement tissés entre le pouvoir, la vérité et le sujet, même s'ils semblent parfois invisibles, hégémoniques ou même « naturalisés » (comme peuvent l'être l'idéologie ou les préceptes moraux, par exemple).

La critique favorise donc le désassujettissement par rapport à la « politique de la vérité », c'est-à-dire qu'elle favorise l'action de ne plus être assujetti ou asservi à une relation de pouvoir déterminant ce qui est vrai ou non. Or la critique présente un risque, celui de la liberté et de l'incertitude de quitter un régime de vérité. Cette « politique générale de la vérité » inclut

les types de discours qu'elle accueille et fait fonctionner comme vrais; les mécanismes et instances qui permettent de distinguer les énoncés vrais ou faux, la manière dont on sanctionne les uns et les autres; les techniques et les procédures qui sont valorisées pour l'obtention de la vérité; le statut de ceux qui ont la charge de dire ce qui fonctionne comme vrai (Foucault, 1994 [1976], p. 112).

Ce qui est considéré comme vrai varie d'une société, d'une époque, d'un lieu à l'autre et peut donc être sans cesse remis en question.

La critique s'inscrit alors dans ce que Kant lui-même a défini comme l'*Aufklärung*: sortir de l'état de minorité. D'ailleurs, « les points sur lesquels l'*Aufklärung* doit lever cet état de minorité et majoriser en quelque sorte les hommes, [c'est] précisément la religion, le droit et la connaissance » (Foucault, 1990 [1978], p. 40). C'est en ce sens que l'on doit comprendre le *sapere aude*: non pas tant comme un refus de l'autorité des gouvernants, mais comme un impératif à raisonner (même si finalement on décide, de manière éclairée, d'être gouverné). Par cet appel, l'individu doit avoir le courage de connaître et de reconnaître les limites de la connaissance en faisant l'usage de son entendement, quitte à risquer une certaine sécurité. Ainsi, « Kant a fixé à la critique, dans son entreprise de désassujettissement par rapport au jeu de pouvoir

5. « *The categories by which social life are ordered produce a certain incoherence or entire realms of unspeakability. And it is from this condition, the tear in the fabric of our epistemological web that the practice of critique emerges, with the awareness that no discourse is adequate here or that our reigning discourses have produced an impasse.* »

et de la vérité, comme tâche primordiale, comme prolégomène à toute *Aufklärung* présente et future, de connaître la connaissance» (Foucault, 1990 [1978], p. 41).

3.2.3. L'AUFLÄRUNG

Néanmoins, «*Aufklärung*» et «critique» ne sont pas équivalents chez Kant; Foucault soulève ce décalage entre cette injonction à faire l'usage de son entendement (le courage de connaître) et la valeur du savoir (la critique de la connaissance et ses limites). La critique kantienne, c'est de se demander: «sais-tu bien jusqu'où tu peux savoir? Raisonne tant que tu veux, mais sais-tu bien jusqu'où tu peux raisonner sans danger?» (Foucault, 1990 [1978], p. 41). En ce sens, «la volonté de vérité est bornée par la finitude de la connaissance» (Foucault, 2001c [1971], p. 1024).

Toutefois, la difficulté de cette remise en question de la connaissance est que la connaissance elle-même est nécessaire à la critique et est traversée de jeux de pouvoir qui déterminent sa valeur. Cette attitude critique, distincte de l'*Aufklärung* et qui consiste alors à remettre en question la connaissance elle-même par l'usage autonome de l'entendement, traverse largement le XIX^e siècle, mais surtout le XX^e siècle, ce qui s'observe par trois traits fondamentaux:

premièrement, une science positiviste, c'est-à-dire se faisant fondamentalement confiance à elle-même, quand bien même elle se trouvait soigneusement critique par rapport à chacun de ses résultats; deuxièmement, le développement d'un État ou d'un système étatique qui se donnait lui-même comme raison et comme rationalité profonde de l'histoire et qui, d'autre part, choisissait comme instruments des procédures de rationalisation de l'économie et de la société; de là, le troisième trait, à la couture de ce positivisme scientifique et du développement des États, une science d'un État ou étatismes (Foucault, 1990 [1978], p. 42).

Ces trois traits partagent de nombreux liens puisque la science participe à l'augmentation de la production et le pouvoir étatique fait appel à des techniques de plus en plus sophistiquées – ce qui amène Foucault à considérer les rapports entre la critique kantienne et l'*Aufklärung* sous la question suivante: «de quels excès de pouvoir, de quelle gouvernementalisation, d'autant plus incontournable qu'elle se justifie en raison, cette raison elle-même n'est-elle pas historiquement responsable?» (Foucault, 1990 [1978], p. 42). Cette question peut être reformulée ainsi: au nom de la raison, y a-t-il eu, historiquement, des dérives du pouvoir dont les États sont responsables?

3.2.4. LA RAISON

Cette « mise en accusation historique de la raison ou de la rationalisation au nom des effets de pouvoir qu'elle porte avec elle » (Foucault, 1990 [1978], p. 43) ne prend pas la même forme en France ou en Allemagne, et ce, pour des raisons historiques complexes. Foucault croit en effet à une spécificité de la méfiance allemande envers la raison et la rationalité à cause de la naissance tardive, par rapport à la France, de l'État germanique, à cause de l'ampleur qu'a eu la Réforme en Allemagne (premier sursaut critique moderne, selon Foucault), à cause du poids historique reconnu par les Allemands à l'*Aufklärung* et à cause du rôle des universités allemandes dans le développement du savoir où une critique du rapport entre connaissance (*épistèmè*) et technique (*technè*) s'est développée.

En tout cas, de la gauche hégélienne à l'École de Francfort, il y a eu toute une critique du positivisme, de l'objectivisme, de la rationalisation, de la *technè* et de la technicisation, toute une critique des rapports entre le projet fondamental de la science et de la technique qui a pour objectif de faire apparaître les liens entre une présomption naïve de la science d'une part, et les formes de domination propres à la forme de société contemporaine de l'autre (Foucault, 1990 [1978], p. 42).

Le problème de l'*Aufklärung*, dans sa forme critique telle que déployée en Allemagne aux XIX^e et XX^e siècles, arrive en France seulement après la Seconde Guerre mondiale⁶. Foucault croit en effet que c'est par la phénoménologie que le problème de l'*Aufklärung* s'est formalisé : d'où vient le sens et, plus précisément, quel sens la rationalisation a-t-elle produit ? En analysant cette production du sens par les contraintes discursives propres aux cultures, un lien s'est en effet établi entre la raison et le pouvoir : la problématique de l'historicité des sciences va de pair avec celle de la constitution du sens et de la forme de la rationalité.

Pour cette raison, justement, le problème inverse de l'*Aufklärung* est alors posé : « comment se fait-il que la rationalisation conduite à la fureur du pouvoir ? » (Foucault, 1990 [1978], p. 44). Plus précisément, « comment pouvons-nous exister en tant qu'êtres rationnels, heureusement voués à pratiquer une rationalité qui est malheureusement traversée par des dangers intrinsèques ? » (Foucault, 2001f [1982], p. 1098). Foucault donne l'exemple du racisme élaboré par les nazis sur la base d'un darwinisme social « rationnel ». La critique de la raison

6. Lors d'une entrevue en 1983, Foucault présente quelques autres facteurs qui expliquent les difficultés de pénétration en France de la Théorie critique et de l'École de Francfort, mais aussi la parenté de sa propre pensée avec cette approche germanique de la critique (Foucault, 2001g [1983], p. 1257-1258).

n'est donc ni une condamnation de la raison ni une valorisation de l'irrationnel : elle est simplement « une critique rationnelle de la rationalité » (Foucault, 2001g [1983], p. 1259).

Ainsi, les recherches foucaaldiennes sur les relations de pouvoir et la production du sens poursuivent la réflexion de l'*Aufklärung* kantien. Elles mettent en lumière le poids exagéré accordé à la raison au XX^e siècle et l'apparition de formes de pouvoir similaires qui ont abusé de la rationalité : le nazisme, mais aussi le fascisme et le stalinisme. Ce résultat est inscrit historiquement au moment où la rationalisation a envahi, à partir du XVI^e siècle, la science, la vie civile et étatique, l'économie et même les rapports sociaux et individuels. Cette constatation historico-philosophique mène à une question encore plus précise : « qu'en est-il de cette rationalisation dans ses effets de contrainte et peut-être d'obnubilation, d'implantation massive et croissante et jamais radicalement contestée d'un vaste système scientifique et technique ? » (Foucault, 1990 [1978], p. 45). Autrement dit, « quelle fausse idée la connaissance s'est-elle faite d'elle-même et à quel usage excessif s'est-elle trouvée exposée, à quelle domination par conséquent s'est-elle trouvée liée ? » (Foucault, 1990 [1978], p. 47) pour que l'on assiste à des dérives de la rationalisation jusqu'aux meurtres de millions d'individus.

Foucault croit qu'un élément de réponse se trouve dans le point de départ de la critique moderne, soit la distinction posée par Kant entre la définition de l'*Aufklärung* et celle de la critique. Désormais, la connaissance joue un nouveau rôle dans le développement de la science moderne et, plus particulièrement, dans le développement de « l'objectivisme, le positivisme, le technicisme, etc. » qui définira la légitimité de toute la connaissance. Or plutôt qu'une « enquête en légitimité des modes historiques du connaître » (Foucault, 1990 [1978], p. 47), l'approche foucaaldienne propose une autre voie, celle du pouvoir à partir « d'une épreuve d'événementialisation » (Foucault, 1990 [1978], p. 47).

L'événementialisation est « non pas une histoire événementielle, mais la prise de conscience des ruptures d'évidence induites par certains faits » (Revel, 2002, p. 31). Les discours étant constitués d'une série d'événements, certains faits marquent des ruptures dans les jeux de pouvoir et de vérité. La procédure d'événementialisation consiste alors à relever de manière empirique des liens entre des « mécanismes de coercition » et des « contenus de connaissance ». Elle consiste à évaluer les effets de pouvoir dans le champ et à l'extérieur du champ de la connaissance, non pas en jugeant de la légitimité ou de la véracité

de cette connaissance, mais en cherchant les connexions entre le pouvoir, comme mécanisme de contrainte, et le savoir, comme effet de la connaissance :

On cherche à savoir quels sont les liens, quelles sont les connexions qui peuvent être repérées entre mécanismes de coercition et éléments de connaissance, quels jeux de renvoi et d'appui se développent des uns aux autres, ce qui fait que tel élément de connaissance peut prendre des effets de pouvoir affectés dans un pareil système à un élément vrai ou probable ou incertain ou faux, et ce qui fait que tel procédé de coercition acquiert la forme et les justifications propres à un élément rationnel, calculé, techniquement efficace, etc. (Foucault, 1990 [1978], p. 48).

Ce projet méthodologique foucauldien permet de sélectionner les éléments de l'analyse qui seront pertinents, en accordant, à tout moment de cette analyse, un contenu particulier au pouvoir et au savoir : pouvoir et savoir servent de « grille d'analyse » pour mettre en lumière « ce qui constitue l'acceptabilité d'un système » (Foucault, 1990 [1978], p. 48). Pourquoi à tel moment, tel mode de connaissance était acceptable ; quels mécanismes de contrainte ont opéré et quels appuis de la connaissance ont joué pour faire accepter ces effets du pouvoir ? Comment définir, dans ce moment historique précis, l'axe pouvoir-savoir « en allant du fait de l'acceptation au système de l'acceptabilité » (Foucault, 1990 [1978], p. 49) ?

En bref, il me semble que, de l'observabilité empirique pour nous d'un ensemble à son acceptabilité historique, à l'époque même où effectivement il est observable, le chemin passe par une analyse du nexus pouvoir-savoir qui le soutient, le ressaisit à partir du fait qu'il est accepté, en direction de ce qui le rend acceptable non pas bien sûr en général, mais là seulement où il est accepté (Foucault, 1990 [1978], p. 49).

Par exemple, le travail de Foucault sur l'auteur Raymond Roussel s'inscrit dans cette recherche des mécanismes de contrainte pour comprendre pourquoi la valeur accordée à ses écrits a autant évolué : à la fin du XIX^e siècle, les œuvres de Roussel sont considérées comme des traces laissées par un névrosé. Cent ans plus tard, ces mêmes écrits sont considérés comme une œuvre littéraire (Foucault, 2001b [1967], p. 633).

3.3. L'OPÉRATIONNALISATION DE L'APPROCHE FOUCAULDIENNE

3.3.1. UNE MÉTHODOLOGIE « CRITIQUE »

L'archéologie

Sur la base de cette approche, on comprend désormais que les éléments acceptés, que Foucault appelle des « positivités », ne le sont pas par « droit originaire », même si les mécanismes d'acceptabilité nous

semblent si familiers, mais sont des effets de l'axe savoir-pouvoir. Ces effets, il faut les mettre en lumière pour comprendre les raisons de leur acceptabilité. Cette méthode de travail, qualifiée d'*archéologie* par Foucault, se présente en deux étapes: d'abord, faire ressortir les « conditions d'acceptabilité d'un système », puis délimiter les « lignes de rupture qui marquent son émergence » (Foucault, 1990 [1978], p. 50). Identifier ce qui rend acceptable un système, c'est, du même coup, identifier ce qui le rendait inacceptable auparavant ou ce qui peut désormais le rendre inapte à être acceptable. Le désassujettissement limite alors la rationalité puisque la critique pose les balises à la gouvernementalité pour l'empêcher de totaliser le sujet⁷. Remettre en question l'arbitraire de la connaissance et la violence du pouvoir pour faire accepter cette connaissance (qui elle-même sert de justification à ce pouvoir), voilà comment nous pourrions résumer la critique comme « art de n'être pas tellement gouverné » (Foucault, 1990 [1978], p. 38).

À l'instar de Kant, l'idée de la critique foucauldienne n'est donc pas de refuser tout pouvoir (ce qui serait impossible), mais de remettre sans cesse en question les mécanismes par lesquels le sujet accepte les effets du pouvoir et juge comme vraie et acceptable la connaissance. Foucault nous rappelle de ne jamais perdre de vue que le sens, mais également le sujet, est une construction sociale traversée de jeux de pouvoir et de vérité, et que la raison peut mener à des abus de pouvoir.

La généalogie

Pour cette raison, les positivités ne sont pas analysées en tant qu'« universaux » qui traverseraient l'histoire. Même si certains ensembles d'un système semblent perdurer, tous présentent des singularités qu'il s'agit de mettre au jour. Pour Foucault, il n'existe pas une « forme pure » ou une unique cause originaire qu'il s'agirait de trouver ou de retrouver, comme une transcendance qui guiderait la pensée (des structures universelles de la connaissance, selon la vision kantienne): au contraire, l'approche foucauldienne se maintient « dans le champ d'immanence des singularités pures » (Foucault, 1990 [1978], p. 50). Il n'est donc pas question d'une signification universelle « supérieure » comme connaissance *a priori* au-delà de l'empirisme (transcendance), mais plutôt d'une signification singulière produite par des sujets situés dans un contexte chaque fois unique et particulier (immanence).

7. « Another way to talk about this dynamic within critique is to say that rationalization meets its limits in desubjugation. [...] Critique begins with the presumption of governmentalization and then with its failure to totalize the subject » (Butler, 2002, p. 15).

D'un point de vue méthodologique, il s'agit de retracer les réseaux qui ont pour effet ces singularités, les réseaux constituant l'ensemble des éléments en relation les uns et les autres. Est alors mise en lumière

la nécessité de la multiplicité des relations, de la différenciation entre les différents types de relations, de la différenciation entre les différentes formes de nécessité des enchaînements, de déchiffrement des interactions et des actions circulaires et la prise en compte du croisement de processus hétérogènes (Foucault, 1990 [1978], p. 51).

Dans ce cas-ci, Foucault parle d'une *généalogie*, c'est-à-dire que, en tant que finalité, il faut « restituer les conditions d'apparition d'une singularité à partir de multiples éléments déterminants, dont elle apparaît non pas comme le produit, mais comme l'effet » (Foucault, 1990 [1978], p. 51).

La stratégie

Cette façon d'aborder les réseaux et leurs effets en tant que singularités est « ouverte », principalement parce qu'il est question de relations entre des individus ou des groupes : il n'est pas question de la recherche d'une essence déterminant l'individu, mais plutôt des rapports impliquant « des sujets, des types de comportements, des décisions, des choix » (Foucault, 1990 [1978], p. 51), ce qui laisse toujours une marge à l'incertitude. Ces relations, d'ailleurs, ne se nouent pas que sur un seul plan et elles se lient, délient et relient continuellement, sans que l'une soit totalement exclusive à une autre : différents niveaux de relations se nouent simultanément, de manière plus ou moins temporaire et sans être totalisante. « Chacune peut être replacée dans un jeu qui la déborde ; et inversement aucune, aussi locale qu'elle soit, n'est sans effet ou sans risque d'effet sur celle dont elle fait partie et qui l'enveloppe » (Foucault, 1990 [1978], p. 52). Ce réseau en devenir doit être analysé à partir de ses *stratégies* déployées.

Ces trois pôles de la méthodologie que l'on pourrait qualifier de « critique », soit l'archéologie, la généalogie et les stratégies, sont les trois dimensions de l'analyse pour découvrir, par l'intermédiaire du pouvoir et de l'événementialisation, « quelles sont les conditions qui rendent acceptable une singularité dont l'intelligibilité s'établit par le repérage des interactions et des stratégies auxquelles elle s'intègre » (Foucault, 1990 [1978], p. 52). En d'autres mots, l'attitude critique issue du déplacement de la question de l'*Aufklärung* vers celle de la critique est bien « l'art de n'être pas tellement gouverné » (Foucault, 1990 [1978], p. 38), non pas seulement en remettant en question la validité de la

connaissance, mais en comprenant les jeux de pouvoir nous menant à considérer comme valide *cette* connaissance. Voilà le renversement de la question appelé par Foucault: comment ce que l'on considère comme « acceptable » à un certain moment, situé historiquement comme un événement, a des effets de coercition et peut être inversé non pas au nom de la « Vérité », mais selon un champ stratégique de relations basé sur la volonté de « n'être pas tellement gouverné » ? Cette question, Foucault la précise ainsi :

Comment l'indissociabilité du savoir et du pouvoir dans le jeu des interactions et des stratégies multiples peut-elle induire à la fois des singularités qui se fixent à partir de leurs conditions d'acceptabilité et un champ de possibles, d'ouvertures, d'indécisions, de retournements et de dislocations éventuelles qui les rend fragiles, qui les rend impermanentes, qui font de ces effets des événements, rien de plus, rien de moins que des événements ? (Foucault, 1990 [1978], p. 52-53).

Si l'*Aufklärung* kantien interroge la manière dont la connaissance peut se faire une idée juste d'elle-même, et ce, en pensant par soi-même grâce à l'usage de son entendement, Foucault appelle de son côté à parcourir aussi le chemin inverse pour user de son entendement afin de mettre en lumière les liens entre la connaissance, le pouvoir et le sujet. L'attitude critique est de remettre en question les propres limites de la connaissance, celles qui, par exemple, mènent à des excès du pouvoir et celles qui nous font refuser en partie le gouvernement par d'autres. En ce sens, la critique, c'est « relancer aussi loin et aussi largement que possible le travail indéfini de la liberté » (Foucault, 2001h [1984a], p. 1393).

3.3.2. LA CRITIQUE FOUCALDIENNE APPLIQUÉE À FACEBOOK

Dans notre société occidentale, un des lieux de cette liberté est certainement le système démocratique, pour lequel la liberté d'expression est une valeur centrale. Pourtant, à l'aide de l'approche foucauldienne de la critique, nous pouvons remettre en question notre propre certitude sur la valeur de cette liberté tellement promue et désormais largement répandue au sein des médias socionumériques. Facebook est, par exemple, un lieu d'expression personnelle et de liberté de parole, mais « Foucault aurait-il été membre Facebook ? », nous demandent Derome et Perras (2012).

Les deux auteures répondent à leur question en pensant l'usage de ce média socionumérique à l'aide d'une généalogie de « l'aveu » mise en lumière par Foucault. À partir de *La volonté de savoir* (qui est la

première partie de *l'Histoire de la sexualité*), publié en 1976, Foucault discute du rôle qu'a joué l'aveu dans l'histoire occidentale. De la confession religieuse à l'aveu médical, psychologique, pédagogique, légal ou autre, on n'a cessé de valoriser et d'attribuer de plus en plus de pouvoir à cette stratégie discursive afin de révéler l'identité du sujet – de révéler la « vérité » sur lui-même.

Or cette vérité sur « ses crimes, ses péchés, ses misères ou ses désirs » (Derome et Perras, 2012, p. 95) n'est pas seulement produite par le sujet, mais surtout par un « interprète » (un juge, un prêtre, un psychologue, etc.) faisant partie de « systèmes de contrôle institutionnels » et qui, en tant qu'autorité, instaure une relation de pouvoir avec le sujet : un autre que lui formule sa propre vérité alors que le sujet en est dépossédé. « Au final, ce désir culturellement et historiquement construit de connaître la vérité sur soi-même incite le sujet à énoncer sans relâche des aveux en présence d'une autorité experte » (Derome et Perras, 2012, p. 96). On comprend mieux comment Facebook, en tant que « technologie de l'aveu » (Derome et Perras, 2012, p. 97), répond à cette injonction de « se dire » et de « s'exposer » pour construire sa propre vérité : c'est alors le regard de tous les autres qui constitue l'autorité par laquelle le sujet se reconnaît. C'est pour cette raison notamment que de nombreux auteurs (Lyon, 2006 ; Westlake, 2008 ; Brivot et Gendron, 2011 ; Paasche et Klauser, 2015) ont établi un parallèle (qu'ils ont d'ailleurs en partie eux-mêmes critiqué) entre, d'une part, le panoptique de Jeremy Bentham tel que formalisé par Foucault (*Surveiller et punir*, 1993 [1975]) et, d'autre part, la surveillance et les technologies informatiques – dont les médias socionumériques, où il est devenu « normal » de faire des aveux publics.

Foucault avait démontré à quel point cette valorisation de l'aveu a été si bien intériorisée que l'effet de pouvoir n'est plus perçu : on ressent plutôt un rapport de pouvoir lorsqu'est brimée la liberté d'expression et que le sujet ne peut pas « se dire ». Cette conviction (comme idée de la connaissance vraie) selon laquelle l'affranchissement viendrait de la parole est pourtant remise en question par Facebook, qui exploite nos aveux, profite du profilage pour nous envoyer de la publicité ciblée et vend nos données personnelles – nous soumettant ainsi plutôt au système néolibéral et à un dispositif de disciplinarisation (Bonenfant et Farmer, 2012). Alors que l'on se croit libre de communiquer, nous sommes en fait soumis à un système de contrôle nous ordonnant sans cesse de nous révéler (Bucher, 2012) en dressant nos comportements à coups de « j'aime ». Nous constatons, à l'aide de cet exemple, que la critique de Facebook prend tout son sens grâce à

une généalogie de l'aveu comme construction discursive traversée de jeux de pouvoir et une archéologie d'un mode présent d'exercice de l'aveu comme pratique considérée comme « vraie » et conditionnée à se répéter.

3.3.3. LES FONDEMENTS ÉTHIQUES, POLITIQUES ET ESTHÉTIQUES DE LA CRITIQUE

Si nous avons la conviction de nous affranchir en nous exprimant librement sur le Web, nous sommes en fait soumis à un ensemble de rapports de pouvoir, parfois invisibles. Pourtant, l'exercice de la critique est justement de mettre en lumière ces rapports de pouvoir, exprimant plutôt ainsi une « volonté décisive de n'être pas gouverné ["ainsi, comme cela, de cette manière"⁸], cette volonté décisive, attitude à la fois individuelle et collective de sortir, comme disait Kant, de sa minorité » (Foucault, 1990 [1978], p. 53). Pour cette raison, l'approche historico-philosophique de la critique demeure « éthique » et « politique », et Foucault explicite clairement le pouvoir politique de la critique – qui n'est certainement pas celui de proposer des solutions toutes prêtes :

La critique n'a pas à être la prémisse d'un raisonnement qui se terminerai par : voici donc ce qui vous reste à faire. Elle doit être un instrument pour ceux qui luttent, résistent et ne veulent plus de ce qui est. Elle doit être utilisée dans des processus de conflits, d'affrontements, d'essais de refus. Elle n'a pas à faire la loi à la loi. Elle n'est pas une étape dans une programmation. Elle est un défi par rapport à ce qui est (Foucault, 2001d [1980], p. 851).

La critique demeure tout de même un vecteur de changements, car

une critique ne consiste pas à dire que les choses ne sont pas bien comme elles sont. Elle consiste à voir sur quels types d'évidences, de familiarités, de modes de pensée acquis et non réfléchis reposent les pratiques que l'on accepte. [...] La critique consiste à débusquer cette pensée et à essayer de la changer (Foucault, 2001e [1981], p. 999).

Cette constante remise en question individuelle et collective grâce à la critique fonde le rapport éthique et politique au monde, mais, plus encore, un rapport « esthétique ».

8. À la suite d'une question de Jean-Louis Bruch posée après son exposé, Foucault est appelé à relativiser cet appel à « ne pas être gouverné du tout » et il précise que, bien sûr, cette volonté « absolue » dont il a parlé doit plutôt être relativisée par une volonté de ne pas être entièrement gouverné ainsi (rien à voir avec une vision anarchiste radicale de refus de toute autorité).

En effet, selon Butler (2012, p. 19), la critique foucauldienne fait partie des « arts de l'existence » et ne peut se penser à l'extérieur d'une certaine forme de *poièsis*, soit d'un rapport créatif, de transformation, de nouveauté qui changerait le monde. Critique et transformation vont de pair, car les transformations profondes ne se font que par une critique permanente (Foucault, 2001e [1981], p. 1000). Si, dans *Histoire de la sexualité* (1994 [1976]), Foucault appelle à faire de sa vie « une œuvre d'art », on peut se demander si l'attitude critique n'est pas un des moyens pour y arriver : s'il faut du courage pour être critique, ce n'est pas seulement le courage kantien de connaître la connaissance, mais aussi celui, foucauldien, de « rendre difficiles les gestes trop faciles » (Foucault, 2001e [1981], p. 999).

BIBLIOGRAPHIE

- Bonenfant, M. et Y. Farmer (2012). « Je suis libre moi non plus : Facebook et la production de soi », dans C. Perraton, O. Kane et F. Dumais (dir.), *Mobilisation de l'objet technique dans la production de soi*, Québec, Presses de l'Université du Québec, coll. « Cahiers du gerse », p. 121-142.
- Brivot, M. et Y. Gendron (2011). « Beyond panopticism : On the ramifications of surveillance in a contemporary professional setting », *Accounting, Organizations and Society*, vol. 36, p. 135-155.
- Bucher, T. (2012). « Want to be on the top? Algorithmic power and the threat of invisibility on Facebook », *New Media & Society*, vol. 14, n° 7, p. 1164-1180.
- Butler, J. (2002). « What is critique? An essay on Foucault's virtue », dans D. Ingram (dir.), *The Political: Readings in Continental Philosophy*, Londres, Basil Blackwell, p. 212-226.
- Derome, L. et L. Perras (2012). « Foucault aurait-il été membre de Facebook? », dans Collectif étudiant du programme Histoire, culture et société de l'Université du Québec à Montréal, *Michel Foucault: entre sujet et révolte*, Montréal, Université du Québec à Montréal, p. 93-112.
- Foucault, M. (1990 [1978]). « Qu'est-ce que la critique? [Critique et *Aufklärung*] », *Bulletin de la Société française de philosophie*, 84^e année, n° 2, p. 35-63.
- Foucault, M. (1993 [1975]). *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, coll. « Tel ».
- Foucault, M. (1994 [1976]). *Histoire de la sexualité I: La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, coll. « Tel ».

- Foucault, M. (2001a [1963]). «Préface à la transgression», dans *Dits et écrits I*, Paris, Gallimard, coll. «Quarto», p. 261-278.
- Foucault, M. (2001b [1967]). «Qui êtes-vous, professeur Foucault?», dans *Dits et écrits I*, Paris, Gallimard, coll. «Quarto», p. 629-648.
- Foucault, M. (2001c [1971]). «Nietzsche, la généalogie, l'histoire», dans *Dits et écrits I*, Paris, Gallimard, coll. «Quarto», p. 1004-1024.
- Foucault, M. (2001d [1980]). «Table ronde du 20 mai 1978», dans *Dits et écrits II*, Paris, Gallimard, coll. «Quarto», p. 839-853.
- Foucault, M. (2001e [1981]). «Est-il donc important de penser?», dans *Dits et écrits II*, Paris, Gallimard, coll. «Quarto», p. 997-1001.
- Foucault, M. (2001f [1982]). «Espace, savoir et pouvoir», dans *Dits et écrits II*, Paris, Gallimard, coll. «Quarto», p. 1250-1276.
- Foucault, M. (2001g [1983]). «Structuralisme et poststructuralisme», dans *Dits et écrits II*, Paris, Gallimard, coll. «Quarto», p. 1089-1104.
- Foucault, M. (2001h [1984a]). «Qu'est-ce que les Lumières?», dans *Dits et écrits II*, Paris, Gallimard, coll. «Quarto», p. 1381-1397.
- Foucault, M., sous le pseudonyme de Maurice Florence (2001i [1984b]). «Foucault», dans *Dits et écrits II*, Paris, Gallimard, coll. «Quarto», p. 1450-1455.
- Kant, E. (1991 [1784]). *Qu'est-ce que les Lumières*, Paris, Flammarion, coll. «GF», <<http://lvc.philo.free.fr/Kant-Lumieres.pdf>>, consulté le 15 juin 2014.
- Lyon, D. (dir.) (2006). *Theorizing Surveillance: The Panopticon and Beyond*, Cullompton, Willan.
- Paasche, T.F. et F.R. Klauser (2015). «Geography of surveillance and privacy», *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, 2^e éd., vol. 23, p. 727-732.
- Revel, J. (2002). *Le vocabulaire de Foucault*, Paris, Ellipses.
- Westlake, E.J. (2008). «Friend me if you Facebook: Generation Y and performative surveillance», *TDR: The Drama Review*, vol. 52, n° 4, p. 21-40.

PARTIE

2

L'ÉCOLE DE
FRANCFORT

4

LA CRITIQUE
DES INDUSTRIES
CULTURELLES

Philippe Bouquillion

MOTS CLÉS

industries culturelles *Kulturindustrie* arts

économie politique de la communication

modèles socioéconomiques reproductibilité standardisation

La question des industries culturelles occupe depuis presque un siècle, avec les premières réflexions des auteurs dits de l'École de Francfort, une place importante au sein des recherches critiques. L'objectif de cette contribution est d'identifier et de présenter quelques-uns des principaux questionnements, concepts et notions proposés par ces auteurs lorsqu'ils s'intéressent à la culture industrialisée, tout en examinant comment ces apports continuent, jusqu'à aujourd'hui, à étayer ce qu'il y a de critique dans certaines des recherches contemporaines sur les industries culturelles. Les perspectives ouvertes par les penseurs francfortiens continuent en effet à inspirer des chercheurs de notre temps, dont les orientations et les questions peuvent d'ailleurs être fort diverses, voire opposées. Il s'agit bien sûr des chercheurs se situant explicitement dans la tradition de la première ou de la deuxième École de Francfort¹, dont les chercheurs dits de la troisième génération de l'École de Francfort, tel Axel Honneth, porteur de la théorie de la reconnaissance et actuel responsable de l'*Institut für Sozialforschung* (IFS), mais aussi, dans une autre perspective, des chercheurs promouvant la notion d'économie créative, dont par exemple Scott Lash et Celia Lury (2007), qui mettent en avant la notion de «culturalisation de l'économie». Les travaux de chercheurs en communication se revendiquant des théories des industries culturelles présentent également une filiation avec les propositions des auteurs de l'École de Francfort.

Dans le cadre imparti à cette contribution, et afin d'assurer une certaine cohérence, il ne sera pas possible d'évoquer l'ensemble des questions abordées par les auteurs de l'École de Francfort relatives à la culture industrialisée, ni l'évolution de leur pensée, ni les divergences entre eux, par exemple celles entre Adorno et Walter Benjamin, ni les distinctions entre la première et la deuxième École de Francfort. De même, s'agissant de recherches contemporaines, le propos ne portera que sur certains aspects liés à leur positionnement par rapport à l'héritage francfortien. En outre, seuls certains auteurs relevant des théories des industries culturelles seront pris en compte. De surcroît, il convient de préciser que le point de vue qui s'exprime ici est celui d'un chercheur français appartenant à ce dernier champ théorique, dont la formation est à dominante socioéconomique et dont les travaux s'inspirent de l'économie politique de la communication. Mon intérêt

1. Rappelons que la première génération de l'École de Francfort correspond aux fondateurs, Theodor W. Adorno et Max Horkheimer notamment, tandis que la deuxième génération est formée par des chercheurs, tel Jürgen Habermas, dont les travaux se sont développés à partir des années 1960.

pour les questions d'ordre économique et idéologique explique assez largement le regard porté sur les questionnements et concepts de l'École de Francfort, les sélections qui sont opérées ainsi que les omissions.

Tout cela étant désormais explicité, la proposition au cœur de la présente contribution est qu'au-delà de fortes divergences, y compris dans le projet global et dans la théorie du social auquel ils se réfèrent, ces divers travaux partagent une double préoccupation. D'une part, tous les auteurs s'inscrivant dans une approche critique insistent, bien qu'à des degrés divers et selon des modalités différenciées, sur la nécessité de prendre en compte les conditions matérielles de production, de diffusion et de consommation des produits culturels industrialisés. D'autre part, c'est à partir de cette base matérielle qu'ils interrogent les dimensions idéologiques ou émancipatoires des industries culturelles. Telles sont les deux caractéristiques qui distinguent radicalement leurs approches d'autres, par exemple l'économie de la culture ou l'économie des réseaux, traitant également des industries culturelles.

Afin de mieux comprendre les éléments de continuité ou de rupture dans cet ensemble de travaux, il convient dans un premier volet de revenir sur les travaux d'Adorno et de Max Horkheimer sur la *Kulturindustrie*, puis de se pencher sur ceux de Benjamin, en particulier ses travaux relatifs à l'œuvre d'art à l'ère de sa reproductibilité technique et, dans un troisième volet conclusif, d'examiner comment les travaux contemporains relevant des théories des industries culturelles se situent par rapport aux perspectives de l'École de Francfort.

4.1. L'INDUSTRIE CULTURELLE OU *KULTURINDUSTRIE*

Ce sont les auteurs de l'École de Francfort qui, en premier, ont développé la notion de *Kulturindustrie*, traduite en français par «industrie culturelle». Adorno le rappelle lui-même: «Il semble bien que le concept d'industrie culturelle ait été employé pour la première fois dans le livre *Dialektik der Aufklärung* que Horkheimer et moi avons publié en 1947» (Adorno, 1964, p. 12). Olivier Voirol remarque que ces écrits apparaissent durant le milieu des années 1930 (Voirol, 2011, p. 128). D'emblée, il convient de relever que le contexte sociohistorique dans lequel écrivent ces auteurs – après la Première Guerre mondiale – est marqué par deux caractéristiques fondamentales.

D'une part, s'affirme une société industrielle marquée par l'exploitation, des asservissements et de grandes destructions tandis que des régimes fascistes ou nazis se mettent en place dans certains

pays d'Europe. Adorno et Horkheimer soulèvent en particulier la question de la raison dans leur critique de la raison instrumentale. Ils affirment que

l'abstraction, instrument de la Raison, [constitue] une entreprise de liquidation. Sous la domination de l'abstraction nivelante suivant laquelle toute chose, dans la nature, est reproductible et sous la domination de l'industrie pour qui l'abstraction organise cette reproductibilité, les hommes libérés devinrent eux-mêmes ce «troupeau» dont Hegel dit qu'il est le produit de la Raison (Adorno et Horkheimer, 1974, p. 30-31).

La critique de l'industrie culturelle est donc inscrite dans une critique philosophique de la raison «incarnée» dans l'industrie. Le terme «raison» est une traduction française, très imparfaite, du vocable allemand *Aufklärung*, lequel renvoie aux Lumières et au projet d'émancipation qui est y associé. Voirol souligne ainsi au sujet de l'expression *Kulturindustrie*: «Le terme [...] opère à titre de "slogan" théorique sur lequel se fonde un diagnostic d'ensemble quant au devenir du projet d'émancipation par la raison dans le monde capitaliste moderne» (Voirol, 2011, p. 128).

D'autre part, ces auteurs écrivent lorsque s'affirme la puissance de certains médias de masse, notamment le cinéma et la radio. Certes, la presse et l'édition grand public sont bien antérieures au cinéma et à la radio, mais ceux-ci sont diffusés par les ondes hertziennes et reçus potentiellement par tous les membres de la population équipés d'un appareil de réception. La critique de l'industrie culturelle est donc liée à une critique de la culture de masse, notion dont les auteurs veulent par ailleurs clairement se démarquer. Adorno affirme ainsi :

Dans nos ébauches, il était question de culture de masse. Nous avons abandonné cette dernière expression pour la remplacer par industrie culturelle, afin d'exclure de prime abord l'interprétation qui plaît aux avocats de la chose; ceux-ci prétendent en effet qu'il s'agit de quelque chose comme une culture jaillissant spontanément des masses elles-mêmes, en somme de la forme actuelle de l'art populaire. [...] Le terme de *mass media* qui s'est imposé pour l'industrie culturelle ne fait que minimiser le phénomène (Adorno, 1964, p. 12).

Forts de ces deux approches, critique de la raison et critique de la culture de masse, Adorno et Horkheimer considèrent qu'il convient d'étudier le processus d'industrialisation ainsi que le processus de marchandisation pour mener une critique de l'industrie culturelle. Ils insistent sur l'introduction de processus industriels de production, en particulier de rationalisation et notamment de division du travail et de standardisation en lien avec la très vaste diffusion des produits

culturels: «elle [l'industrie culturelle] impose à des millions de personnes des méthodes de reproduction qui, à leur tour, fournissent en tous lieux des biens standardisés pour satisfaire aux nombreuses demandes identiques» (Adorno et Horkheimer, 1974, p. 130). Pour autant, les auteurs n'accordent pas une place centrale dans leur analyse aux procès de production eux-mêmes. En 1964, Adorno écrira ainsi:

On ne doit pas prendre à la lettre le terme d'industrie. Il se rapporte à la standardisation de la chose même – par exemple la standardisation du western connue de chaque spectateur de cinéma – et à la rationalisation des techniques de distribution, mais il ne se réfère pas strictement au processus de production. Alors que celui-ci dans le secteur central de l'industrie culturelle, à savoir le film, se rapproche de la méthodologie technique grâce à une division du travail très poussée, grâce à la séparation s'exprimant dans le conflit éternel entre les artistes travaillant dans l'industrie culturelle et les potentats de celle-ci – on conserve pourtant dans d'autres secteurs de l'industrie culturelle des formes de production individuelles. [...] Cette sphère est industrielle dans le sens – les sociologues l'ont bien vu – de l'assimilation à des formes industrielles d'organisation même là où l'on ne produit pas, comme la rationalisation du travail dans les bureaux, plutôt que par une production véritablement rationnelle du point de vue technologique (Adorno, 1964, p. 14).

D'autres aspects des analyses d'Adorno et de Horkheimer sont riches d'enseignements pour des socioéconomistes contemporains, en particulier leurs réflexions sur le fait que l'art «ne se vend pas» dans le cadre de l'industrie culturelle. Ils citent ici l'exemple d'un concert de Toscanini diffusé par la radio: «l'art comme type de marchandise qui vit pour être vendue et pour rester cependant invendable, devient – hypocritement – invendable dès que le profit cesse d'être seulement son intention et devient son principe même» (Adorno et Horkheimer, 1974, p. 167). Sans prêter à Adorno et Horkheimer des questionnements qui ne sont pas les leurs, ce propos sur «ce qui se vend» et «ce qui ne se vend pas» sera repris par des chercheurs contemporains s'interrogeant sur la pluralité des modes de valorisation des produits culturels industrialisés. Ces chercheurs (Flichy, 1980; Miège, Pajon et Salaün, 1986) ont mis en évidence les modalités grâce auxquelles les acteurs socio-économiques des industries culturelles occultent les dimensions marchandes et industrielles des productions. Par exemple, la division du travail qui préside dans les faits à la création/production de la plupart des produits des industries culturelles est très fréquemment niée dans les discours que tiennent les industriels sur leurs activités et leurs produits. Ils préfèrent mettre en avant l'artiste vedette qui est censé avoir conçu, voire avoir réalisé, l'essentiel du produit. Cela permet d'associer la valeur marchande du produit à la personnalité et à la

notoriété de l'artiste vedette, et de la faire reposer sur celles-ci. Plus précisément encore, cette analyse d'Adorno et de Horkheimer peut évoquer la distinction opérée par la quasi-intégralité des chercheurs contemporains entre deux formes de culture industrialisée, la logique de flux dite aussi de flot, d'un côté, et celle de la marchandise culturelle qualifiée aussi de logique éditoriale, de l'autre. Le flux ou flot correspondent historiquement à des médias comme la radio et la télévision, créés dans la plupart des pays d'Amérique du Nord ou d'Europe de l'Ouest à l'initiative d'intérêts commerciaux, en particulier d'industriels fabricant des produits de grande consommation². Ils avaient besoin que les médias de masse prennent leur essor afin de pouvoir étendre leurs stratégies publicitaires. Lorsque la culture et l'information médiatisées ont pour objectif premier de faire vendre d'autres produits, le profit devient leur principe même et elles deviennent invendables dans le sens où ces produits culturels et informationnels ne sont alors pas facturés à leurs consommateurs finaux. Ainsi, avec la radio (le flux ou le flot) et plus encore avec la télévision, la culture se fond et se perd dans la publicité: «Elle est si totalement soumise à la loi de l'échange qu'elle n'est même plus échangée, elle se fond si aveuglément dans la consommation qu'elle n'est plus consommable. C'est pourquoi elle se fond avec la publicité» (Adorno et Horkheimer, 1974, p. 170). Ils poursuivent d'ailleurs cette analyse en soulignant que la publicité, par ses coûts très élevés, contribue à renforcer la position dominante des grands acteurs industriels en barrant l'entrée des marchés aux acteurs industriels de moindre taille.

Quoi qu'il en soit, pour Adorno et Horkheimer, la question principale relative à l'industrie culturelle est celle de ses enjeux pour le processus d'émancipation par la raison et du maintien ou de la disparition d'une possibilité d'émancipation par la culture. Le constat central qu'ils formulent est celui du rôle fondamental de l'industrie culturelle dans le développement du capitalisme industriel, de sa légitimation et de la transformation des conditions de travail et de consommation des travailleurs au bénéfice du capitalisme. L'industrie culturelle est au cœur des loisirs des travailleurs: «Pour ses loisirs, l'homme qui travaille doit s'orienter suivant cette production unifiée» (Adorno et

2. Leur mode de valorisation principal est la publicité. Des «consommateurs intermédiaires», les industriels annonceurs financent l'existence de programmes consommés par d'autres agents économiques, les auditeurs de la radio ou les téléspectateurs de la télévision. En revanche, dans la logique éditoriale, les marchandises culturelles, livres ou disques notamment, sont produites ponctuellement (il ne s'agit pas d'un flux comme celui de la programmation radiophonique ou télévisuelle) et sont vendues à leurs consommateurs finaux (les lecteurs de livres ou les auditeurs de disques).

Horkheimer, 1974, p. 133). De ce fait, la standardisation des produits culturels contribue à inscrire la logique du système économique, la production à la chaîne et la standardisation, dans les profondeurs du psychisme humain :

Dans le capitalisme avancé, l'amusement est le prolongement du travail. [...] L'automatisation a pris en même temps un tel pouvoir sur l'homme durant son temps libre et sur son bonheur, elle détermine si profondément la fabrication des produits servant au divertissement, que cet homme ne peut plus appréhender autre chose que la copie, la reproduction du processus lui-même. Le prétendu contenu n'est plus qu'une façade défraîchie; ce qui s'imprime dans l'esprit de l'homme, c'est la succession automatique d'opérations standardisées (Adorno et Horkheimer, 1974, p. 145-146).

Cette assertion les conduit à la notion de « régression », c'est-à-dire, selon les mots de Voirol :

à l'infantilisation du public auquel on demande de renoncer à ce que ses membres ont dû apprendre pour devenir adultes. [...] Pour vendre et diffuser leurs productions au plus grand nombre, les productions sont conçues de telle sorte qu'elles fassent vibrer chez leurs destinataires des cordes sensibles (enfouies dans des réflexes pulsionnels ou dans l'enfance) au lieu de faire appel à des capacités « rationnelles », ce qui serait bien plus exigeant sur le plan musical (Voirol, 2011, p. 135).

Selon Adorno et Horkheimer, l'œuvre d'art, « en s'assimilant totalement au besoin », dans le cadre de l'industrie culturelle, « empêche les hommes de se libérer du principe d'utilité, alors qu'elle devrait pourtant permettre cette libération » (Adorno et Horkheimer, 1974, p. 167). Cette analyse est inséparable des réflexions sur la substitution de la valeur d'échange à la valeur d'usage : « au lieu de rechercher la jouissance, on se contente d'assister aux manifestations "artistiques" et d'"être au courant", au lieu de chercher à devenir un connaisseur, on se contente d'un gain de prestige » (Adorno et Horkheimer, 1974, p. 167).

De surcroît, l'art perd son autonomie, il est intégré dans l'industrie culturelle. Ce mouvement touche tant les formes d'art les plus complexes que celles plus accessibles :

Elle [l'industrie culturelle] intègre de force même les domaines séparés depuis des millénaires de l'art supérieur et de l'art inférieur. Au préjudice des deux. L'art supérieur se voit frustré de son sérieux par la spéculation sur l'effet; à l'art inférieur, on fait perdre par sa domestication civilisatrice l'élément de nature résistante et rude, qui lui était inhérent aussi longtemps que l'inférieur n'était pas entièrement contrôlé par le supérieur (Adorno, 1964, p. 12).

En somme, dans le cadre de l'industrie culturelle, la culture, loin de participer au processus d'émancipation par la raison, ne fait qu'affirmer la prévalence du système capitaliste industriel. Avec la standardisation et la production en série se trouve remise en cause «la différence entre la logique de l'œuvre et celle du système social. Cela est le résultat non pas d'une loi de l'évolution de la technologie en tant que telle, mais de sa fonction dans l'économie actuelle» (Adorno et Horkheimer, 1974, p. 130-131).

L'industrie culturelle forme donc un «système» au rôle central dans la reproduction du capitalisme. Dans cette perspective, Adorno et Horkheimer insistent sur les liens entre les diverses composantes de l'industrie culturelle. C'est pourquoi ces auteurs écrivent et conçoivent cette notion au singulier :

Les diverses branches se ressemblent de par leur structure ou du moins s'emboîtent les unes dans les autres. Elles s'additionnent presque sans lacune pour constituer un système. [...] Le consommateur n'est pas roi, comme l'industrie culturelle le voudrait, il n'est pas le sujet de celle-ci, mais son objet (Adorno, 1964, p. 12).

Une vision sensiblement distincte de ces questions est présente chez Benjamin, comme nous le verrons maintenant.

4.2. L'ŒUVRE D'ART À L'ÈRE DE SA REPRODUCTIBILITÉ TECHNIQUE

Benjamin a publié en 1931 une étude sur la photographie (1996)³ où il introduit le concept d'aura. Il poursuit cette réflexion sur la reproductibilité et l'aura avec la rédaction d'une première version de son essai *L'œuvre d'art à l'ère de sa reproductibilité technique*. Une dernière version de ce texte, sur laquelle je m'appuie ici, est rédigée en 1939. Ces textes offrent des perspectives encore essentielles aujourd'hui pour les chercheurs s'intéressant à l'industrialisation de la culture.

Un des premiers mérites de son analyse est de réintroduire cette question dans une perspective historique et de montrer que la reproductibilité ne date pas de l'essor de la société industrielle et des médias dits de masse : «Il est du principe de l'œuvre d'art d'avoir toujours été reproductible» (Benjamin, 2000, p. 271). Il fait référence à la reproduction manuelle : «Ce que des hommes avaient fait, d'autres pouvaient toujours le refaire» (Benjamin, 2000, p. 271). Parmi les objectifs de

3. Première édition (qui a servi ici de référence pour la traduction) : «*Kleine Geschichte der Photographie*», *Die Literarische Welt*, 7^e année, n° 38, 18 septembre 1931, p. 3-4; n° 39, 25 septembre, p. 3-4; et n° 40, 2 octobre, p. 7-8.

ces premières formes de reproductibilité figure la marchandisation. Les répliques, selon Benjamin, visent trois objectifs : l'apprentissage (pour les apprentis artistes), la diffusion des œuvres (pour les maîtres), l'amour du gain (pour des tiers) (Benjamin, 2000, p. 271). D'emblée, cet auteur ancre sa réflexion sur l'art et son histoire par rapport aux conditions matérielles de création, production et mise en marché des œuvres.

Un deuxième apport est d'introduire une réflexion sur la notion d'industrialisation dans et de l'art. Benjamin distingue en effet la « réplique » de la reproduction technique. Formulées en des termes socioéconomiques contemporains, les réflexions de Benjamin mettent l'accent sur les « avancées » de la production en série et des possibilités techniques de diffusion ainsi que sur l'extension de la capacité de reproductibilité à des phénomènes nouveaux, en particulier le son. Il souligne que la reproductibilité est advenue très progressivement au fil de l'histoire. Pourtant, à chacune de ses avancées, la reproductibilité est porteuse de changements potentiellement très importants :

Par rapport à ces procédés, la reproduction technique de l'œuvre représente quelque chose de nouveau, un phénomène qui se développe de façon intermittente au cours de l'histoire, par bonds successifs séparés par de longs intervalles, mais avec une intensité croissante (Benjamin, 2000, p. 271).

Il souligne que les Grecs ne connaissaient que deux procédés techniques de reproduction : la fonte et l'empreinte (Benjamin, 2000, p. 271), ce qui permettait de reproduire en série trois types d'œuvres d'art : les bronzes, les terres cuites et les monnaies. Avec la gravure sur bois, on peut reproduire le dessin. Ensuite interviennent l'imprimerie et également la gravure sur cuivre, au burin et à l'eau-forte, puis, au début du XX^e siècle, la lithographie (Benjamin, 2000, p. 272). La lithographie amène une rupture, souligne-t-il, car « le procédé est plus direct ». D'une part, elle permet de mettre sur le marché des produits en masse. D'autre part, les produits peuvent s'adapter, ce qui est important du point de vue économique ; les produits de l'art graphique sont mis sur le marché « sous des formes chaque jour nouvelles [...] ». Grâce à la lithographie, le dessin put accompagner désormais la vie quotidienne de ses illustrations. Il commençait à marcher au même pas que l'imprimerie » (Benjamin, 2000, p. 272). Par la suite, la photographie va

la supplanter dans ce rôle [...]. Avec elle pour la première fois, dans le processus de reproduction des images, la main se trouva déchargée des tâches artistiques les plus importantes, lesquelles désormais furent réservées à l'œil rivé sur l'objectif. Et comme l'œil saisit plus vite que la main ne dessine, la reproduction des images put se faire désormais à un rythme si accéléré qu'elle parvient à suivre la cadence de la parole (Benjamin, 2000, p. 272).

On comprend ainsi que le degré d'industrialisation va croissant et en s'accélégrant depuis la fin du XIX^e siècle: « À la fin du siècle dernier, on s'attaqua au problème que posait la reproduction des sons » (Benjamin, 2000, p. 272). En citant Paul Valéry, Benjamin décrit l'émergence des médias dits de flux, voire il annonce sans le savoir celle à venir bien après lui des médias électroniques:

Tous ces efforts convergents permettaient de prévoir une situation que Valéry caractérise ainsi: « Comme l'eau, comme le gaz, comme le courant électrique viennent de loin, dans nos demeures, répondre à nos besoins moyennant un effort quasi nul, ainsi serons-nous alimentés d'images visuelles ou auditives, naissant et s'évanouissant au moindre geste, presque à un signe » (Benjamin, 2000, p. 272-273).

Le troisième grand apport de la réflexion de Benjamin sur l'œuvre d'art à l'ère de la reproductibilité est d'offrir une réflexion sur les rapports entre industries culturelles et arts (bien que Benjamin n'aurait pas formulé cela ainsi). Les industries culturelles et l'art ne sont pas deux pôles totalement distincts, et Benjamin montre bien toutes leurs interactions. Il y a de l'art dans les industries culturelles, et l'art se trouve transformé par le développement de ces industries⁴. La grande originalité de la pensée de Benjamin s'affirme alors: « Vers 1900, la reproduction technique avait atteint un niveau où elle était en mesure désormais, non seulement de s'appliquer à toutes les œuvres d'art du passé et d'en modifier, de façon très profonde, les modes d'action, mais de conquérir une place parmi les procédés artistiques » (Benjamin, 2000, p. 273). L'œuvre d'art à l'ère de la reproductibilité ne cesse pas d'être une œuvre d'art, quoique Benjamin arrive à en douter comme nous l'évoquerons plus loin. Avant de formuler ce doute, Benjamin analyse les transformations que connaît l'œuvre d'art dans le processus de production. Nous n'insisterons que sur deux éléments relatifs à ces transformations, en premier lieu à la perception et, en second lieu, à la remise en cause de la fonction artistique. Ces deux enjeux de la reproductibilité de l'œuvre d'art sont inséparables de la question de l'aura.

Avec la reproductibilité, l'art est donc remis en cause dans son aura, c'est-à-dire dans ce qu'il a de plus spécifique: « à l'époque de la reproductibilité technique, ce qui dépérit dans l'œuvre d'art, c'est son aura » (Benjamin, 2000, p. 276). La notion d'aura est complexe.

4. Rappelons cependant que Benjamin n'emploie pas le terme d'industrie culturelle, ni au singulier ni au pluriel.

D'une part, elle exprime un rapport au temps :

À la plus parfaite reproduction il manquera toujours une chose : le *hic et nunc* de l'œuvre d'art – l'unicité de son existence au lieu où elle se trouve. C'est cette existence unique pourtant, et elle seule qui, aussi longtemps qu'elle dure, subit le travail de l'histoire. Nous entendons par là aussi bien les altérations subies par sa structure matérielle que ses possesseurs successifs (Benjamin, 2000, p. 274).

Pour Benjamin, le *hic et nunc* constitue l'authenticité de l'œuvre d'art. Il évoque en particulier « la patine ». Or « tout ce qui relève de l'authenticité échappe à la reproduction – et bien entendu pas seulement à la reproduction technique » (Benjamin, 2000, p. 274). Toutefois, Benjamin, tenant compte des phénomènes économiques et marchands, souligne que le marché de l'art a introduit des différences et des degrés dans l'authenticité en distinguant différents tirages d'une planche ou d'une gravure. Par ailleurs, il note qu'une œuvre ne devient authentique qu'avec le temps : « à l'époque où elle fut faite, une Vierge du Moyen-Âge n'était pas encore "authentique", elle l'est devenue au cours des siècles suivants, et surtout peut-être au XIX^e siècle » (Benjamin, 2000, p. 274). Benjamin montre ainsi combien l'authenticité est aussi une construction, en particulier de la part des acteurs du marché, qui en font d'ailleurs un usage métaphorique au XIX^e siècle d'abord, puis à l'ère industrielle lorsque le « besoin d'authenticité » se fait sentir et devient un élément de distinction. Benjamin oppose donc l'authentique et le « faux » (copie de main d'homme). Ainsi, « les conditions nouvelles dans lesquelles le produit de la reproduction technique peut être placé ne remettent peut-être pas en cause l'existence même de l'œuvre d'art, elles déprécient en tous cas son *hic et nunc* » (Benjamin, 2000, p. 275). Et, précise Benjamin, « cette dépréciation le touche [l'objet d'art] en son cœur, là où il est vulnérable comme aucun objet naturel : dans son authenticité » (Benjamin, 2000, p. 275). On en arrive à une nouvelle définition de l'authenticité :

Ce qui fait l'authenticité d'une chose est tout ce qu'elle contient de transmissible de par son origine, de sa durée matérielle à son pouvoir de témoignage historique. Comme cette valeur de témoignage repose sur sa durée matérielle, dans le cas de la reproduction, où le premier élément – la durée matérielle – échappe aux hommes, le second – le témoignage historique de la chose – se trouve également ébranlé. Rien de plus assurément, mais ce qui est ébranlé, c'est l'autorité de la chose (Benjamin, 2000, p. 275).

D'autre part, l'aura renvoie à une question de distance perceptive qui caractérisait l'œuvre d'art. Benjamin, se référant ici à l'aura d'un objet naturel, la définit alors comme « l'unique apparition d'un lointain si proche soit-il » (Benjamin, 2000, p. 278). Il fait référence à la valeur cultuelle de l'œuvre d'art :

Ce qui est essentiellement lointain est inapprochable. [...] L'image servant au culte [...] demeure par sa nature un « lointain » si proche soit-il. La proximité que l'on peut atteindre par rapport à sa réalité matérielle ne porte aucun préjudice au caractère lointain qu'elle conserve une fois apparue (Benjamin, 2000, p. 280).

Benjamin apporte ici une réflexion très originale dans la mesure où le déclin de l'aura n'est pas principalement la conséquence « matérielle » de la reproductibilité, au sens où la reproductibilité empêche mécaniquement de reproduire l'aura. Ce déclin est engendré surtout par le fait que la distance entre l'œuvre et le récepteur est atténuée, voire qu'elle disparaît :

la technique de reproduction détache l'objet reproduit du domaine de la tradition. En multipliant les exemplaires, elle substitue à son occurrence unique son existence en série. Et, en permettant à la reproduction de s'offrir au récepteur dans la situation où il se trouve, elle actualise l'objet reproduit (Benjamin, 2000, p. 276).

4.2.1. LES TRANSFORMATIONS DE LA PERCEPTION

À l'ère de la reproductibilité, la réception des œuvres connaît des transformations profondes. Des formes nouvelles de perception sont possibles. D'une part, « la reproduction technique est plus indépendante de l'original que la reproduction manuelle » (Benjamin, 2000, p. 274). Benjamin veut dire ici que la reproduction technique développe des moyens de reproduire la réalité qui échappent à l'œuvre d'art. Par exemple, la photographie peut cumuler les angles de vue d'une même réalité. Le cinéma peut recourir au ralenti. D'autre part, « la reproduction technique peut transporter la reproduction dans des situations où l'original lui-même ne saurait jamais se trouver. Sous forme de photographie ou de disque, elle permet surtout de rapprocher l'œuvre du récepteur » (Benjamin, 2000, p. 274). Cependant, cette évolution se produit au prix du déclin de l'aura, entendue ici comme distance entre l'œuvre et celui ou ceux qui la regardent. Ce déclin est lié à la massification de la perception permise et même impliquée par la reproductibilité. En évoquant « l'importance croissante des masses dans la vie actuelle », Benjamin écrit :

Rendre les choses spatialement et humainement plus « proches » de soi, c'est chez les masses d'aujourd'hui un désir tout aussi passionné que leur tendance à déposséder tout phénomène de son unicité au moyen d'une réception de sa reproduction (Benjamin, 2000, p. 278).

Le rapport à l'œuvre se place sous le signe de la possession (la distance a disparu). Mais ce qui est possédé est le reflet et la reproduction de l'objet. Benjamin dénonce également la perception par la distraction (Benjamin, 2000, p. 313) qui a trouvé dans le cinéma son instrument. Le public se forge une expertise, mais celle-ci est inséparable de la jouissance. Il s'agit d'un point qui a donné lieu à discussion entre Adorno et Benjamin. Néanmoins, cette expertise ne fournit pas l'occasion d'une émancipation, car il s'agit d'une expérience insérée dans la massification :

La possibilité technique de reproduire l'œuvre d'art modifie l'attitude de la masse à l'égard de l'art. Très rétrograde par exemple vis-à-vis d'un Picasso, elle adopte une attitude progressiste à l'égard par exemple du Chaplin [...]. Au cinéma, le public ne sépare pas la critique de la jouissance [...] les réactions individuelles dont l'ensemble constitue la réaction massive du public prennent en compte dès le départ leur transformation imminente en un phénomène de masse et, au moment même où elles se manifestent, ces réactions se contrôlent mutuellement (Benjamin, 2000, p. 301).

Cette forme de réception est donc un facteur de construction de la massification. Cette tendance contribue à l'affirmation de la rationalité statistique.

Sortir de son halo l'objet, détruire son aura, c'est la marque d'une perception « dont le sens de l'identique dans le monde » s'est aiguisé au point que, moyennant la reproduction, elle parvient à standardiser l'unique. Ainsi, se manifeste, dans le domaine de l'intuition, quelque chose d'analogue à ce qu'on observe dans le domaine théorique avec l'importance croissante de la statistique. L'alignement de la réalité sur les masses et des masses sur la réalité est un processus d'immense portée, tant pour la pensée que pour l'intuition (Benjamin, 2000, p. 279).

Benjamin y voit un élément « de la crise que traverse actuellement l'humanité » (Benjamin, 2000, p. 276). Ce qui se joue, selon lui, c'est un changement radical dans le régime de perception. Comprendre le rôle du film est, selon Benjamin, essentiel, car

leur agent [aux mouvements de masse contemporains] le plus puissant est le film [...]. On ne peut saisir la signification sociale du cinéma si l'on néglige son aspect destructeur, son aspect cathartique : la liquidation de la valeur traditionnelle de l'héritage culturel (Benjamin, 2000, p. 276).

4.2.2. LA TRANSFORMATION DE LA FONCTION ARTISTIQUE

De même, Benjamin considère que plus la reproductibilité devient le principe et le fondement de l'œuvre, plus la fonction artistique est menacée: «aujourd'hui la prépondérance absolue de la valeur d'exposition lui [à l'œuvre d'art] assigne des fonctions tout à fait neuves, parmi lesquelles il se pourrait bien que celle dont nous avons conscience – la fonction artistique – apparaisse par la suite comme accessoire» (Benjamin, 2000, p. 284-285). En effet, selon Benjamin, «avec la sécularisation de l'art, l'authenticité devient le substitut de la valeur culturelle» (Benjamin, 2000, p. 280). La notion de «valeur culturelle» se comprend dans l'opposition avec la «valeur d'exposition». Une œuvre destinée au culte a pour fonction fondamentale de créer un rapport avec l'objet du culte, la déité: «elle est destinée avant tout aux esprits» (Benjamin, 2000, p. 283). Elle doit donc d'abord exister et peut rester cachée: «l'existence même de ces images [Benjamin fait ici référence aux peintures rupestres préhistoriques] a plus d'importance que le fait qu'elles sont vues» (Benjamin, 2000, p. 283). Cependant, avec le développement de la reproductibilité technique,

pour la première fois dans l'histoire universelle, l'œuvre d'art s'émancipe de l'existence parasitaire qui lui était impartie dans le cadre du rituel. De plus en plus, l'œuvre d'art reproduite devient reproduction d'une œuvre d'art conçue pour être reproductible (Benjamin, 2000, p. 281).

Par l'expression «existence parasitaire», Benjamin évoque les fonctions soit rituelles soit artistiques dévolues à l'œuvre d'art et qui font qu'elle n'existe pas que pour elle-même, c'est-à-dire pour sa simple exposition et reproduction: «La reproductibilité technique des films est inhérente à la technique même de leur production. Celle-ci ne permet pas seulement, de la façon la plus immédiate, la diffusion massive des films, elle l'exige» (Benjamin, 2000, p. 281).

Benjamin souligne notamment le fait que les coûts de production très élevés, en particulier dans le cinéma, obligent à organiser une très large diffusion. La perception et la création sont étroitement encadrées par la reproduction. La légende devient indispensable dans la photographie, souligne-t-il. Dans le film, «la perception de chaque image est déterminée par la succession de toutes celles qui la précèdent» (Benjamin, 2000, p. 286). De même, Benjamin évoque aussi comment, au cinéma, la reproductibilité encadre le travail artistique. Les procédés de la reproductibilité déterminent ce qui doit être vu par le public. L'acteur, contrairement à celui du théâtre, n'aurait pas à «jouer». Les

appareils techniques comme la division du travail réduisent considérablement la place du travail artistique et sa capacité à nouer un contact avec le public.

Les réflexions sur la reproductibilité vont également préoccuper les chercheurs contemporains.

4.3. LA DIMENSION CRITIQUE DES APPROCHES CONTEMPORAINES, RUPTURES ET CONTINUITÉS

Dans ce troisième volet, à portée conclusive, nous rappelons que de nouvelles recherches, cette fois-ci sur les industries culturelles (au pluriel), se développent à partir des années 1970, en particulier en Europe de l'Ouest, en Amérique du Nord et en Amérique latine. Le cadre socio-historique et intellectuel est désormais bien différent par rapport à celui dans lequel écrivaient les auteurs de l'École de Francfort. Le rapport entre les médias et le politique, dans les années 1970 ou 1980, n'est plus marqué par la prégnance et la domination des régimes autoritaires, du moins dans les pays dits de démocratie libérale avancée. La concentration industrielle dans les filières des industries culturelles et médiatiques est en revanche toujours d'actualité – il s'agit d'ailleurs de l'une des caractéristiques structurelles de ces domaines –, tandis que le secteur des industries culturelles ainsi que celui des industries de la communication, de plus en plus reliés, ont vu leur importance économique, financière et sociétale s'accroître considérablement. Le changement essentiel est certainement lié à l'évolution du contexte intellectuel. Les auteurs contemporains s'intéressant aux industries culturelles, dans leur majorité, ne se réfèrent pas à une théorie du social comparable à celle des auteurs francfortiens. La redécouverte du sujet et le sentiment que la société est d'une complexité telle qu'aucune théorie générale ne peut l'expliquer prédominent chez ces chercheurs. De ce fait, ils ne se réfèrent pas à une théorie générale de la communication et des médias. C'est d'ailleurs pourquoi l'une des figures de proue dans ce domaine, Bernard Miège, met en avant des questionnements qu'il qualifie de « moyenne portée » et des « problématiques transversales et partielles » (Miège, 2005b, p. 189). Dans cette perspective, aux démarches dénonciatrices appréhendant l'industrialisation et la marchandisation sur le mode de la corruption et de l'imposition à un public en quête de jouissance d'une « production unifiée » se substituent des analyses plus distanciées. De même, la dimension manipulatoire des médias est réfutée.

Ainsi, dans la période contemporaine, deux courants de recherche distincts se sont développés.

À partir des années 1980, des économistes de la culture ont abordé les industries culturelles en appliquant les notions et interrogations introduites dans les années 1960 lors des premières études économiques sur le spectacle vivant ou le patrimoine. Leurs travaux se situent également dans la continuité des recherches en économie des réseaux. Les questions soulevées sont liées aux enjeux posés par l'intervention publique, généralement jugée comme un facteur de dysfonctionnement des industries culturelles. Puis, à partir de la seconde moitié des années 1990, le thème des technologies d'information et de communication, puis du numérique et de ses effets sur les industries culturelles, devient dominant. Ces travaux ne comportent guère d'éléments de continuité par rapport aux perspectives de l'École de Francfort. Ils visent essentiellement à décrire le fonctionnement des industries culturelles et, en particulier, à identifier les facteurs de dysfonctionnement, ceux qui gênent la marche des affaires, pour tenter de les lever.

Tout autre est en revanche l'objectif des recherches se référant à l'économie politique de la communication et, plus particulièrement, à une branche de celle-ci, les théories des industries culturelles. Miège, dans un historique de ce courant, rappelle quelques-unes de ses caractéristiques principales : les chercheurs envisagent de manière transversale les industries culturelles en tentant d'identifier des caractéristiques communes à celles-ci, et non pas de façon sectorielle (comme d'autres chercheurs spécialistes de chacune des filières : livre, cinéma, télévision, etc.). Ils se penchent sur les liens entre les industries culturelles et le secteur de la communication « alors en voie de formation à l'articulation de plusieurs secteurs antérieurement séparés : les télécommunications, l'information grand public et professionnelle » (Miège, 2000, p. 16). Ils resituent ces activités par rapport à la dynamique du capitalisme, qui investit de façon croissante ces domaines et qui est à l'origine de sa dynamique internationale, en particulier dans une logique d'économie-monde de la communication, selon l'expression d'Armand Mattelart (1999). Ce second courant a été développé par des chercheurs qui n'ont guère eu, dans les premiers temps de leur travail du moins, d'occasions de se rencontrer ou d'échanger (Miège, 2000, p. 34-35). Néanmoins, ils ont développé des points communs importants qui sont assez largement des héritages de l'École de Francfort. Nous en citerons trois.

Tout d'abord, à l'instar de l'approche de Benjamin, certains de ces travaux et auteurs n'opposent pas arts et industries culturelles. Ainsi, Pierre Mœglin, lorsqu'il évoque les industries culturelles, ne désigne

pas un secteur économique qui s'opposerait à un autre, en particulier aux secteurs artistiques, mais il met plutôt l'accent sur un mode d'organisation de la production qui peut irriguer, à des degrés différents, diverses activités: «le terme industries culturelles désigne en fait une certaine organisation de la production, de la diffusion et de la consommation des biens culturels» (Mœglin, 2000, p. 47). Il ajoute:

De ce fait, ce n'est pas la confrontation des deux cultures qui règle la conjonction entre «industries culturelles» et «arts». C'est une tension qu'il faut penser entre système productif et système artistique, entre types d'organisation (industrielle ou industrialisée) et types d'exigences (artistiques, culturelles, intellectuelles) (Mœglin, 2000, p. 47).

Cette perspective conduit Mœglin à réfuter l'existence d'un modèle industriel, qui serait celui des industries culturelles, et d'un modèle artisanal qui serait celui des arts. Dans sa volonté de ne pas s'enfermer dans l'opposition entre industries culturelles et arts, il approche l'industrialisation de la culture en se référant à trois tendances industrialisantes: la «technologisation», qui désigne la substitution du facteur capital au facteur travail⁵; la «rationalisation», qui renvoie à l'optimisation des moyens par rapport aux fins; et l'«idéologisation», c'est-à-dire le développement dans les organisations d'un esprit industriel. Cette approche en termes de tendances permet d'éviter de tracer une frontière étanche entre des domaines qui relèveraient des industries culturelles, dont les activités seraient reproductibles, et d'autres qui n'en relèveraient pas, dont les activités seraient non reproductibles, par exemple des spectacles donnés devant des milliers de spectateurs, diffusés internationalement, extrêmement bien organisés et mobilisant de très importants capitaux.

Ensuite, ces travaux reprennent l'idée francfortienne de système formé par les industries culturelles, en particulier, comme cela a été déjà précisé, afin d'identifier des caractéristiques communes qui différencieraient les industries culturelles des autres industries et de saisir les enjeux de leur insertion dans le capitalisme et la société contemporaine. Parmi ces caractéristiques communes figure le caractère aléatoire des valeurs d'usage créées ou reprises par les marchandises

5. Pierre Mœglin fait référence ici à la «reproductibilité» des productions culturelles, c'est-à-dire à la capacité dont disposent les producteurs de reproduire le même «contenu» culturel ou informationnel sans recourir au travail des créateurs de ces contenus. Un livre peut être imprimé en un nombre potentiellement illimité d'exemplaires sans que l'auteur soit obligé de récrire le livre. En revanche, dans le cas du spectacle vivant, chaque nouvelle représentation de la même production suppose que les interprètes recréent le contenu. La mécanisation et donc la substitution du capital au travail sont donc impossibles.

culturelles (Miège, 2005a [1984], p. 76). Le caractère aléatoire est lié au fait que ces valeurs reposent sur la personnalité du ou des travailleurs culturels au cœur de la création. Mœglin ajoute que, fondamentalement, l'incertitude tient à deux exigences corrélées auxquelles les autres secteurs industriels ne sont pas soumis, ou pas au même degré : d'une part, l'impossibilité faite à des filières intégrant un peu ou beaucoup de travail culturel de standardiser entièrement le procès de production ; d'autre part, la nécessité de donner aux consommateurs l'impression que chaque produit est original. Un nouveau réfrigérateur ressemble à celui qu'il remplace, mais le film qui sort doit paraître différent de ceux qui le précèdent. Qu'il le soit réellement est une autre affaire (Mœglin, 2007, p. 152).

D'autres caractéristiques seraient à souligner, en particulier le fait qu'il existe dans les industries culturelles une surproduction par rapport aux capacités d'absorption par les marchés. La surproduction n'est pas un dysfonctionnement de ces industries, mais bien l'une des parades permettant de faire face à l'incertitude. L'organisation des filières sous la forme d'un oligopole à franges⁶ constitue une autre parade. Lorsqu'ils étudient les caractéristiques socioéconomiques des diverses filières des industries culturelles⁷, ces auteurs, d'un côté, mettent l'accent sur des caractéristiques communes – l'incertitude de la valorisation, par exemple –, mais, d'un autre côté, ils soulignent que ces industries ont également des fonctionnements différenciés. L'importance de ces différences les conduit d'ailleurs à employer le concept d'« industries culturelles » (au pluriel et non pas au singulier comme le font Adorno et Horkheimer). Certains auteurs rendent compte des distinctions entre les filières par des « logiques » (Miège, Pajon et Salaün, 1986 ; Miège et Pajon, 1990 ; Tremblay et Lacroix, 1991), c'est-à-dire des règles du jeu que les acteurs sociaux doivent respecter, mais qu'ils peuvent contribuer à modifier à moyen terme dans une logique structurant/structuré. Une autre façon d'en rendre compte est de proposer des « modèles » qui

-
6. Une industrie, dont une industrie culturelle, est dite organisée en oligopole à franges lorsque ses marchés comptent, d'une part, un tout petit nombre d'acteurs économiques, puissants et réalisant à eux seuls une part importante voire majoritaire du chiffre d'affaires total de l'industrie en question (il s'agit des membres de l'oligopole) et, d'autre part, un grand nombre de petits acteurs réalisant chacun un chiffre d'affaires réduit, comptant peu d'employés, souvent sous-capitalisés et à la pérennité peu assurée (il s'agit des membres des franges). Les théoriciens des industries culturelles considèrent que les membres des franges prennent généralement des risques créatifs, y compris au péril de leur survie, et que, collectivement, ils peuvent représenter une part significative du nombre total de produits mis sur le marché (la production en volume).
 7. À savoir le livre, la presse, la musique enregistrée, le cinéma et l'audiovisuel, les jeux vidéo.

sont des représentations idéal-typiques des modes de fonctionnement possibles des activités et industries culturelles. Les stratégies des acteurs peuvent s'interpréter à partir de l'un ou de la combinaison de plusieurs de ces modèles (Mœglin, 2007).

Enfin, cette analyse socioéconomique détaillée des industries culturelles et les spécificités formulées en termes de logiques ou de modèles distinguent ces auteurs des chercheurs francfortiens, en particulier d'Adorno. Cependant, ces spécificités permettent aux chercheurs contemporains d'analyser la portée politique et idéologique des industries culturelles. Miège souligne qu'il convient de

tenter de mettre en évidence des logiques sociales traversant de part en part les champs de la communication, et correspondant à des mouvements de longue durée, à la construction desquels des acteurs sociaux concourent activement (et de façons multiples et contradictoires), et affectant aussi bien des processus de production que des articulations production-consommation, des réorganisations symboliques, des changements dans la gestion du « social » et des mécanismes de formation des usages sociaux (Miège, 2005b, p. 194).

Mœglin, quant à lui, revenant sur les cinq modèles socio-économiques, précise que

des rapports différents à la culture sont [...] en présence, de l'un à l'autre de ces cinq modèles. Par exemple, l'univers humaniste et bourgeois de la bibliothèque personnelle, propre au modèle éditorial, n'a rien à voir avec la culture de masse sous-jacente au modèle du flot, ni avec le sentiment d'appartenance à une communauté ou à une coopérative inscrite en filigrane dans le modèle du club, ni avec l'individualisme du péage véhiculé par le modèle du compteur, ni non plus avec l'idéal de l'assistance personnalisée, au cœur du modèle du courtage informationnel. Ce sont cinq « cultures » concurrentes, mais aujourd'hui superposées, dont l'examen, dans une perspective anthropologique, conduit à envisager le modèle socioéconomique comme un fait social total (Mœglin, 2007, p. 159).

Cette approche permet d'envisager le rôle politique et idéologique des industries culturelles sous un angle qui n'est pas celui de la manipulation, mais plutôt comme une capacité de ces industries à produire des réalités idéelles, au sens de Maurice Godelier, c'est-à-dire des représentations qui font partie des rapports sociaux :

Tout rapport social, quel qu'il soit, comporte à l'intérieur de soi une part idéelle, une part de pensée, de représentations qui ne sont pas seulement la forme que revêt ce rapport pour la conscience, mais font partie de son contenu. Ne pas confondre idéelle avec idéale ou imaginaire. Ces représentations ne viennent pas rendre présentes à la pensée « comme après coup » des réalités

qui seraient nées avant elles, hors d'elles et sans elles, un peu comme on « présente » un enfant après sa naissance aux parents, aux amis et aux voisins. Elles semblent au contraire faire partie des rapports sociaux dès que ceux-ci commencent à se former et sont une des conditions de leur formation. Les idées n'apparaissent pas ici comme une « instance » séparée des rapports sociaux, comme leur apparence, leur reflet déformé-déformant dans la conscience sociale (Godelier, 1978, p. 157).

Ainsi, à chacun des cinq modèles des industries culturelles sont associées des représentations différentes de la société.

Par ailleurs, des recherches se sont attaché à décrire les mouvements en cours autour de ce qui est souvent nommé l'économie créative, en lien notamment avec le numérique. Dans ce cadre, les diverses industries culturelles sont en relation croissante avec des acteurs des industries de la communication dont, par exemple, des fabricants de matériel, ou encore des acteurs du design ou de la mode. Généralement, ces associations⁸, voire ces articulations, ne se produisent pas « naturellement », mais dans le cadre de fortes luttes. De ce fait, ces mouvements s'accompagnent de la production d'intenses représentations normatives d'ordre industriel, culturel et politique, comprenant des représentations de la contribution des industries des biens symboliques aux transformations plus générales de la société, de l'économie et du politique. Les acteurs industriels initiateurs de ces mouvements y ont intérêt afin de faciliter et de légitimer leurs stratégies vis-à-vis des industries culturelles, mais aussi pour faire évoluer diverses normes sociales, culturelles et politiques. Des questions aussi différentes que la remise en cause de l'exception culturelle ou la libéralisation du marché du travail sont en jeu.

À l'occasion de la production de ces représentations, ce qui se joue, c'est aussi la définition légitime de la culture. Nous avons ainsi proposé trois paradigmes industriels: celui de la convergence, de la collaboration et de la création qui rendent compte de ces productions normatives (Bouquillion, Miège et Mœglin, 2013). Ces paradigmes ont pu être construits en s'appuyant sur les acquis critiques des théories des industries culturelles. À l'heure où d'autres notions sont promues par des acteurs sociaux (acteurs industriels, institutions politiques ou académiques) telles celles d'industries et d'économie créative, notions dont le caractère idéologique a été mis en évidence (Garnham, 2005; Tremblay, 2008), la poursuite de recherches s'appuyant sur les acquis critiques de l'École de Francfort, comme des théories contemporaines des industries culturelles, apparaît constituer un enjeu fort important.

8. L'AppStore en offre une illustration.

BIBLIOGRAPHIE

- Adorno, T. (1964). «L'industrie culturelle», *Communications*, vol. 3, n° 1, p. 12-18, Persée, <http://www.persee.fr/doc/comm_0588-8018_1964_num_3_1_993>, consulté le 9 septembre 2014.
- Adorno, T. et M. Horkheimer (1974). *La dialectique de la raison. Fragments philosophiques*, Paris, Gallimard.
- Benjamin, W. (1996 [1931]). «Petite histoire de la photographie», *Études photographiques*, n° 1, <<http://etudesphotographiques.revues.org/99>>, consulté le 18 septembre 2014. Première édition (qui a servi ici de référence pour la traduction): «Kleine Geschichte der Photographie», *Die Literarische Welt*, 7^e année, n° 38, 18 septembre 1931, p. 3-4; n° 39, 25 septembre, p. 3-4; et n° 40, 2 octobre, p. 7-8.
- Benjamin, W. (2000). *Œuvres III*, Paris, Gallimard.
- Bouquillion, P., B. Miège et P. Mœglin (2013). *L'industrialisation des biens symboliques. Les industries créatives en regard des industries culturelles*, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble.
- Flichy, P. (1980). *Les industries de l'imaginaire. Pour une analyse économique des médias*, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble.
- Garnham, N. (2005). «From cultural to creative industries. An analysis of the implications of the "creative industries". Approach to arts and media policy making in the UK», *International Journal of Cultural Policy*, vol. 11, n° 1, p. 15-28.
- Godelier, M. (1978). «La part idéelle du réel. Essai sur l'idéologique», dans M. Godelier (dir.), *L'Homme*, t. 18, nos 3-4, p. 155-188, Persée, <http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/hom_0439-4216_1978_num_18_3_367885>, consulté le 23 juin 2015.
- Lash, S. et C. Lury (2007). *Global Culture Industry*, Cambridge, Polity Press.
- Mattelart, A. (1999). *La communication-monde. Histoire des idées et des stratégies*, Paris, La Découverte.
- Miège, B. (2000). *Les industries du contenu face à l'ordre informationnel*, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble.
- Miège, B. (2005a [1984]). «Postface à la 2^e édition de *Capitalisme et industries culturelles*», dans B. Miège (dir.), *L'information-communication, objet de connaissance*, Bruxelles, De Boeck, p. 70-84.
- Miège, B. (2005b). *L'information-communication, objet de connaissance*, Bruxelles, De Boeck. Texte d'une communication présentée en juin 1988 au colloque de Cerisy-La-Salle *Technologies et symboliques de la communication* (sous la direction de Lucien Sfez et Gilles Coutlée).

- Miège, B. et P. Pajon (1990). «La syntaxe des réseaux», dans B. Miège (dir.), *Médias et communication en Europe*, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble, p. 249-260.
- Miège, B., P. Pajon et J.-M. Salaün (1986). *L'industrialisation de l'audio-visuel*, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble.
- Mœglin, P. (2000). «Rapport sur la faisabilité de la Maison des Sciences de l'Homme "Paris Nord". Programme scientifique, conditions organisationnelles, matérielles et financières», Rapport au ministère de la Recherche, direction de la recherche, <http://www.mshparisnord.fr/images/stories/la-msh-pn/rapport_faisabilite_MSH.pdf>, consulté le 30 mai 2016.
- Mœglin, P. (2007). «Des modèles socio-économiques en mutation», dans P. Bouquillion et Y. Combès (dir.), *Les industries de la culture et de la communication en mutation*, Paris, L'Harmattan, p. 151-162.
- Tremblay, G. (2008). «Industries culturelles, économie créative et société de l'information», *Global Media Journal, Canadian Edition*, vol. 1, n° 1, p. 65-88, <http://www.gmj.uottawa.ca/0801/inaugural_tremblay_f.html>, consulté le 3 juin 2013.
- Tremblay, G. et J.-G. Lacroix (1991). *Télévision. Deuxième dynastie*, Québec, Presses de l'Université du Québec.
- Voirol, O. (2011). «Retour sur l'industrie culturelle», *Réseaux*, vol. 2, n° 166, p. 125.

HABERMAS,
RECONSTRUCTION
DE LA RAISON ET
COMMUNICATION

France Aubin

MOTS CLÉS

agir communicationnel démocratie espace public éthique de la discussion

Lebenswelt monde vécu raison rationalité reconstruction société civile

Le présent chapitre est structuré en trois grandes rubriques, suivant le gabarit adopté pour l'ouvrage collectif : à savoir une brève contextualisation de l'œuvre et de l'auteur ; la présentation de certains concepts ; et la proposition de travaux qui les mobilisent. Le volet conceptuel abordera principalement les théories susceptibles d'être utiles aux recherches s'intéressant à la communication, soit celles de l'espace public, de l'agir communicationnel et de l'éthique de la discussion, tandis que le volet opérationnalisation se concentrera sur l'espace public. À noter qu'étant donné la grande variabilité du vocabulaire mobilisé par les traducteurs de Habermas et par l'auteur lui-même, nous avons choisi de présenter le plus grand éventail possible d'expressions, en les présentant soit entre parenthèses (comme synonymes ou paraphrases), soit séparées par des barres obliques.

5.1. CONTEXTES

5.1.1. L'ENGAGEMENT

Habermas est né en 1929 et était donc adolescent au moment de la chute du régime nazi et « du violent retour sur soi, individuel et collectif, qu'il imposait aux Allemands » (Haber, 2001, p. 6). Ce retour sur soi prendra la forme, chez Habermas, de l'engagement intellectuel et le fera connaître dès les années 1960 pour ses prises de position nombreuses, notamment sur la querelle allemande du positivisme, la réunification de l'Allemagne ou la construction européenne.

De fait, son impressionnante production théorique sera liée à ses prises de position (Haber, 2001). Habermas exercera ainsi la double fonction d'intervenant public¹ et de penseur, non pas sur le mode du maître à penser, qu'il rejettera explicitement, mais sur celui de « l'interprète faillible et responsable » (Haber, 2001, p. 6). Habermas propose, en réaction au « pessimisme total » (Durand-Gasselien, 2012) des auteurs phares de la première génération de l'École de Francfort, un travail théorique reposant sur « l'espoir de la discussion » (Cusset, 2001).

1. Sur les écrits politiques de Habermas, voir Howard (2015).

5.1.2. L'ÉCOLE DE FRANCFORT

Habermas est souvent présenté comme le chef de file de la deuxième génération de l'École de Francfort pour son renouvellement des fondements de la Théorie critique². Quatre caractéristiques de cette théorie nous permettront d'introduire le travail de Habermas; nous nous attarderons plus longuement sur la dernière puisqu'elle est au centre de son travail. Ces caractéristiques sont l'interdisciplinarité, l'autoréflexion, l'émancipation et la raison.

L'interdisciplinarité

Stéphane Haber (2001, p. 12) souligne «l'ambition extrême» que Habermas entretient avec les savoirs autres que philosophiques :

de la psychanalyse à la psychologie du développement, de la sociologie de la modernité au matérialisme historique et à la pragmatique linguistique, son projet est solidaire de la tentative de donner sens, de situer, de relativiser, une part non négligeable des savoirs contemporains.

Or l'interdisciplinarité, c'est-à-dire le recours à différents savoirs disciplinaires, fait partie des exigences du projet fondateur de Max Horkheimer (2002 [1937]) à l'origine du renouvellement de la théorie critique dans ce qui deviendra l'École de Francfort.

L'autoréflexion

L'approche de Habermas répond également à l'une des exigences épistémologiques posées par Horkheimer au moment de distinguer théorie traditionnelle et théorie critique, selon laquelle «adopter une attitude critique, c'est avant toute chose ne pas séparer le projet théorique d'une connaissance objective de l'autoréflexion des conditions sociales, ou plus généralement du contexte pratique, où cette connaissance s'enracine» (Cusset, 2001, p. 20).

La visée émancipatrice

Pour les théoriciens critiques, «l'émancipation vraie est d'abord l'effet d'un savoir qui désillusionne» (Cusset et Haber, 2002, p. 20). Cependant, cela ne signifie pas que l'émancipation soit perçue de la même

2. Étant donné l'importance de la théorie critique – c'est-à-dire de la théorie de la critique – pour les intellectuels de l'École de Francfort, et en particulier ceux des deux premières générations (dont Adorno, Horkheimer et Habermas), l'usage consiste à distinguer la théorie critique produite par l'École de Francfort en y ajoutant la majuscule: Théorie critique.

manière par tous les membres de l'École de Francfort. Selon Finlayson (2005, p. 15), la conception habermassienne repose sur la création d'institutions réellement démocratiques permettant de résister aux effets corrosifs du capitalisme et de l'État social alors que, pour Adorno, l'émancipation se définit négativement, par la résistance à l'ordre des choses (et donc aux institutions). Pour Habermas, l'émancipation ne prend pas la forme d'une insurrection radicale; «l'émancipation n'est plus désormais projetée sur un mode à venir, mais sur un mode actuel – comme un possible universel *hic et nunc*» (Bouchindhomme, 2015, p. 9).

La centralité de la raison

La raison, que l'on peut définir comme «ce qui permet à l'être humain de connaître, juger et agir, conformément à des principes» (Rey, 2005, p. 2341), occupe une grande place dans la Théorie critique. D'abord parce qu'elle est directement liée à la capacité que nous avons de produire la connaissance et donc des théories, puis parce que la raison peut être abordée en termes normatifs. C'est le cas lorsqu'on attend de la raison non seulement qu'elle permette de juger, mais de «bien juger et d'appliquer ce jugement à l'action» (Rey, 2005, p. 2341). Juger *conformément à des principes* renvoie aux développements théoriques de Habermas sur les différentes rationalités (notamment en lien avec l'agir communicationnel) alors que le volet normatif (*bien juger*) donnera lieu aux réflexions de Habermas sur la *justification* (notamment en lien avec l'éthique de la discussion).

Habermas poursuit les efforts de ses prédécesseurs de l'École de Francfort pour faire reconnaître un pluralisme rationnel et donc plusieurs rationalités (types de raisonnement) et non la seule rationalité des sciences de la nature, qui sera désignée comme rationalité *instrumentale, stratégique, ou fonctionnaliste* selon les contextes³. Il travaillera sur les différents types de rationalités, mais surtout sur la justification, c'est-à-dire la manière de valider la raison pratique, soit la raison que nous mobilisons au quotidien, chaque fois que nous devons interpréter

3. Sur la distinction entre agir/action/activité et rationalité, voir Bouchindhomme. Le traducteur de Habermas identifie cinq types d'action dans la théorie de l'agir communicationnel, mais quatre types de rationalité, «la première [stratégique] et la dernière [communicationnelle] étant en opposition forte» (Bouchindhomme, 2015, p. 6). Dans l'entretien qu'il accorde à la revue *Esprit*, Habermas (2015, p. 48) indique sa préférence pour le terme *fonctionnaliste* (plutôt qu'*instrumentale*).

une situation, nous coordonner avec autrui pour agir et prendre une décision. C'est de ce point de vue que nous pouvons dire du travail de Habermas que c'en est un de reconstruction de la raison⁴.

La reconstruction habermassienne de la raison répond à un double défi : celui d'échapper au positivisme sans céder au relativisme. S'ajoute à ce défi celui de fonder la validité des normes pratiques hors de la métaphysique, c'est-à-dire sans recours à des « principes premiers ou causes premières » ou en référence à Dieu, et donc sans recours à des universaux immuables qu'il suffirait de dévoiler. Nous verrons que, pour y parvenir, il déplacera le foyer normatif de la validité d'un contenu substantiel (un principe premier comme le Bien ou le Devoir, par exemple) à celle d'une procédure. Ce sera donc dans *la manière* d'établir des normes (la procédure) que résidera désormais leur validité.

5.2. THÉORIES ET CONCEPTS

5.2.1. L'ESPACE PUBLIC (ET LA DÉMOCRATIE)

Chez nous, à l'époque – la fin des années 1950 –, la culture politique n'avait encore nullement acquis une forme stable. Il n'était pas du tout dit que les principes d'un ordre démocratique qui nous était pour ainsi dire imposé de l'extérieur s'enracineraient dans les têtes et dans les cœurs des citoyens allemands. Il était évident qu'un tel changement de mentalité ne pouvait se produire dans l'isolement ni être simplement décrété par voie administrative. Pour qu'un tel processus puisse s'engager, il était vital qu'il reposât sur une formation de l'opinion publique, recourant si possible au débat public. C'est pourquoi je concentrai mon attention théorique sur la sphère publique politique.

HABERMAS, 2015, p. 28

Habermas a commencé à réfléchir aux origines de la Publicité (ou publicité critique)⁵, c'est-à-dire à l'usage public de la discussion rationnelle (le débat politique/les délibérations collectives), dans le cadre de

4. La reconstruction désigne plus exactement la mise au jour des principes de validation/justification que Habermas réalise *a posteriori* à partir de différents emprunts théoriques, qui peuvent évidemment reposer sur des observations empiriques comme c'est le cas pour la pratique langagière.

5. Et non à la publicité commerciale. C'est pour éviter la confusion en français que le traducteur avait choisi de distinguer la Publicité critique et la publicité commerciale par le recours différencié aux minuscules et majuscules. À noter aussi que, dans certains contextes, le terme *publicité* vise essentiellement la diffusion d'informations par l'État, ce qui renvoie dès lors à l'enjeu contemporain du droit du public à l'information.

recherches sur l'opinion publique menées à l'Institut de recherche sociale de Francfort auxquelles il contribuait comme assistant. Le rôle de l'État, mais aussi celui de l'opinion publique et, plus concrètement, de l'adhésion de la population allemande au nazisme⁶, soulevait évidemment de nombreuses questions. Pour Habermas, comme pour d'autres chercheurs de l'Institut, il était urgent de trouver des réponses. Aussi entreprit-il une vaste recherche historique comparant l'essor de la démocratie dans les contextes allemand, français et anglais, et plus particulièrement l'émergence de la publicité critique au sein de la sphère publique de la bourgeoisie. Son travail prendra finalement la forme de sa thèse d'habilitation⁷, puis de l'ouvrage (1962) qui le fera connaître : *L'espace public: archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*⁸. La plupart des commentateurs estiment qu'il s'agit là de sa dernière « œuvre de jeunesse ».

Pour les besoins de notre chapitre, nous nous concentrerons sur la dernière des quatre étapes historiques mises au jour par Habermas, à savoir celle de la mise en pratique de la publicité critique (l'usage public de la discussion rationnelle) et son déclin. Les commentateurs de l'œuvre s'y sont particulièrement attardés puisqu'il s'agissait, au moment de sa publication, de la période englobant l'époque contemporaine (les années 1960). Habermas y souligne trois tendances négatives. Il s'agit d'abord de la dissolution du bien commun en logiques d'intérêts conflictuelles, ce que Habermas associe à la confiscation du politique par la bureaucratie, les experts et les syndicats ; puis, de la perte de l'autonomie individuelle au profit d'un plus grand contrôle de l'État sur la socialisation culturelle et économique ; et, enfin, de la reféodalisation de l'espace public. C'est essentiellement cette dernière critique qui a suscité et suscite encore aujourd'hui l'intérêt des chercheurs en communication. Elle renvoie à divers éléments dont la disparition du grand public cultivé au profit de la culture de masse et ce qui sera discuté plus tard en termes de généralisation des relations publiques (Miège, 1995 ; George, 1999). La culture de masse est accusée de favoriser l'intégration conformiste et l'adhésion à la consommation : « *public sphere as a platform for advertising* » (Habermas, 1989, p. 181). Les médias jouent un rôle important, mais négatif. Dans la presse commerciale, la frontière entre la fiction et la réalité se brouille au profit du

6. Une question qui fait encore débat, entre autres dans la querelle des historiens (*Historikerstreit*), à laquelle Habermas participe avec de nombreux autres théoriciens.

7. Thèse réalisée sous la supervision de Wolfgang Abendroth, le seul marxiste détenant alors une chaire de professeur en Allemagne (Habermas, 2015, p. 47).

8. À propos du titre (et des traductions d'*Öffentlichkeit*), voir Habermas (2015, p. 12) et Bouchindhomme (2015, p. 58-60).

storytelling; les problèmes sociaux sont traités comme autant de problèmes personnels empruntant les traits du *human interest* (témoignages personnels) sur différentes tribunes médiatiques. L'opinion publique est mise en scène et les consensus ne sont qu'apparents puisqu'ils ne reposent plus sur l'échange rationnel d'arguments. Dans le contexte du passage d'une publicité critique à une publicité manipulatrice, le public paraît démuné. On sait que, sur ce dernier point, Habermas reconnaîtra avoir « évalué de façon trop pessimiste la capacité de résistance et surtout le potentiel critique d'un public de masse pluraliste et largement différencié, qui déborde les frontières de classe dans ses habitudes culturelles » (Habermas, 1992b, p. 174).

Les démocraties

Habermas juge que la Théorie critique doit permettre de réfléchir aux institutions qui protégeront les individus à la fois des attraites de l'extrémisme politique (comme le nazisme) et des affres du capitalisme (Finlayson, 2005, p. 14). Habermas reconnaît qu'historiquement, « [l']intérêt de classe est à la base de l'opinion publique » (Habermas, 1978, p. 97), mais il souligne qu'en dépit de ses origines bourgeoises, et donc de la domination d'une classe sur une autre, l'espace public a donné naissance « à des institutions politiques qui ont admis comme leur sens objectif l'idée de *leur propre dépassement* » (Habermas, 1978, p. 97). Ce dépassement sera thématé par Habermas en termes de *démocratie radicale* ou *démocratie participative* sous l'influence d'Abendroth et de Dewey (Durand-Gasselien, 2012, p. 277-278). Habermas l'évoque dès *L'espace public*, mais y reviendra dans une série de textes qui seront repris dans la synthèse contenue dans *Droit et démocratie*, qui paraît en 1992. Habermas compare la démocratie délibérative avec les versions libérale et républicaine⁹ en fonction de trois critères, que les différents types de démocratie agencent différemment, à savoir: l'autonomie politique des citoyens (les droits civils et politiques), l'autonomie privée des individus composant la société (l'État de droit¹⁰) et l'espace public (liberté de presse, diversité de l'information...).

9. Certaines traductions prêtent à confusion: la démocratie délibérative est comparée à la démocratie libérale (américaine) et à la démocratie républicaine (française), mais la démocratie libérale au sens large est aussi vue comme le paradigme comprenant les trois types de démocratie. Voir notamment Habermas, 2013.

10. L'État de droit est une des caractéristiques de la démocratie libérale au sens large. Il désigne un système politique dans lequel le droit a préséance sur le politique, dans lequel les gouvernants (les pouvoirs publics) ne sont pas au-dessus des lois. L'expression désigne aussi la plupart du temps les systèmes politiques qui reconnaissent les libertés individuelles.

L'espace public politique est présenté comme une sphère intermédiaire entre l'État (le système administré/la bureaucratie) et le Marché (le système économique). C'est une sphère « dans laquelle les contributions spontanées des citoyens peuvent trouver une résonance » (Habermas, 2003, p. 122). D'après Habermas, « [la] clé des pathologies qui menacent en permanence les démocraties modernes réside dans la rupture de l'équilibre nécessaire entre la démocratie (l'autonomie politique des citoyens), l'État de droit et la sphère publique politique » (Habermas, 2003, p. 124). Plus précisément (mais en empruntant une dénomination encore un peu différente) :

Habermas cherche donc à effectuer une synthèse « républicaine » de la perspective « libérale » centrée sur les droits individuels, qui confère une priorité à la *liberté*, et de la perspective « démocratique », qui privilégie l'*égalité* des citoyens dans la codécision des règles et des buts de la collectivité (Kervégan, 2015, p. 61).

Habermas considère que les préoccupations élaborées par la société civile dans la périphérie (dans la sphère publique politique) doivent remonter jusqu'au noyau politique (les instances politiques) et se traduire en politiques et en actes législatifs. La société civile doit non seulement adhérer aux valeurs portées par le droit, mais aussi contribuer à son élaboration, d'où la radicalité attribuée à la démocratie envisagée par Habermas.

La société civile

Chez Habermas, la notion de société civile est systématiquement associée à celle d'espace public. De fait, à l'instar de Frydman (2004), on peut tout aussi bien voir *L'espace public* comme l'histoire de la société civile. L'espace public évoque alors les différents lieux/dispositifs/arènes servant à la discussion de la société civile et à la formation progressive de celle-ci en communauté politique. La présence et la nature de ces lieux et dispositifs (l'alphabétisation, les cafés, la presse libre...) font partie des conditions de possibilité de la société civile aux côtés des transformations politiques et juridiques (parlementarisme, libertés civiles...). Ce sont ces possibilités qui trouvent leurs correspondances dans les différents types de démocratie déjà évoqués. Nous y reviendrons au moment de traiter des objets de recherche, dans la dernière partie de notre chapitre.

5.2.2. LA THÉORIE DE L'AGIR COMMUNICATIONNEL

Une théorie de la société, qui a renoncé à l'assurance en soi de la philosophie de l'histoire, sans pour autant abandonner la prétention à la critique, ne peut voir son rôle politique que comme consistant à aviver l'attention aux ambivalences fondamentales de la situation historique contemporaine, par des diagnostics, sensibles en quelque sorte, sur le temps présent. Seule la connaissance des tendances de développement ancrées structurellement, mais contraires, fait apercevoir des possibilités pratiques d'intervention. [...] La thèse de la disjonction [du monde vécu] conduit à la description de tendances contradictoires.

HABERMAS, 1991, p. 86

Habermas consacre les deux décennies suivant la publication de *L'espace public* à en comprendre les résultats, c'est-à-dire à chercher, dans différents paradigmes, les fondements des tendances contradictoires (le progrès et le déclin de la modernité) observées dans *L'espace public*. Ce faisant, il s'éloignera progressivement de la lecture marxiste accordant à l'idéologie (dominante) et à la (fausse) conscience un rôle central dans l'apparente adhésion des dominés à leur domination (Finlayson, 2005, p. 23) pour se concentrer sur la distinction entre agir instrumental/stratégique et agir communicationnel. Selon Habermas, l'agir communicationnel concerne

l'interaction d'au moins deux sujets capables de parler et d'agir qui engagent une relation interpersonnelle [...] en recherchant une entente sur une situation d'action afin de coordonner consensuellement leurs plans d'action et de là même leurs actions (Habermas, 1987a, p. 102).

Plus simplement, on peut aussi qualifier l'agir de *communicationnel* lorsqu'il est orienté vers l'intercompréhension (et non vers le succès personnel d'un seul sujet). Les deux autres agirs sont surtout présentés en opposition à l'agir communicationnel. Habermas associe en effet au système l'agir instrumental (centré sur les fins personnelles d'un individu) et l'agir stratégique (qui instrumentalise autrui aux fins personnelles d'un individu), alors qu'il associe l'agir communicationnel (centré sur l'entente) au monde vécu (à la vie ordinaire de tous les jours). Nous y reviendrons sous peu.

Habermas s'engage donc au cours des années 1960 et 1970 dans un certain nombre de débats théoriques en vue de proposer une révision de la Théorie critique. Durand-Gassel (2012, p. 310) résume l'ensemble en termes de « quatre grandes tâches reconstructives qui s'emboîtent ». Il s'agit de penser à la fois les connaissances relatives à l'interaction/discussion (les apports de Pierce, Wittgenstein, Austin, Searle et Toulmin);

celles du pragmatisme (Piaget, Mead) ; des pathologies sociales (Spitz) ; et de la différenciation sociale fonctionnelle (Parsons). La synthèse de ce travail prendra la forme des deux tomes sur la théorie de l'agir communicationnel (TAC), composée de huit chapitres, alternant présentations de concepts et considérations préliminaires (synthèses) faisant le point sur son travail de reconstruction pour conclure, dans le dernier chapitre, avec un retour de « Parsons à Marx en passant par Weber ». « Seul vrai chapitre concret » (Durand-Gassel, 2012, p. 326), la considération finale se termine en présentant les tâches d'une théorie critique de la société (face à des tentatives concurrentes), tandis que les sept autres chapitres jouent le rôle de « preuve scientifique » dans le travail de reconstruction de la raison réalisé par Habermas et qui s'appuie sur la relecture des ouvrages classiques de la sociologie¹¹.

Les rationalités

Habermas se donne trois objectifs avec la TAC : la reconstruction d'une rationalité échappant à la perspective individualiste et subjective de la philosophie moderne et de la théorie sociale (essentiellement dans le premier tome) ; la construction d'une société intégrant système et monde vécu ; et un retour sur le projet inachevé de la modernité (essentiellement dans le second tome).

Le premier tome de la TAC (1987a) porte sur la raison et la rationalisation de la société et fait une large part à Weber, premier sociologue à avoir pensé le problème de la rationalité stratégique/instrumentale, ou plus exactement la rationalité en finalité (*Zweckrationalität*), et au risque qu'elle enferme le sujet (l'humain) dans une « cage d'acier » du fait que les moyens pour atteindre les buts sont sélectionnés en fonction de leur efficacité, sans égard à leur contenu moral (rationalité en valeur). Si les progrès techniques et scientifiques permettent aux humains de dominer la nature, ils peuvent aussi permettre à certains humains d'en contrôler d'autres. Au pessimisme francfortois dérivé du désenchantement wébérien du monde, lui-même hérité partiellement de la sécularisation de la société, Habermas oppose la raison communicationnelle, c'est-à-dire une rationalité reposant sur l'échange argumenté dont les fondements se trouvent en bonne partie dans le concept d'interaction (H. Mead), c'est-à-dire la possibilité de faire sens collectivement.

11. Posons tout de suite qu'il est impossible de résumer la TAC en raison de l'étendue des champs couverts et donc des prolongements multiples que la publication est forcée d'organiser dans une structure linéaire. Ainsi la TAC a-t-elle été présentée tour à tour et parfois tout à la fois comme une théorie de la société, du langage et de la démocratie. L'auteur lui-même évoque les « digressions » insérées dans les chapitres (Habermas, 1987a, p. 14).

Le monde vécu

Dans le second tome, la TAC (1987b) répond à la théorie luhmanienne des systèmes¹² avec une reconstruction du concept de monde vécu (*Lebenswelt*¹³). Habermas estime que ce n'est pas la constitution des systèmes (économique et administratif) qui fait problème, mais la colonisation du monde vécu par les systèmes au moyen des médiums régulateurs que sont l'argent et le pouvoir bureaucratique, les deux systèmes exerçant un rôle différent selon le type de société, capitaliste ou socialiste. Dans les sociétés modernes, *a fortiori* dans les sociétés complexes, les traditions ne suffisent plus à assurer la reproduction sociale, ce qui fragilise le monde vécu, menacé de désintégration sous la pression des mécanismes d'intégration systémique.

Habermas cherche, dans la reconstruction du concept de monde vécu, les sources de l'opinion publique, ou plus exactement les déterminations sociales de nos représentations (Cusset, 2001, p. 21). Il vise à dépasser la perspective unidimensionnelle (individu OU société) en proposant d'intégrer culture (les convictions culturelles et les institutions), société (les pratiques sociales) et personnalité (les caractéristiques individuelles) pour comprendre la formation de l'opinion publique au moyen de l'interaction langagière. L'agir communicationnel permet tout à la fois de générer une intercompréhension (transmettant et renouvelant l'appartenance culturelle); de coordonner les actions (favorisant l'intégration sociale et le développement d'un sentiment d'appartenance); et de socialiser (en favorisant le développement des identités personnelles).

Tout en proposant une approche multidimensionnelle du monde vécu qui ne se réduit ni à l'apport individuel ni à la socialisation, Habermas reconnaît que la vaste majorité de nos actions et de nos décisions obéissent à un modèle fonctionnaliste, permettant à la société de « fonctionner », c'est-à-dire de se reproduire sans heurts à partir de valeurs partagées. En revanche, il insiste sur l'importance de conserver au monde vécu (à la réalité subjective concrète/au quotidien perçu subjectivement) une dimension critique lui permettant de résoudre les

12. Selon laquelle la différenciation de la société (l'autonomisation des sphères d'activité comme la religion, le pouvoir, le droit, etc.) mènerait forcément à des conflits et rendrait impossible la visée unitaire et émancipatoire de la modernité.

13. Les traductions les plus courantes de *Lebenswelt* (monde vécu, vécu du monde) ne sont pas très évocatrices, contrairement à ce que propose Cusset: « l'horizon commun que nous partageons avant toute réflexion, l'ensemble des convictions ininterrogées qui circulent à l'intérieur d'un même groupe, et qui constituent pour celui-ci la base non problématique de l'action et de la communication quotidienne » (Cusset, 2001, p. 50).

conflits et plus généralement de renouveler le stock de conventions partagées au moyen de la raison communicationnelle (ou argumentative). Cela suppose de ne pas marginaliser le monde vécu, de ne pas le disjoindre du système afin de maintenir sa fonction d'intégration sociale. Dans le cas contraire, le monde vécu marginalisé devient vulnérable à sa colonisation par le système, ce qui peut entraîner différentes pathologies, dont l'anomie, la désintégration sociale, l'aliénation, la démoralisation (perte du sentiment d'imputabilité) et l'instabilité sociale (Finlayson, 2005, p. 57).

La TAC est aussi ce qui se rapproche le plus, chez Habermas, de fondements anthropologiques, c'est-à-dire d'universaux caractérisant l'humanité, puisque, s'appuyant sur le courant pragmatiste (Cusset, 2001, p. 36), elle pose comme universelle la compétence communicationnelle, c'est-à-dire de pouvoir parler et agir en société.

Au quotidien, les sujets agissants supposent mutuellement qu'ils sont responsables de leurs actes et parlent des mêmes objets, qu'ils pensent ce qu'ils disent, qu'ils vont tenir ce qu'ils promettent, que ce qu'ils affirment est vrai, que les normes, dont ils se réclament tacitement, sont légitimes, etc. Cet agir communicationnel du quotidien repose sur un faisceau d'éléments qui restent implicites, tant que la prétention réciproque à la validité demeure satisfaite de façon crédible (Habermas, 2015, p. 49).

Selon Habermas, « [nous] usons du langage à des fins plus communicationnelles que purement cognitives. Le langage n'est pas le miroir du monde; il nous permet d'accéder au monde » (Habermas, 2015, p. 17). Ainsi le monde vécu est-il produit et reproduit par le médium du langage. En d'autres termes, le *faire commun* repose non seulement sur l'agir stratégique/instrumental – rendu possible par le progrès des sciences et des techniques, et garant d'efficacité –, mais aussi sur l'agir communicationnel. Celui-ci permet d'échapper à l'anomie d'une société complexe et sécularisée en réglant à la fois l'interprétation et la prise de décisions sur des mécanismes qui s'observeraient dans la pratique sociale ordinaire du langage et qui seraient donc accessibles à tous.

Après avoir posé les fondements (anthropologiques) de cette pratique sociale ordinaire du langage, Habermas transpose son modèle de l'agir communicationnel sur différents processus de normalisation, dont celui de la morale, de l'éthique et du droit (Habermas, 1997). Si la communication fonctionne dans la vie de tous les jours (la pragmatique des échanges), elle devrait pouvoir permettre l'édition de normes dans différents ordres discursifs. Pour établir la validité de ces

normes (pour les justifier), Habermas aura recours à l'éthique de la discussion, qu'il reverra au fil des ans selon les champs d'application, et dont nous présenterons maintenant les grandes lignes.

5.2.3. L'ÉTHIQUE DE LA DISCUSSION

Aussi appelée éthique du discours ou éthique discursive (*Diskursethik* en allemand), l'éthique de la discussion est fondamentalement procédurale (elle porte sur la procédure) et non substantialiste (elle ne répond pas à la question : « Que dois-je faire ? »). Habermas s'inspire du théoricien de l'argumentation, Toulmin, qu'il cite :

Une décision légitime ne représente pas la volonté de tous, mais constitue le résultat de la délibération de tous. C'est le processus par lequel se constitue la volonté de chacun qui confère sa légitimité au résultat plutôt que la somme des volontés déjà déterminées. Le principe délibératif est à la fois individualiste et démocratique... Nous devons affirmer, au risque de contredire une longue tradition, que la loi légitime est le résultat de la délibération générale et non l'expression de la volonté générale. De cette façon, le fardeau de la preuve se déplace de la morale des citoyens vers ces procédures de formation démocratique de la volonté et de l'opinion, qui doivent justifier de la présomption de l'obtention possible de résultats rationnels (Habermas citant Toulmin, 1992b, p. 180).

En fait, l'expression éthique de la discussion est un peu malheureuse parce qu'elle ne rend pas compte des modifications apportées par Habermas à son modèle, entre autres au moment de distinguer morale et éthique (Habermas, 1992a), ou encore lorsque, au contraire, il les assimile pour mieux les opposer aux normes juridiques (Habermas, 1997). Ainsi, comme le propose Finlayson (2005), il serait sans doute préférable de parler de théorie discursive de la moralité (*discourse theory of morality*) ou encore de théorie discursive de la morale. Celle-ci vise à baliser minimalement (sans rigidité) l'établissement des normes pratiques, c'est-à-dire des normes qui visent à interpréter une situation (conflictuelle, sinon il n'est pas nécessaire de l'interpréter et l'agir fonctionnel prend le relais) et à prendre une décision/à agir. Ou, pour le dire plus simplement, à établir des règles justes (Haber, 2001, p. 172). Selon Courtois (2008, paragr. 17), l'éthique de la discussion « soutient que la fonction des jugements moraux n'est pas de décrire des faits dans le monde externe [produire du vrai], mais de réguler normativement les actions humaines ».

La théorie discursive de la morale proposée par Habermas peut être abordée à partir des principes D et U. Le principe D (pour dialogue, discussion, voire, dans certains contextes, pour démocratie) prévoit

qu'une norme pratique doit être élaborée dans le cadre d'une discussion rationnelle entre interlocuteurs. Il suppose qu'«une norme ne peut prétendre à la validité que si toutes les personnes concernées sont d'accord (ou pourraient l'être) en tant que *participants à une discussion pratique* sur la validité de cette norme» (1997, p. 123, nos italiques). Le principe D «exige avant toute chose que l'on remette la validation des normes morales dans leur ensemble à cette forme supérieure d'intersubjectivité pratique que constitue la discussion» (Cusset, 2001, p. 65). Avec l'expression *discussion pratique*, le principe D condense plusieurs présuppositions, à savoir d'abord que les sujets humains cherchent à s'entendre et qu'ils le font par l'intermédiaire de l'échange discursif, ce que Habermas estime avoir démontré avec la théorie de l'agir communicationnel et qu'il associe aux présuppositions pragmatiques de l'argumentation (voir Toulmin supra). Le principe D suppose aussi que, dans le contexte de la modernité tardive, les gens sont capables d'établir des normes postconventionnelles selon le modèle de socialisation élaboré par Kohlberg (1981) et présenté par Habermas, notamment dans la TAC. C'est-à-dire que nous serions capables d'établir des normes qui échappent à la fois à nos intérêts personnels stratégiques et à des conventions qui nous seraient imposées, par exemple par une doctrine religieuse. Mobilisant une raison «communicationnelle¹⁴», nous serions donc en mesure d'établir des normes au-delà de ce qui a déjà été convenu par des structures qui nous précèdent (des institutions, des valeurs culturelles) au moyen de «la contrainte non contraignante du meilleur argument» (Habermas, 2015, p. 18). Le principe D suppose des sujets capables et désireux d'en arriver à fonder des consensus et de résoudre les conflits (dont les risques sont encore plus importants dans des sociétés multiculturelles) sans recours à la violence.

Le principe U, ou principe d'universalisation, traduit l'héritage de la philosophie occidentale et en particulier des systèmes moraux de la modernité (Haber, 2001, p. 164) selon lequel une norme morale rationnelle/valide si et seulement si elle peut offrir une prétention à l'universalité. Le principe U postule que «toute norme, pour être valide, doit satisfaire à la condition selon laquelle les conséquences et les effets

14. «Je nomme raison communicationnelle la capacité à opérer parmi ces éléments implicites au moyen d'une sonde critique, au lieu de tâtonner à l'aveugle. Cette capacité se manifeste par la négation, par de véhémentes protestations ou par le rejet discret d'un consensus implicite, par le refus de suivre les conventions au nom des conventions, par la révolte contre des situations inacceptables ou par le repli silencieux, fût-il cynique ou apathique, des marginaux et des exclus» (Habermas, 2015, p. 49).

secondaires qui proviennent du fait que la norme a été universellement observée peuvent être acceptés par toutes les personnes concernées» (Habermas, 1997, p. 127).

Ainsi, le principe D contient-il l'exigence d'une délibération démocratique et rationnelle (répondant aux règles du discours¹⁵); tandis que le principe U prend en compte non seulement l'accord *de toutes les personnes concernées*, mais leur accord éclairé, c'est-à-dire tenant compte des *effets et conséquences* pour l'ensemble des personnes concernées. Il permet donc d'aller au-delà des arguments échangés concrètement par des interlocuteurs participant à une discussion pratique en les obligeant à prendre en compte d'autres argumentations potentielles de manière à viser l'adoption d'une norme à prétention universelle. Le résultat est une procédure rationnelle (elle suppose l'échange d'arguments par des locuteurs jouissant d'une liberté de parole et en mesure de produire des normes postconventionnelles) non substantialiste (elle ne détermine pas le résultat de la délibération), mais conséquentialiste (l'accord tient compte des conséquences, contrairement à l'impératif catégorique de Kant).

La possibilité d'adopter des normes morales éthiques implique minimalement la présence d'un certain nombre de conditions, voire l'institutionnalisation de celles-ci, par exemple dans l'État de droit ou dans un système politique garantissant le droit du public à l'information, la liberté d'expression, la reconnaissance de la société civile et la compétence politique. Nous proposons maintenant de voir comment, en nous appuyant sur ces conditions de réalisation, il est possible de nous inspirer de différents concepts habermassiens pour mener des recherches liées à la communication.

5.3. OBJETS DE RECHERCHE

Pour abstraite que puisse paraître l'œuvre de Habermas, elle n'en suscite pas moins un très grand nombre de recherches, y compris en communication. Nous nous limiterons ici à celles qui recourent aux préoccupations relatives à l'espace public. Plus précisément, nous traiterons de l'espace public en ce qui a trait aux *dispositifs techniques de la discussion publique* ainsi qu'à leur régulation. Ces modalités s'inscrivent dans la « dimension structurelle » de l'espace public (Dahlgren, 2000). Elles permettent de vérifier la présence (ou non) des conditions

15. Et plus largement aux présuppositions pragmatiques de l'argumentation, qui sont nombreuses. À ce sujet, voir Cusset (2001) ou Finlayson (2005, p. 43-45).

nécessaires au bon fonctionnement de l'espace public. Elles recourent fort évidemment certaines des conditions examinées par Habermas à la fin des années 1950 du siècle précédent, mais tiennent compte des mutations apportées à l'espace public en ce début du XXI^e siècle. Néanmoins, elles ne concernent pas ce que nous appelons les dispositifs sociopolitiques de la discussion¹⁶ ni ce qui relève plus directement des différents agirs, susceptibles d'être traités entre autres par le biais des recherches menées sur la justification (Boltanski et Thévenot, 1991 ; Katambwe, 2011).

Quatre grandes orientations de recherche sont possibles : la première est plus théorique ; les trois autres renvoient à des enjeux de gouvernance politique (par les États) ou globale (par les États, la société civile et le Marché). Si nous tentons de les présenter séparément, c'est à des fins de lisibilité, mais le lecteur aura compris que la théorie se nourrit du terrain et que le terrain s'éclaire des tentatives d'explication formulées par la théorisation.

Tout d'abord, sur le plan théorique, il paraît nécessaire de poursuivre la révision conceptuelle de l'espace public. Celle-ci s'impose pour tenir compte du Web et des médias socionumériques. La fragmentation et la pluralisation des sphères publiques sont largement reconnues (Aubin, 2014) ; toutefois, l'élargissement associé à Internet, qui a suscité de nombreuses recherches depuis une quinzaine d'années (notamment George, 2003 ; Dahlgren, 2000 ; Cardon, 2010), a vu s'affronter des chercheurs sur le rôle des nouvelles technologies – et le débat n'est pas encore clos. Certains, dont Castells (1998), ont décrété que le réseau Internet allait permettre d'horizontaliser la communication (de favoriser une communication symétrique, non verticale et non hiérarchique), alors que d'autres ont souligné sa contribution au renouvellement du capitalisme (Garnham, 2000). Cet élargissement de l'espace public a pu être problématisé par ailleurs en termes de société(s) de l'information, société numérique, société 2.0 ou encore société en réseau (George, 2008).

Aujourd'hui, l'appréciation des technologies de communication et de l'information paraît plus nuancée, mais de nouvelles préoccupations se font jour. Les enjeux soulevés d'une part par la systématisation de la surveillance (Mattelart, 2007 et 2010 ; Lyon, 2002 et 2007) et, d'autre part, par l'influence des algorithmes dans nos vies (Lessig, 2006 ; Klein, 2002 ; Cardon, 2013 ; Pasquale, 2015) rééditent cette fois les

16. Et qui renverraient plus directement aux principes de l'éthique de la discussion, couvrant notamment les recherches sur la participation politique, sur les conflits de légitimité, sur le rôle de la société civile dans l'élaboration des normes post-modernes, etc.

craintes formulées par Habermas sur la reféodalisation du quotidien (le monde vécu) par les systèmes administratifs et économiques. Ces préoccupations, d'ordre théorique, doivent être abordées également à l'aide de recherches empiriques.

La surveillance mobilise l'ensemble des moyens de communication à des fins non pas démocratiques, mais de contrôle, de sorte que ce qui pouvait constituer il y a peu encore de l'expression singulière, individuelle et authentique, une « page perso » par exemple, devient une trace qu'il est possible de suivre et d'interpréter à des fins prédictives. Et ce contrôle n'est pas que celui du politique, il est aussi celui du marché, à même de récolter les innombrables traces que nous laissons derrière nous, volontairement ou non. Il paraît donc pertinent d'examiner les mesures déployées par les États pour protéger la vie privée des citoyens de la demande du marché à l'égard des données personnelles (George, 2010). À défaut d'aider à maintenir les frontières entre espace privé et espace public, les États contribueront à ce que la protection des données personnelles devienne un privilège des mieux nantis. La redéfinition des frontières entre le privé et le public (Zack, 2008; Cardon, 2008), appelées à disparaître selon les géants des médias socionumériques, pourrait donc revenir à l'ordre du jour et susciter de nouveaux développements théoriques, dans les suites de Champagne (1990) et Fraser (2005), en plus de donner lieu à un premier ensemble de recherches sur la gouvernance politique et globale. Pourraient aussi être étudiées les mesures prises par les États pour respecter eux-mêmes ces frontières. On connaît la propension des États à faire valoir la sécurité nationale ou la lutte au terrorisme pour assurer la stabilité politique ou économique. Or la massification des usages des nouvelles technologies rend désormais beaucoup plus aisée la surveillance des citoyens, que ce soit dans l'espace public ou privé (Landry, Aubin et Sénécal, 2015).

L'étude des politiques publiques en communication et en culture comprend à son tour différentes orientations possibles, comme le rôle des médias de service public, remis en question dans la foulée du redéploiement des filières culturelles et sous la pression des acteurs privés (Rioux et Fontaine-Skronski, 2015; Flew, Iosifidis et Steemers, 2016; Tremblay, 2016; INA, 2016). On attend en effet des médias du secteur public qu'ils remplissent certaines fonctions clés, notamment celles qui contribuent à l'établissement et à la consolidation d'identités collectives (et donc à la stabilisation de mondes vécus) (Raboy, 1991 et 1997; Dahlgren, 1994) de même qu'à l'ouverture à la diversité multiculturelle, ce dernier point constituant pour Habermas un enjeu essentiel pour les sociétés complexes.

À l'échelle nationale, mais aussi à l'échelle planétaire, la question plus générale de l'accès aux médias et à Internet, qui peut être étudiée sous l'angle des fossés numérique et cognitif (Landry, 2013), recoupe le principe de l'accès à la discussion publique, déjà problématique. On notera d'ailleurs qu'il est possible d'étudier ces questions tant du point de vue de l'espace public (des conditions de son fonctionnement) que de l'éthique de la discussion (pour valider le caractère déontologique de la discussion et donc la participation des personnes concernées par la discussion). Il en est de même pour la neutralité d'Internet, qui s'observe en termes de destinataires, de sources et de contenu de l'information (Curien et Maxwell, 2011; Schiller, 2013 et 2014; Strowel, 2013), neutralité revendiquée au nom d'une égalité d'accès au réseau, tant du point de vue des services que des applications. La recherche pourrait porter sur l'intervention de l'État (et du marché) pour respecter, favoriser ou contester la neutralité d'Internet.

Au nombre des conditions associées au bon fonctionnement de l'espace public figurent également l'accès citoyen à des données ouvertes (Cardon, 2014), voire le développement du journalisme de données (Trédan, 2011; Parasie et Dagiral, 2013) pour garantir le droit du public à l'information qu'il lui sera ensuite possible de mobiliser, dans l'espace public, à des fins de coordination, d'interprétation et d'action.

La recherche en économie politique des communications, qui traite par exemple de la propriété des médias (George, 2015) et donc de la diversité de l'information accessible, est aussi rattachée au postulat liant diversité des sources à la diversité de l'information et donc à la formation de l'opinion publique critique. La crise des médias d'information en cours à l'heure actuelle fait naître la crainte d'une société où l'accès à de l'information non commanditée¹⁷ ne sera que la portée d'une petite élite (Dahlgren, 2000).

17. Le contenu commandité mais signé par les journalistes est appelé « marketing de contenu ».

CONCLUSION

Disons les choses brutalement: dans ses élaborations théoriques les plus ramifiées, Habermas paraît dépendant d'un certain contexte qui n'est plus le nôtre – un phénomène naturel de vieillissement qui n'apparaît humiliant qu'à ceux qui se font une image mythique de ce que peut vraiment la réflexion théorique.

HABER, 2001, p. 106

Évoqué au début du chapitre, le rapport de la Théorie critique au contexte en constitue à la fois sa force et sa faiblesse. Sa force parce qu'elle permet de lier théorie, pratique et contestation d'un ordre social existant qu'il convient de dénoncer. Sa faiblesse parce que le travail théorique prend du temps et qu'il est dès lors possible que le contexte dont on entendait rendre compte ne soit plus le même au moment d'en exposer les contradictions. La centralité de la conjoncture¹⁸ expose les chercheurs critiques plus qu'ils ne le souhaiteraient au risque d'être en décalage.

Il arrive aussi qu'on puisse observer le phénomène inverse, c'est-à-dire qu'un contexte qui n'offrirait que peu de résonance à une certaine époque pour des chercheurs étrangers devienne soudain plus familier. Ainsi pour nous, la notion de société totalement administrée n'a de sens (et ne suscite réellement d'inquiétude) que depuis une vingtaine d'années tout au plus, avec le développement de la surveillance de masse. La colonisation du monde vécu par le médium régulateur de l'argent n'a jamais eu autant de vraisemblance que depuis la fin de la Guerre froide et l'appel à une globalisation marchande instaurée à grand renfort d'accords commerciaux. Aussi jugeons-nous que les réflexions de Habermas sont encore fécondes pour la recherche en communication même en nous limitant ici, pour des questions d'espace, à n'établir des liens qu'avec ses travaux sur l'espace public.

BIBLIOGRAPHIE

Aubin, F. (2014). «Between public space(s) and public sphere(s): An assessment of francophone contributions»/«Entre espace(s) public(s) et sphère(s) publique(s): bilan des travaux francophones sur une notion», *Canadian Journal of Communication*, vol. 39, n° 1, p. 89-110.

18. Sur laquelle élabore longuement Durand-Gasselin (2012) dans son chapitre «Conjoncture et critique».

- Boltanski, L. et L. Thévenot (1991). *De la justification: les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard.
- Bouchindhomme, C. (2015). *Le vocabulaire de Habermas*, Paris, Ellipses.
- Cardon, D. (2008). « Le parler privé-public des réseaux sociaux d'Internet », dans L. Heaton, M. Millette et S. Proulx (dir.), *Médias sociaux: enjeux pour la communication*, Québec, Presses de l'Université du Québec, p. 33-48.
- Cardon, D. (2010). *La démocratie Internet. Promesses et limites*, Paris, Seuil.
- Cardon, D. (2013). « Politique des algorithmes: les métriques du web », *Réseaux*, n° 177, <<http://www.cairn.info/revue-reseaux-2013-1-page-63.htm>>, consulté le 30 décembre 2015.
- Cardon, D. (2014). « Zoomer ou dézoomer? Les enjeux politiques des données ouvertes », dans B. Stiegler (dir.), *Digital Studies. Organologie des savoirs et technologies de la connaissance*, Limoges, FYP Éditions, p. 79-94.
- Castells, M. (1998). *La société en réseaux. L'âge de l'information*, vol. 1, Paris, Fayard.
- Champagne, P. (1990). *Faire l'opinion, le nouveau jeu politique*, Paris, Éditions de Minuit.
- Courtois, S. (2008). « Le cognitivisme moral de Habermas fait-il face au problème de Frege-Geach? », *Philosophiques*, vol. 35, n° 2, p. 561-579, <<http://id.erudit.org/iderudit/000443ar>>, consulté le 30 décembre 2015.
- Curien, N. et W. Maxwell (2011). *La neutralité d'Internet*, Paris, La Découverte.
- Cusset, Y. (2001). *Habermas. L'espoir de la discussion*, Paris, Michalon.
- Cusset, Y. et S. Haber (2002). *Le vocabulaire de l'école de Francfort*, Paris, Ellipses.
- Dahlgren, P. (1994). « L'espace public et les médias. Une nouvelle ère? », trad. par M. Abélès, D. Dayan et E. Maigret, *Hermès*, n°s 13-14, p. 241-262, <http://documents.irevues.inist.fr/bitstream/handle/2042/15528/HERMES_1994_13-14_243.pdf>, consulté le 30 décembre 2015.
- Dahlgren, P. (2000). « L'espace public et l'Internet. Structure, espace et communication », *Réseaux*, vol. 18, n° 100, p. 157-186, <http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/reso_07517971_2000_num_18_100_2217>, consulté le 30 décembre 2015.

- Durand-Gasselino, J.M. (2012). *L'École de Francfort*, Paris, Gallimard.
- Finlayson, J.G. (2005). *Habermas. A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press.
- Flew, T., P. Iosifidis et J. Steemers (2016). *Global Media and National Policies: The Return of the State*, Basingstoke, Palgrave Macmillan.
- Fraser, N. (2005). *Qu'est-ce que la justice sociale? Reconnaissance et redistribution*, Paris, La Découverte.
- Frydman, B. (2004). «Habermas et la société civile contemporaine», dans B. Frydman (dir.), *La société civile et ses droits*, Bruxelles, Bruylant, p. 123-144.
- Garnham, N. (2000). «La théorie de la société de l'information en tant qu'idéologie: une critique», trad. par M.C. Gamberini, *Réseaux*, vol. 18, n° 101, p. 53-91, <http://www.persee.fr/docAsPDF/reso_0751-7971_2000_num_18_101_2245.pdf>, consulté le 30 décembre 2015.
- George, E. (1999). «Du concept d'espace public à celui de relations publiques généralisées», *COMMposite*, vol. 99.1, <<http://www.composite.org/index.php/revue/article/view/14>>, consulté le 30 décembre 2015.
- George, E. (2003). «Les usages militants d'Internet: vers un espace public transnational?», *Communication*, vol. 22, n° 2, p. 99-123.
- George, E. (2008). «En finir avec la "société de l'information"?», *tic&société*, vol. 2, n° 2, <<http://ticsociete.revues.org/448>>, consulté le 30 décembre 2015.
- George, E. (2010). «L'intrusion de Google dans la vie privée: au cœur des stratégies du capitalisme?», CREIS-Terminal, <http://www.lecreis.org/colloques%20creis/2010/Texte_EGeorge_CREIS2010.pdf>, consulté le 30 décembre 2015.
- George, E. (dir.) (2015). *Concentration des médias, changements technologiques et pluralisme de l'information*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- Haber, S. (2001). *Jürgen Habermas. Une introduction*, Paris, La Découverte.
- Haber, S. et J.F. Kervégan (2015). «L'effet Habermas dans la philosophie française. Entretien», *Esprit*, n°s 8-9, p. 55-68.
- Habermas, J. (1962). *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der Bürgerlichen Gesellschaft*, Berlin, Luchterhand.

- Habermas, J. (1978). *L'espace public: archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris, Payot.
- Habermas, J. (1987a). *Théorie de l'agir communicationnel, t. 1: Rationalité de l'agir et rationalisation de la société*, Paris, Fayard.
- Habermas, J. (1987b). *Théorie de l'agir communicationnel, t. 2: Pour une critique de la raison fonctionnaliste*, Paris, Fayard.
- Habermas, J. (1989). *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, Cambridge, MIT Press.
- Habermas, J. (1991). «Médias de communication et espaces publics», *Réseaux*, vol. 5, n° 1, p. 73-88, <http://www.persee.fr/doc/reso_0751-7971_1991_hos_5_1_3578>, consulté le 30 décembre 2015.
- Habermas, J. (1992a). *Éthique de la discussion*, Paris, Flammarion.
- Habermas, J. (1992b). «L'espace public, trente ans après», *Quaderni*, n° 18, p. 161-191.
- Habermas, J. (1997). *Droit et démocratie*, Paris, Gallimard.
- Habermas, J. (2003). «Trois versions de la démocratie libérale», *Le Débat*, n° 125, p. 122-131.
- Habermas, J. (2015). «Espace public et sphère publique politique. Les racines biographiques de deux thèmes de pensée», *Esprit*, n°s 8-9, p. 12-25.
- Habermas, J., T. Aubert et K. Genel (2013). «La démocratie a-t-elle encore une dimension épistémique? Recherche empirique et théorie normative 2», *Participations*, vol. 1, n° 5, p. 151-175.
- Horkheimer, Max (2002 [1937]). *Traditional and Critical Theory: Selected Essays*. New York Continuum traduit de l'édition allemande *Kritische Theorie Essays from the Zeitschrift für Sozialforschung* vols. I and II, *1968 by S. Fischer Verlag GmbH, Frankfurt am Main, repris d'un numéro de la revue *Zeitschrift für Sozialforschung* publié en 1937.
- Howard, D. (2015). «Habermas citoyen. Les "Petits écrits politiques" du philosophe allemand», *Esprit*, n°s 8-9, p. 94-113.
- INA (2016). «Dossier Qu'est-ce qu'un média de service public», <<http://www.inaglobal.fr/television/dossier/qu-est-ce-qu-un-media-de-service-public-8552>>, consulté le 10 janvier 2016.
- Katambwe, J.M. (2011). *Communication et lien social. Aux fondements de la sociabilité*, Québec, Presses de l'Université Laval.

- Klein, H. (2002). «ICANN et la gouvernance d'Internet», *Les Cahiers du numérique*, vol. 3, p. 91-128, <<http://www.cairn.info/revue-les-cahiers-du-numerique-2002-2-page-91.htm>>, consulté le 30 décembre 2015.
- Kohlberg, L. (1981). *The Philosophy of Moral Development: Moral Stages and the Idea of Justice*, San Francisco, Harper & Row.
- Landry, N. (2013). *Droits et enjeux de la communication*, Québec, Presses de l'Université du Québec.
- Landry, N., F. Aubin et M. Sénécal (2015). «Médias et mouvements sociaux : pratiques de mobilisations collectives», *Canadian Journal of Media Studies/Revue canadienne d'études médiatiques*, vol. 13, p. 124-145.
- Lessig, L. (2006). *Code 2.0*, New York, Basic Books.
- Lyon, D. (2002). «Editorial. Surveillance studies: Understanding visibility, mobility and the phenetic fix», *Surveillance & Society*, vol. 1, n° 1, p. 1-7, <<http://library.queensu.ca/ojs/index.php/surveillance-and-society/article/view/3390/3353>>, consulté le 30 décembre 2015.
- Lyon, D. (2007). *Surveillance Studies: An Overview*, Cambridge, Polity.
- Mattelart, A. (2007). *La globalisation de la surveillance. Aux origines de l'ordre sécuritaire*, Paris, La Découverte.
- Mattelart, A. (2010). «Gouverner par la trace», *Mouvements*, vol. 2, n° 62, p. 11-21, <<http://www.cairn.info/revue-mouvements-2010-2-page-11.htm>>, consulté le 30 décembre 2015.
- Miège, B. (1995). «L'espace public: perpétué, élargi et fragmenté», dans I. Paillart (dir.), *L'espace public et l'emprise de la communication*, Grenoble, Ellug, p. 163-175.
- Parasie, S. et E. Dagiral (2013). «Des journalistes enfin libérés de leurs sources? Promesse et réalité du "journalisme de données"», *Sur le journalisme/About journalism/Sobre jornalismo*, vol. 2, n° 1, <<http://surlejournisme.com/rev/index.php/slj/article/view/70>>, consulté le 30 décembre 2015.
- Pasquale, F. (2015). *The Black Box Society. The Secret Algorithms that Control Money and Information*, Harvard, Harvard University Press.
- Raboy, M. (1991). «L'économie politique des médias et le nouvel espace public de la communication», dans M. Beauchamp (dir.), *Communication publique et société*, Boucherville, G. Morin, p. 183-213.

- Raboy, M. (1997). «Cultural sovereignty, public participation and democratization of the public sphere: The Canadian debate on the new information infrastructure», dans B. Kahin et E.J. Wilson (dir.), *National Information Infrastructure Initiatives: Vision and Policy Design*, Cambridge, MIT Press, p. 190-216.
- Rieffel, R. et al. (2013). «Le “gouvernement” des journalistes. Introduction», *Sur le journalisme/About journalism/Sobre jornalismo*, vol. 2, n° 2, <<http://surlejournalisme.com/rev/index.php/slj/article/viewFile/88/31>>, consulté le 30 décembre 2015.
- Rioux, M. et K. Fontaine-Skronski (dir.) (2015). *Global Governance Facing Structural Changes: New Institutional Trajectories for Digital and Transnational Capitalism*, New York, Palgrave Macmillan.
- Schiller, D. (2013). «Multinationales, États, usagers: qui gouvernera Internet?», *Le Monde diplomatique*, février, p. 6.
- Schiller, D. (2014). «Géopolitique de l’espionnage», *Le Monde diplomatique*, novembre, p. 1, 10 et 11, <<http://www.monde-diplomatique.fr/2014/11/SCHILLER/50926>>, consulté le 30 mai 2016.
- Strowel, A. (2013). *Net Neutrality in Europe/La neutralité de l’Internet en Europe*, Bruxelles, Bruylant.
- Trédan, O. (2011). «Quand le journalisme se saisit du Web: l’exemple du *datajournalism*», communication présentée au colloque *Les mutations structurelles du journalisme*, Université de Brasilia, <<http://florlecam.com/slj/wp-content/uploads/2011/05/Datajournalism-Tr%C3%A9dan.pdf>>, consulté le 30 décembre 2015.
- Tremblay, G. (2016). «Public service media in the age of digital networks», *Canadian Journal of Communication*, vol. 41, n° 1, <<http://www.cjc-online.ca/index.php/journal/article/view/3062/2812>>, consulté le 6 mars 2016.
- Zack, J. (2008). «L’Internet, une invitation à repenser la distinction entre public et privé», *Cahiers Sens public*, vol. 3-4, n°s 7-8, <<http://www.cairn.info/revue-cahiers-sens-public-2008-3-page-145.htm>>, consulté le 30 décembre 2015.

AXEL HONNETH ET
LA THÉORIE DE LA
RECONNAISSANCE
SOCIALE

Julien Rueff

MOTS CLÉS

intersubjectivité reconnaissance mépris redistribution conflictualité
solidarité droit amour pathologies sociales philosophie sociale

Les chapitres précédents, en offrant un aperçu des recherches de Max Horkheimer, de Theodor Adorno, de Walter Benjamin et de Jürgen Habermas, constituent une introduction à ce que d'aucuns appellent « la première et la deuxième génération » de l'École de Francfort. Dans la continuité de ce mouvement argumentatif, nous entendons à notre tour apporter des éclaircissements sur ladite « troisième génération » de l'École de Francfort, en nous concentrant particulièrement sur la philosophie sociale de l'actuel directeur de l'Institut de Recherche Sociale de Francfort: Axel Honneth. Ce chapitre ne prétend donc aucunement dresser un portrait d'ensemble de la troisième génération de l'École de Francfort. Plus encore, il se restreindra à ce qui semble correspondre aujourd'hui à un moment antérieur de l'évolution de la pensée honnethienne, à savoir ses propositions théoriques sur la reconnaissance sociale. Nous excluons ainsi de notre propos les inflexions les plus récentes de ses travaux¹.

Avant de poursuivre, précisons d'emblée ce que nous entendons par « reconnaissance sociale » à l'aide de la pensée de Paul Ricœur. Dans *Parcours de la reconnaissance* (2004), ce philosophe français opère une distinction entre « la reconnaissance comme identification » (p. 43-104), « la reconnaissance de soi-même » (p. 111-219) et « la reconnaissance mutuelle » (p. 223-355). Si la première désigne l'acte cognitif d'identifier et la deuxième, l'acte d'admettre quelque chose, la troisième s'avère être l'acte par lequel autrui confirme la valeur des actions et des capacités d'un individu ou d'un groupe (Lazzeri et Caillé, 2004, p. 89-90). Or c'est la dernière acception qui retiendra notre attention dans notre argumentation. La théorie honnethienne de la reconnaissance éclaire, non pas des processus d'identification (par lesquels nous subsumons un être singulier sous un concept) ou d'acceptation (par lesquels nous manifestons notre prise de conscience de la validité d'une proposition), mais les actes par lesquels nous nous accordons mutuellement une valeur sociale.

Partant de là, nous reviendrons d'abord sur le contexte intellectuel entourant le développement de la théorie francfortienne de la reconnaissance (6.1). Cela nous donnera ensuite l'occasion d'exposer les thèses au cœur de cette construction théorique, mais aussi de présenter

1. La publication en allemand de *Das Recht der Freiheit*, en 2011, confirme très clairement un déplacement dans les intérêts de recherche d'Axel Honneth, cet ouvrage s'attachant à construire une théorie de la justice en s'appuyant sur la philosophie politique hégélienne (p. 15-29).

quelques objections formulées par Nancy Fraser à ces dernières (6.2)². Nous esquisserons enfin un tableau des recherches actuelles en sciences sociales mobilisant la pensée honnethienne pour apprécier non seulement sa fécondité, mais également ses domaines d'application (6.3).

6.1. ÉLÉMENTS DE CONTEXTUALISATION

6.1.1. LA PLURALITÉ DES THÉORIES DE LA RECONNAISSANCE SOCIALE

La reconnaissance sociale n'est pas, loin de là, une question nouvelle dans le champ philosophique. Une lecture de la *Théorie des sentiments moraux* d'Adam Smith, publiée en 1759, devrait suffire à s'en convaincre. En suivant Olivier Voirol (2005), nous préférons ainsi parler d'un «renouveau de la question de la reconnaissance sociale» dans les recherches actuelles en sciences sociales et philosophiques. Par ailleurs, il serait erroné d'attribuer l'exclusivité de ce réinvestissement scientifique aux seuls membres de cette troisième génération de l'École de Francfort. À l'évidence, cette dernière n'a pas – et n'a jamais eu – la paternité des théories de la reconnaissance. Pensons, par exemple, à *La vie commune* de Tzvetan Todorov (1995), à *Multiculturalisme: différence et démocratie* de Charles Taylor (1999) ou encore à *The Decent Society* d'Avishai Margalit (1996), ces monographies ayant toutes pour particularité d'aborder frontalement des problèmes éthiques ou politiques en lien avec la reconnaissance sociale. Cela étant, la philosophie sociale d'Axel Honneth tire son originalité de son ancrage dans un projet critique visant à diagnostiquer les pathologies sociales de notre présent. Autrement dit, la théorie honnethienne de la reconnaissance se distingue des autres approches en ce qu'elle entend porter un regard critique – nous y reviendrons – sur les tendances fortes de notre époque. Si nous nous en tenons aux traductions françaises, plusieurs ouvrages restent incontournables pour apprécier les apports de la théorie honnethienne de la reconnaissance, à savoir *La lutte pour la reconnaissance* (2002), *La société du mépris* (2006a) et *La réification* (2007)³.

2. La deuxième partie de cet article est en grande partie issue du chapitre 2 de notre ouvrage *Socialisation et jeu de rôle en ligne* (Rueff, 2014).

3. Trois recueils d'articles d'Axel Honneth ont été publiés récemment en français, en l'occurrence *Un monde de déchirement* (2013b) et les deux volumes de *Ce que social veut dire* (2013a et 2015). Certains articles de ces ouvrages traitent de la reconnaissance sociale, mais cette question n'est plus aussi centrale que dans les ouvrages antérieurs.

6.1.2. L'HÉRITAGE HABERMASSIEN

Avant de devenir lui-même directeur de l'Institut de recherche sociale de Francfort en 2001 et professeur à l'Université de Columbia à New York, en 2011, Axel Honneth a longuement collaboré, en tant qu'assistant, avec Jürgen Habermas à l'Institut Max Planck entre 1982 et 1983, puis à l'Institut de recherche sociale de Francfort entre 1983 et 1989. Or, tout comme Jürgen Habermas a été profondément marqué par la supervision de Theodor Adorno, la philosophie sociale d'Axel Honneth demeure difficilement intelligible sans prendre en compte l'influence qu'a exercée l'auteur de *La théorie de l'agir communicationnel* (Habermas, 1987) sur elle⁴. Axel Honneth est en effet l'héritier de Jürgen Habermas, en ceci qu'il manifeste lui aussi une ouverture à de nombreuses traditions de recherche (la sociologie critique, la sociologie pragmatique, la psychanalyse, le pragmatisme américain, la philosophie allemande, le poststructuralisme, le marxisme, etc.), une lecture similaire des grandes étapes de l'histoire des idées, une attention aux pathologies sociales, mais aussi une défense des perspectives intersubjectivistes dans ses recherches⁵.

Cependant, Axel Honneth n'est pas, contrairement à Jürgen Habermas, un « produit de la rééducation ». Son parcours intellectuel reflète non pas les expériences du nazisme et de la dénazification, mais son intérêt pour les expériences contestataires des mouvements étudiants, féministes ou syndicaux dans les années 1960 (Durand-Gasselín, 2012, p. 398). Cela explique en partie la centralité de la conflictualité dans la pensée honnethienne. Alors que Jürgen Habermas se proposait d'analyser les conditions d'une discussion réussie, menant à un consensus rationnel entre des participants échangeant publiquement leurs points de vue, Axel Honneth s'attache à saisir ce qui est à l'origine des luttes sociales dans les sociétés occidentales actuelles. Ce déplacement théorique, réintroduisant la conflictualité, permet de comprendre pourquoi certains interprètes, dont Jean-Marc Durand-Gasselín (2012), voient Axel Honneth comme « un habermassien de gauche ».

-
4. Nous reprenons à notre compte, dans ce paragraphe, les arguments avancés par Jean-Marc Durand-Gasselín pour démontrer les continuités entre les philosophies habermassienne et honnethienne (2012, p. 397-400).
 5. Nous reviendrons ci-dessous sur les significations des syntagmes « pathologies sociales » et « approche intersubjectiviste ».

6.2. LA THÉORIE HONNETHIENNE DE LA RECONNAISSANCE SOCIALE

6.2.1. DIAGNOSTIQUER LES PATHOLOGIES SOCIALES

Ce point étant acquis, situons à présent les thèses du directeur de l'Institut de recherche sociale de Francfort dans l'histoire des idées. Les multiples interventions d'Axel Honneth à ce sujet témoignent d'ailleurs de l'importance que revêt à ses yeux cette question (Honneth, 2006b, p. 125-158; Honneth, 2006a, p. 151-180, p. 39-100). À maintes reprises, il a en effet rappelé et revendiqué l'insertion de sa propre théorie de la reconnaissance dans le champ de la philosophie sociale. Cette tradition philosophique, généralement méconnue des chercheurs francophones – mais parfois décriée par ces derniers (Fischbach, 2009, p. 19-39), s'apparente à une subdivision de la philosophie pratique, subdivision principalement en vigueur en Allemagne. Ainsi, l'héritier de Jürgen Habermas rend compte de cette taxinomie de la manière suivante :

L'image que je me fais de ce champ est que la philosophie pratique – pour le dire grossièrement – se décompose en philosophie morale, philosophie politique, philosophie sociale et philosophie du droit. Il s'agit de quatre éléments, de quatre sous-disciplines, qui ont chacune, pour ainsi dire, leur domaine d'objets propres (Honneth, 2006b, p. 153).

Si les différentes sous-disciplines de la philosophie pratique ont chacune leur objet propre, alors à quoi s'intéresse spécifiquement la philosophie sociale ? Celle-ci se caractérise, au fond, par sa volonté d'explorer les « pathologies sociales » de notre présent historique⁶. Or Axel Honneth donne à cette notion une définition très précise : « par pathologies sociales, j'entends des relations ou des évolutions sociales qui portent atteinte, pour nous tous, aux conditions de la réalisation de soi » (2006a, p. 179). Conformément à cette acception, cette discipline s'efforce donc de « diagnostiquer les processus sociaux de développement qui doivent être compris comme des préjudices portés aux possibilités d'une "vie bonne" pour les membres de la société » (Honneth, cité dans Fischbach, 2003, p. 170), d'une part, et d'interroger les conditions formelles d'une vie sociale réussie, permettant aux individus d'actualiser pleinement leurs potentiels, d'autre part. Rien d'étonnant alors à ce que la philosophie sociale ait une dimension descriptive (identifier les processus sociaux pathologiques) et normative (définir les conditions de la vie bonne) (Fischbach, 2003, p. 170). Nous comprenons, du même coup, ce qui distingue cette dernière de la

6. Pour explorer davantage cette notion de « pathologie sociale », voir Haber (2010).

philosophie politique : celle-ci discute principalement des principes de la justice sociale, alors que celle-là examine les processus – accomplis ou manqués – de la réalisation de soi (Honneth, 2006a, p. 174-180 et p. 85-100). Historiquement, la philosophie sociale plonge ses racines dans les écrits de Georg W.F. Hegel, de Karl Marx, de Friedrich Nietzsche, de Georg Lukacs, de Hannah Arendt, de Theodor W. Adorno, de Max Horkheimer, d'Herbert Marcuse, de Jürgen Habermas, de Michel Foucault ou encore de Charles Taylor. Tous ces auteurs partagent une appréhension résolument critique, voire pessimiste, des processus de développement des sociétés modernes. Ils critiquent « un état de la société ressenti comme aliéné, dépourvu de sens, réifié ou même malade » (Honneth, 2006a, p. 86). Aussi, c'est l'insertion de la théorie honnethienne de la reconnaissance dans ce champ et, de ce fait, son ambition de diagnostiquer des pathologies sociales qui expliquent son originalité par rapport à d'autres conceptions de la reconnaissance⁷.

6.2.2. UNE CONCEPTION INTERSUBJECTIVISTE DE LA SUBJECTIVITÉ

Par rapport à d'autres travaux en philosophie sociale, le projet honnethien a ceci de particulier qu'il entend analyser les obstacles à « la réalisation de soi » à partir d'une conception intersubjectiviste de la subjectivité, selon laquelle la subjectivité serait intersubjectivement constituée, d'une part, et intersubjectivement vulnérable, d'autre part. Dans ce contexte, le terme « subjectivité » renvoie à tout ce qui relève de la vie psychique d'un sujet singulier, c'est-à-dire ses émotions, ses impressions, ses goûts, ses habitudes, ses désirs, etc. Quoique peu évidente, au premier abord, cette conception intersubjective de la subjectivité peut être appréhendée en s'arrêtant sur les deux propositions qui la composent.

- 1) La première proposition s'appuie sur le fait que « la subjectivité est intersubjectivement constituée » (Renault, 2004, p. 40). Contre l'idée d'une subjectivité immédiatement accessible aux sujets, autopsée, la thèse de l'intersubjectivité envisage la construction de notre subjectivité comme un processus de socialisation, au cours duquel nous intégrons progressivement les attentes normatives relatives aux différents rôles sociaux que nous assumons. C'est donc ultimement dans les rapports

7. Les autres théories de la reconnaissance sociale ne sont pas explicitement construites pour diagnostiquer les pathologies sociales de notre présent historique et demeurent même le plus souvent étrangères à cette préoccupation. À l'inverse, le projet de diagnostiquer les pathologies sociales se situe au cœur de la théorie honnethienne de la reconnaissance.

intersubjectifs que nous intégrons les normes sociales des situations auxquelles nous nous confrontons et, par là même, que notre subjectivité se constitue. Autrement dit, nous ne pouvons prendre conscience de nous-mêmes que par la médiation de nos relations sociales.

- 2) La seconde proposition, concernant la vulnérabilité, est corrélative de la première: «le rapport positif à soi est intersubjectivement constitué et, de ce fait, intersubjectivement vulnérable» (Renault, 2004, p. 41). Dans la mesure où la conscience de soi dépend de rapports intersubjectifs, les sujets sont nécessairement vulnérables aux autres. Pour reprendre une expression d'Estelle Ferrarese (2009, p. 138), «l'impropriété de soi» implique de vivre à la merci des autres, les comportements de ces derniers pouvant déterminer positivement ou négativement la constitution de la subjectivité. En d'autres termes, «la conscience de soi dépend de l'expérience de la reconnaissance sociale» (Honneth, 1996, p. 1272-1278). Autant la reconnaissance est indispensable à la constitution d'un rapport positif à soi, autant le mépris – le déni de reconnaissance – engendre un rapport négatif à soi.

6.2.3. LES ORIGINES HÉGÉLIENNES DE LA THÉORIE HONNETHIENNE DE LA RECONNAISSANCE

Dans *La lutte pour la reconnaissance* (2002), Axel Honneth consacre les chapitres 2 et 3 de son ouvrage aux origines hégéliennes de cette conception intersubjectiviste de la subjectivité. Cette conception doit assurément beaucoup à la philosophie de Georg W.F. Hegel et, plus spécialement, à ses écrits de jeunesse. C'est en effet dans *Le premier système* (Hegel, 1999), mais aussi dans le *Système de la vie éthique* (Hegel, 1976) que cette perspective intersubjective trouve l'une de ces premières formulations philosophiques⁸. Plus encore, il revient à Georg W.F. Hegel d'avoir identifié trois sphères de reconnaissance sociale, au travers desquelles passent successivement les sujets au cours de leur développement, pour prendre conscience de leur autonomie, d'une part, et de leur individualité, d'autre part (Honneth, 2002, p. 84). Il s'agit dans les termes hégéliens de «l'amour», du «droit» et de «l'éthicité». Enfin, les écrits de jeunesse de ce philosophe esquissent l'idée – préfigurant ainsi ses travaux ultérieurs sur la dialectique du maître et de l'esclave de

8. Pour Franck Fischbach, Johann G. Fichte et Georg W.F. Hegel sont les deux philosophes à qui nous devons la construction de cette perspective intersubjectiviste (Fischbach, 1999).

la *Phénoménologie de l'esprit* (Hegel, 1998) – d'une lutte au principe de la reconnaissance mutuelle. Ces écrits envisagent en effet la souffrance morale résultant d'un manque de valorisation intersubjective comme une incitation, pour les sujets, à s'engager dans des rapports conflictuels pour la revendiquer. Aussi, ces trois contributions hégéliennes – les thèses de la constitution intersubjective de la subjectivité, de la tripartition des formes de reconnaissance sociale et de la dimension conflictuelle de la quête de reconnaissance – se sont avérées décisives dans la reconstruction honnethienne d'une théorie de la reconnaissance sociale, reconstruction ayant toutefois la particularité de s'abstraire du cadre métaphysique⁹ de la philosophie de Georg W.F. Hegel.

6.2.4. LES TROIS SPHÈRES DE RECONNAISSANCE SOCIALE

Dans la continuité du jeune Hegel, Honneth embrasse pleinement l'idée selon laquelle la subjectivité est intersubjectivement constituée et vulnérable. C'est précisément à partir de cette thèse qu'il s'efforce, à son tour, de construire une théorie de reconnaissance basée sur la tripartition hégélienne de « l'amour », du « droit » et de « l'éthicité ». Or cette démarche suppose d'analyser les expressions positives et – nous insistons sur ce point – négatives de la reconnaissance sociale. À chaque forme de valorisation sociale correspond effectivement une dépréciation spécifique, par laquelle les sujets se voient refuser leurs demandes de reconnaissance par autrui. Autrement dit, les phénomènes de gratifications symboliques exigent d'être envisagés comme un « jeu à somme nulle » : l'absence de reconnaissance sociale s'accompagne nécessairement de l'existence du mépris (et réciproquement). En fondant son analyse sur les distinctions conceptuelles du jeune Georg W.F. Hegel, Axel Honneth est par conséquent amené à identifier les trois formes de déni de reconnaissance correspondant à « l'amour », « le droit » et « la solidarité ».

9. L'adjectif « métaphysique » désigne, dans le contexte de cette phrase, une connaissance non fondée sur l'expérience, c'est-à-dire sur les résultats de recherches empiriques. Honneth interprète d'ailleurs les travaux en psychologie sociale de Georg H. Mead sur la reconnaissance sociale (2006) comme étant, au contraire, « une recherche psychologique [déterminée] par le besoin d'éclaircir en termes non spéculatifs les problèmes philosophiques de l'idéalisme allemand [des écrits de jeunesse de Georg W.F. Hegel] » (Honneth, 2002, p. 88).

L'amour

La première forme de reconnaissance se déploie dans les liens primaires, c'est-à-dire dans les « rapports érotiques, amicaux et familiaux » (Honneth, 2002, p. 131). Identifiée à l'amour, cette valorisation intersubjective prend vraiment toute son importance dans la petite enfance, dans les rapports entre la mère et son enfant. C'est en effet dans les interactions avec sa mère qu'un enfant bâtit sa confiance en soi. Voilà pourquoi cette dernière demeure fondamentale aux yeux d'Axel Honneth : elle précède et conditionne l'accès à toutes les autres formes de reconnaissance sociale. En d'autres termes, sans confiance en soi, un individu ne parviendra jamais à développer un rapport positif à lui-même.

Ce rapport de reconnaissance [l'amour] ouvrant en outre la voie à un mode de relation à soi dans lequel chacun des sujets acquiert une confiance élémentaire en lui-même, il précède tant sur le plan moral que sur le plan génétique toute autre forme de reconnaissance réciproque. L'expérience intersubjective de l'amour ouvre l'individu à cette strate fondamentale de sécurité émotionnelle qui lui permet non seulement d'éprouver, mais aussi de manifester tranquillement ses besoins et ses sentiments, assurant ainsi la condition psychique du développement de toutes les autres attitudes de respect de soi (Honneth, 2002, p. 131).

En raison de son antériorité génétique (étant première dans le développement d'un individu), la théorie francfortienne de la reconnaissance accorde donc une place très particulière à l'amour. Nul doute alors que sa négation puisse avoir des effets dévastateurs. Elle s'apparente à l'ensemble des sévices et des violences portant préjudice à l'intégrité affective (l'humiliation systématique d'un enfant au cours de son éducation, etc.) ou physique d'un individu (par exemple, les expériences de torture, de viol, etc.) (Honneth, 2002, p. 162-163).

Le droit

La deuxième forme de reconnaissance se gagne dans les relations juridiques. Il s'agit, à l'évidence, du droit. Cette valorisation intersubjective, propre aux sociétés modernes, ne saurait être conditionnée par l'appréciation positive – ou négative – des qualités individuelles. Elle est indexée, non pas aux singularités d'une personne, mais à des normes valant universellement (à l'instar des droits de l'homme). En ce sens, le droit s'applique, au moins dans les sociétés modernes épousant les principes du libéralisme politique, à tous leurs membres, sans distinction ni privilège. Or cette forme de reconnaissance favorise l'émergence, chez les individus, du respect de soi. La reconnaissance des droits légaux trouve son corollaire psychique dans le développement de la capacité

de se rapporter à soi-même comme à une personne moralement responsable: de même que, dans le cas de l'amour, l'enfant acquiert grâce à l'expérience de la sollicitude maternelle la confiance qui lui permet de manifester librement ses besoins, de même l'adulte acquiert dans l'expérience de la reconnaissance juridique la possibilité de comprendre ses actes comme la manifestation, respectée par tous, de sa propre autonomie (Honneth, 2002, p. 144).

Les conséquences du déni de cette forme de reconnaissance sont considérables, autant d'un point de vue pratique qu'affectif. Il implique une limitation brutale de l'autonomie des sujets rejetés, tout en leur donnant le sentiment de ne pas être des partenaires légitimes d'interaction. Ce déni de reconnaissance juridique donne en effet aux spoliés l'impression de ne pas être suffisamment responsables, dans la société à laquelle ils appartiennent, pour revendiquer des droits similaires à leurs semblables (Honneth, 2002, p. 163-164). Cette négation se manifeste, concrètement, par la privation de droits jugés légitimes ou encore par l'exclusion. L'existence des sans-papiers dans les pays occidentaux ou les lois raciales de Nuremberg peuvent être, par exemple, envisagées comme de tristes cas d'école.

La solidarité

La troisième forme de reconnaissance, dénommée la « solidarité » dans la traduction française de *La lutte pour la reconnaissance* (Honneth, 2002), résulte de la valorisation, par une communauté déterminée, des qualités et des compétences particulières d'un membre. La solidarité, à l'opposé de la reconnaissance juridique, se rapporte par là même à la singularité. Elle vient sanctionner symboliquement les contributions personnelles d'un individu aux finalités de sa communauté. Aussi, cette gratification se traduit subjectivement par la certitude de posséder des savoirs et des savoir-faire pertinents dans le contexte de ses activités professionnelles, mais aussi de ses occupations extraprofessionnelles (nous pensons notamment aux engagements associatifs, politiques, etc.). L'estime de soi découle en l'occurrence de cette conviction personnelle.

l'expérience de l'estime sociale s'accompagne dès lors d'un sentiment de confiance quant aux prestations qu'on assure ou aux capacités qu'on possède, dont on sait qu'elles ne sont pas dépourvues de « valeur » aux yeux des autres membres de la société; nous pouvons désigner ce type de relation à soi, ce qu'on appelle couramment « le sentiment de sa propre valeur », par l'expression « estime de soi » (Honneth, 2002, p. 157).

Avec la confiance en soi et le respect de soi, l'estime de soi constitue la troisième et dernière forme de rapport positif à soi dans la théorie honnethienne de la reconnaissance. Sa négation engendre, là encore, des conséquences néfastes psychologiquement. L'individu privé de cette reconnaissance rencontrera de réelles difficultés à envisager positivement ses propres aptitudes et, plus généralement, son mode de vie (le développement de celles-ci étant intrinsèquement lié à celui-là). Il intériorisera ainsi l'idée selon laquelle son existence n'a que peu de valeur, celle-ci n'étant pas en adéquation avec les fins de sa communauté d'appartenance. Cette dépréciation sociale, avant de menacer l'intégrité psychique de ses victimes, s'exprime par différentes humiliations sociales, telles que le déclassement dans une entreprise, la précarité économique, etc.

6.2.5. AU-DELÀ D'UNE CONCEPTION INSTRUMENTALE DES CONFLITS SOCIAUX

La pensée honnethienne opère une distinction entre trois formes de reconnaissance sociale, à savoir l'amour, le droit et la solidarité, chacune contribuant à développer un rapport positif à soi, en l'occurrence la confiance en soi, le respect de soi et l'estime de soi. Or, comme en témoigne le sous-titre de *La lutte pour la reconnaissance* (Honneth, 2002), à savoir *Grammaire morale des conflits sociaux*, l'enjeu de cette tripartition n'est autre que l'intelligibilité des rapports agonistiques entre les acteurs sociaux. Elle se propose d'envisager les antagonismes à l'œuvre dans nos sociétés contemporaines, en épousant une perspective analytique originale, soucieuse de leurs ressorts moraux et symboliques. En ce sens, la théorie francfortienne de la reconnaissance constitue une réelle alternative, mais aussi une critique puissante, des conceptions instrumentales des luttes collectives.

Axel Honneth distingue en effet deux approches opposées des conflits sociaux. Pour la première, les rapports antagonistes seraient en dernière instance motivés par le désir de s'approprier, de manière exclusive, les moyens d'existence. Cette vision instrumentale, trouvant sa source dans les écrits machiavéliens et hobbesiens, défend donc la thèse selon laquelle les acteurs s'engageraient dans des conflits sociaux pour satisfaire, en premier lieu, leurs intérêts individuels et collectifs. En revanche, pour la seconde, les dimensions symboliques et morales auraient une place décisive dans les luttes sociales. Or, conformément à cette distinction, la théorie de la reconnaissance honnethienne appartient évidemment à cette seconde filiation (Honneth, 2002, p. 13-17). Sans nier l'existence de préoccupations égoïstes, les

recherches honnethiennes conduisent à nuancer considérablement la vision instrumentale, en soulignant l'importance des demandes de reconnaissance – et par là même des attentes normatives des acteurs – dans leurs rapports agonistiques.

6.2.6. RECONNAISSANCE OU REDISTRIBUTION ?

Bien que la théorie honnethienne de la reconnaissance se montre féconde pour dépasser l'étroitesse de ces conceptions instrumentales, elle semble, en mettant l'accent sur les dimensions symboliques et morales des conflits sociaux, réintroduire une autre vision réductrice des rapports agonistiques propres à nos sociétés contemporaines, dans la mesure où elle délaisse vraisemblablement les luttes pour la redistribution des biens matériels. Cette objection, portée par Nancy Fraser, professeure au département de politique de la New School for Social Research à New York, est à l'origine d'une discussion aussi exigeante que rigoureuse entre la théoricienne américaine et le philosophe allemand. Le fruit de ce débat n'est d'ailleurs autre que la publication, en 2003, d'un ouvrage intitulé *Redistribution or recognition?* (Fraser et Honneth, 2003), dans lequel ces auteurs se formulent mutuellement des objections et s'efforcent de clarifier, à la lumière de ces critiques, leurs propres propositions théoriques¹⁰. Pour Nancy Fraser, les luttes pour la reconnaissance se seraient historiquement substituées aux luttes pour la redistribution dans notre «ère postsocialiste». Autant les premières auraient pour enjeu la valorisation sociale des identités méprisées, que celles-ci relèvent de la sexualité, du genre ou de la race (Fraser, 2004, p. 153), autant les secondes concerneraient les mécanismes de redistribution des richesses. Les unes viseraient ainsi l'affirmation de différences culturelles ou symboliques alors que les autres auraient pour finalité l'égalité socioéconomique. D'après cette analyse, l'évolution des conflits politiques depuis une vingtaine d'années marquerait par conséquent l'affaiblissement du paradigme de la redistribution et, par là même, d'une conception de la justice sociale soucieuse, par exemple, des phénomènes d'exploitation, de pauvreté ou d'exclusion économique.

Partant de là, Nancy Fraser voit dans la philosophie sociale d'Axel Honneth une expression conceptuelle de ce retrait du paradigme de la redistribution, la théorie honnethienne accordant la primauté

10. À l'évidence, cet ouvrage révèle de nombreux points de désaccord entre les deux auteurs. Il serait donc réducteur d'appréhender ce débat uniquement sous l'angle d'une critique de la cécité de la théorie honnethienne de la reconnaissance envers les luttes pour la redistribution des richesses.

aux expériences de mépris dans le déclenchement et le développement des conflits politiques. La théorie honnethienne de la reconnaissance induirait, de ce fait, une conception unidimensionnelle de la justice, reposant exclusivement sur les demandes de reconnaissance. Or cela ne va pas sans poser problème, dans la mesure où les revendications de valorisation sociale et de redistribution semblent, à bien des égards, irréductibles les unes aux autres. Nancy Fraser estime en effet illégitime d'interpréter, à la manière d'Axel Honneth, les conflits distributifs en tant que luttes pour la reconnaissance¹¹, d'une part, et de rapporter les inégalités économiques à des formes de déni de reconnaissance, d'autre part. Elle plaide au contraire pour une conception bidimensionnelle de la justice, fondée normativement sur le principe de parité de participation.

Conformément à ce dernier, une pratique sociale ne peut être dite « juste » que si les différents acteurs participant à sa réalisation agissent à titre de pairs. Aussi, la parité de participation exige de réunir deux conditions, l'une objective et l'autre intersubjective (Fraser, 2004, p. 161). La première concerne la répartition égalitaire des ressources matérielles entre les acteurs, sans laquelle les rapports de dépendance économique viendraient contredire la possibilité d'agir en tant que pair avec autrui. La seconde se préoccupe de la dispensation égalitaire du respect, celle-ci étant indispensable pour éviter des différences excessives de valorisation sociale, conduisant à refuser à certains acteurs le statut de pair. En articulant ces deux conditions au principe de la parité de participation, Nancy Fraser élabore donc, à rebours d'une conception unidimensionnelle de la justice, une théorie intégrant à la fois les questions de redistribution et de reconnaissance, sans chercher toutefois à les assimiler l'une à l'autre¹².

11. Pour Axel Honneth, les luttes pour la redistribution des richesses s'expliquent ultimement par les expériences de mépris social, comme en témoigne la proposition suivante : « les conflits redistributifs prennent typiquement la forme de groupes sociaux qui, en réponse à une expérience d'irrespect par rapport à leurs réalisations effectives, tentent de remettre en question les modèles évaluatifs [au regard desquels la valeur sociale de leurs réalisations effectives est appréciée] en combattant pour une meilleure reconnaissance de leurs contributions et, ainsi, une meilleure redistribution économique » (Fraser et Honneth, 2003, p. 154).

12. Nancy Fraser complexifiera par la suite sa théorie de la justice en ajoutant une autre dimension, celle de la représentation politique (Fraser, 2009, p. 16-18 et p. 145-147).

6.3. LA THÉORIE DE LA RECONNAISSANCE ET LES ÉTUDES EMPIRIQUES EN SCIENCES SOCIALES

Ayant connaissance de l'architecture conceptuelle de la théorie honnethienne de la reconnaissance – mais aussi de sa relative cécité au regard de la question de la redistribution des biens matériels –, nous aimerions, pour finir, esquisser un portrait des principaux domaines de recherche dans lesquels celle-ci se montre particulièrement féconde. En procédant ainsi, nous mettrons en lumière ses contributions, non pas aux débats philosophiques, mais au renouvellement des études empiriques en sciences sociales. Citons d'abord les recherches en psychodynamique du travail, tant celles-ci entretiennent des synergies évidentes avec la philosophie sociale du Francfortois (Dejours, 2008, 2009 et 2012). La psychodynamique du travail se propose effectivement d'analyser, sur des prémisses psychanalytiques, la construction de l'identité individuelle par la médiation du travail, celui-ci contribuant à développer un rapport positif ou négatif à soi. La sociologie du travail mobilise à son tour l'approche honnethienne pour examiner les articulations entre les phénomènes de reconnaissance sociale, d'une part, et les formes d'organisation du travail (taylorisme, post-taylorisme, etc.), d'autre part (Voswinkel, 2007 ; Kocyba, 2007 et 2011), mais aussi la gestion entrepreneuriale ou individuelle de la réputation dans le cadre des nouvelles organisations du travail (Voswinkel, 2011).

Il existe également une littérature scientifique recourant aux écrits d'Axel Honneth pour analyser les relations internationales. Dans un numéro spécial de la revue *Global Discourse* (2014), les auteurs s'emparent par exemple de la théorie francfortienne de la reconnaissance pour analyser, entre autres, la guerre des Boers (Jaschob, 2014), l'organisation terroriste Al-Muhajiroun (Clément, 2014) ou les relations de respect entre les nations occidentales et asiatiques (Wolf, 2014). Cette appropriation n'est évidemment pas sans lien avec la publication antérieure d'un article d'Axel Honneth intitulé « La reconnaissance entre États » (2012). La pertinence de la théorie honnethienne n'est pas davantage démentie par les études s'intéressant aux usages des technologies de l'information¹³. Pour s'en convaincre, il suffit de consulter les recherches francophones sur les phénomènes

13. Olivier Voirol dessine les contours d'un programme de recherche articulant la théorie honnethienne de la reconnaissance à la théorie de l'acteur-réseau, visant à analyser les supports objectifs (la dimension matérielle) des rapports de reconnaissance. L'expression « supports objectifs » désigne dans son argumentation « les différents objets (usuels, techniques, esthétiques, etc.) sur lesquels les acteurs sociaux s'appuient

d'autoréification sur les sites de réseaux sociaux (Granjon, 2011), sur les enjeux symboliques des usages de l'informatique connectée par les classes populaires (Granjon, 2012), sur la poursuite de la reconnaissance d'autrui par l'exposition de soi sur les sites de réseaux sociaux (Granjon et Denouël, 2010) ou sur les formes de reconnaissance et de mépris dans les jeux de rôle en ligne (Rueff, 2014).

Mentionnons aussi les études analysant les pratiques dans le domaine du travail social à partir de la pensée honnethienne. Bien que les apports de cette dernière fassent encore l'objet de discussions dans ce champ (Garrett, 2010; Webb, 2010), elle offre néanmoins la possibilité d'entreprendre des recherches sur la prise en charge des enfants dans les maisons d'accueil au Danemark (Warming, 2014), sur la reconnaissance des usagers des services sociaux en Norvège (Marthinsen et Skjefstad, 2011) ou sur le renforcement de la créativité des usagers des centres de soin par la consolidation de relations de reconnaissance avec les professionnels (Froggett, 2004). Enfin, la philosophie sociale du Francfortois se révèle pertinente pour mener des études sur

des espaces publics et des recompositions urbaines en lien avec la figure du citoyen et du migrant, sur des institutions publiques et des services urbains se reconfigurant sous l'effet d'usages et de publics, sur des expériences de populations en situation minoritaire et migratoire productrices de socialité (Payet et Battégay, 2008, p. 24).

En d'autres termes, la théorie honnethienne de la reconnaissance peut être mise à profit pour analyser les expériences de mépris essuyées par des groupes dominés, à l'instar des minorités ethniques (Boubeker, 2008; Belbahri, 2008), des sous-cultures (Renault et Zeneidi-Henry, 2008), des sans-papiers (Tetu, 2008), des itinérants (Roy, 2008), etc.

Que conclure de ce portrait des études empiriques en sciences sociales mobilisant la théorie honnethienne de la reconnaissance? Bien que celle-ci ne fasse actuellement que peu l'objet d'une appropriation systématique par des chercheurs en communication, les travaux recensés ci-dessus abordent directement ou indirectement des sujets

pour agir et entrer en relation, et, au sens large, les traits fondamentaux d'un environnement matériel, technique, et physique permettant le déploiement de rapports sociaux» (Voirol, 2013, p. 166). Cette perspective vient donc légitimer l'exigence de penser ce que l'auteur appelle «la reconnaissance interobjective» et, par là même, le recours à la philosophie sociale d'Axel Honneth pour appréhender les usages des technologies de l'information.

en lien avec la communication interpersonnelle, de groupe ou de masse, la communication interculturelle, la communication médiatique, mais aussi la communication médiatisée par les technologies numériques. Cet aperçu permet donc d'entrevoir les potentialités et les promesses de la philosophie sociale d'Axel Honneth pour la recherche en communication.

BIBLIOGRAPHIE

- Belbahri, A. (2008). « Traitement médiatique de l'affaire du foulard au regard des jeunes filles de tradition musulmane », dans J.P. Payet et A. Battegay (dir.), *La reconnaissance à l'épreuve: explorations socioanthropologiques*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, p. 219-226.
- Boubeker, A. (2008). « Une soif de reconnaissance », dans J.P. Payet et A. Battegay (dir.), *La reconnaissance à l'épreuve: explorations socioanthropologiques*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, p. 209-217.
- Clément, M. (2014). « Al-Muhajiroun in the United Kingdom: The role of international non-recognition in heightened radicalization dynamics », *Global Discourse*, vol. 4, n° 4, p. 428-443.
- Dejours, C. (2008). *Travail, usure mentale*, Paris, Bayard.
- Dejours, C. (2009). *Travail vivant: travail et émancipation*, Paris, Payot.
- Dejours, C. (2012). *La panne*, Paris, Bayard.
- Durand-Gasselín, J.M. (2012). *L'École de Francfort*, Paris, Gallimard.
- Ferrarese, E. (2009). « Vivre à la merci », *Multitudes*, vol. 3-4, n°s 37-38, p. 132-141.
- Fischbach, F. (1999). *Fichte et Hegel: la reconnaissance*, Paris, Presses universitaires de France.
- Fischbach, F. (2003). « Axel Honneth et le retour aux sources de la théorie critique: la reconnaissance comme "autre de la justice" », dans E. Renault et Y. Sintomer (dir.), *Où en est la théorie critique*, Paris, La Découverte, p. 169-184.
- Fischbach, F. (2009). *Manifeste pour une philosophie sociale*, Paris, La Découverte.
- Fraser, N. (2004). « Justice sociale, redistribution et reconnaissance », *Revue du MAUSS*, n° 23, p. 151-164.
- Fraser, N. (2009). *Scales of Justice*, New York, Columbia University Press.

- Fraser, N. et A. Honneth (2003). *Redistribution or recognition?*, New York, Verso.
- Froggett, L. (2004). «Holistic practice, art, creativity and the politics of recognition», *Social Work and Social Sciences Review*, vol. 11, n° 3, p. 29-51.
- Garrett, P. (2010). «Recognizing the limitations of the political theory of recognition: Axel Honneth, Nancy Fraser and social work», *British Journal of Social Work*, vol. 40, n° 5, p. 1517-1533.
- Granjon, F. (2011). «De quelques pathologies sociales de l'individualité numérique», *Réseaux*, vol. 3, n° 167, p. 75-103.
- Granjon, F. (2012). *Reconnaissance et usages d'Internet: une sociologie critique des pratiques de l'informatique connectée*, Paris, Presses des MINES.
- Granjon, F. et J. Denouël (2010). «Exposition de soi et reconnaissance de singularités subjectives sur les sites de réseaux sociaux», *Sociologie*, vol. 1, n° 1, p. 25-43.
- Haber, S. (dir.) (2010). *Des pathologies sociales aux pathologies mentales*, Besançon, Presses universitaires de Besançon.
- Habermas, J. (1987). *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, Fayard.
- Hegel, G.W.F. (1976). *Système de la vie éthique*, Paris, Payot.
- Hegel, G.W.F. (1998). *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier.
- Hegel, G.W.F. (1999). *Le premier système*, Paris, Presses universitaires de France.
- Honneth, A. (1996). «Reconnaissance», dans C. Sperber (dir.), *Dictionnaire de philosophie d'éthique et de philosophie morale*, Paris, Presses universitaires de France, p. 1272-1278.
- Honneth, A. (2002). *La lutte pour la reconnaissance*, Paris, Cerf.
- Honneth, A. (2006a). *La société du mépris*, Paris, La Découverte.
- Honneth, A. (2006b). «Héritage et renouvellement de la théorie critique», *Cités*, n° 26, p. 125-158.
- Honneth, A. (2007). *La réification*, Paris, Gallimard.
- Honneth, A. (2011). *Das Recht der Freiheit*, Berlin, Suhrkamp.
- Honneth, A. (2012). «La reconnaissance entre États», *Cultures & Conflits*, n° 87, p. 27-36.
- Honneth, A. (2013a). *Ce que social veut dire. Le déchirement du social*, Paris, Gallimard.

- Honneth, A. (2013b). *Un monde de déchirements. Théorie critique, psychanalyse, sociologie*, Paris, La Découverte.
- Honneth, A. (2015). *Ce que social veut dire. Les pathologies de la raison*, Paris, Gallimard.
- Jaschob, L. (2014). «(Dis-)respect and (non-)recognition in world politics: The Anglo-Boer war and German policy at the turn of the nineteenth/twentieth century», *Global Discourse*, vol. 4, n° 4, p. 499-512.
- Kocyba, H. (2007). «Reconnaissance, subjectivisation, singularité», *Travailler*, vol. 2, n° 18, p. 103-118.
- Kocyba, H. (2011). «Recognition, cooperation and the moral presuppositions of capitalist organizations of work», *Analyse & Kritik*, vol. 1, n° 33, p. 235-259.
- Lazzeri, C. et A. Caillé (2004). «La reconnaissance aujourd'hui. Enjeux théoriques, éthiques et politiques du concept», *Revue du MAUSS*, n° 23, p. 88-115.
- Margalit, A. (1996). *The Decent Society*, Cambridge, Harvard University Press.
- Marthinsen, E. et N. Skjefstad (2011). «Recognition as a virtue in social work practice», *European Journal of Social Work*, vol. 14, n° 2, p. 195-212.
- Mead, G.H. (2006). *L'esprit, le soi, la société*, Paris, Presses universitaires de France.
- Payet, J.P. et A. Battegay (dir.) (2008). *La reconnaissance à l'épreuve: explorations socioanthropologiques*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion.
- Renault, E. (2004). *Mépris social: Éthique et politique de la reconnaissance*, Paris, Éditions du passant.
- Renault, E. et D. Zeneidi-Henry (2005). «Formes de reconnaissance conflictuelle: relations sociales, appropriation de territoire, culture et politique dans un groupe de Punks squatters», dans J.P. Payet et A. Battegay (dir.), *La reconnaissance à l'épreuve: explorations socioanthropologiques*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, p. 193-200.
- Ricœur, P. (2004). *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Gallimard.
- Roy, S. (2008). «Itinérance et non-reconnaissance: le rapport social à l'action», dans J.P. Payet et A. Battegay (dir.), *La reconnaissance à l'épreuve: explorations socioanthropologiques*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, p. 201-208.

- Rueff, J. (2014). *Socialisation et jeu de rôle en ligne: une étude critique des rapports de reconnaissance et de mépris dans Warhammer online*, Paris, Mare & Martin.
- Smith, A. (1982 [1759]). *The Theory of Moral Sentiments*, Indianapolis, Liberty Fund.
- Taylor, C. (1999). *Multiculturalisme: différence et démocratie*, Paris, Flammarion.
- Tetu, M.-T. (2008). «Vivre sans papiers et mériter ses papiers», dans J.P. Payet et A. Battégay (dir.), *La reconnaissance à l'épreuve: explorations socioanthropologiques*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, p. 227-235.
- Todorov, T. (1995). *La vie commune: essai d'anthropologie générale*, Paris, Seuil.
- Voirol, O. (2005). «Le travail normatif du narratif», *Réseaux*, vol. 4, n° 132, p. 51-71.
- Voirol, O. (2013). «La lutte pour l'interobjectivation», dans E. Ferrarese (dir.), *Qu'est-ce que lutter pour la reconnaissance?*, Lormont, Le Bord de l'eau, p. 165-184.
- Voswinkel, S. (2007). «L'admiration sans appréciation. Les paradoxes de la double reconnaissance du travail subjectivisé», *Travailler*, vol. 2, n° 18, p. 59-87.
- Voswinkel, S. (2011). «Reputation: A sociological view», dans S. Helm, K. Liehr-Gobbers et C. Storck (dir.), *Reputation Management*, Berlin, Springer Berlin Heidelberg, p. 31-45.
- Warming, H. (2014). «The life of children in care in Denmark: A struggle over recognition», *Childhood*, vol. 22, n° 2, p. 248-262.
- Webb, S. (2010). «(Re)assembling the left: The politics of redistribution and recognition in social work», *British Journal of Social Work*, vol. 40, n° 8, p. 2364-2379.
- Wolf, R. (2014). «Treating Asian nations with respect: Promises and pitfalls of status recognition», *Global Discourse*, vol. 4, n° 4, p. 462-480.

PARTIE

3

RECHERCHES
CRITIQUES EN
ÉCONOMIE
POLITIQUE

L'ÉCONOMIE POLITIQUE¹

Vincent Mosco
Traduction de France Aubin

MOTS CLÉS

économie politique | économie politique des médias | spatialisation
marchandisation | structuration | tout social | praxis sociale | philosophie morale

1. NDT: Ont déjà paru en anglais différentes versions de ce texte, notamment dans Wasko, Murdock et Sousa (2011).

7.1. DÉFINITIONS ET CARACTÉRISTIQUES

7.1.1. QUELQUES DÉFINITIONS

L'économie politique est l'étude des rapports sociaux, et en particulier des rapports de pouvoir, qui sont en jeu dans la production, la distribution et la consommation des ressources, y compris les ressources communicationnelles (Mosco, 2009 [1996]). Le mérite d'une telle formulation tient à ce qu'elle rend visible le fonctionnement du secteur économique des communications. Par exemple, il peut s'agir du circuit qu'empruntent les produits communicationnels allant des producteurs de cinéma d'Hollywood, aux distributeurs, aux exploitants de salles et finalement jusqu'aux consommateurs, dont les achats, les téléchargements et l'attention sont ensuite réintégrés dans la chaîne de production. On peut aussi viser une définition plus générale et plus ambitieuse de l'économie politique et proposer que c'est l'étude du contrôle et de la survie² en société. Il faut entendre ici *contrôle* comme l'organisation interne des membres des groupes sociaux et les processus d'adaptation au changement. La *survie* renvoie à l'idée que les gens produisent ce qui est nécessaire pour la reproduction et le maintien de l'ordre des choses en société. Globalement, les processus de contrôle sont politiques en ce sens qu'ils structurent l'organisation sociale des relations interpersonnelles dans une communauté, alors que les processus de survie sont économiques puisqu'ils concernent la production et la reproduction³. Autrement dit, le contrôle renvoie aux procédés d'adaptation déployés par la société pour s'adapter au changement alors que la survie renvoie à ceux que les individus mobilisent pour se reproduire et reproduire la société à laquelle ils appartiennent (Mosco, 2009 [1996]).

7.1.2. LA PRISE EN COMPTE DE L'HISTOIRE

L'économie politique s'est toujours efforcée de comprendre à la fois les changements sociaux et les transformations historiques. Pour les économistes classiques du XVIII^e et du début du XIX^e siècle, comme Adam Smith (1937 [1776]), David Ricardo (1819) et John Stuart Mill (1848), cela signifiait qu'il fallait comprendre la révolution capitaliste, saisir le grand bouleversement social qui allait transformer des sociétés agraires en sociétés commerciales, manufacturières puis industrielles. Pour Karl Marx (1976 [1867]), cela impliquait d'étudier les forces dynamiques

-
2. NDT: Nous avons choisi de traduire *survival* par « survie » pour éviter de reformuler entièrement le contenu de la définition. On trouve cependant chez Miège (2004) le terme de « reproduction », sans doute plus évocateur pour les lecteurs francophones.
 3. NDT: Le lecteur trouvera une application des notions de survie et de contrôle dans Fait (2014).

endogènes au capitalisme ainsi que les relations entre le capitalisme et les autres formes d'organisations d'économie politique, de manière à arriver à comprendre comment le changement social pourrait évoluer du capitalisme au socialisme.

7.1.3. LE TOUT SOCIAL

L'économie politique se caractérise également par son intérêt pour l'examen du tout social, ou de la *totalité des relations sociales* présentes dans les domaines économique, politique, social et culturel de nos vies. Depuis l'époque d'Adam Smith, dont le désir de comprendre la vie en société n'était pas limité par les considérations disciplinaires qui marquent la vie académique aujourd'hui, aux théoriciens contemporains, qu'ils soient institutionnalistes, conservateurs ou néomarxistes, en passant par Marx, l'économie politique a toujours cherché à composer avec l'unité du politique et de l'économique en rendant compte de leur influence mutuelle et des relations qu'ils entretiennent avec les sphères d'activités sociales ou symboliques. L'économiste politique s'interroge : Quels sont les liens qui unissent pouvoir et richesse (Clark, 1998) ? Quelle est leur influence sur les médias, la communication, la production du savoir et de la connaissance (Fuchs et Mosco, 2012 ; McChesney, 2013) ?

7.1.4. LA PHILOSOPHIE MORALE

Par ailleurs, l'économie politique est résolument engagée dans une philosophie morale, qui cherche à la fois à comprendre les valeurs qui contribuent à créer le comportement social et les principes moraux qui devraient contribuer à le changer. Elle est donc à la fois descriptive et normative. Pour l'auteur de *The Theory of Moral Sentiments* (1976 [1759]), Adam Smith, cela impliquait de comprendre des valeurs comme l'intérêt personnel, le matérialisme et la liberté individuelle, qui contribuaient alors à la montée du capitalisme commercial⁴. Pour Karl Marx, la philosophie morale renvoyait à la lutte en cours entre le désir d'attribuer une valeur humaine et sociale au travail et la pression du capitalisme pour le réduire à un service marchandisable. Les travaux contemporains ont tendance pour leur part à favoriser des points de vue de philosophie morale revendiquant la généralisation de la

4. NDT : Le capitalisme commercial ou capitalisme marchand désigne le « système caractérisé par l'apparition du capital manufacturier, première pénétration du capital dans la production proprement dite » (Centre de ressources nationales textuelles et lexicales – CNRTL, 2015). Favorisé par le développement des voies de communication, le capitalisme commercial est à l'origine du capital industriel. Ses acteurs sont des marchands manufacturiers. Pour en savoir plus, voir Bruhns (2004) et See (1926).

démocratie à tous les aspects de la vie sociale. Cela dépasse largement le cadre politique et la garantie des droits à la participation au gouvernement, et englobe les dimensions économiques, sociales et culturelles. Plus concrètement, les tenants de la démocratie réclament une égalité de revenus, l'accès à l'éducation et la démocratie culturelle, le tout s'appuyant sur un droit à communiquer librement (Raboy, 2000; Landry, 2013).

7.1.5. LA PRAXIS SOCIALE

Dans le même ordre d'idées, la *praxis sociale*, ou la nécessaire union de la pensée et de l'action, occupe une place centrale en économie politique. Plus spécifiquement, s'inscrivant en faux contre le discours officiel de l'université qui sépare nettement les sphères de la recherche et de l'intervention sociale, les économistes politiques, selon une tradition déjà ancienne, ont toujours vu la vie intellectuelle comme une forme de transformation sociale et l'intervention sociale, comme une forme de savoir. Bien qu'entre Adam Smith, qui appuyait la liberté de marché, et Marx, qui exhortait le prolétariat à se réaliser dans la révolution, on puisse observer de grandes différences en termes d'intervention visée, les tenants de l'économie politique partagent l'idée selon laquelle la division qui existe entre la recherche et l'action est artificielle et doit être abandonnée.

7.2. LA RECHERCHE SUR L'ÉCONOMIE POLITIQUE DES MÉDIAS

7.2.1. EN AMÉRIQUE DU NORD

En Amérique du Nord, la recherche a été très influencée par les travaux fondateurs de deux auteurs, le Canadien Dallas Smythe (1981) et l'Étatsunien Herbert Schiller (1996). Smythe a donné le premier cours d'économie politique de la communication à l'Université de l'Illinois et fait partie de la première de quatre générations d'universitaires ayant œuvré dans ce domaine. Schiller, qui a suivi Smythe à l'Université de l'Illinois, a influencé à son tour plusieurs chercheurs en économie politique.

Leur approche des études en communication se nourrit à la fois des traditions institutionnelles⁵ et marxistes. *A priori*, leur intérêt pour la concentration de la propriété et le pouvoir des entreprises

5. NDT: Les approches ou traditions institutionnelles (ou institutionnalisme) existent en sociologie, en économie et en politique, et s'inscrivent dans les suites des travaux de Weber. Elles s'intéressent au rôle des institutions politiques. On parle aujourd'hui des approches néoinstitutionnelles dans le contexte d'un retour à l'État.

transnationales de communication les associe à l'école institutionnelle, mais leur intérêt pour les classes sociales et l'impérialisme médiatique donne à leur travail une orientation résolument marxiste. Il n'en demeure pas moins qu'ils étaient moins désireux que les chercheurs européens de produire une théorie de la communication. Leur travail, ainsi que celui d'autres chercheurs nord-américains qu'ils ont influencés (dont Robert McChesney, Ben Bagdikian et James Winter), a été motivé davantage par un sentiment d'injustice et par l'idée que l'industrie de la communication devenait partie intégrante d'un ordre corporatif plus vaste, à la fois abusif et non démocratique. Même si Smythe et Schiller étaient particulièrement préoccupés par la situation dans leur pays respectif, ils ont tous deux conçu un programme de recherche permettant de cartographier la montée en puissance et en influence des entreprises médiatiques transnationales dans le monde.

En bonne partie inspirée par leurs travaux, la recherche en Amérique du Nord a produit de nombreux textes sur les liens entre l'industrie et les classes sociales dirigeantes au gouvernement et dans les entreprises transnationales. Leurs auteurs souhaitaient ainsi contribuer aux mouvements sociaux et aux luttes visant à changer les médias dominants et à créer des médias alternatifs (McChesney, 2000; Mosco, 2009 [1996]; Schiller, 1999; Wasko, 2003). Ils tenaient tout particulièrement à représenter l'intérêt public devant les acteurs politiques et les organismes de réglementation concernés. Cela inclut le soutien apporté aux mouvements qui ont joué un rôle actif auprès des organisations internationales en prenant la défense d'un nouvel ordre international économique, informationnel et communicationnel (Mosco et Schiller, 2001).

7.2.2. EN EUROPE

La recherche européenne est moins directement associée à des auteurs précis et s'est plutôt efforcée d'intégrer la recherche en communication à différentes traditions institutionnalistes et néomarxistes. Elle est cependant liée elle aussi à des mouvements revendiquant des changements sociaux et voués en particulier à la défense du secteur médiatique public.

L'une des deux directions principales prises par la recherche européenne a été de mettre l'accent sur la classe au pouvoir⁶ (Garnham, 2000; Murdock et Golding, 2000). S'inspirant de l'École de Francfort

6. NDT: La traduction en français ne peut rendre malheureusement le double sens de l'expression *class power*, qui peut tout aussi bien vouloir dire le pouvoir de classe que la classe du pouvoir. Nous avons tenté une traduction intermédiaire avec la « classe au pouvoir ». On perd aussi le parallèle entre les deux orientations de recherche: *class power* et *class struggle*.

et de Raymond Williams, elle documente l'intégration des institutions de communication, essentiellement des entreprises et des autorités de réglementation, au sein même de l'économie capitaliste, ainsi que la résistance des classes subalternes et des mouvements qui s'opposent aux pratiques gouvernementales néoconservatrices faisant la promotion de la libéralisation, de la commercialisation et de la privatisation des industries de communication.

Un autre courant de recherche important se concentre sur la *lutte des classes*; c'est le cas notamment d'Armand Mattelart (1983, avec S. Siegelau, et 2000). Mattelart s'est inspiré d'un large éventail théorique, incluant les théories de la dépendance, le marxisme occidental et les mouvements mondiaux de libération nationale, pour comprendre la communication comme l'une des principales sources de résistance au pouvoir. Son travail a montré comment les peuples du Tiers-Monde, et en particulier en Amérique latine⁷, ont utilisé les médias de masse pour s'opposer à la mainmise occidentale et pour créer leurs propres programmes d'information et de divertissement.

Enfin, soulignons l'intérêt marqué de chercheurs francophones européens, mais aussi québécois, pour les industries culturelles dont ils entreprennent de préciser les spécificités dans les prolongements (et les mises à distance) théoriques de l'École de Francfort (Miège, 2004; George, 2014).

7.2.3. DANS LE MONDE MOINS DÉVELOPPÉ

Dans le monde moins développé, la recherche en économie politique de la communication a porté sur un grand nombre d'objets, mais il faut souligner un important courant de recherche né en réaction à la théorie développementaliste de la modernisation élaborée en Occident (essentiellement aux États-Unis) pour intégrer la communication dans une perspective explicative du développement conforme aux intérêts universitaires et politiques des classes dominantes. La thèse développementaliste (aussi appelée approche de la modernisation ou approche moderniste) suppose que les médias sont des ressources qui, combinées avec l'urbanisation, l'éducation et d'autres forces sociales, stimulent la modernisation économique, sociale et culturelle. Selon la thèse développementaliste, la croissance des médias constitue donc un indicateur de développement (Schramm, 1964; Rogers et Shoemaker, 1971). Empruntant à différents courants internationaux d'économie politique

7. Où Mattelart travaillait comme conseiller du gouvernement chilien avant le coup d'État en 1973.

néomarxiste, incluant celui du système-monde et de la théorie de la dépendance, des chercheurs ont remis en question les divers postulats du modèle développementaliste, notamment son déterminisme technologique et l'omission d'à peu près tous les intérêts sous-jacents aux relations de pouvoir qui façonnent les relations entre les nations riches et les nations pauvres, mais aussi les relations multiniveaux entre elles et à l'intérieur d'elles (Alzouma, 2005; Bolaño, Mastrini et Serra, 2004; Pendakur, 2003; Zhao, 2008).

L'échec des schémas de développement incorporant des investissements médiatiques a obligé les théoriciens de la modernisation (associés à la thèse développementaliste) à revoir leurs modèles en y intégrant les nouvelles technologies de l'information et de la communication (Jussawalla et Taylor, 2003). Les chercheurs en économie politique critique ont réagi essentiellement en s'intéressant à la contribution de celles-ci à la création d'une division mondiale du travail. Une première série de travaux a d'abord exploré la division du travail dans une perspective territoriale, selon laquelle les travailleurs non qualifiés seraient concentrés dans les nations les plus pauvres, les semi-qualifiés et ceux qui travaillent à des tâches d'assemblage plus complexes se retrouveraient dans des sociétés semi-périphériques, tandis que la recherche, le développement et la planification stratégique seraient limités aux sièges sociaux du premier monde, où la plupart des profits seraient dirigés. La recherche contemporaine reconnaît toutefois que la division des classes ne recoupe que partiellement les divisions territoriales. De fait, ce qui apparaît central à l'heure actuelle dans la division internationale du travail, c'est plutôt la croissance de la flexibilité pour des firmes qui contrôlent l'ensemble des technologies échappant aux contraintes habituelles de temps et d'espace (Wasko et Erickson, 2008; Hong, 2011).

7.2.4. LES PROCESSUS SOCIAUX DE MARCHANDISATION, SPATIALISATION ET STRUCTURATION

Après avoir cartographié l'économie politique en termes géographiques, on peut cartographier l'économie politique en suivant trois grands processus sociaux : la marchandisation, la spatialisation et la structuration.

La marchandisation

La marchandisation est le processus qui consiste à faire passer des biens et services de leur valeur d'usage à leur valeur d'échange, c'est-à-dire à leur valeur sur le marché. Par exemple, l'usage de la production

alimentaire consiste à nourrir les gens; celui des fictions est de communiquer. La marchandisation transforme les produits de la ferme en denrées à vendre; elle transforme la dramaturgie en télévision commerciale. La marchandisation est doublement importante pour la recherche en communication. Tout d'abord, parce que les technologies et pratiques de communication contribuent à étendre le processus de marchandisation à l'ensemble de la société. Par exemple, l'introduction de la communication par ordinateur donne à toutes les entreprises, pas seulement aux entreprises de communication, un plus grand contrôle sur l'ensemble du processus de production, de distribution et d'échange, permettant par là même aux détaillants de suivre de près les ventes et l'inventaire avec plus de précision qu'autrefois. Puis, la marchandisation est le point d'entrée pour comprendre les institutions et les pratiques spécifiques des communications. Ainsi, l'expansion généralisée à l'échelle mondiale de la marchandisation dans les années 1980, qui répondait en partie au déclin mondial de la croissance économique, a entraîné une plus grande commercialisation de la programmation médiatique, la privatisation d'institutions médiatiques et des télécommunications ainsi que la libéralisation des marchés de communication (Murdock et Wasko, 2007; Schiller, 2007). À noter que, sur la marchandisation de la culture et de la communication, certains auteurs français, dont Bernard Miège, Pierre Mœglin et Philippe Bouquillion, et québécois, notamment Jean-Guy Lacroix et Gaëtan Tremblay, ont développé de façon régulière depuis les années 1990 des projets de recherche conjoints dont ont été tirés de nombreux ouvrages (Lacroix, Miège et Tremblay, 1994; Lacroix et Tremblay, 1995; Tremblay et Mattelart, 2003; Tremblay et Lacroix, 2003; Tremblay et Mœglin, 2003; Tremblay et Miège, 2003). Soulignons enfin que l'économie politique de la communication a consacré des efforts particuliers à décrire et étudier le rôle des institutions, notamment les entreprises et les gouvernements, qui sont responsables de la production, de la distribution et de l'échange des marchandises communicationnelles et de la régulation du marché de la communication (Bouquillion, 2008).

De fait, lorsqu'elle s'est intéressée à la marchandise, il faut reconnaître que l'économie politique s'est penchée davantage sur le contenu des médias que sur le public des médias ou sur les professionnels des médias. La préférence accordée à la structure des médias et au contenu s'explique par l'importance des entreprises médiatiques transnationales et la valorisation croissante du contenu médiatique. Fortement intégrées, les entreprises transnationales comme Time Warner, Google, News Corp. et Apple créent des produits médiatiques qui génèrent des revenus à la fois de la vente de contenus, de la livraison de spectateurs aux publicitaires et de l'embauche de travailleurs au

moindre coût possible sur la planète (Bettig et Hall, 2003). C'est donc un peu indirectement que l'économie politique s'est penchée sur les publics, entre autres pour comprendre la pratique selon laquelle les publicitaires paient pour la taille et les caractéristiques d'un public qu'un journal, un site Web ou une émission de télévision peut livrer. Un débat vigoureux s'en est suivi pour savoir si les publics ne constituaient pas des travailleurs qui vendraient leur propre force de travail, c'est-à-dire leur attention, en retour du contenu qui en serait tiré (Smythe, 1981). Les chercheurs en économie politique ont collaboré à la recherche sur le public en étudiant son histoire et les relations complexes qu'il entretient avec les producteurs de culture commerciale (Hagen et Wasko, 2000; Meehan, 1999). Elle a aussi étendu à Internet le débat concernant le travail produit par le public : la construction des sites Web, la modification des logiciels et la participation aux communautés des médias sociaux s'approchant et se distinguant à la fois du travail du public décrit par Smythe (Terranova, 2004; Goyette-Côté et Langlois, 2014).

En plus du contenu des médias et du public, le travail au sein des médias est également susceptible d'être marchandisé. L'ouvrage devenu classique de Braverman (1974) traite directement de la transformation du travail dans le capitalisme. Selon lui, le travail général s'est constitué à partir de l'union de la conception, c'est-à-dire de la capacité de produire une vision, d'imaginer, de concevoir une œuvre, et de l'exécution, c'est-à-dire le pouvoir de la rendre à terme. Avec la marchandisation, le capital fait en sorte de *séparer* la conception de l'exécution; de *concentrer* le travail de conception dans la classe managériale qui fait partie du capital ou qui en défend les intérêts; et de *reconstituer* le travail, au point de production, avec cette nouvelle distribution de compétence et de pouvoir. Dans sa version extrême, et avec une résistance considérable de la part des travailleurs, cela peut aller jusqu'à l'application de la « gestion scientifique » méticuleuse et intrusive mise au point par Frederick Winslow Taylor. Braverman documente la transformation du travail dans le contexte de la montée du travail manufacturier, mais il est surtout reconnu pour avoir montré comment cette transformation a touché les secteurs des services et de l'information. Ses analyses ont donné lieu à un grand nombre de recherches empiriques et de débats théoriques, dont le dernier en date se concentre principalement sur la nécessité d'étudier la nature controversée de la transformation, la résistance active des travailleurs et du mouvement syndical, mais aussi la manière dont la transformation du travail était vécue selon le type d'industrie et d'occupation, la classe, le genre et la race.

La marchandisation du travail en communication a également pris de l'importance dans le secteur des médias sous forme de travail salarié. Afin de réduire les dépenses liées au travail et d'augmenter les revenus, les gestionnaires ont remplacé l'équipement mécanique par des systèmes électroniques, éliminant ainsi des milliers d'emplois dans le secteur de l'imprimerie, à l'instar de la composition électronique pour les opérateurs de linotypes⁸. Les systèmes numériques actuels permettent aux compagnies de continuer à éliminer des emplois, embauchant un plus grand nombre d'employés à temps partiel ou temporaires, et comptant sur le public, particulièrement pour les médias en ligne, pour produire davantage de travail médiatique. En général, les compagnies conservent les droits sur le contenu désormais aisément démultiplié sous différents formats, tirant ainsi profit des formats imprimés, audio, vidéo et en ligne. Les journalistes des médias audiovisuels filment et montent le contenu qui sera diffusé à la télé ou sur les réseaux informatiques. Les compagnies vendent des logiciels bien avant qu'ils n'aient été convenablement débogués en comptant sur le fait que les clients vont rapporter les erreurs, télécharger et installer les mises à jour et ultimement se débrouiller avec les problèmes. Cette capacité à éliminer du travail, à augmenter le nombre de tâches réalisées par un même travailleur ou encore à faire faire une partie du travail gratuitement par des consommateurs augmente encore les revenus potentiels (McKercher et Mosco, 2007). Les travailleurs ont réagi en réunissant des gens de différents médias – incluant des journalistes, des professionnels de l'audiovisuel et des techniciens spécialisés dans les secteurs du cinéma, de la vidéo, des télécommunications et de l'informatique – au sein de syndicats qui représentent de larges segments de la force de travail en communication (Mosco et McKercher, 2008).

La spatialisation

Le deuxième grand objet de l'économie politique de la communication est la spatialisation⁹ ou le dépassement des contraintes spatiales et temporelles en société. Les économistes classiques, comme Adam Smith et

8. NDT: La linotype (de l'anglais *line o'type*) était une machine qui permettait de composer (d'imprimer) un texte une ligne à la fois plutôt qu'un caractère à la fois.

9. NDT: Le sens qu'on donne en français à la spatialisation est un peu différent et renvoie à la territorialisation, par exemple celle des problèmes sociaux (Poupeau, 2005). Ici («dépassement des contraintes spatiales et temporelles en société»), il s'agit plutôt du phénomène inverse, à savoir la déterritorialisation (ou la désatialisation) appliquée plus particulièrement au travail en communication. C'est le terme qu'utilisent notamment les chercheurs qui travaillent sur l'effet de la gouvernance globale sur les politiques publiques (Andreff, 1996; Rioux, 2014). À noter cependant qu'on trouve chez Mosco (2000) le terme *spatialisation*.

David Ricardo, ont jugé qu'il était nécessaire de se pencher sur l'évaluation monétaire des espaces pris par les terres et l'environnement bâti¹⁰. Le développement d'une théorie de la valeur-travail était alors limité par le problème qui consiste à définir et à mesurer le temps de travail. De nos jours, des économistes politiques font valoir que le secteur des affaires, aidé par les développements en communication et en informatique, transforme les espaces à travers lesquels circulent les personnes et les biens engagés dans la division mondiale du travail. La transformation de celle-ci se traduit par des relocalisations massives d'emplois en Chine, en Inde et dans d'autres régions à bas salaire dans le monde (Mosco, McKercher et Huws, 2010; Mosco, 2014).

Traditionnellement, l'économie politique de la communication a abordé la spatialisation comme une extension institutionnelle du pouvoir des corporations dans l'industrie des communications. C'est particulièrement visible dans la croissance ultrarapide des firmes médiatiques, mesurée à partir des actifs, des revenus, des profits, du nombre d'employés et de la valeur en bourse. Ainsi les systèmes de communication sont-ils maintenant le fait d'une poignée d'entreprises (majoritairement étasuniennes): General Electric (NBC), Viacom (CBS), Walt Disney (ABC), Time Warner (CNN), Apple, Microsoft, Google, News Corporation (Fox), Bertelsmann et Sony. L'économie politique s'est penchée sur leur croissance en observant différentes formes de concentration des entreprises (Tremblay et Lacroix, 1991; Baltruschat, 2008; Herman et Chomsky, 2002; Kunz, 2006; George, 2010). Il y a *concentration horizontale* quand une entreprise d'un secteur médiatique acquiert des parts importantes dans un média du même secteur médiatique, mais qui n'est pas relié directement à l'entreprise d'origine¹¹. La concentration transversale, aussi dite propriété mixte ou propriété croisée, désigne l'achat d'une entreprise d'un secteur médiatique par une entreprise d'un autre secteur médiatique. Un cas typique consiste en l'achat par un média traditionnel (comme un journal) d'un nouveau média (comme un service en ligne). Il y a *intégration verticale* quand des firmes sont associées à l'intérieur d'un ensemble leur permettant d'étendre le contrôle d'une entreprise, de la production à la distribution. C'est le cas par exemple lorsqu'une entreprise de production cinématographique d'Hollywood achète une entreprise de distribution. En plus de démontrer comment les entreprises médiatiques se sont

10. NDT: L'environnement bâti (*built environment*) désigne les éléments physiques artificiels de notre environnement (habitations, systèmes de transport, parcs, écoles, marchés, etc.).

11. NDT: Pour des exemples canadiens, voir le glossaire publié par le Centre d'études sur les médias (CEM) du Québec.

développées dans des conglomérats transnationaux qui peuvent maintenant rivaliser en taille et en pouvoir avec les entreprises de n'importe quelle industrie, les économistes politiques étudient le développement des formes flexibles du pouvoir des entreprises au sein de *partenariats commerciaux*, d'*alliances stratégiques*, de projets à court terme ou d'arrangements ponctuels réunissant des entreprises ou des filières d'entreprises, qui peuvent être en compétition par ailleurs. Ces entreprises tirent avantage des moyens de communication plus flexibles pour se réunir afin de satisfaire des intérêts mutuels (Wasko, 2003). Au cours des dernières années, les chercheurs en économie politique ont étudié l'effet des technologies de communication sur l'environnement bâti, incluant des demandes massives en énergie, de même que la production de produits toxiques et la pollution de l'air (Maxwell et Miller, 2012).

La structuration

Le troisième grand objet de l'économie politique est la structuration, une traduction contemporaine de la vision de Marx, selon laquelle ce sont les gens qui font l'histoire, mais dans des conditions qui leur sont imposées. Plus précisément, la recherche sur la structuration cherche à faire contrepoids à la tendance en économie politique à se concentrer sur les structures – essentiellement des entreprises et des institutions gouvernementales – en intégrant les idées d'agence¹², de pratique et de processus social afin de comprendre les divisions de classe sociale, de race, de genre et d'autres divisions sociales (Giddens, 1984). Concrètement, cela implique d'aller au-delà de la conception catégorielle ou structurelle de classe sociale (sans y renoncer par ailleurs), qui la définit en termes de « riches » et de « pauvres », pour y associer à la fois un sens relationnel et un sens formationnel.

Une conception *relationnelle* des classes sociales met l'accent sur les liens qui existent entre les entreprises et la main-d'œuvre syndiquée ainsi que sur les modes d'inscription de celle-ci dans cette relation, de même que sa constitution propre en tant que force autonome. Dans cette perspective, l'économie politique de la communication a travaillé sur les classes sociales en documentant d'une part les inégalités persistantes dans les systèmes de communication, entre autres en termes d'accès aux moyens de communication (la « fracture numérique »), et, d'autre part, la reproduction de ces inégalités au sein des

12. NDT: En anglais *agency*, parfois traduit par « capacité d'action » ou proposé tel quel entre guillemets, « agency ». *L'agence/agency* désigne la capacité d'agir des individus. L'agence est souvent présentée avec sa contrepartie, la structure (ou l'institution).

institutions sociales (Hindman, 2008). Appliquée au monde du travail, la recherche a cherché à comprendre comme les technologies de communication et d'information ont été utilisées pour automatiser et déqualifier le travail, incluant celui des industries médiatiques (Rodino-Colocino, 2006). Elle a également servi à montrer comment les moyens de communication sont utilisés par les gestionnaires pour évaluer et surveiller les travailleurs à l'aide de systèmes de surveillance qui contrôlent désormais finement l'entièreté des processus de production. Une conception relationnelle de la classe sociale implique également que la classe des travailleurs n'est pas simplement définie par son manque d'accès aux moyens de communication, mais aussi par sa relation tout à la fois harmonieuse, dépendante et conflictuelle avec la classe capitaliste. La conception *formationnelle* de la classe des travailleurs va encore plus loin en considérant que celle-ci est productrice de sa propre identité, aussi ténue, volatile et conflictuelle qu'elle puisse être, à la fois en relation avec le capital et indépendamment de celui-ci. Les travaux menés dans cette perspective visent à montrer comment les classes se constituent elles-mêmes, comment elles font l'histoire dans des conditions qui limitent par ailleurs ce processus d'autoconstruction (Eubanks, 2011).

Quand l'économie politique accorde de l'attention à la capacité d'action des individus, aux pratiques et aux processus sociaux, elle a tendance à mettre l'accent sur les classes sociales, et ce, pour plusieurs bonnes raisons. La structuration de classe est un point d'entrée central pour comprendre la vie en société, et de nombreuses études en économie politique de la communication ont documenté la persistance des divisions de classe. Toutefois, il existe d'autres dimensions de la structuration qui complètent et entrent en conflit avec la dimension des rapports de classes, à savoir le genre, la race et ce qui est défini au sens large comme les mouvements sociaux, qui, avec les classes sociales, constituent l'essentiel des relations sociales en communication. L'économie politique a travaillé sur l'intersection des études féministes et de l'économie politique des médias (Meehan et Riordan, 2002). Elle a aussi franchi d'importantes étapes dans la recherche sur les technologies de l'information, le genre et la division internationale du travail, qui traite de la double oppression que les femmes subissent dans les industries microélectroniques, où elles travaillent à bas salaire et dans des conditions pénibles (Pellow et Park, 2002). Les études en communication se sont longuement penchées sur l'*impérialisme*, et en particulier sur le rôle des médias et des technologies de l'information dans le maintien du contrôle des sociétés riches sur les sociétés pauvres. Les races occupent une place importante dans cette analyse et plus généralement

dans le processus social de structuration, comme Gandy (1998) le démontre bien dans sa riche évaluation des liens entre races et médias. Les divisions raciales sont l'un des éléments constitutifs des multiples hiérarchies de l'économie politique globale contemporaine, et la race, à la fois comme catégorie et relation sociale, aide à expliquer l'accès aux ressources nationales et globales, incluant les communications, les médias et les technologies de l'information (Green, 2001; Pellow et Park, 2002).

L'une des activités les plus importantes de la structuration est l'établissement de l'*hégémonie*, qu'on peut définir comme ce qui finit par être intégré (et contesté) comme ce qui va de soi, le sens commun, la façon naturelle (naturalisée) de penser le monde, allant de la cosmologie à l'éthique en passant par les pratiques de tous les jours. L'hégémonie est un réseau vécu de significations et de valeurs mutuellement constituées qui paraissent se confirmer mutuellement (Gramsci, 1971). Les médias ont émergé des tensions et affrontements engendrés par différents épisodes de structuration avec différents visages : dominants, oppositionnels et alternatifs (Williams, 1983).

Parmi les courants actuels de l'économie politique, on trouve la mondialisation du champ, la persistance de la recherche historique, le développement de la recherche menée à partir de points de vue – notamment celui du féminisme et du mouvement des travailleurs –, un déplacement de la prédominance des anciens vers les nouveaux médias et l'augmentation de l'activisme associé à la tradition de l'économie politique. Aucun de ces courants n'est entièrement nouveau : ils se développent à partir d'anciennes tendances qui étaient jusqu'alors enfouies sous les courants qui dominaient autrefois le champ de l'économie politique (Wasko, Murdock et Sousa, 2011).

BIBLIOGRAPHIE

- Alzouma, G. (2005). «Myths of digital technology in Africa: Leapfrogging development», *Global Media and Communication*, vol. 1, n° 3, p. 339-354.
- Andreff, W. (1996). «La déterritorialisation des multinationales : firmes globales et firmes-réseaux», *Cultures et conflits*, n°s 21-22, p. 373-396.
- Baltruschat, D. (2008). *Mapping Global Production Ecologies: From Cinematic Co-productions to TV Formats and Interactive Media*, thèse de doctorat, Brunaby, Simon Fraser University.

- Bettig, R.V. et J.L. Hall (2003). *Big Money, Big Media: Cultural Texts and Political Economics*, Lanham, Rowman and Littlefield.
- Bolaño, C., G. Mastrini et F. Serra (2004). «A Latin American perspective for the political economy of communication», *The Public*, vol. 11, n° 3, p. 47-58.
- Bouquillion, P. (2008). *Les industries de la culture et de la communication: les stratégies du capitalisme*, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble.
- Braverman, H. (1974). *Labor and Monopoly Capital*, New York, Monthly Review.
- Bruhns, H. (2004). *Histoire et économie politique en Allemagne de Gustav Schmoller à Max Weber: nouvelles perspectives sur l'école historique de l'économie*, Paris, Éditions de la MSH.
- Centre de ressources nationales textuelles et lexicales <<http://www.cnrtl.fr/definition/capitalisme>>, consulté le 26 juin 2016.
- Centre d'études sur les médias – CEM (2003). *La propriété des médias au Canada*, <www.cem.ulaval.ca/pdf/Groupescanadiens.pdf>, consulté le 26 juin 2016.
- Clark, B. (1998). *Political Economy: A Comparative Approach*, 2^e éd., New York, Praeger.
- Eubanks, V. (2011). *Digital Dead End. Fighting for Social Justice in the Information Age*, Cambridge, MIT Press.
- Fait, Q. (2014). *L'internalisation progressive des portails de distribution dans la filière du jeu vidéo et les transformations des modes de production: une analyse de l'articulation entre matérialités des plateformes et pratiques professionnelles en studio de développement*, mémoire de maîtrise, Grenoble, Université de Grenoble, <<http://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01069732/document>>, consulté le 1^{er} juin 2016.
- Fuchs, C. et V. Mosco (dir.) (2012). «Marx is back – The importance of marxist theory and research for critical communication studies today», *TripleC. Journal for a Global Sustainable Information Society*, vol. 10, n° 2, p. 127-632, <<http://www.triple-c.at/index.php/tripleC/article/view/427>>, consulté le 26 juin 2016.
- Gandy, O. (1998). *Communication and Race: A Structural Perspective*, Londres, Arnold.
- Garnham, N. (2000). *Emancipation, the Media and Modernity: Arguments about the Media and Social Theory*, New York, Oxford University Press.

- George, É. (2010). «De la convergence à la divergence: enseignements issus des stratégies des entreprises médiatiques canadiennes», communication présentée à Montréal au congrès de l'Association canadienne de communication (ACC), <<http://cca.kingsjournalism.com/?p=4>>, consulté le 26 juin 2016.
- George, É. (2014). «La théorie des industries culturelles: un "milieu" d'élaboration de connaissances dynamique», *Canadian Journal of Communication*, vol. 39, p. 1-17.
- Giddens, A. (1984). *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*, Berkeley, Université of California Press.
- Goyette-Côté, M.O. et P. Langlois (2014). «La participation sur les espaces de contenus générés par les utilisateurs, une exploitation collaborative», *tic&société*, vol. 8, n^{os} 1-2, <<http://ticetsociete.revues.org/1407>>, consulté le 26 juin 2016.
- Gramsci, A. (1971). *Selections from the Prison Notebooks*, New York, International Publishers.
- Green, V. (2001). *Race on the Line: Gender, Labor, and Technology in the Bell System*, Durham, Duke University Press.
- Hagen, I. et J. Wasko (dir.) (2000). *Consuming Audiences*, Creskill, Hampton.
- Herman, E.S. et N. Chomsky (2002). *Manufacturing Consent: The Political Economy of the Mass Media*, New York, Pantheon.
- Hindman, M. (2008). *The Myth of Digital Democracy*, Princeton, Princeton University Press.
- Hong, Y. (2011). *Labor, Class, and China's Informationized Policy of Economic Development*, Lanham, Lexington Books.
- Jussawalla, M. et R.D. Taylor (dir.) (2003). *Information Technology Parks of the Asia Pacific: Lessons for the Regional Digital Divide*, Armonk, M.E. Sharpe.
- Kunz, W.A. (2006). *Culture Conglomerates: Consolidation in the Motion Picture and Television Industries*, Lanham, Rowman and Littlefield.
- Lacroix, J.-G., B. Miège et G. Tremblay (dir.) (1994). *Les autoroutes de l'information. Un produit de la convergence*, Québec/Grenoble, Presses de l'Université du Québec/Presses universitaires de Grenoble.
- Lacroix, J.-G. et G. Tremblay (dir.) (1995). *De la télématique aux autoroutes électroniques. Le grand projet reconduit*, Québec, Presses de l'Université du Québec.

- Landry, N. (2013). *Droits et enjeux de la communication*, Québec, Presses de l'Université du Québec.
- Marx, K. (1976 [1867]). *Capital: A Critique of Political Economy*, vol. 1, trad. par B. Fowkes, Londres, Penguin.
- Mattelart, A. (2000). *Networking the World, 1794-2000*, trad. par L. Carey-Libbrecht et J.A. Cohen, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Mattelart, A. et S. Siegelau (1983). *Communication and Class Struggle, vol. 2: Liberation, Socialism*, New York, International General.
- Maxwell, R. et T. Miller (2012). *Greening the Media*, New York, Oxford.
- McChesney, R.W. (2000). *Rich Media, Poor Democracy*, New York, The New Press.
- McChesney, R.W. (2013). *Digital Disconnect*, New York, The Free Press.
- McKercher, C. et V. Mosco (dir.) (2007). *Knowledge Workers in the Information Society*, Lanham, Lexington Books.
- Meehan, E. (1999). «Commodity, culture, common sense: Media research and paradigm dialogue», *Journal of Media Economics*, vol. 12, n° 2, p. 149-163.
- Meehan, E. et E. Riordan (dir.) (2002). *Sex and Money: Feminism and Political Economy in the Media*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Miège, B. (2004). «L'économie politique de la communication», *Hermès*, vol. 1, n° 38, p. 46-54, <<http://www.cairn.info/revue-hermes-la-revue-2004-1-page-46.htm>>, consulté le 26 juin 2016.
- Mill, J.S. (1848). *Principles of Political Economy*, Boston, C.C. Little and J.B. Brown.
- Mosco, V. (2000). «Les nouvelles technologies de communication. Une approche politico-économique», trad. par A. Bouillon, *Réseaux*, vol. 18, n° 101, p. 93-118.
- Mosco, V. (2009 [1996]). *The Political Economy of Communication*, 2^e éd., Londres, Sage.
- Mosco, V. (2014). *To the Cloud: Big Data in a Turbulent World*, Boulder, Paradigm.
- Mosco, V. et C. McKercher (2008). *The Laboring of Communication: Will Knowledge Workers of the World Unite?*, Lanham, Lexington Books.
- Mosco, V., C. McKercher et U. Huws (dir.) (2010). *Getting the Message: Communication Workers and Global Value Chains*, Londres, Merlin.

- Mosco, V. et D. Schiller (dir.) (2001). *Continental Order? Integrating North America for Cybercapitalism*, Lanham, Rowman and Littlefield.
- Murdock, G. et P. Golding (2000). «Culture, communications and political economy», dans J. Curran et M. Gurevitch (dir.), *Mass Media and Society*, 3^e éd., Londres, Arnold, p. 70-92.
- Murdock, G. et J. Wasko (dir.) (2007). *Media in the Age of Marketization*, Cresskill, Hampton Press.
- Pellow, D.N. et L.S. Park (2002). *The Silicon Valley of Dreams*, New York, New York University Press.
- Pendakur, M. (2003). *Indian Popular Cinema: Industry, Ideology, and Consciousness*, Cresskill, Hampton.
- Poupeau, F. (2005). «La spatialisation des problèmes sociaux», *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 159, <<http://www.arss.fr/articles/la-spatialisation-des-problemes-sociaux/>>, consulté le 26 juin 2016.
- Raboy, M. (2000). *Les médias québécois : presse, radio, télévision*, Montréal, G. Morin.
- Ricardo, D. (1819). *On the Principles of Political Economy and Taxation*, Londres, G. Bell and Sons.
- Rioux, M. (2014). «Multinational corporations in transnational networks: Theoretical and regulatory challenges in historical perspective», *Open Journal of Political Science*, n° 4, p. 109-117, <<http://dx.doi.org/10.4236/ojps.2014.43012>>, consulté le 26 juin 2016.
- Rodino-Colocino, M. (2006). «Laboring under the digital divide», *New Media & Society*, vol. 8, n° 3, p. 487-511.
- Rogers, E. et F.F. Shoemaker (1971). *Communication of Innovations*, New York, The Free Press.
- Schiller, D. (1999). *Digital Capitalism*, Cambridge, MIT Press.
- Schiller, D. (2007). *How to Think about Information*, Chicago, University of Illinois Press.
- Schiller, H.I. (1996). *Information Inequality: The Deepening Social Crisis in America*, New York, Routledge.
- Schramm, W. (1964). *Mass Media and National Development*, Stanford, Stanford University Press.
- See, H. (1926). *Les origines du capitalisme moderne (Esquisse historique)*, Paris, Librairie Armand Colin, coll. «Armand Colin. Section d'Histoire et Sciences économiques», n° 79, <http://classiques.uqac.ca/classiques/see_henri/origines_du_capitalisme_moderne/origines.html>, consulté le 26 juin 2016.

- Smith, A. (1937 [1776]). *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, New York, Modern Library.
- Smith, A. (1976 [1759]). *The Theory of Moral Sentiments*, Indianapolis, Liberty Classica.
- Smythe, D. (1981). *Dependency Road: Communication, Capitalism, Consciousness and Canada*, Norwood, Ablex.
- Terranova, T. (2004). *Network Culture: Politics for the Information Age*, Londres, Pluto.
- Tremblay, G. et J.-G. Lacroix (1991). *Télévision deuxième dynastie*, Sillery, Presses de l'Université du Québec.
- Tremblay, G. et J.-G. Lacroix (2003). *2001 Bogues, t. 2: Globalisme et pluralisme: usages des TIC*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval.
- Tremblay, G. et A. Mattelart (2003). *2001 Bogues, t. 4: Globalisme et pluralisme: Communication, démocratie et globalisation*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval.
- Tremblay, G. et B. Miège (2003). *2001 Bogues, t. 1: Globalisme et pluralisme: TIC et société*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval.
- Tremblay, G. et P. Mœglin (2003). *2001 Bogues, t. 3: Globalisme et pluralisme: TIC et éducation*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval.
- Wasko, J. (2003). *How Hollywood Works*, Londres, Sage.
- Wasko, J. et M. Erickson (dir.) (2008). *Cross-Border Cultural Production: Economic Runaway or Globalization?*, Youngstown, Cambria Press.
- Wasko, J., G. Murdock et H. Sousa (dir.) (2011). *The Handbook of the Political Economy of Communication*, Oxford, Blackwell.
- Williams, R. (1983). *Culture and Society 1780-1950*, New York, Columbia University Press.
- Zhao, Y. (2008). *Communication in China: Political Economy, Power, and Conflict*, Lanham, Rowman et Littlefield.

MARX, LES MARXISTES
ET LA CRITIQUE DE
L'ÉCONOMIE POLITIQUE
DE LA COMMUNICATION

Maxime Ouellet

MOTS CLÉS

abstraction réelle aliénation argent capital fétichisme de la marchandise
idéologie machinisme médiation praxis réification travail concret
travail abstrait valeur valeur d'usage valeur d'échange

Alors que l'on croyait l'auteur du *Capital* mort et enterré dans les décombres de l'histoire et que les élites du capitalisme globalisé chantaient les louanges de la culture postmoderne produite par les nouvelles technologies de la communication, on assiste à un regain d'intérêt pour les écrits de Marx depuis l'éclatement de la crise financière de 2008. La crise a suscité un emballement médiatique portant sur la redécouverte de thèses marxistes : *Marx is Back* titrait la page couverture du *Times* de Londres en 2008, *Marx Rises Again*, observait une chronique du *New York Times* en 2014 (Douthat, 2014). Selon le théoricien de l'économie politique de la communication Vincent Mosco (2012), qui a dirigé récemment un numéro de la revue *TripleC* consacré à Marx en collaboration avec Christian Fuchs (Fuchs et Mosco, 2012), il convient de se poser deux questions centrales au sujet de la pertinence d'utiliser les théories marxistes en communication.

Premièrement, si Marx est de retour, comme en témoigne l'effervescence médiatique autour de son œuvre depuis la crise de 2008, de quel Marx s'agit-il ? L'argument central qui servira de fil rouge tout au long de ce chapitre est que l'intérêt médiatique et académique contemporain pour l'œuvre de Marx demeure prisonnier d'une lecture plutôt superficielle du marxisme qui réduit souvent son œuvre à une sociologie critique de l'exploitation de classe et des inégalités sociales engendrées par le capitalisme. Si ce type de sociologie critique est souhaitable et nécessaire, il reste que la critique marxienne¹ du capital ne se limite pas à une dénonciation des inégalités sociales générées par le marché, la propriété privée et les rapports d'exploitation de classes. Comme nous le verrons, ce type de critique n'est pas en mesure de comprendre adéquatement les rapports sociaux qui produisent ces inégalités ni la forme spécifique de domination qui est propre au capitalisme, laquelle ne peut se réduire à la seule question de l'exploitation. Cette critique superficielle qui s'appuie sur une forme de matérialisme vulgaire fait généralement fi de la critique de l'économie politique telle qu'elle avait été originellement développée par Marx.

La seconde question qui sera abordée dans ce chapitre est d'évaluer la pertinence de la critique de l'économie politique pour l'étude de la communication. Nous soutiendrons que, si un retour à Marx est

1. L'approche marxienne se réfère à l'analyse théorique critique du capitalisme qui se réclame de l'œuvre de Marx sans nécessairement adopter la posture militante. Le marxisme se réfère quant à lui à une idéologie qui s'est cristallisée au courant du XIX^e siècle et qui a servi de référent à de nombreux mouvements politiques. Comme le soulignait Marx, contre certains courants politiques qui prétendaient s'inspirer de son œuvre tout en contredisant sa pensée : « ce qui est sûr c'est que moi, je ne suis pas marxiste » (Engels, 1882).

souhaitable et nécessaire pour les études en communication, ce retour devra éviter les écueils sur lesquels ont achoppé les diverses tentatives de formulation d'une théorie marxiste en communication.

Pour répondre à ces questions, nous allons procéder en quatre temps. Dans la première section, nous allons présenter la méthode d'analyse et les principaux concepts qui sont utilisés par Marx dans sa critique de l'économie politique. Ensuite, nous verrons comment les théoriciens de l'économie politique de la communication ont tenté d'aborder la question des médias de masse à partir de la méthode employée par Marx. Nous présenterons par la suite les débats entourant la relecture de Marx dans le contexte d'une société dite « de l'information ». Pour conclure, nous aborderons les discussions entourant l'hypothèse d'un renouvellement du communisme par-delà les expériences totalitaires qui ont marqué le socialisme réellement existant² au XX^e siècle.

8.1. LA CRITIQUE DE L'ÉCONOMIE POLITIQUE : CONCEPTS ET MÉTHODE

L'« Introduction à la critique de l'économie politique » (Marx, 1968 [1857-1858]) est considérée par plusieurs comme « le discours de la méthode de la nouvelle philosophie fondée par Marx » (Althusser *et al.*, 1968, p. 106). La lecture de ce texte, qui fut publié dans les *Fondements de la critique de l'économie politique* – ouvrage aussi nommé *Grundrisse*³ –, demeure incontournable pour quiconque désire comprendre un tant soit peu la démarche méthodologique qui anime Marx dans son œuvre maîtresse, *Le capital* (Marx, 1993 [1867]). Il s'agit ici de présenter la méthode et les principaux concepts qui sont au fondement de la critique de l'économie politique étayée par Marx. Il convient d'emblée de souligner que Marx utilise l'expression « critique de l'économie politique » et non « économie politique » dans l'ensemble de ses œuvres. Comme nous le verrons dans la section suivante, cette distinction pourtant fondamentale n'a pas été prise en considération par de nombreux théoriciens marxistes. Cette confusion amènera plusieurs

2. L'expression « socialisme réellement existant » est généralement utilisée pour désigner les régimes politiques se réclamant du socialisme au XX^e siècle. Il s'agit dans les faits d'une expression trompeuse, puisque la plupart de ces régimes dits « socialistes » ont reproduit de manière bureaucratique les principaux éléments du régime capitaliste, dont le travaillisme et le productivisme. Pour une critique des régimes « capitalistes d'État », voir Castoriadis (1981).
3. *Grundrisse* signifie brouillons en allemand. Il s'agit des ébauches de Marx pour l'écriture du *Capital*.

théoriciens de l'économie politique de la communication à fonder leur réflexion sur une lecture plutôt traditionnelle du marxisme qui s'écarte de la radicalité avec laquelle Marx critique l'économie politique.

Commençons tout d'abord par la méthode employée par Marx dans sa critique de l'économie politique. Cette méthode, l'auteur du *Capital* la reprend de Hegel: il s'agit de la dialectique. La dialectique, comme le rappelle Bertell Ollman, ne se réduit pas à la triade thèse-antithèse-synthèse qui viserait à expliquer la force motrice de l'histoire (Ollman, 2005). Il s'agit plutôt d'une manière de penser qui vise à comprendre l'ensemble des rapports sociaux qui sont constitutifs d'une totalité. Contre les approches empiristes ou positivistes, la démarche dialectique stipule que la réalité ne peut se réduire à ses apparences. La dialectique cherche donc à élargir notre compréhension du monde afin d'éclairer les processus par lesquels les faits sociaux apparaissent historiquement, les interactions dans lesquelles ils sont inscrits, les contradictions qu'ils génèrent et les possibilités de leur dépassement. À l'encontre de l'individualisme méthodologique promu par les robinsonnades de l'idéologie libérale triomphante dans les sciences sociales, dont la démarche consiste à partir de faits isolés pour tenter de recomposer de manière synthétique un ensemble plus grand, la méthode dialectique soutient que la partie ne peut être isolée du tout. En effet, l'individualisme méthodologique postule l'existence d'un individu isolé du reste de la société qui prendrait des décisions de manière rationnelle. Il s'agit de la posture adoptée par l'économie politique classique, qui analyse la société à partir d'une fiction sociale, celle de Robinson Crusoé seul sur son île. Au contraire, la méthode de Marx soutient que le particulier est une médiation nécessaire de l'universel, c'est-à-dire qu'on ne peut expliquer un phénomène isolément sans prendre en considération la totalité à l'intérieur de laquelle interagit cet élément particulier. Il est donc nécessaire de dégager les interrelations entre les phénomènes sociaux afin de comprendre la manière dont pensent et agissent les individus. Comme l'indique Marx dans l'introduction de 1857-1858:

Ainsi, la totalité, qui se manifeste dans l'esprit comme un tout pensé, est un produit du cerveau pensant qui s'approprie le monde de la seule façon possible [...]. Tant que l'esprit a une activité purement spéculative et théorique, le sujet réel subsiste de manière autonome, en dehors de l'esprit. C'est pourquoi, dans la méthode théorique, il faut aussi que le sujet – la société – agisse constamment sur l'esprit en tant que donné préalable (Marx, 1968 [1857-1858], vol. 1, p. 61-62).

La démarche dialectique de Marx se distingue cependant de l'idéalisme hégélien en ce qu'Hegel conçoit la réalité comme étant le résultat d'une idée ou d'un concept qui se réalise dans l'histoire :

Hegel a sombré dans l'illusion de concevoir le réel comme le résultat de la pensée qui se concentre sur elle-même, s'approfondit et se meut d'elle-même, alors que la méthode qui consiste à s'élever de l'abstrait est, pour la pensée, la manière de s'approprier le concret, de la reproduire sous la forme du concret pensé. Mais ce n'est, en aucune manière, le procès de genèse du concret lui-même (Marx, 1968 [1857-1858], vol. 1, p. 60).

Le renversement de l'idéalisme opéré par Marx vise à comprendre, à partir de la pratique sociale, l'apparition des catégories à travers lesquelles on se représente la réalité. Le matérialisme de Marx ne se réduit donc pas à une forme de matérialisme vulgaire pour qui ce sont les conditions matérielles d'existence (par exemple : se nourrir, se loger, se vêtir) qui détermineraient les formes de conscience. Il s'agit plutôt d'un matérialisme pratique qui vise à expliquer historiquement comment les formes de conscience sont liées dialectiquement avec l'objectivité sociale⁴. Pour Marx, les catégories de la pensée expriment des rapports sociaux. Il s'agit, pour reprendre les termes d'Alfred Sohn-Rethel, d'« abstractions réelles » (Sohn-Rethel, 2010).

Dans l'introduction de 1857-1858, la critique de l'économie politique consiste tout d'abord en une critique catégorielle. Elle vise à dénaturer et à expliquer la genèse des catégories d'analyses à travers lesquelles les économistes appréhendent la réalité. Pour ces derniers, les catégories économiques, comme la marchandise, le travail, la valeur et le capital, auraient existé dans toutes les sociétés à travers l'histoire. Elles seraient donc naturelles et éternelles, et donneraient lieu à une loi scientifique universelle, « la loi de la valeur », à laquelle les sociétés et les individus n'auraient d'autre choix que d'obéir. Marx montre au contraire que les catégories économiques ne sont valables

4. Le matérialisme vulgaire correspond à la posture théorique adoptée par la vulgate marxiste-léniniste et qui a été popularisée par le terme matérialisme dialectique (DIAMAT). Le matérialisme dialectique propose une vision téléologique de l'histoire à partir de la triade Thèse-Antithèse-Synthèse. Le matérialisme vulgaire exclut tout élément « idéaliste » de l'analyse, la réalité se réduisant à ses manifestations matérielles et empiriques. En ce sens n'est réel que ce qui peut être ressenti par les sens. Au contraire, dans l'analyse dialectique de Marx et Engels (1974), développée dans *Les thèses sur Feurbach*, l'idéal exprime l'élément actif de la réalité, bien que saisi abstraitement. C'est-à-dire qu'alors que l'idéalisme conçoit l'évolution des idées dans l'histoire, le matérialisme étroit propose une conception anhistorique de la réalité. En ce sens, l'idée est autant constitutive du réel que la pratique matérielle, les deux éléments agissant de manière dialectique.

que pour une époque historique précise et n'appartiennent qu'à elle : celle de la société capitaliste. Les catégories d'analyse des économistes ne sont donc pas tant fausses que fétichisées⁵. La démarche non dialectique conduit à réifier⁶ les catégories puisque son angle d'analyse se concentre seulement sur la surface de la réalité. C'est pourquoi Marx dira notamment du travail qu'il s'agit

[d'une] catégorie toute simple, et l'idée du travail en général – du travail tout court – est vieille comme le monde. Conçu sous l'angle économique, dans toute sa simplicité, le « travail » est cependant une catégorie aussi moderne que les rapports qui engendrent cette abstraction pure et simple (Marx, 1968 [1857-1858], vol. 1, p. 64).

Le mode d'exposition de Marx est également dialectique puisqu'il vise non seulement à présenter historiquement l'apparition des catégories, mais également à exposer dialectiquement les médiations qui relient celles-ci à la totalité qu'est le capital. Selon Marx, le noyau cellulaire de la société capitaliste est constitué par la catégorie de la marchandise, et c'est pourquoi il commencera son analyse à partir de cette dernière. Pour Marx, la marchandise est le rapport social le plus fondamental dans la société capitaliste. Il ne s'agit pas, pour Marx, d'une chose, mais d'un rapport social qui structure à la fois les formes de subjectivité (les idéologies) et d'objectivité (les structures sociales). La spécificité de la forme-marchandise est d'être constituée par le travail qui, dans la société capitaliste, possède un double caractère ; il est à la fois concret et abstrait, dualité qui renvoie à la polarité de la marchandise, valeur d'usage et valeur d'échange. Comme son nom l'indique, la valeur d'usage renvoie à l'utilité d'une chose qui est produite par une activité particulière, le travail concret. La valeur (d'échange) quant à elle résulte de l'abstraction de la particularité d'une chose et du travail qui la produit, ce qui rend possible sa quantification et permet de lui accorder une valeur lors de son échange dans le marché. En ce sens, au contraire de ce prétend le marxisme traditionnel⁷, Marx ne pose pas

5. Nous définirons le concept de fétichisme plus bas.

6. Le concept de réification explique comment un phénomène social peut apparaître comme naturel. Par exemple, selon l'idéologie dominante, le travail dans la société capitaliste se présente comme une réalité naturelle qui aurait existé à toutes les époques dans l'histoire. Il s'agirait donc d'un phénomène naturel qu'il serait impossible de transformer. La critique de la réification vise justement à montrer que la catégorie du travail, notamment sous la forme du salariat, n'appartient qu'à une époque historique bien précise, celle du capitalisme, bien que l'idéologie dominante cherche à naturaliser cette pratique.

7. Le marxisme traditionnel correspond à l'interprétation traditionnellement admise de Marx qui réduit le capitalisme à un mode de production fondé sur la propriété privée et le marché. Selon cette vulgate, il suffirait que le prolétariat s'empare des

le travail comme une activité transhistorique au fondement de toutes les sociétés. Ce n'est que dans la société capitaliste que le travail occupe une fonction de médiation sociale centrale et que les fruits du travail, les marchandises, possèdent une valeur au sens économique.

Autrement dit, la valeur analysée par les économistes consiste en un fétiche, une abstraction qui fait apparaître un rapport social comme un rapport entre des choses. Le travail est non seulement le rapport social fondamental du capitalisme, mais il est également au cœur même de ses rapports de domination. Si l'on suit l'analyse proposée par Marx dans les *Grundrisse*, la forme spécifique de domination au sein du capitalisme ne peut se réduire au rapport d'exploitation de classe, bien que celui-ci soit au cœur de ses rapports de pouvoir. De manière plus fondamentale, ce qui distingue la domination au sein des sociétés capitalistes par rapport aux formes plus explicites de pouvoir que l'on retrouvait dans les sociétés antérieures, c'est son caractère abstrait :

Contrairement aux rapports de dépendance personnels, où l'individu est subordonné à un autre, les rapports réifiés de dépendance éveillent l'impression que les individus sont dominés par des abstractions, bien que ces rapports soient, en dernière analyse, eux aussi, des rapports de dépendance bien déterminés et dépouillés de toute illusion. Dans ce cas, l'abstraction, ou l'idée, n'est rien d'autre que l'expression théorique des rapports matériels qui dominant (Marx, 1968 [1857-1858], vol. 1, p. 166).

Cette forme hyper-rationnelle⁸ et objective de domination provient de l'inversion fétichiste opérée par le travail abstrait⁹ qui fait en sorte que la finalité de l'activité productive ne vise pas la satisfaction

moyens de production afin de planifier rationnellement la production et la distribution de manière plus équitable que l'anarchie du marché. La critique de l'économie politique marxienne se distingue quant à elle de la lecture traditionnellement admise de Marx en proposant une critique des catégories de l'économie politique. Selon cette perspective, les catégories centrales de l'analyse en économie politique, comme le travail, la marchandise et la valeur, expriment des rapports sociaux de domination qui n'appartiennent qu'à l'époque capitaliste et qu'il est nécessaire de dépasser. Ces catégories ne sont pas l'objet de la critique du marxisme traditionnel, qui les traite comme étant naturelles et éternelles. Pour une distinction entre le marxisme traditionnel et la critique de l'économie politique marxienne, voir Postone (2009) et Kurz (2002).

8. On pourrait définir l'hyper-rationalisme comme une raison calculante poussée à l'extrême, pour laquelle seul ce qui est quantifiable est considéré comme véridique, ce qui est le cas pour la raison économique.
9. Dans *Le capital*, Marx distingue le travail concret du travail abstrait. Le travail concret correspond à l'activité humaine qui vise à produire des biens qui ont une utilité particulière, une valeur d'usage. Le travail abstrait consiste en une abstraction de l'activité concrète de l'ensemble des travailleurs, ce qui permet de quantifier l'activité sociale et d'échanger le travail contre un salaire. Aux yeux du capital, seul le

des besoins sociaux, mais plutôt l'accumulation irréfléchie d'une forme abstraite de richesse, la valeur, ou plutôt la survaleur. Cette inversion des moyens et des fins induit un mode de développement aveugle au sein duquel l'ensemble de la société, capitalistes et travailleurs y compris, n'a aucune prise. L'aliénation¹⁰, plus que l'exploitation, caractériserait la domination dans le capitalisme puisqu'elle posséderait, selon Stéphan Haber, un statut ontologique: « celui d'une objectivité détachée, de la puissance aliénée et incontrôlée » (Haber, 2013, p. 10). L'aliénation capitaliste est d'autant plus pernicieuse qu'elle repose sur la figure de la subjectivité individuelle « libre ». L'individu moderne se considère libre parce qu'il a été libéré des anciens rapports de domination personnalisés. Or ce sujet, qui n'est « libre » qu'en apparence, est davantage dominé que dans les sociétés précapitalistes puisque ce n'est plus une forme de pouvoir personnalisé qui le contraint, mais plutôt une puissance objective, celle du capital, face à laquelle il n'a aucune autre liberté que de s'adapter.

Dans *Le capital*, Marx opère donc plus qu'un simple renversement matérialiste de la dialectique hégélienne, comme le soutiennent la plupart des marxistes traditionnels. Il postule que, lorsque le capital rejoint son concept, c'est-à-dire lorsqu'il est arrivé à son plein déploiement, il devient le réel *sujet de l'histoire*:

La valeur passe constamment d'une forme dans l'autre, sans se perdre elle-même dans ce mouvement, et elle se transforme en un *sujet automate* [...] *la valeur devient ici le sujet d'un procès* dans lequel, à travers le changement constant des formes-argent et marchandise, elle modifie sa grandeur elle-même, se détache en tant que survaleur d'elle-même en tant que valeur initiale, se valorise elle-même (Marx, 1993 [1867], p. 173-174, nos italiques).

travail abstrait produit de la valeur au sens économique. Le travail concret ne produit que des marchandises qui, bien qu'utiles socialement, ne possèdent une valeur économique que lorsqu'elles sont vendues sur le marché.

10. Le concept d'aliénation provient du latin *alienus*, qui signifie « autre », « étranger ». En philosophie, le concept d'aliénation est utilisé pour exprimer la dépossession d'un individu par rapport à une réalité extérieure. Dans ses écrits de jeunesse, Marx applique ce concept à la réalité du travail dans les sociétés capitalistes. L'aliénation du travail explique comment la séparation du travailleur des produits de son travail génère un processus de séparation du sujet d'avec l'objectivité sociale, laquelle vient s'imposer comme une réalité extérieure aux individus. À ce sujet, voir Marx (1996).

Pour Marx, le capital occupe la fonction de l'Esprit ou du *Geist* dans la philosophie hégélienne, c'est-à-dire qu'il devient le Sujet (non humain) qui communique la valeur de manière autoréférentielle en vue de s'autovaloriser¹¹. Comme le souligne Lazzarato (2014, p. 18-19):

Le capital est un opérateur sémiotique et non linguistique. La référence est de taille: dans le capitalisme, les flux de signes (la monnaie, les logarithmes, les diagrammes, les équations) agissent directement sur les flux matériels, sans passer par la signification, la référence, la dénotation, toutes catégories de la linguistique incapables de rendre compte du fonctionnement de la machine capitaliste.

Les sémiotiques a-signifiantes (monnaie, logarithmes, etc.) fonctionnent indépendamment du fait qu'elles signifient quelque chose pour quelqu'un. Elles ne sont pas prises dans le dualisme signifiant/signifié. Ce sont des signes opératoires, des « signes puissances » dont l'action ne passe pas par la conscience et la représentation. Le capitalisme est machinique et non logocentrique.

Le capital prend ainsi la forme d'un « sujet automate » dans un procès qui inverse les fins et les moyens de l'activité humaine. Au stade du machinisme, lorsque des machines communiquent avec d'autres machines, l'aliénation devient objective, c'est-à-dire que le capital s'érige comme une puissance autonomisée qui dépossède les individus et les sociétés de la capacité d'agir. Une fois qu'il a détruit l'ensemble des barrières culturelles, politiques, institutionnelles et géographiques qui empêchaient son plein déploiement, le capital est en mesure de poser ses propres présuppositions, c'est-à-dire de produire une culture et des formes de conscience qui participent activement à la logique de reproduction de la valeur. Dans les *Grundrisse*, Marx montre que les moyens de communication jouent un rôle fondamental dans le déploiement de ce processus d'universalisation et d'abstraction des rapports sociaux:

Le capital tend, de par sa nature même, à dépasser toutes les limites de l'espace. La création des conditions mêmes de l'échange (moyens de communication et de transport) devient en conséquence une nécessité impérieuse pour lui: il brise l'espace au

11. La théorie cybernétique en communication est l'expression positive de cette aliénation objective. Selon le sociologue Niklas Luhmann, la société est essentiellement constituée par des formes de communications autoréférentielles qui permettent l'autorégulation des divers sous-systèmes sociaux, par exemple la politique, la culture et l'économie. Dans la réalité cybernétique-systémique, les individus n'ont aucune autre liberté que de s'adapter aux flux informationnels qui composent leur environnement. À ce sujet, voir Luhmann (1999).

moyen du temps [...] le capital se met donc en devoir de produire les moyens de communication et de transport (Marx, 1968 [1857-1858], vol. 3, p. 34).

Il reste que, si Marx pose les premiers linéaments d'une critique de l'économie politique de la communication, les catégories qu'il emploie pour analyser le rôle de la communication dans le capitalisme doivent également être historicisées. Elles appartiennent à une configuration historique précise du capitalisme, le capitalisme libéral du XIX^e siècle. Comme nous le verrons dans la section suivante, la critique de l'économie politique de la communication apparaît dans un tout autre contexte historique, celui du capitalisme avancé du XX^e siècle. Comme le montrent les travaux des principaux théoriciens en économie politique de la communication (Mosco, 2009), les transformations culturelles et institutionnelles au sein du capitalisme avancé forcent à repenser la critique de l'économie politique.

8.2. LA CRITIQUE DE L'ÉCONOMIE POLITIQUE DE LA COMMUNICATION

Bien que la méthode dialectique et les principaux concepts employés par Marx dans sa critique de l'économie politique nous permettent de poser les jalons d'une critique de l'économie politique de la communication, le marxisme, qui a traditionnellement privilégié l'analyse des rapports matériels de production, s'est très peu préoccupé de la question du rôle de la communication dans le capitalisme. Il faudra attendre les travaux des théoriciens de l'École de Francfort qui, dans le contexte du passage d'un capitalisme libéral vers sa phase avancée au milieu du XX^e siècle, ont été les premiers à appliquer le concept de fétichisme de la marchandise à l'étude des médias de masse. Les premières théorisations francfortoises sur le rôle de la culture et de la communication dans les sociétés capitalistes avancées seront d'ailleurs à l'origine d'un nouveau champ théorique au sein des études en communication, celui de l'économie politique de la communication, dont les principales thèses seront exposées dans cette section.

C'est principalement à partir du concept d'industrie culturelle qu'Adorno et Horkheimer (1974) poseront les bases d'une critique de l'économie politique de la communication. Il convient de rappeler que la Théorie critique de l'École de Francfort tire son inspiration de l'œuvre phare du marxisme occidental, *Histoire et conscience de classe*, de Georg Lukacs (1918). Opérant une synthèse entre l'œuvre d'Hegel et de Marx, Lukacs analyse le processus wébérien de rationalisation des sociétés modernes comme une conséquence de la forme-marchandise

que prennent les rapports sociaux dans les sociétés capitalistes. Lukacs reprendra notamment la notion de cage d'acier développée par Weber pour expliquer la forme objective que prennent les systèmes rationalisés de domination dans les sociétés modernes. À la différence de Weber, pour qui la domination d'une rationalité instrumentale possède un caractère inéluctable, Lukacs soutient que cette forme de rationalité découle du caractère marchand des rapports sociaux dans les sociétés capitalistes. Plus optimiste que le sociologue allemand, Lukacs perçoit dans l'action révolutionnaire du prolétariat la possibilité de briser les barreaux de la cage d'acier wébérienne. Reprenant la notion hégélienne de médiation, Lukacs conçoit la marchandise comme une médiation qui est au fondement de l'objectivité et de la subjectivité sociale. La critique des médias de masse doit donc être entreprise à partir de cette catégorie puisque, dans les sociétés dominées par le rapport marchand, la logique abstraite de la quantification vient s'imposer à l'ensemble des pratiques sociales, par exemple la culture, le droit et la politique ainsi que dans les médias... Comme le souligne Lukacs :

Cette structure se montre sous les traits les plus grotesques dans le journalisme, où la subjectivité elle-même, le savoir, le tempérament, la faculté d'expression, deviennent un mécanisme abstrait, indépendant tant de la personnalité du « propriétaire » que de l'essence matérielle et concrète des sujets traités, mis en mouvement selon des lois propres. L'« absence de conviction » des journalistes, la prostitution de leurs expériences et de leurs convictions personnelles ne peut se comprendre que comme le point culminant de la réification (Lukacs, 1960, p. 129).

Suivant Lukacs, le concept d'industrie culturelle développé par l'École de Francfort cherche à expliquer comment, dans le capitalisme avancé, la forme-marchandise a étendu son emprise par-delà la seule sphère du travail pour pénétrer le domaine de la culture. Alors que dans le monde moderne la sphère culturelle possédait son autonomie propre et contenait des éléments opposés à la rationalité instrumentale de la forme-valeur, l'application de la logique marchande à la culture au sein des médias de masse vient dissoudre son potentiel émancipatoire. Comme le souligne Olivier Voirol (2010), au contraire des critiques qui ont été adressées à l'École de Francfort, selon lesquelles le pouvoir des médias de masse aurait été exagéré, il faut lire la théorie de l'École de Francfort dans le contexte plus large du phénomène du fétichisme de la marchandise. La théorie de l'École de Francfort s'inscrit dans la volonté d'analyser les médias en tant que médiation au sein d'une totalité historique, le capitalisme avancé. Dans une société où la marchandise est la forme centrale de médiation sociale, les rapports sociaux apparaissent nécessairement sous une forme objective, rationnelle et

quantifiable, tandis que les individus, confinés au statut de consommateurs, n'ont d'autre liberté que de choisir entre les différentes marchandises proposées par l'industrie culturelle. La dialectique de la forme-marchandise appliquée aux médias de masse montre qu'il n'est pas suffisant de critiquer les idéologies qui sont véhiculées par les médias. L'idéologie dominante consiste en la médiation au sein même de la psyché humaine des catégories objectives de la domination (marchandise, travail, valeur). La Théorie critique des médias développée par l'École de Francfort s'inscrit dans la volonté de remettre en question les catégories mêmes de la pensée, lesquelles consistent en des formes réifiées de la pratique sociale au fondement de la domination dans la société capitaliste.

La critique de l'industrie culturelle développée initialement par l'École de Francfort doit également être située dans le contexte des transformations sociales plus larges associées au passage d'un capitalisme libéral vers le capitalisme avancé. C'est également dans ce contexte que sont apparues les premières tentatives pour appliquer la méthode de Marx à la critique de l'économie politique en communication. On doit à Dallas Smythe et Nicholas Garnham les deux principaux textes fondateurs de la critique de l'économie politique en communication. Dans un article intitulé « *Communications: Blindspots of western marxism* », Dallas Smythe (1977) soutient que l'analyse des médias de masse constitue un point aveugle de la théorie marxiste. D'une part, il rejette les approches critiques traditionnelles qui réduisent les médias à leur rôle de producteur d'idéologies servant au maintien du système capitaliste. Selon Smythe, ce type d'approche idéaliste dissocie le moment subjectif de la réalité historique matérielle dans laquelle elle s'inscrit. Smythe s'appuie entre autres sur l'analyse du capitalisme monopoliste initialement entreprise par les économistes néomarxistes Baran et Sweezy (1968). Selon ces derniers, dans le capitalisme avancé, la médiation des rapports sociaux par l'intermédiaire du marché est remplacée par la planification au sein des corporations. Le contrôle organisationnel devient la forme prédominante de pouvoir social et économique au détriment de celle de l'entrepreneur bourgeois. Dans ce contexte, le rôle de l'État est d'agir comme un « capitaliste global » dans la mesure où son intervention dans l'économie vise à stimuler la demande effective afin que les corporations puissent planifier « rationnellement » l'écoulement des produits qui ne trouveraient pas naturellement un marché. Selon la théorie critique du capitalisme avancé développée

dans la lignée de Baran et Sweezy¹², la culture de masse diffusée par les industries culturelles est de s'assurer, notamment au moyen de la publicité, de produire une conscience adaptée à la logique de surproduction du capitalisme des monopoles. Les capitaines de l'industrie du capitalisme libéral se mutent en « capitaine de la conscience » (Ewen, 1983) dont le rôle est d'intégrer les prolétaires au sein de la culture de consommation afin de répondre aux exigences de surproduction du système industrialisé.

Le principal « point aveugle » de cette analyse, selon Smythe, est d'ignorer la spécificité de la marchandise produite par les médias de masse. Pour ce chercheur, l'économie politique des médias procède d'une logique inversée en ce que la principale marchandise qui y est produite n'est pas le produit culturel en tant que tel, mais plutôt l'auditoire qui est vendu à des annonceurs. Son analyse se distingue donc des approches dites « idéalistes » de l'époque qui s'intéressaient principalement au rôle idéologique des médias dans la production d'une fausse conscience chez les classes populaires. Se réclamant d'une perspective matérialiste, Smythe tente de montrer que la théorie marxiste de la valeur-travail doit maintenant s'étendre à la sphère de la reproduction sociale. Il s'oppose aux économistes marxistes, pour qui la publicité consisterait en un faux frais du capital, puisque cette activité ne produit pas de survaleur. Au contraire, les individus ne seraient plus uniquement dominés dans le cadre de l'exploitation du travail, mais également lors de leurs temps libres. Puisque le « temps de cerveau disponible » que les auditeurs consacrent à l'écoute des médias de masse peut être revendu à des entreprises, il est possible de générer de la survaleur dans le processus de communication lui-même.

Si l'analyse de Smythe a le mérite de montrer la spécificité de la logique marchande au sein des industries culturelles, il reste qu'on peut se demander s'il ne force pas indûment les catégories marxistes en assimilant la logique de la consommation à une activité productive de survaleur¹³. Plus particulièrement, comme le soutient Nicholas, Garnham (1979) dans son article intitulé « *Contribution to a political*

12. Les travaux de l'économiste Friedrich Pollock, associé à l'École de Francfort, posent le même diagnostic au sujet des transformations du rôle de l'État dans le cadre du capitalisme avancé. À ce sujet, voir Postone (2009). Dans une perspective d'économie politique institutionnaliste, Galbraith (1967) soutiendra également des thèses similaires.

13. Smythe gomme notamment la distinction entre travail productif et improductif. Si toutes les activités humaines étaient productives de valeur, il serait difficile d'envisager les contradictions du capitalisme se manifestant notamment par la baisse tendancielle du taux de profit. À ce sujet, voir Comor (2015).

economy of mass-communication», Smythe (à l'instar de l'École de Francfort) ne serait pas en mesure de cerner les contradictions générées par la forme-marchandise des produits culturels. Selon Garnham, ce n'est pas parce que le capital contrôle les moyens de production culturelle que les marchandises qui sont produites par cette industrie vont nécessairement refléter l'idéologie dominante. Ces produits seraient plutôt le résultat d'une lutte entre différents acteurs possédant des intérêts contradictoires.

La critique de Garnham s'adresse plus particulièrement aux théories postalthussériennes développées dans le champ des *Cultural Studies*. Selon Althusser (1976), les médias sont des appareils idéologiques d'État dont la fonction consiste à reproduire l'idéologie dominante. Dans la lignée d'Althusser, le courant des *Cultural Studies*, dirigé notamment par le théoricien Stuart Hall, s'intéressera principalement au rôle de l'idéologie véhiculée par les médias de masse. L'analyse de Hall (1982) se fonde sur la présupposition de l'autonomie relative de la sphère idéologique par rapport à l'économie. Le principal problème de ce type d'analyse, selon l'économie politique de la communication, est qu'elle délaisserait l'analyse matérialiste des médias et son rôle dans la logique de valorisation du capital. Garnham cherche ainsi à dépasser la dichotomie qui oppose les courants dit « idéalistes », qui présupposent l'autonomisation de la sphère idéologique (la superstructure) par rapport à la sphère de la production matérielle (la base)¹⁴, et les courants économistes, qui ne s'intéressent qu'aux rapports matériels de production. Selon Garnham, dans le capitalisme avancé, la sphère culturelle est désormais soumise à la logique de valorisation du capital. Ainsi, non seulement la distinction entre base et superstructure serait trompeuse parce que fondée sur une forme de dualisme qui empêche de comprendre adéquatement l'interrelation dialectique entre la culture et l'économie, mais, dans le contexte du capitalisme avancé, la sphère culturelle elle-même serait soumise à la logique de valorisation du capital. Garnham approfondit en ce sens l'argument de Raymond Williams (2010) selon lequel « les moyens de communication sont des moyens de production ».

La contribution de Garnham à l'économie politique de la communication s'inscrit également dans la volonté d'analyser le rôle économique des médias à l'intérieur de la totalité contradictoire qu'est le capitalisme avancé. D'une part, il tente de saisir les contradictions induites par l'intervention du rôle de l'État dans la sphère culturelle. Ces contradictions se manifestent notamment entre l'idéal d'une presse

14. À ce sujet, voir le débat entre Garnham (1995a et 1995b) et Grossberg (1995).

libre et démocratique, et les exigences de profitabilité, entre le rôle des médias comme service public et la logique de valorisation du capital, entre les formes de production artisanales à l'intérieur de la sphère culturelle, qui s'opposent aux logiques industrielles de massification et de concentration du capital, etc.

L'apport des travaux pionniers en économie politique de la communication a été de montrer que la critique des médias doit aller au-delà de l'analyse de leur contenu idéologique. En tentant de dépasser le dualisme qui oppose matérialité et idéalité, base et superstructure, dualisme hérité des approches non dialectiques, l'économie politique de la communication montre que matérialité et idéalité sont indissociables puisque la réalité est composée de pratiques sociales qui comportent nécessairement un élément idéal et matériel. La critique de l'économie politique de la communication se doit donc, par-delà la dénonciation verbale du contenu idéologique des médias, d'expliquer la genèse des médiations sociales fétichisées qui sont au fondement des représentations sociales dominantes qu'on retrouve dans les médias. Il reste que l'économie politique de la communication telle que formulée initialement par Garnham et Smythe demeure prisonnière des catégories de l'économie politique, comme le travail, la marchandise et la valeur, qui sont des médiations sociales constitutives de l'objectivité et de la subjectivité sociales. En concentrant principalement leurs analyses sur l'inégalité dans la distribution de la richesse matérielle dans les sociétés capitalistes, ils ne critiquent pas la forme spécifique que prend la richesse dans le capitalisme, soit la valeur. La critique francfortoise de la domination de la rationalité instrumentale induite par l'accumulation de la richesse abstraite a été laissée de côté par les théoriciens de l'économie politique de la communication d'inspiration marxiste. L'appareil conceptuel mobilisé par les théoriciens de Francfort (fétichisme, aliénation) disparaît au profit de la seule question de l'exploitation. En ce sens, l'économie politique de la communication participe à la réification des catégories de l'économie politique. Une critique de l'économie politique de la communication devrait être en mesure d'analyser comment les catégories à travers lesquelles les individus interprètent l'information médiatique sont le produit de médiations fétichisées qui sont porteuses de conceptions spécifiques de l'objectivité et de la subjectivité sociales (Ouellet, 2014).

Malheureusement, le débat nécessaire initié par l'économie politique de la communication portant sur le rapport entre la culture et l'économie a cédé la place au paradigme postmoderniste de manière concomitante avec certaines transformations du capitalisme, comme

la globalisation, la financiarisation et l'informatisation¹⁵. Au final, les approches culturalistes se sont révélées totalement impuissantes à comprendre les mutations qui s'opéraient au sein des sociétés capitalistes et les nouvelles formes de domination et d'aliénation qu'elles engendraient¹⁶. C'est pourtant dans le contexte d'apparition des nouvelles technologies de la communication, combiné à des transformations culturelles majeures de même qu'à des crises économiques répétées, qu'une nouvelle génération de chercheurs a tenté de retourner à la critique marxiste de l'économie politique en communication. Comme nous le verrons dans la section suivante, les transformations au sein du mode de production et des moyens de communication dans le capitalisme avancé ouvrent un espace intellectuel fécond pour repenser la critique de l'économie politique à l'ère du « capitalisme informationnel ».

8.3. LA CRITIQUE DE L'ÉCONOMIE POLITIQUE À L'ÈRE DU CAPITALISME INFORMATIONNEL

Les nombreuses transformations qu'a subies le capitalisme dans le cadre de l'apparition d'une société dite de l'information ont suscité un regain d'intérêt pour la critique de l'économie politique. Si les marxistes traditionnels comme Nicholas Garnham (2000) ont en partie raison de souligner le caractère idéologique de la notion de société de l'information, dans la mesure où ce syntagme masque la persistance des rapports d'exploitation, il reste qu'il est nécessaire de remettre en question les médiations sociales qui sont au fondement de cette nouvelle forme de représentation de la société. Comme le souligne Fredric Jameson (1991), en dépit du fait qu'il masque les rapports de domination, le postmodernisme¹⁷, qu'il considère comme une variante de la société

15. À ce sujet, voir Mattelart et Neveu (1996).

16. À ce sujet, voir les thèses portant sur le capitalisme communicationnel à l'ère de la globalisation de Jodie Dean (2002), laquelle s'appuie notamment sur la critique des courants culturalistes développée par Slavoj Žižek (2004). Voir également Andrejevic (2013), qui soutient que les théories postmodernistes fondées sur la déconstruction sont désormais inefficaces dans un contexte de surcharge informationnelle et de données massives (*big data*). Pour une critique philosophique portant sur l'incapacité des théories postmodernes à comprendre les enjeux économique-politiques entourant la crise financière du capitalisme, voir Stiegler (2012).

17. Il faut distinguer postmodernisme et postmodernité, bien que des similitudes unissent ces deux notions. Selon certains sociologues, la postmodernité est un terme utilisé pour désigner l'époque contemporaine, alors que le postmodernisme correspond à un courant culturel, intellectuel et artistique. La pensée postmoderne consiste en un rejet des conceptions mécanistes et positivistes de la science moderne, fondé sur un scepticisme l'égard du projet d'émancipation au moyen de la raison formulé par le courant des Lumières. Les postmodernes rejette généralement le fondation-

de l'information, est une forme culturelle qui contient un élément de vérité. En s'appuyant sur les travaux de l'économiste marxiste Ernest Mandel (1976), il s'agirait selon Jameson de la logique culturelle du capitalisme globalisé. Selon Jameson, cette nouvelle phase du capitalisme se caractérise par sa pureté. C'est-à-dire que le capitalisme dominé par les multinationales se présente comme une totalité à laquelle il n'existerait plus d'extériorité. Du point de vue de l'expérience subjective des acteurs, la dynamique d'hybridation, de décentrement et de volatilité propre à la postmodernité proviendrait justement du fait que la totalité qu'est le capitalisme globalisé est médiatisée par les nouvelles technologies de la communication. Les nouvelles technologies de la communication induisent un processus de compression spatio-temporelle (Harvey, 1989) qui produit un sentiment d'immédiateté empêchant les acteurs sociaux de saisir l'historicité et la totalité du système-monde capitaliste, de même que les contradictions qui sont générées par sa nouvelle dynamique.

D'ailleurs, la question des contractions induites par ce que certains nomment un « capitalisme informationnel » (Castells, 2001), « cognitif » (Moulier-Boutang, 2007) ou « immatériel » (Gorz, 2003) a fait l'objet de nombreux débats dans le domaine de la sociologie économique. Ce débat a également fait son apparition dans le champ de l'économie politique de la communication, où la problématique de la création de la valeur dans la « nouvelle économie informationnelle » a ouvert la voie à une relecture de Marx qui s'appuie sur les *Grundrisse*, inspirée notamment par le courant marxiste autonomiste¹⁸ (Dyer-Whiteford, 1999). Les marxistes autonomistes soutiennent qu'avec le passage du mode de régulation fordiste vers le postfordisme¹⁹, nous

nalisme, l'essentialisme et l'universalisme. En simplifiant à l'extrême, on pourrait dire que la pensée postmoderne correspond à l'incrédulité à l'égard des métarécits (Lyotard, 1979). Selon le sociologue Michel Freitag (2002), la postmodernité désigne le passage d'un mode de régulation de la société fondé sur des rapports politico-institutionnels à un nouveau mode de régulation cybernétique, qu'il nomme décisionnel-opérationnel.

18. Le marxisme autonomiste désigne un courant d'analyse développé en Italie par Mario Tronti et Antonio Negri. La thèse principale du marxisme autonomiste, qui sera par la suite développée plus systématiquement par la théorie du capitalisme cognitif, veut que le processus d'accumulation du capital ne se limite désormais plus au seul travail effectué en usine, mais qu'il s'étende plutôt à l'ensemble des relations sociales. Bref, la reproduction sociale, la distribution et la circulation du capital sont perçus comme étant productives de valeur. En ce sens, la distinction entre travail productif et improductif ne tiendrait plus.
19. L'école française de la régulation en économie politique a qualifié de « fordisme » le mode de régulation de l'économie institué après la Seconde Guerre mondiale. Le fordisme correspondait à un ensemble de règles, de normes et de pratiques institutionnalisées qui assuraient la cohérence de la reproduction du système capitaliste

serions entrés à l'ère du capitalisme cognitif. Le capitalisme cognitif se caractériserait désormais par l'informatisation de la production qui viendrait remplacer le travail industriel par une nouvelle forme de travail, nommé travail immatériel ou cognitif. Selon Carlo Vercellone (2008, p. 234), le terme *cognitif* cherche à rendre compte de la nature nouvelle du travail au sein de laquelle « la valeur réside désormais dans les savoirs mobilisés par le travail vivant et non dans les ressources et le travail matériel ». Les « cognitivistes » appuient leur thèse sur le constat suivant :

l'activité de travail d'une partie croissante de la population consiste toujours davantage à traiter de l'information, à produire des connaissances et à s'engager dans des relations de services fondées sur l'échange de savoirs, la communication et la production de l'homme par l'homme (Vercellone, 2008, p. 235).

L'enjeu du débat vise à savoir si le modèle de création de la valeur économique des médias traditionnels tient toujours dans la mesure où le contenu qui est produit dans les médias socionumériques ne provient plus principalement des professionnels de la communication, mais de plus en plus des usagers qui ne sont pas rémunérés. La valeur proviendrait du surtravail non rémunéré des usagers (Terranova, 2000). Selon cette perspective, le modèle de marchandisation des auditoires au moyen de la publicité que l'on retrouve dans les médias traditionnels s'appliquerait également aux médias socionumériques (Fuchs, 2010). La principale nouveauté du modèle économique des médias socionumériques résiderait dans le fait que les informations des usagers qui sont récoltées permettraient aux entreprises de diffuser des publicités de plus en plus ciblées. D'autres soutiennent au contraire que, dans une économie financiarisée, la valeur ne proviendrait pas principalement des revenus publicitaires, mais plutôt de la marchandisation des affects des usagers, ce qui permettrait d'augmenter la valeur réputationnelle des entreprises de médias socionumériques en bourse (Arvidsson et Colleoni, 2012). Dans une économie financiarisée, la création de la survaleur dans les médias socionumériques

pendant une période déterminée et dans un espace précis. Il s'appuyait notamment sur une division du travail de type tayloriste permettant une augmentation des salaires des travailleurs en fonction de la productivité. La surproduction trouvait ainsi un débouché dans la surconsommation de masse. Le postfordisme, qui découle de la crise du fordisme dans les années 1970, repose sur une logique de production et de consommation flexible qui a été rendue notamment possible par le développement des technologies de l'information et de la communication (TIC). À ce sujet, voir Boyer (1995).

ne proviendrait donc plus de l'exploitation du travail des salariés, mais reposerait plutôt sur une logique communicationnelle qui permettrait de monétiser les sentiments des usagers à l'égard de l'image de marque des entreprises. Dans ce contexte, Fuchs (2012) mobilise la notion marxienne de capital fictif pour expliquer l'écart entre les revenus publicitaires et la valorisation financière des médias sociaux. Le concept de capital fictif vise à expliquer comment le capital est en mesure de projeter dans le futur l'appropriation de la survaleur au moyen de la spéculation financière, sans passer par la médiation du travail.

En fait, l'hypothèse selon laquelle la valeur – dans le capitalisme informationnel – proviendrait des affects des consommateurs ou encore du travail non rémunéré des usagers repose sur une forme de fétichisme qui ne permet pas de comprendre adéquatement l'aliénation du travail dans le capitalisme contemporain. Ce problème d'ordre théorique mène à des conséquences politiques qui font en sorte qu'il est difficile, à partir de ces perspectives, de penser adéquatement les contradictions du capitalisme et les possibilités de son dépassement. Le capitalisme y est analysé unilatéralement du point de vue d'un mode de distribution inégal de la richesse, sans critiquer les médiations sociales fétichisées qui en sont constitutives. En effet, dans le contexte d'une économie financiarisée, la médiation des informations personnelles et financières vient s'arrimer à celle du travail abstrait. Le même processus d'abstraction s'opère lorsqu'il s'agit de marchandiser des informations que lorsque la force de travail est marchandisée. Pour qu'une information soit valorisable sur le marché, il faut l'abstraire de sa signification, sa valeur d'usage, tout comme il faut abstraire le travail concret pour pouvoir le transformer en une quantité déterminée de travail abstrait. Le problème des approches s'appuyant sur les thèses du capitalisme cognitif est essentiellement le même que celle du marxisme traditionnel. En cherchant à tout prix à prouver l'existence de formes renouvelées d'exploitation au sein du « capitalisme informationnel », elles ne remettent généralement pas en question la forme que prend le travail et son rôle de médiation sociale dans le capitalisme. Si l'analyse de l'exploitation et des inégalités sociales demeure une tâche nécessaire, ce type d'approche n'est pas en mesure d'offrir une critique adéquate de la domination de la rationalité instrumentale de la valeur qui transforme toutes les fins en moyens au sein du « capitalisme informationnel » : le productivisme, le travaillisme et le consumérisme demeurent hors de la portée de la critique (Ouellet, 2015).

Une théorie critique et dialectique du travail immatériel doit envisager la possibilité que la réappropriation collective des connaissances et de la puissance sociale constituées historiquement sous une

forme aliénée puisse dépasser les formes de domination et les contradictions engendrées par le capitalisme informationnel. Plusieurs contradictions fondamentales resurgissent dans le contexte de la crise économique actuelle, dont la principale concerne l'interrelation dialectique entre le travail, la richesse et la valeur, dans le cadre d'une économie qui serait désormais axée sur le savoir. Dans un passage abondamment cité par les théoriciens marxistes autonomistes intitulé « Fragment sur les machines », Marx écrit :

à mesure que la grande industrie se développe, la création de richesses dépend de moins en moins du temps de travail utilisé, et de plus en plus de la puissance des agents mécaniques qui sont mis en mouvement pendant la durée de travail [...]. Elle dépend bien plutôt du niveau général de la science et du progrès de la technologie, ou de l'application de cette science à cette production [...]. Dès que le travail, sous sa forme immédiate, a cessé d'être la source principale de la richesse, le temps de travail cesse et doit cesser d'être sa mesure, et la valeur d'échange cesse donc aussi d'être la mesure de la valeur d'usage (Marx, 1968 [1857-1858], vol. 3, p. 342).

Marx souligne dans ce passage qu'avec les avancées technologiques, la production de richesse matérielle nécessite de moins en moins de recourir au travail humain. Dans le même temps, le capitalisme continue de se valoriser en mobilisant le travail pour se reproduire. Cette aporie du travail résulte de son caractère de plus en plus archaïque dans le capitalisme avancé : il ne vise plus la production de richesses matérielles, mais uniquement la valorisation du capital financier. Comme le soutenait André Gorz, dans la mesure où le savoir, la connaissance et la communication sont des biens communs, il est de plus en plus difficile de maintenir l'accumulation capitaliste dans une économie fondée sur la connaissance : « le capitalisme dit cognitif est la crise du capitalisme » (Gorz, 2003, p. 55). Dans ce contexte, le procès de valorisation devient de plus en plus difficile puisque le travail vivant²⁰ en est de plus en plus exclu, ce qui nécessite d'instituer la médiation du crédit et la logique de l'endettement généralisé comme condition de possibilité pour permettre la reproduction fictive du capital.

20. Marx (1993 [1867]) distingue le travail vivant du travail mort. Le travail vivant correspond à l'activation de l'énergie humaine en vue de produire une marchandise, tandis que le travail mort consiste en la cristallisation de l'activité humaine dans les machines. Selon Marx, seul le travail vivant produit de la survaleur, les machines ne font que transférer une partie de leur valeur à la marchandise.

CONCLUSION : LE COMMUN, LA COMMUNICATION ET LE COMMUNISME

En dépit des problèmes théoriques soulignés plus haut, un des grands mérites de la relecture de Marx proposée par les marxistes autonomistes à partir des *Grundrisse* est de montrer la contradiction entre le caractère « commun » du savoir, de la connaissance et de la communication, et son appropriation privée dans le capitalisme contemporain. Cette contradiction, amplifiée par la plus récente crise du capital, a nourri une littérature qui cherche à élaborer les bases d'un renouveau du communisme par-delà les expériences totalitaires du XX^e siècle (Badiou et Žižek, 2010; Dardot et Laval, 2014; Dean, 2012; Hardt et Negri, 2012). Il reste que l'analyse non dialectique des marxistes autonomistes n'est pas en mesure d'identifier les conditions objectives et subjectives pointant vers une autre manière de réguler les rapports sociaux. En remplaçant la catégorie de la valeur-travail par celle de valeur-affect, ce type d'analyse naturalise les catégories fondatrices du capitalisme, comme le travail, la marchandise et la valeur. L'analyse ne permet donc pas d'envisager une forme de société qui ne serait pas médiatisée par la valeur ni d'envisager une voie de sortie au modèle travailliste, productiviste et consumériste de l'actuel régime néolibéral. Selon Hardt et Negri (2000), il ne s'agirait plus d'instituer un *au-delà* à la médiation des rapports sociaux par le travail, mais plutôt d'affirmer positivement ce qui existe sous une forme aliénée. C'est-à-dire qu'il suffirait simplement de se débarrasser des médiations parasitaires que sont l'État et le marché afin que puisse s'affirmer naturellement le caractère « commun » de l'activité productive. Cette approche naturaliste du commun, en vogue dans une certaine frange de la théorie critique, reproduit une vision du monde qui, au final, se révèle très libérale. Elle postule que la libération de la communication de l'ensemble des normes et des règles instituées socialement produirait spontanément un processus d'autorégulation sociale. On retrouve ce même type d'analyse chez certains auteurs libéraux qui soutiennent que la culture de collaboration et de participation qui prévaut dans les médias sociaux serait en contradiction avec la logique marchande (Jenkins, 2013; Benkler, 2006). Si l'on ne peut nier que le caractère collaboratif et participatif des médias sociaux permet de construire des pratiques de résistance face à la dynamique de marchandisation de l'information qu'on retrouve dans Internet, on doit tout de même se demander si l'« éthique Hacker » qui est mobilisée par ces auteurs pour faire contrepoids à l'esprit du capitalisme est généralisable à d'autres secteurs de la société, ou si elle n'est pas plutôt spécifique au seul domaine de l'informatique (Broca, 2008). Dans *The Communist Horizon*, Jodie Dean (2012) explique d'ailleurs que l'échec politique des mouvements de

contestation de type *Occupy* repose sur une mécompréhension de la logique culturelle du capital à l'époque néolibérale. Selon elle, les idéaux démocratiques d'égalité, de participation et de délibération nourrissent la logique d'accumulation d'une nouvelle forme de capitalisme qu'elle nomme *communicationnelle*. L'échec des mouvements anticapitalistes contemporains reposerait sur le fait qu'ils se situent sur le même plan ontologique que le capital (Martin et Ouellet, 2014). En effet, le refus de la représentation et la forme d'organisation en réseaux sont partagés autant par les organisations néolibérales que militantes. Comme le soulignent Pierre Dardot et Christian Laval: «l'éthique Hacker constituerait [...] une actualisation des idéaux du libéralisme moral et politique le plus traditionnel, beaucoup plus qu'une préfiguration du communisme informationnel» (Dardot et Laval, 2014, p. 174).

À ce titre, le grand mérite du dernier ouvrage de Dardot et Laval (2014), intitulé *Commun*, est de montrer que le principal «point aveugle» du marxisme occidental n'est peut-être pas la question de la communication, mais plutôt celle de l'institution. Si, pour reprendre les termes de Raymond Williams, le mot *communication* et le mot *communisme* tirent leurs origines de la même racine latine, *communis*, qui veut dire «quelque chose qui est partagé par plusieurs» (Williams, 1983, p. 72-73), il faut rappeler que le commun n'est pas une chose qui existerait en elle-même, mais résulte plutôt d'une praxis. Au contraire des approches naturalistes et spontanéistes, qui voient dans le commun un processus qui émergerait spontanément, Dardot et Laval montrent avec justesse que le commun n'est pas possible sans institutions qui régissent *a priori* l'usage et l'activité de mise en partage du commun, bref sans une politique du commun.

BIBLIOGRAPHIE

- Adorno, T. et M. Horkheimer (1974). *La dialectique de la raison*, Paris, Gallimard.
- Althusser, L. (1976). «Idéologies et appareils idéologiques d'État (Notes pour une recherche)», dans *Positions (1974-1975)*, Paris, Éditions sociales, p. 67-125.
- Althusser, L. et al. (1968). *Lire Le Capital*, Paris, Maspero.
- Andrejevic, M. (2013). *Infoglut. How Too Much Information is Changing the Way We Think and Know*, New York, Routledge.

- Arvidsson, A. et E. Colleoni (2012). «Value in informational capitalism and on the Internet», *The Information Society: An International Journal*, vol. 28, n° 3, p. 135-150.
- Badiou, A. et S. Žižek (2010). *L'idée du communisme*, Paris, Lignes.
- Baran, P. et P.M Sweezy (1968). *Le capitalisme monopoliste. Un essai sur la société industrielle*, Paris, Maspero.
- Benkler, Y. (2006). *Wealth of Network. How Social Production Transforms Markets and Freedom*, New Heaven, Yale University Press.
- Boyer, R. (1995). *Théorie de la régulation: l'état des savoirs*, Paris, La Découverte.
- Broca, S. (2008). «Du logiciel libre aux théories de l'intelligence collective», *tic&société*, vol. 2, n° 2, p. 82-101.
- Castells, M. (2001). *L'ère de l'information, vol. 1: La société en réseaux*, Paris, Fayard.
- Castoriadis, C. (1981). *Devant la guerre*, Paris, Fayard.
- Comor, E. (2015). «Revisiting Marx's value theory: A critical response to analyses of digital prosumption», *The Information Society*, vol. 31, n° 1, p. 13-19.
- Dardot, P. et C. Laval (2014). *Commun. Essai sur la révolution au XXI^e siècle*, Paris, La Découverte.
- Dean, J. (2002). *Publicity's Secret: How Technoculture Capitalizes On Democracy*, Ithaca, Cornell University Press.
- Dean, J. (2012). *The Communist Horizon*, New York, Verso.
- Douthat, R. (2014). «Marx rises against», *The New York Times*, 19 avril, <<http://www.nytimes.com/2014/04/20/opinion/sunday/douthat-marx-rises-again.html>>, consulté le 29 août 2014.
- Dyer-Whiteford, N. (1999). *Cyber-Marx. Cycles and Circuits of Struggle in High Technology Capitalism*, Champaign, University of Illinois Press.
- Engels, F. (1882), *Lettre à E. Bernstein, 2 novembre 1882*, Marxists Internet Archive, <<https://www.marxists.org/francais/engels/works/1882/11/fe18821102.htm>>, consulté le 27 mai 2015.
- Ewen, S. (1983). *Conscience sous influence*, Paris, Aubier Montaigne.
- Freitag, M. (2002). *L'oubli de la société. Pour une théorie critique de la postmodernité*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- Fuchs, C. (2010). «Labor in informational capitalism and on the Internet», *The Information Society: An International Journal*, vol. 26, n° 3, p. 179-196.

- Fuchs, C. (2012). «With or without Marx? With or without Capitalism? A rejoinder to Adam Arvidsson and Eleanor Colleoni», *TripleC*, vol. 10, n° 2, p. 633-645.
- Fuchs, C. et V. Mosco (dir.) (2012). «Marx is back – The importance of marxist theory and research for critical communication studies today», *TripleC. Journal for a Global Sustainable Information Society*, vol. 10, n° 2.
- Galbraith, J.K. (1967). *The New Industrial State*, Boston, Houghton Mifflin.
- Garnham, N. (1979). «Contribution to a political economy of mass-communication», *Media, Culture & Society*, vol. 1, n° 2, p. 123-146.
- Garnham, N. (1995a). «Political economy and cultural studies. Reconciliation or divorce?», *Critical Studies in Mass Communication*, vol. 12, n° 1, p. 62-71.
- Garnham, N. (1995b). «Reply to Grossberg and Carey», *Critical Studies in Mass Communication*, vol. 12, n° 1, p. 95-100.
- Garnham, N. (2000). «La théorie de la société de l'information en tant qu'idéologie: une critique», *Réseaux: communication, technologie et société*, vol. 18, n° 101, p. 53-91.
- Goetz, A. (2003). *L'immatériel*, Paris, Galilée.
- Grossberg, L. (1995). «Cultural studies vs. political economy: Is anybody else bored with this debate?», *Critical Studies in Mass Communication*, vol. 12, n° 1, p. 72-81.
- Haber, S. (2013). *Penser le néo-capitalisme. Vie, capital et aliénation*, Paris, Les Prairies ordinaires.
- Hall, S. (1982). «The rediscovery of ideology: Return of the repressed in media studies», dans M. Gurevitch et al. (dir.), *Culture, Society and the Media*, Londres, Methuan & Co., p. 56-90.
- Hardt, M. et A. Negri (2000). *Empire*, Paris, Exils.
- Hardt, M. et A. Negri (2012). *Commonwealth*, Paris, Stock.
- Harvey, D. (1989). *The Condition of Postmodernity*, Cambridge, Basil Blackwell.
- Jameson, F. (1991). *Postmodernism: The Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham, Duke University Press.
- Jenkins, H. (2013). *Fans. La culture de la convergence*, Paris, Armand-Colin.

- Kurz, R. (2002). *Lire Marx. Les textes les plus importants de Karl Marx pour le XXI^e siècle. Choisis et commentés par Robert Kurz*, Paris, La Balustrade.
- Lazzarato, M. (2014). *Gouverner par la dette*, Paris, Les Prairies ordinaires.
- Luhmann, N. (1999). *Politique et complexité*, Paris, Cerf.
- Lukacs, G. ([1918] 1960). *Histoire et conscience de classe*, Paris, Éditions de Minuit.
- Lyotard, J.F. (1979). *La condition postmoderne*, Paris, Éditions de Minuit.
- Mandel, E. (1976). *Le troisième âge du capitalisme*, Paris, Union générale d'éditions.
- Martin, É. et M. Ouellet (2014). «La crise du capitalisme est aussi la crise de l'anticapitalisme», dans É. Martin et M. Ouellet (dir.), *La tyrannie de la valeur. Débats pour le renouvellement de la théorie critique*, Montréal, Écosociété, p. 7-51.
- Marx, K. (1968 [1857-1858]). «Grundrisse» *Fondements de la critique de l'économie politique*, Paris, Anthropos, 3 vol.
- Marx, K. (1993 [1867]). *Le capital*, vol. 1, Paris, Presses universitaires de France.
- Marx, K. (1996). *Les manuscrits de 1844*, Paris, Flammarion.
- Marx, K. et F. Engels (1974). *L'idéologie allemande. Précédé des thèses sur Feurbach*, Paris, Éditions sociales.
- Mattelart, A. et É. Neveu (1996). «Cultural studies' stories: la domestication d'une pensée sauvage», *Réseaux*, vol. 14, n° 80, p. 11-58.
- Mosco, V. (2009). *The Political Economy of Communication*, 2^e éd., Londres, Sage.
- Mosco, V. (2012). «Marx is back, but which one! On knowledge labour and media practice», *Triple C*, vol. 10, n° 2, p. 570-576.
- Moulier-Boutang, Y. (2007). *Le capitalisme cognitif*, Paris, Éditions Amsterdam.
- Ollman, B. (2005). *La dialectique mise en œuvre. Le processus d'abstraction dans la méthode de Marx*, Paris, Syllepse.
- Ouellet, M. (2014). «Pour une critique de l'économie politique de la communication», dans É. George et F. Granjon (dir.), *Critique, sciences sociales et communication*, Paris, Mare & Martin, p. 165-189.

- Ouellet, M. (2015). «Revisiting Marx's value theory: Elements of a critical theory of immaterial labor in informational capitalism», *The Information Society*, vol. 31, n° 1, p. 20-27.
- Postone, M. (2009). *Temps, travail et domination sociale*, Paris, Éditions de Minuit.
- Smythe, D. (1977). «Communications: Blindspot of western marxism», *Canadian Journal of Political and Social Theory*, vol. 1, n° 3, p. 1-27.
- Sohn-Rethel, A. (2010). *La pensée-marchandise*, Bellecombe-en-Bauges, Éditions du Croquant.
- Stiegler, B. (2012). *États de choc. Bêtise et savoir au XXI^e siècle*, Paris, Mille et une nuits.
- Terranova, T. (2000). «Free Labor: Producing culture for the digital economy», *Social Text*, vol. 18, n° 2, p. 33-58.
- Vercellone, C. (2008). «Travail, information et connaissance dans le nouveau capitalisme. La thèse du capitalisme cognitif», dans É. George et F. Granjon (dir.), *Critiques de la société de l'information*, Paris, L'Harmattan.
- Voirol, O. (2010). «La théorie critique des médias de l'École de Francfort : une relecture», *Mouvements*, n° 61, p. 23-32.
- Williams, R. (1983). *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, New York, Oxford University Press.
- Williams, R. (2010). «Les moyens de communication sont des moyens de production», dans *Culture et matérialisme*, Montréal, Lux Éditeur, p. 211-230.
- Žižek, S. (2004). *Plaidoyer en faveur de l'intolérance*, Paris, Climats.

LA CRITIQUE DU CAPITALISME COGNITIF

Serge Proulx

MOTS CLÉS

capitalisme cognitif composition de classe déterminisme technique
digital labor division du travail écologie politique exploitation capitaliste
métacritique néolibéralisme paradigme des communs postfordisme
rapports de production régime d'accumulation mode de production
opéraïsme organisation du travail propriété intellectuelle
révolution industrielle subjectivation travail immatériel valeur économique

Le lien entre économie et connaissance a été depuis longtemps exploré par les ingénieurs, industriels, ergonomes, économistes et sociologues. Ainsi, les premiers entrepreneurs de la révolution industrielle étaient conscients que leurs machines n'étaient pas simplement « énergétiques » (au sens d'une machine qui démultiplie l'énergie de la vapeur, de l'électricité...). Ces machines énergétiques incorporent aussi simultanément des connaissances scientifiques et techniques : les connaissances des scientifiques se prolongeaient ainsi dans les dispositifs technologiques inventés par les ingénieurs et techniciens. Par ailleurs, en ce qui concerne l'organisation de l'entreprise, le taylorisme signifia la mobilisation des connaissances des sciences de l'ingénieur pour établir une « organisation scientifique du travail », pour reprendre les mots de l'ingénieur américain F.W. Taylor (1856-1915), qui donna son nom à ce nouveau mode d'organisation du travail implanté au début du XX^e siècle et qui déboucha sur le travail à la chaîne. Dans ce contexte d'intégration progressive des connaissances dans le monde du travail, l'économiste italien Enzo Rullani – qui forgea vers la fin des années 1990 le concept de « capitalisme cognitif » – nous pose la question suivante : « Pourquoi aujourd'hui sent-on le besoin de lier la production de valeur économique à la production de connaissance ? Pourquoi ce besoin émerge-t-il avec force aujourd'hui [...] ? » (Rullani, 2000, p. 87). C'est peut-être parce qu'avec la mutation actuelle de l'organisation du travail et des entreprises – suscitée par l'emprise progressive des technologies de l'information et de la communication (TIC) dans la structuration des sociétés –, le rôle organisationnel de la connaissance change de nature. Selon les tenants de l'hypothèse du capitalisme cognitif – un programme de recherche présenté publiquement pour la première fois à Paris en septembre 2001 –, nous serions devant l'émergence d'une nouvelle forme de capitalisme fondé sur l'accumulation de connaissances (Corsani *et al.*, 2001).

Jusqu'à la fin du XX^e siècle, en effet, la connaissance introduite dans le circuit de la production industrielle a d'abord eu une fonction de *contrôle*. Réduite à sa fonction de moyen de calcul ou de contrôle technique (la machine qui contrôle le travailleur, le marché qui fixe techniquement les prix, le calcul économique qui articule systématiquement l'offre à la demande), la connaissance au temps du capitalisme industriel avait essentiellement pour rôle de faire en sorte que les travailleurs et les employés, autant que l'environnement naturel et social, se conforment et s'adaptent aux exigences de la fabrique industrielle. Or, dans le contexte contemporain de la révolution

informationnelle et du postfordisme (flexibilité du travail, production intégrée à la demande, management participatif, contrôle de la qualité), la connaissance se voit investie d'un nouveau rôle organisationnel. Dans la production immatérielle (c'est-à-dire la production de biens intangibles dans des secteurs comme ceux des industries culturelles, de la communication et de l'éducation), la connaissance est séparée de son support matériel : elle peut être (re)produite, utilisée ou échangée de manière indépendante de ses conditions initiales de production. Sa transformation en valeur économique obéit à de nouvelles règles (sur lesquelles nous reviendrons). En résumé, dans cette nouvelle forme capitaliste, la connaissance occupe une fonction tout à fait centrale dans le processus de production. C'est ce nouveau rôle organisationnel de la connaissance que ce chapitre propose d'explorer à travers une analyse critique de l'hypothèse de l'émergence d'un capitalisme cognitif. Le titre du présent chapitre (« La critique du capitalisme cognitif ») renvoie ainsi à un double processus critique : d'abord, un exposé de la critique du capitalisme offerte par les tenants de cette hypothèse ; ensuite, une évaluation de la portée politique de cette posture analytique. Je tenterai alors de répondre à la question suivante : l'hypothèse de l'émergence d'un capitalisme cognitif constitue-t-il la base d'une véritable critique ? Cette évaluation politique en surplomb constituera en somme une forme de « métacritique » au sens d'une critique qui vient s'ajouter au premier niveau d'analyse suggéré par le modèle lui-même : une critique politique de la posture qui se présente déjà comme étant critique. Pour terminer, nous traiterons de la question du « travail » des internautes (*digital labor*), de manière à illustrer comment une problématique en communication peut être traitée sous l'angle du capitalisme cognitif.

9.1. LE CONTEXTE SOCIOPOLITIQUE

Une mutation se dessine depuis la décennie 1980 dans nos sociétés et nos économies à l'échelle planétaire. Selon les tenants de l'hypothèse du capitalisme cognitif, des mouvements de transformation socio-historique sont favorisés par l'omniprésence des TIC dans le tissu des rapports sociaux. Cet état des choses s'accompagnerait de modifications significatives dans plusieurs aspects de l'existence humaine (signification sociale du travail ; interactions ordinaires constituant la vie quotidienne ; rapport aux institutions politiques). La critique du capitalisme

cognitif s'articule ainsi directement à la problématique des interrelations entre les sphères technique et sociale. Dans un texte canonique de présentation du capitalisme cognitif, Bernard Paulré écrit :

Si le capitalisme industriel se caractérise par des rapports de production et un régime d'accumulation spécifiques, la technologie ne peut suffire, seule, à caractériser et expliquer un stade nouveau et donc une transformation de ces rapports. Ce qui reviendrait à supposer qu'elle détermine l'organisation et les rapports de production. Nous nous engagerions alors dans la voie d'un déterminisme technologique. Direction que nous refusons de prendre (Paulré, 2009, p. 14).

Sans se réclamer d'une pensée du « déterminisme technique » (qui consisterait donc à expliquer la mutation du régime économique uniquement et exclusivement en termes de changements technologiques), il est certain que le paradigme critique du capitalisme cognitif se montre perméable à l'analyse des contraintes liées à la détermination de la matérialité technique sur la nature des supports cognitifs. Ces technologies sont devenues aujourd'hui massivement « numériques » du fait de la convergence entre l'informatique, les télécommunications et l'audiovisuel rendue possible par la digitalisation (numérisation) des signaux électroniques : l'impulsion électrique (présence, absence du signal) trouvant son équivalent informatique dans le langage-machine (0, 1). La mutation sociale contemporaine se rapproche ainsi – du point de vue de l'ampleur des transformations culturelles, économiques, politiques et éthiques qu'elle suppose – de moments historiques tels que ceux engendrés par l'invention de l'écriture, puis de l'imprimerie. Ces technologies se caractérisent par leur dimension « intellectuelle », c'est-à-dire qu'il s'agit de moyens techniques qui aident les humains à penser. Mais ces artefacts techniques apparaissent davantage que de simples « appuis » à la production humaine de connaissance.

Outre cette dimension de mutation technique et culturelle, soulignons d'autres éléments du contexte historique, de nature davantage politique et économique. La période dite des Trente Glorieuses (1945-1975) a permis le développement d'un modèle social-démocrate donnant à l'État-providence un rôle de protection sociale envers les classes laborieuses et les nouvelles classes moyennes apparues à la suite du New Deal du président Roosevelt et du pacte fordiste des décennies 1930-1940. Autant les luttes du mouvement ouvrier de l'après Seconde Guerre mondiale que l'application de politiques keynésiennes dans les États occidentaux accélérèrent une meilleure distribution du revenu national et un enrichissement relatif des classes populaires. Cela permit au capitalisme de conserver une crédibilité dans l'opinion publique en

Amérique du Nord et en Europe. Pendant cette période de croissance économique, les inégalités sociales diminuaient, le secteur financier était régulé, un système de protection sociale avait été mis en place.

Le « compromis social-démocrate » commença cependant à se voir brider à partir de la fin des années 1960 : tant les paradigmes de la pensée libérale que ceux de la pensée critique (Mai 68) furent ébranlés. Le *Rapport du Club de Rome*, intitulé *The Limits of Growth* (Meadows, 1972) (Jancovici, 2003) questionna radicalement le modèle économique dominant de la croissance et le productivisme jusque-là tenus pour acquis. Ce *Rapport* participa à l'affirmation et à la consolidation d'une approche critique dite de l'écologie politique, qui demandait aux décideurs politiques de remettre en cause la logique de la croissance à la lumière de nouvelles perspectives orientées vers le « développement durable ». Les décennies 1970 et 1980, marquées par le premier choc pétrolier et par une crise mondiale du prix du pétrole (1971-1973), virent l'émergence de nouvelles manières de penser à gauche (et à gauche de la gauche), mais aussi à partir de l'écologie politique. En même temps, la vague de dérégulation des monopoles (décennie 1980) – en particulier dans le domaine des télécommunications (Badillo et Proulx, 2006) – marqua l'instauration du modèle néolibéral anglo-saxon (diminution de la régulation étatique, baisse des taxes, diminution des services publics, encouragement de traités commerciaux de libre-échange entre les États), qui s'imposa à l'échelle planétaire, ce qui provoqua un recul quant à plusieurs acquis de l'État social. Cette période allait confirmer l'hégémonie des États-Unis sur l'Europe. La période néolibérale signifia un blocage dans la marche vers le progrès social amorcée à la fin de la Seconde Guerre mondiale. Simultanément, la chute du mur de Berlin en novembre 1989 symbolisa la fin de la guerre froide et l'écroulement du socialisme réel : « les perspectives d'inclusion dans un même monde de la quasi-totalité de la planète [redonnèrent] un souffle de crédibilité au marché global » (Moulier Boutang, 2007b, p. 18).

Les innovations techniques issues de l'informatique (1945), de la microinformatique (1975) et des technologies de réseaux (1970-1980) – et en particulier, Internet –, qui se sont déployées depuis la décennie 1980 pour atteindre une intensification dans les décennies 2000 et 2010, ont pu d'abord se développer à tout va en raison du contexte de dérégulation déjà mentionné et lié au vent du néolibéralisme qui soufflait à partir des centres économiques et politiques anglo-saxons (Thatcher, Reagan), laissant s'instaurer à l'échelle planétaire un mouvement de globalisation de l'économie. Or, dans la deuxième décennie du XXI^e siècle, des analystes constatent un essoufflement relatif du modèle néolibéral anglo-saxon ou, en tout cas, ils observent

qu'une voie alternative pourrait prendre forme (Boltanski et Fraser, 2014). Dans un tel contexte, l'hégémonie des États-Unis sur l'Europe pourrait régresser: la clé des perspectives de transformation radicale résiderait, selon certains, dans un renversement de l'hégémonie transnationale de la finance (Duménil et Lévy, 2014). L'alternative au néolibéralisme devra également se nourrir des expérimentations qui émergent du côté du « mouvement des communs » un peu partout sur la planète (Bollier, 2014; Kostakis et Bauwens, 2014). Dardot et Laval écrivent ainsi: « Le paradigme des communs se définit expressément *contre* l'expansion de la logique propriétaire et marchande à laquelle est couramment identifié le néolibéralisme » (Dardot et Laval, 2014, p. 100). Les analyses du « capitalisme cognitif » – en complémentarité avec celles du paradigme des communs et inspirées par une perspective d'écologie politique – m'apparaissent en résonance avec cette recherche d'alternatives au néolibéralisme.

9.2. L'HYPOTHÈSE D'UN CAPITALISME COGNITIF: LES PRINCIPAUX CONCEPTS

Nous serions face à une métamorphose du capitalisme (Corsani *et al.*, 2001; Gorz, 2003; Caillé et Fourel, 2013). Moulier Boutang (2007b) insiste sur quatre dimensions essentielles de cette rupture (ou métamorphose) dans le mode de production. Cette rupture:

- 1) concerne d'abord les manières de penser et de gérer le développement et la croissance. Le capitalisme a cessé d'incarner la croissance dans les pays du centre vers la fin des Trente Glorieuses (1945-1975). Avec la mondialisation du dernier quart du XX^e siècle, ce modèle de développement économique se replia ensuite vers les pays de la périphérie, mais aujourd'hui ses fondements mêmes (idéologie de la croissance, productivisme) sont contestés radicalement, notamment par la critique de l'écologie politique;
- 2) suppose de concevoir autrement le rôle stratégique du marché, le néolibéralisme ayant d'abord véhiculé avec lui la conviction que tous les problèmes sociaux et environnementaux pourraient trouver des solutions par le recours à une logique de marché. Or le marché n'est pas la réponse adéquate aux défis du développement durable;
- 3) implique en outre une transformation importante de l'organisation sociale du travail et des entreprises (automatisation de tâches informationnelles, robotique) et, plus généralement,

de l'organisation d'une grande partie des activités humaines. Dans ce type d'organisation, une place importante est faite au «travail immatériel» défini comme la «force invention» (création, invention, imagination) des travailleurs (Lazzarato, 1992). C'est ici la signification même du travail humain qui est recomposée;

- 4) modifie le concept de «valeur économique» et de sa mesure: la «valeur d'échange» (pour le capital investi dans un rapport de production capitaliste) n'est plus définie seulement par le temps de travail ou la quantité de travail requis pour la réalisation d'une tâche. Cette valeur d'échange est plutôt définie par la mobilisation de deux catégories d'immatériels: ceux de «niveau 1» (c'est-à-dire les connaissances codifiées dans les droits de propriété intellectuelle, les brevets, les logiciels propriétaires) et ceux de «niveau 2» (c'est-à-dire les connaissances tacites ou implicites qui ne peuvent pas être codifiées et qui correspondent à la «force invention» mentionnée plus haut) (Moulier Boutang, 2007b).

Il est nécessaire aujourd'hui de pouvoir décrire avec précision les conditions sociales, économiques et historiques de cette métamorphose du capitalisme, ce qui est la tâche à laquelle prétendent s'atteler les penseurs du «capitalisme cognitif» (Corsani *et al.*, 2001; Moulier Boutang, 2007a; Paulré, 2009). Selon ces penseurs, la plupart économistes, le programme de recherche orienté autour de l'hypothèse de l'émergence d'un «capitalisme cognitif» offre une alternative théorique pour penser cette mutation en dehors des pistes analytiques habituelles. Pensons en particulier aux analyses aujourd'hui trop limitées conduites en termes «d'économie de la connaissance» (voir la critique de Vercellone, 2002) ou de «société de l'information» (voir notre critique, Proulx, 2007).

Selon ces penseurs critiques du «capitalisme cognitif», cette dernière expression annoncerait l'instauration, depuis les décennies 1980 et 1990, d'une nouvelle forme du capitalisme succédant aux deux phases historiques précédentes: capitalisme marchand (de la fin du Moyen-Âge jusqu'à la moitié du XVIII^e siècle) et capitalisme industriel (de 1750 à 1975). Se situant directement dans le prolongement de l'analyse multidimensionnelle de la métamorphose du mode de production capitaliste exposée précédemment, les économistes J.-M. Monnier et C. Vercellone insistent sur les deux principaux traits qui caractériseraient, selon eux, le régime du capitalisme cognitif: *a*) une transformation significative dans l'organisation de la production du fait que la dimension cognitive et immatérielle devient l'élément clé du processus

de création de la valeur économique; *b*) concernant le mode d'accumulation du capital, l'enjeu porterait en priorité sur le contrôle de la production/circulation des connaissances et la transformation de ces dernières en marchandises, processus qui ne va pas de soi et qui suscite un renforcement des dispositifs de gestion des droits de propriété intellectuelle (brevets, *copyright*, marques) (Monnier et Vercellone, 2014).

Nous décrivons maintenant trois articulations conceptuelles qui se situent au fondement de cette approche critique du «capitalisme cognitif»: *a*) la transformation de la connaissance en valeur économique; *b*) la place centrale du travail immatériel dans le mode de production; *c*) les nouvelles modalités de l'exploitation capitaliste.

9.2.1. LA TRANSFORMATION DE LA CONNAISSANCE EN VALEUR ÉCONOMIQUE

La thèse principale du capitalisme cognitif consiste à soutenir qu'un type inédit d'accumulation caractérise aujourd'hui la dynamique économique, à savoir: une accumulation de connaissances et de créativité. Les connaissances constituent ici la source principale de la productivité. L'appropriation des connaissances par la gestion capitaliste devient dans ce contexte un enjeu décisif (Paulré, 2009, p. 15-16). La question de la transformation de la connaissance en valeur économique est centrale. Ce procès de transformation n'est ni linéaire ni stable: «Ni la théorie de la valeur de la tradition marxiste, ni celle libérale, actuellement dominante, ne peuvent rendre compte du processus de transformation de la connaissance en valeur» (Rullani, 2000, p. 89). La connaissance n'a pas une «valeur-coût de référence» qu'il serait possible de déterminer de manière stable en fonction des critères de sa production. Ce coût apparaît comme totalement incertain et, surtout, il compte faiblement dans la fixation du prix et dans le coût effectif de sa reproduction (qui tend vers zéro, une fois qu'une première unité a été produite). Comme la connaissance ne peut facilement se traduire en unités de valeur relativement stables et échangeables sur un marché, «l'évaluation (des connaissances) en tant que capital demeure problématique» (Gorz, 2003, p. 37). «La valeur d'échange de la connaissance est donc entièrement liée à la capacité pratique de limiter sa diffusion libre» (Rullani, 2000, p. 90). La rareté de la connaissance est par conséquent créée artificiellement par le recours à des moyens juridiques (brevets, droits d'auteur, licences, contrats). D'où l'importance de traiter en profondeur la problématique de la propriété intellectuelle des biens informationnels (Coriat, 2002). Une seconde manière de créer la rareté de la connaissance consiste à en limiter l'accès soit par des dispositifs

techniques (contraintes des interfaces et des algorithmes contrôlés par les firmes propriétaires), soit par des restrictions dans les stratégies et tactiques de diffusion culturelle.

9.2.2. LA PLACE CENTRALE DU TRAVAIL IMMATÉRIEL DANS LE MODE DE PRODUCTION

Les analyses sociologiques et économiques sur la place du travail immatériel dans l'organisation du travail prennent racine dans l'analyse du « postfordisme » (Corsani, 2000). Le « postfordisme » a signifié l'instauration, à partir des années 1970 et 1980, d'une nouvelle forme d'organisation du travail, s'appuyant largement sur l'usage des technologies d'information et de communication, orientée vers la flexibilité et la connexion directe entre les pôles de la conception/distribution/fabrication. Par exemple, dans le domaine de l'industrie automobile, le recours aux technologies d'information et de communication permet un va-et-vient constant et permanent entre le travail des équipes de conception et celui des équipes de fabrication des véhicules. Il y a ainsi des actions d'ajustement et de coordination en continu, permettant une flexibilité optimale dans le processus de production. Par ailleurs, le traitement automatisé, cumulatif et pointu, des commandes des consommateurs permet une distribution plus équilibrée des inventaires des automobiles (fabriquées « sur mesure ») dans les différents sites de vente. Cette forme postfordiste suppose une nouvelle conception du travail, de même que de nouveaux rapports de force au sein et en dehors des entreprises. Une telle caractérisation du postfordisme met en évidence une première manière de concevoir le travail immatériel. Dans cette première caractérisation, les tâches de travail apparaissent subordonnées à la capacité de traitement de l'information et de la communication des technologies (Lazzarato, 1992). Une première définition du travail immatériel est ici mise en scène : il s'agit du travail qui se rapporte à des connaissances qui sont codifiées et traitées par les machines informationnelles (ordinateurs en réseau). Les travailleurs humains sont alors dégagés d'un aspect répétitif et redondant de l'accomplissement de leurs tâches. Ainsi libérés des tâches monotones, ces travailleurs peuvent s'adonner à un travail immatériel alors défini dans un deuxième sens.

Une seconde manière de définir le travail immatériel recouvre « les connaissances tacites ou implicites qui ne peuvent pas être codifiées (*a priori* comme travail) » (Moulier Boutang, 2007b, p. 19). Selon cette seconde acception, le travail immatériel implique la subjectivité du travailleur :

En effet, le travailleur de la grande entreprise doit être capable « d'analyser une situation », de « prendre des décisions », de maîtriser des événements imprévus et en même temps d'avoir une capacité de communication et de travail collectif, car les tâches prescrites aux ouvriers ne concernent plus des opérations codifiées d'avance, mais la continuité du flux, le fait que, de toute façon, le système technique « doit tourner ». L'ouvrier plutôt qu'appendice de la machine doit devenir un relais communicationnel dans l'intégration de plus en plus poussée du rapport équipe/système (Lazzarato, 1992, p. 1-2).

La communication et le langage entrent ainsi directement dans le processus de production, certaines tâches supposant l'établissement nécessaire de rapports de communication, horizontaux et verticaux. En résumé, que ce soit dans le premier ou dans le second sens du concept de « travail immatériel », force est de constater que l'information acquiert une valeur directement productive. Le « travail immatériel » tend à occuper une place centrale dans le mode de production postfordiste, régime que plusieurs analystes qualifieront éventuellement de « capitalisme cognitif ». Le sociologue et philosophe Maurizio Lazzarato propose de définir le concept de « travail immatériel » comme étant « le travail qui produit le contenu informationnel et culturel de la marchandise » (Lazzarato, 1992, p. 1). Dans cette définition, le « contenu informationnel » fait référence aux connaissances pouvant être codifiées par les machines, alors que le « contenu culturel » fait plutôt allusion aux activités qui ne sont pas codifiées comme travail.

Selon Lazzarato, la mobilisation de la subjectivité collective ouvrière (et de ses formes de coopération) par la gestion capitaliste constitue le dispositif central de l'organisation postfordiste du travail, la clé de la productivité étant ici dans la réalisation collective et autonome du travail en réseau. Le « management participatif » – forme emblématique de la gestion dans l'organisation postfordiste – suppose que le travailleur mette la totalité de sa personnalité au service de l'organisation. Les tâches immatérielles exigent, pour leur réalisation effective, une mobilisation des capacités subjectives du travailleur (compétence à communiquer, à créer et à se coordonner en équipe, capacité à savoir faire du lien dans les interactions en réseau). Or la subjectivité collective qui se trouve ici mobilisée apparaît davantage qu'une simple réponse à une prescription de la gestion capitaliste. Elle est en même temps l'expression possible d'une résistance aux diktats organisationnels : elle introduit une véritable *alternative* à la domination capitaliste. Cette nouvelle subjectivité constitue la possibilité d'une réalité organisationnelle et sociale radicalement nouvelle (Negri, 1991). Il faut noter ici que la lecture d'Antonio Negri – analysant le pouvoir

de transgression de cette subjectivité – diffère de celle d'André Gorz : pour ce dernier, en effet, le processus de production de cette subjectivité n'est qu'une réponse à l'injonction à communiquer («Soyez sujets») de la gestion capitaliste. Selon Gorz, le périmètre de l'autonomie ouvrière est prédéfini par l'organisation capitaliste (voir Gollain, 2010)¹.

Dans la théorie marxiste classique, la valeur d'un bien se mesurait à partir du temps de travail requis pour le produire. À l'heure du capitalisme cognitif, cette mesure traditionnelle perd son pouvoir explicatif. La valeur d'un bien – et tel est le cas dans de nombreuses industries culturelles – se mesure aujourd'hui le plus souvent à l'aune de son niveau de prestige ou de popularité. L'importance du public susceptible de consommer un bien devient le critère majeur dans la fixation du prix de ce bien. Les responsables en marketing parlent ainsi de la «valeur de la marque» (*branding*). Plus généralement, on dira qu'il s'agit de la prise en compte de la *valeur immatérielle* des biens et services. L'évaluation d'une firme se décompose aujourd'hui en un nombre limité d'éléments, dont les infrastructures matérielles et les actifs immatériels (brevets, droits de propriété intellectuelle, *branding*). Bien souvent, ces derniers pèsent plus lourdement que les infrastructures matérielles dans l'évaluation globale d'une entreprise. Il s'opère ainsi un changement stratégique dans la chaîne de création de la valeur économique : les frais de production, de transport et de distribution d'un bien de grande consommation sont souvent moindres que la valeur immatérielle de ce bien. Par exemple, la plus grande partie du prix d'une paire d'espadrilles Nike appartient à la valeur de la marque plutôt qu'aux frais de fabrication matérielle et de distribution de ces chaussures. Ce constat est à mettre en relation avec la nouvelle division internationale du travail à l'ère de la globalisation, la fabrication matérielle étant réalisée à faible coût dans les usines du Tiers-Monde alors que la création de la marque est assurée par des bureaux de conception, de publicité et de marketing situés dans les capitales occidentales (Moati et Mouhoud, 2005 ; Aravis, 2010).

1. «Gorz affirmait : Negri [...] donne l'impression qu'avec "l'intellectualité de masse" un sujet anticapitaliste s'autoconstitue d'emblée en pouvoir alternatif au capital dans le processus de subjectivation qu'est le processus de production postfordiste» (Gollain, 2010, p. 551).

9.2.3. LES NOUVELLES MODALITÉS DE L'EXPLOITATION CAPITALISTE

À l'ère industrielle, ce sont les capacités physiques (tâches musculaires) et les « fonctions reptiliennes du cerveau² » (tâches intellectuelles répétitives) des travailleurs qui constituent la force de travail qui est accaparée par les entreprises, absorbée par les machines mécaniques et énergétiques. À l'ère du capitalisme cognitif, ce sont plutôt les capacités mentales et intellectuelles des employés et des travailleurs qui sont appropriées par les firmes, ces capacités étant associées au fonctionnement des machines informationnelles (ordinateurs et téléphones intelligents connectés en réseaux). Or, selon Yann Moulier Boutang *et al.* (2008), le traitement de l'information est aujourd'hui le plus souvent assuré de manière automatique. Dans ce cas, si l'on exclut le travail plus complexe de conception et de programmation des systèmes, les communications machines à machines (M2M)³ ne requièrent qu'un minimum de travail humain visant à assurer les tâches de maintenance et de contrôle de qualité. Ce que révèlent alors ces conditions de travail propres au régime d'automatisation informationnelle, c'est que « ce qui a du prix, ce n'est pas la connaissance numérisée, stockée, codifiée, reproductible à l'infini avec une parfaite régularité, mais bien l'intelligence humaine » (Moulier Boutang *et al.*, 2008, p. 125). Cette part des propriétés intellectuelles du travail des humains (invention, mémorisation, socialisation) ne peut être totalement remplacée par des machines : il s'agit d'un « travail vivant », d'une force-invention qui ne peut être totalement absorbée dans le cycle productif. Il y a ainsi une distinction cruciale à tracer entre l'intelligence humaine (déployant une compétence à apprendre et à transmettre, une capacité à l'autonomie et à la créativité) et l'accomplissement standardisé de tâches prescrites qui ne suppose pas d'initiative particulière. L'intelligence humaine implique une propension à l'innovation, à la coopération, au travail en réseau, une capacité d'invention de solutions singulières aux problèmes inédits qui surgissent dans le contexte de production en réseau.

C'est précisément de cette intelligence humaine créatrice – de ce travail de « production de soi » (Gorz, 2003, p. 20) – dont ont besoin les entreprises du capitalisme cognitif : « il s'agit de coopération, d'une implication des subjectivités qui ne peut pas s'obtenir par des procédures automatisées » (Moulier Boutang *et al.*, 2008, p. 126). Or c'est la captation de cette capacité d'innover qui définit en même temps les nouvelles modalités de l'exploitation des travailleurs en réseau

2. L'expression est de Moulier Boutang (2007a).

3. Ces communications machines à machines pouvant traiter et faire communiquer entre elles des bases de données gigantesques (*big data*).

aujourd'hui. Et cette exploitation concerne une intelligence collective dans la mesure où cette capacité d'invention est le fait d'individus connectés numériquement. C'est l'habileté à faire lien, l'aptitude à réagir rapidement en collectif, la faculté de coopération et d'attention aux autres qui caractérisent le mieux cette compétence intersubjective à l'innovation qui est dans la mire des entreprises. Il s'agit de ce que Moulier Boutang (2007a, p. 148-153) appelle «l'exploitation de deuxième degré», c'est-à-dire la captation par la gestion capitaliste de la force-invention des travailleurs connectés en réseau. Cette capacité créative des travailleurs est un travail vivant maintenu comme tel tout au long du cycle productif. Ce travail vivant constitue leur «capital intellectuel», c'est-à-dire l'accumulation des éléments de connaissance qui résistent à la codification numérique. Par conséquent, la captation de cette force-invention devient l'enjeu central du capitalisme cognitif, étant entendu qu'une partie de ce «capital intellectuel» se dérobe en permanence aux ruses et aux nouvelles modalités de l'exploitation capitaliste. Par exemple, des aptitudes artistiques pour la création ou des compétences à s'exprimer et à communiquer acquises ou cultivées par les travailleurs au fil des ans, indépendamment de leur cursus formel de formation, peuvent constituer pour eux une sorte de rempart leur servant à résister aux ruses de la gestion participative cherchant à encadrer cette force-invention.

9.3. LA PORTÉE POLITIQUE DE LA CRITIQUE DU CAPITALISME COGNITIF

Comment la pensée critique peut-elle offrir un point de vue nouveau – analytiquement ancré et politiquement pertinent – devant ce constat de l'instauration d'un régime où la captation capitaliste de la force-invention des travailleurs semble imposer un nouvel encastrement à l'économie mondiale? Cette pensée critique se doit aussi de prendre en compte l'expression de cultures toujours plus diversifiées, de même que les limites des actions des instances de régulation politique, qui peinent à imposer des règles à l'échelle transfrontière, là même où les groupes financiers et économiques transnationaux dominant le monde, et cela, de plus en plus à l'insu des gouvernements des États nationaux. Les analyses du capitalisme cognitif se situent dans le prolongement d'une critique radicale (marxiste et postmarxiste) de la composition sociale du travail qui est non seulement soucieuse des enjeux éthique, économique et politique, mais qui fait preuve également

d'une « intelligence collective écologiste »⁴, pour reprendre l'expression de Moulier Boutang. La construction de cette posture critique radicale s'inscrit également en continuité avec les analyses de la division capitaliste du travail (Gorz, 1973), tout en marquant une rupture épistémique et politique rendue nécessaire par l'émergence d'un mode de production qui appelle la mobilisation de catégories sociologiques inédites pour pouvoir penser cette transformation de la manière qui convient (Moulier Boutang, 2007b; Vercellone, 2012).

Les analystes du capitalisme cognitif (Corsani *et al.*, 2001; Moulier Boutang, 2007a; Paulré, 2009)⁵ reconnaissent une continuité de leur cadre de pensée dans l'héritage théorique d'un ancien mouvement intellectuel de la gauche extrême en Italie. Les courants dits de « l'opéraïsme » constituèrent un programme prémonitoire aux élaborations futures concernant le capitalisme cognitif: la critique politique du « postfordisme » fut en quelque sorte la première élaboration de l'analyse critique du « capitalisme cognitif » (Corsani, 2000). Il s'agit en l'occurrence d'un mouvement politique et intellectuel radical – appelé alors « mouvement autonome » – formé d'une multitude de groupes activistes et de revues, qui anima la vie philosophique et politique en Italie entre 1961 et 1978 (McKay, 2010). Les premières analyses opéraïstes concernent l'insubordination de « l'ouvrier-masse », qui met l'État social en crise. Le mouvement social ouvrier entraîne une « recomposition de classe » créant un nouveau sujet historique, « l'ouvrier social ». Le centre des luttes sociales et politiques, identifié d'abord comme étant l'usine (« refus du travail »), s'élargira progressivement vers tous les aspects de la vie. L'automatisation (cybernétique)⁶, puis la flexibilisation du travail (postfordisme) constitueront des objets pivots des analyses.

4. Ce rapprochement entre les analyses du capitalisme cognitif et l'écologie politique a été développé plus haut, dans les premiers paragraphes de la section 9.1.

5. Le groupe qui a formulé le programme de recherche initial sur le capitalisme cognitif était formé des chercheurs suivants: Antonella Corsani, Patrick Dieuaide, Maurizio Lazzarato, Jean-Marie Monnier, Yann Moulier Boutang, Bernard Paulré et Carlo Vercellone (Paulré, 2009, p. 2).

6. La cybernétique – une approche transdisciplinaire qui s'est constituée pendant les décennies 1940 et 1950 – a permis de créer un langage commun entre les mathématiques, la biologie, les sciences de l'ingénieur et, dans une moindre mesure, les sciences humaines et sociales. Orientée notamment sur la compréhension de la causalité circulaire dans les organismes et les machines, la cybernétique – avec d'autres approches, dont notamment la théorie de l'information et l'intelligence artificielle – a participé à l'invention d'un nouveau type de machines: les machines informationnelles, dont l'ordinateur est l'emblème. Cette nouvelle génération de machines informationnelles a rendu possible, à partir du dernier quart du XX^e siècle, une nouvelle vague d'automatisation.

Selon les opéraïstes, les *Manuscrits de 1857-1858 (Grundrisse)* de Karl Marx (1980) peuvent être considérés comme un texte prophétique qui anticipe la mutation actuelle du capitalisme. Le philosophe italien Antonio Negri a proposé en 1979 un travail fouillé de relecture de ces manuscrits (Negri, 1979 et 1991). Dans les *Grundrisse*, Marx propose de penser l'évolution du mode de production à partir de la catégorie du «*general intellect*» (intelligence collective de masse), c'est-à-dire l'étape «où le développement de la science devient la force productive par excellence» (Moulier Boutang, 2007a, p. 236). Dans un contexte où la science s'affirme en tant que force productive, une plus grande partie du travail humain est de nature immatérielle. Les opéraïstes s'attachent aux nouveaux enjeux liés à cette dimension immatérielle caractérisant de plus en plus le mode de production. La séparation capitaliste entre travail manuel et travail intellectuel – une très ancienne distinction philosophique qui avait été reconsidérée par l'analyse marxiste de la composition sociale du travail et de l'exploitation économique (Sohn-Rethel, 1978) – est alors radicalement repensée par la critique opéraïste. C'est la «capacité à l'autonomie» exprimée à travers le mouvement ouvrier italien du «refus du travail» (à la chaîne) qui pave la voie à l'installation du cycle du travail immatériel (Negri, 1991, p. 2). C'est un processus permanent, de la part du mouvement ouvrier, de reconquête du «travail vivant» qui s'amorce dans ce nouveau contexte de production immatérielle.

L'ancien militant Bifo (Berardi Bifo, 2003), dans un texte qui fait retour sur le mouvement opéraïste, met en relief l'importance historique du mouvement du «refus du travail» (refus de la contrainte de produire de la plus-value pour le pouvoir capitaliste, refus de la temporalité capitaliste) et du concept de «composition de classe». Plutôt que d'évoquer la constitution d'un sujet historique, Berardi Bifo préfère mobiliser le «processus de subjectivation» au sens d'un mouvement social orienté vers le devenir et la transformation de la composition des classes. Ainsi, la «classe sociale» n'est pas considérée comme un concept ontologique stabilisé, mais bien plutôt comme un concept en évolution perpétuelle où, à travers un processus d'autocomposition, la classe est redéfinie comme investissement permanent de désirs sociaux. Plusieurs domaines d'investissement de ces désirs sociaux sont abordés par le mouvement autonomiste italien : innovation culturelle, sexualité, refus du travail, luttes contre l'aliénation. Selon Berardi Bifo, le mouvement ouvrier autonome de la décennie 1970 a finalement engendré une réponse paradoxale de la part du pouvoir politique converti au néolibéralisme. Le mouvement d'autonomisation des ouvriers par rapport à l'ordre disciplinaire du travail a suscité en effet, sur la scène internationale, la

mise en place de dispositifs de dérégulation (nouvelle liberté des entreprises au regard des contraintes réglementaires de l'État, exodes fiscaux, réduction des dépenses publiques, affaiblissement des protections sociales, globalisation et externalisation de la production, licenciements), entraînant une flexibilisation croissante du travail et, éventuellement, une nouvelle fragmentation du travail (ou « fractalisation »).

Cette figure de la « fractalisation du travail », dans un environnement où l'usage d'applications spécifiques de téléphones intelligents est parfois imposé à des travailleurs précaires de manière à ce qu'ils ne connaissent l'offre quotidienne de tâches qu'au dernier moment, consiste en une forme d'aliénation engendrée par ce nouveau « travail en miettes » – selon l'expression célèbre du sociologue Georges Friedmann (1964) –, mais une fragmentation cette fois-ci reliée aux technologies mobiles mettant à la disposition des organisations une nouvelle armée de travailleurs précaires obligés de se composer du travail à la carte en fonction des offres quotidiennes de fractions de tâches. Or cette dérégulation capitaliste n'a pas simplement été une réponse à l'autonomisation ouvrière. L'offensive néolibérale des années 1980 apparaissait au même moment – dans le contexte du système capitaliste en crise qui cherchait à se régénérer – comme une condition nécessaire à la restructuration technologique en cours, sous l'impulsion des TIC, et à la globalisation de la production. Selon ces analyses opérâistes/autonomistes, le capitalisme cognitif « est le produit historique d'un mouvement profond de rébellion ouvrière » (Moulier Boutang, 2007a, p. 123)⁷.

Mais revenons à la portée politique de la critique du capitalisme cognitif. La question essentielle concerne la nature de la rupture effective avec (ou dans) le capitalisme. Pour être pertinent aujourd'hui, un cadre d'analyse critique doit permettre de penser à la fois les deux scénarios de rupture : *a*) soit le scénario d'une mutation interne au sein même du capitalisme, où la finalité d'une accumulation du capital est maintenue alors que l'on tente une « sortie de crise » de l'industrialisme, le passage à une phase postindustrielle sans qu'elle soit postcapitaliste ; *b*) soit le scénario d'une sortie radicale du capitalisme, une échappée hors de l'économie de marché, où la finalité de la maximisation du profit est abandonnée et où de nouveaux rapports sociaux fonctionnant en dehors des lois du marché peuvent être imaginés. Des scénarios intermédiaires peuvent aussi être explicités, consistant à imaginer de nouveaux espaces communs qui ne relèveraient d'une gestion ni par les États nationaux ni par les groupes financiers transnationaux,

7. L'auteur fait ici référence à Vercellone (2002).

des espaces régis par des règles nouvelles formulées par les communautés citoyennes rapprochées, agissant dans un même espace local et directement responsables de la production d'un « commun » (Dardot et Laval, 2014) dans ces nouveaux territoires.

L'hypothèse de l'émergence d'un capitalisme cognitif constitue-t-elle la base d'une véritable critique? Ce diagnostic propose une analyse critique (économique et politique) de la crise actuelle du capitalisme⁸, intensifiée par l'irruption du numérique dans l'ensemble des instances constitutives du tissu social. Mais cette perspective d'analyse ne nous fournit pas les matériaux conceptuels nécessaires pour penser une « sortie radicale du capitalisme », c'est-à-dire une issue de la rupture qui permettrait d'imaginer un monde non régi par les lois du marché. Les analystes du capitalisme cognitif semblent vouloir nous contenir dans un scénario de transformation interne du capitalisme (Gollain, 2010, p. 553). Le stade cognitif ne semble être qu'une nouvelle phase de développement du système. Si nous voulons penser une véritable sortie du capitalisme, il vaut mieux se tourner vers la pensée d'André Gorz (1997; Caillé et Fourel, 2013), pour qui le postfordisme devait permettre d'envisager une réduction généralisée du temps de travail et d'imaginer une société fonctionnant hors de l'emprise de la rationalité économique et de l'idéologie du marché. La pensée de Gorz permet d'envisager une autre société, une « société du temps libéré », où chaque citoyen aborde des perspectives d'émancipation personnelle et sociale à partir d'un « travail privé pour soi » fonctionnant de manière autonome et en dehors de la sphère marchande.

9.4. LA QUESTION DU « TRAVAIL » DES INTERNAUTES: DU DIGITAL LABOR AU COGNITARIAT

Il existe depuis maintenant près de deux décennies une controverse autour du statut et de la rémunération du « travail » des internautes producteurs de contenus sur le Web et constituant, par conséquent, une source invisible importante de revenus pour les entreprises de l'Internet à l'ère du capitalisme informationnel (Proulx, 2014). S'agit-il ici d'un « travail gratuit » (*free labor*: Terranova, 2000), labeur invisible, « travail muet » de la pensée (selon l'expression de Foucault) dont les contributeurs ne seraient pas vraiment conscients? Plus précisément,

8. Le texte collectif (39 pages) qui formule pour la première fois en 2001 le programme de recherche s'intitule précisément: «Le capitalisme cognitif comme sortie de la crise du capitalisme industriel. Un programme de recherche» (Corsani *et al.*, 2001). La crise dont il est fait état réfère à «l'épuisement du capitalisme industriel».

le « travail » des utilisateurs du Web social ne devrait-il pas faire l'objet d'une rémunération monétaire conséquente? Puisque leurs contributions en ligne, si minimes soient-elles, concourent à la production d'une valeur économique captée en totalité par les propriétaires des plateformes, pourquoi ne pourraient-ils pas prendre part à une distribution élargie et démocratique de cette plus-value? Cette question apparemment théorique est devenue tout à fait concrète dans le cas des contributeurs au *Huffington Post* qui ont décidé de poursuivre en justice la propriétaire de la plateforme (en l'occurrence Arianna Huffington), qui, en février 2011, a vendu le site à AOL pour la jolie somme de 315 millions de dollars américains. Or la valeur économique de cette plateforme s'est construite uniquement à partir des contributions bénévoles des blogueurs ayant mis gratuitement leurs billets en ligne au fil des ans. La poursuite en dommage et intérêts (*class action lawsuit*), intentée par le contributeur et activiste Jonathan Tasini en avril 2011 au nom de 9 000 blogueurs bénévoles, représente une somme de près de 105 millions de dollars américains. Le résultat de cette poursuite aura certainement des conséquences pour l'établissement des critères de rémunération des contributeurs bénévoles dans le domaine de la presse citoyenne en ligne.

Cette problématique du « travail » des internautes (*digital labor*) recouvre plusieurs cas de figure: blogueurs bénévoles souhaitant être rémunérés; utilisateurs de sites de réseaux sociaux dont un sous-ensemble seulement revendiquerait la possibilité de toucher une rémunération en échange des données personnelles qu'ils transmettent vers les plateformes; répondants à des appels de type *crowdsourcing* ou *crowdfunding*⁹ proposant des solutions ou des sommes d'argent à des demandeurs qui n'obéissent pour l'heure à aucune réglementation (sauf en France, seul pays à avoir adopté tout récemment une première législation à ce sujet – Fogue, 2014); contributeurs à des sites tels que *Mechanical Turk* d'Amazon.com, qui touchent des sommes dérisoires pour remplir des microtâches dans des conditions ne répondant pas à un minimum de protection sociale; etc. Trois types de questionnement sociologique traversent cette problématique du *digital labor* (expression jusqu'ici intraduisible en français et qui se réfère au « travail » invisible des internautes): quelle est la nature exacte (mesurable) de la valeur

9. Le *crowdfunding*, ou financement participatif, « consiste à faire appel aux internautes pour concrétiser les créations et les projets les plus divers: création de *start-ups*, musique, films, jeux vidéo, livres; recherche scientifique; causes humanitaires; journalisme citoyen; etc. » (Ricordeau, 2013, 4^e de couverture).

économique engendrée par ce travail bénévole des *prosumers* ou *produsers* (Proulx *et al.*, 2011), c'est-à-dire des consommateurs ou utilisateurs, fournisseurs de données personnelles, qui agissent en même temps à titre de producteurs de contenus dans l'univers numérique (Goyette-Côté et Langlois, 2014)?

Sommes-nous en droit de parler d'« exploitation » pour définir les rapports sociaux liant les propriétaires des plateformes à leurs contributeurs (Fisher, 2012)? Peut-on mobiliser l'idée d'une nouvelle « composition de classe » (émergence, par exemple, d'un « cognitariat » rassemblant les prolétaires du capitalisme cognitif) pour décrire cet ensemble disparate de contributeurs dans l'univers numérique? Ces questions ont fait l'objet d'un important symposium à New York (2009), suivi de la publication d'un ouvrage pertinent mettant bien en relief les réponses hétérogènes et controversées apportées par les analystes à ces questionnements passionnants, mais encore embryonnaires (Scholz, 2013). L'une des pistes à considérer pour un futur programme de recherche sur le *digital labor* concernerait certainement l'évaluation de la « valeur d'usage » de ce type de travail invisible, apportée par ces pratiques participatives aux personnes elles-mêmes et dont elles pourraient jouir. Une évaluation sociologique, économique et communicationnelle pourrait se faire par contraste avec la « valeur d'échange » générée par ces pratiques contributives et qui permet d'abord l'enrichissement des initiateurs des projets et des propriétaires des plateformes.

BIBLIOGRAPHIE

- Aravis (2010). « Quel travail dans 20 ans? Variable 1 : la division internationale du travail », <<http://queltravaildans20ans.com/wp-content/uploads/2011/02/V1-La-division-internationale-du-travail-D10.pdf>>, consulté le 1^{er} juin 2016.
- Badillo, P.Y. et S. Proulx (2006). « Mondialisation de la communication : à la recherche du sens perdu », *Hermès*, n° 44, p. 224-232.
- Berardi Bifo, F. (2003). « Que signifie l'autonomie aujourd'hui? Le capital recombinaut et le cognitariat », Republicart, <http://republicart.net/disc/realpublicspaces/berardi01_fr.htm>, consulté le 13 octobre 2014.
- Bollier, D. (2014). *La renaissance des communs. Pour une société de coopération et de partage*, Paris, Charles Léopold Mayer.

- Boltanski, L. et N. Fraser (2014). *Domination et émancipation. Pour un renouveau de la critique sociale*, Lyon, Presses universitaires de Lyon.
- Caillé, A. et C. Fourel (dir.) (2013). *Sortir du capitalisme. Le scénario Gorz*, Paris, Le Bord de l'eau.
- Coriat, B. (dir.) (2002). « Les droits de propriété intellectuelle : nouveaux domaines, nouveaux enjeux », numéro spécial, *Revue d'économie industrielle*, juin.
- Corsani, A. (2000). « Production de connaissance et valeur dans le postfordisme », entretien avec Enzo Rullani, *Multitudes*, n° 2, p. 97-110.
- Corsani, A. *et al.* (2001). « Le capitalisme cognitif comme sortie de la crise du capitalisme industriel. Un programme de recherche », Équipe ISYS, Matisse-CES, Université Paris-I, <http://www.utc.fr/oi2/Textes_support_interventions/Paulr%E9%20et%20alii%20-%20Le%20capitalisme%20cognitif%20comme%20sortie%20de%20la%20crise%20du%20capitalisme%20industriel-%20CAPITALC.PDF>, consulté le 15 juillet 2014.
- Dardot, P. et C. Laval (2014). *Commun. Essai sur la révolution au XXI^e siècle*, Paris, La Découverte.
- Duménil, G. et D. Lévy (2014). *La grande bifurcation. En finir avec le néolibéralisme*, Paris, La Découverte.
- Fisher, E. (2012). « How less alienation creates more exploitation? Audience labor on social network sites », *TripleC*, vol. 10, n° 2, p. 171-183.
- Fogue, S. (2014). « Nouvelle législation du *crowdfunding* pour placer la France en leader européen », *Le Journal du Net*, <<http://www.journaldunet.com/ebusiness/expert/56713/nouvelle-legislation-du-crowdfunding-pour-placer-la-france-en-leader-europeen.shtml>>, consulté le 8 avril 2015.
- Friedmann, G. (1964). *Le travail en miettes*, Paris, Gallimard, coll. « Idées ».
- Gollain, F. (2010). « L'apport d'André Gorz au débat sur le capitalisme cognitif », *La Revue du Mauss*, n° 35, p. 541-558.
- Gorz, A. (1973). *Critique de la division du travail*, Paris, Seuil.
- Gorz, A. (1997). *Misère du présent, richesse du possible*, Paris, Galilée.
- Gorz, A. (2003). *L'immatériel. Connaissance, valeur et capital*, Paris, Galilée.

- Goyette-Côté, M.O. et P. Langlois (2014). «La participation sur les espaces de contenus générés par les utilisateurs, une exploitation collaborative», *tic&société*, vol. 8, n^{os} 1-2, <<http://ticetsociete.revues.org/1407>>, consulté le 4 avril 2015.
- Jancovici, J.-M. (2003). «Qu'y a-t-il donc dans le "Rapport du Club de Rome" ?», *Manicore*, <http://www.manicore.com/documentation/club_rome.html>, consulté le 8 avril 2015.
- Kostakis, V. et M. Bauwens (2014). *Network Society and Future Scenarios for a Collaborative Economy*, Basingstoke, Palgrave Macmillan.
- Lazzarato, M. (1992). «Le concept de travail immatériel: la grande entreprise», *Futur Antérieur*, n^o 10, <<http://www.multitudes.net/Le-concept-de-travail-immateriel/>>, consulté le 15 juillet 2014.
- Marx, K. (1980). *Manuscrits de 1857-1858 (Grundrisse)*, Paris, Éditions sociales, 2 t.
- McKay, J. (2010). «Nouvelle classe ouvrière, nouvelles organisations ouvrières: l'opéraïsme italien», *Que faire*, n^o 4, p. 5-15.
- Meadows, D. et al. (1972). *The Limits to Growth*, Potomac, Associates Books.
- Moati, P. et E. Mouhoud. (2005). «Les nouvelles logiques de décomposition internationale des processus productifs», *Revue d'économie politique*, vol. 115, n^o 5, p. 573-589.
- Monnier, J.-M. et C. Vercellone. (2014). «Le capitalisme cognitif, nouvelle forme de capitalisme?», *Problèmes économiques*, hors série n^o 5, p. 117-120.
- Moulier Boutang, Y. (2007a). *Le capitalisme cognitif. La Nouvelle Grande Transformation*, Paris, Éditions Amsterdam.
- Moulier Boutang, Y. (2007b). «La nouvelle rupture au sein du capitalisme», *Ecovev*, n^o 28, p. 17-25.
- Moulier Boutang, Y. et al. (2008). «L'entrée dans le capitalisme cognitif», *Esprit*, n^o 11, p. 123-137.
- Negri, A. (1979). *Marx au-delà de Marx. Cahiers du travail sur les «Grundrisse»*, Paris, Bourgeois.
- Negri, A. (1991). «Travail immatériel et subjectivité», *Futur Antérieur*, n^o 6, <<http://www.multitudes.net/Travail-immateriel-et-subjectivite/>>, consulté le 15 juillet 2014.
- Paulré, B. (2009). «Introduction au capitalisme cognitif», Séminaire du 24 novembre, Séminaire, <<http://seminaire.samizdat.net/spip.php?article84>>, consulté le 15 juillet 2014.

- Proulx, S. (2007). « Interroger la métaphore d'une société de l'information : horizon et limites d'une utopie », *Communication & Langages*, n° 152, p. 107-124.
- Proulx, S. (2014). « Enjeux et paradoxes d'une économie de la contribution », dans S. Proulx, J.L. Garcia et L. Heaton (dir.), *La contribution en ligne. Pratiques participatives à l'ère du capitalisme informationnel*, Québec, Presses de l'Université du Québec, p. 15-31.
- Proulx, S. et al. (2011). « Paradoxical empowerment of producers in the context of informational capitalism », *New Review of Hypermedia and Multimedia*, vol. 17, n° 1, p. 9-29.
- Ricordeau, V. (2013). *Crowdfunding. Le financement participatif bouscule l'économie!*, Paris, FYP Éditions.
- Rullani, E. (2000). « Le capitalisme cognitif : du déjà vu ? », *Multitudes*, n° 2, p. 87-94.
- Scholz, T. (dir.) (2013). *Digital Labor. The Internet as Playground and Factory*, New York, Routledge.
- Sohn-Rethel, A. (1978). *Intellectual and Manual Labor. A Critique of Epistemology*, New York, Macmillan.
- Terranova, T. (2000). « Free labor: Producing culture for the digital economy », *Social Text*, vol. 18, n° 2, p. 33-58.
- Vercellone, C. (2002). « Les politiques de développement à l'heure du capitalisme cognitif », *Multitudes*, vol. 3, n° 10, p. 11-21.
- Vercellone, C. (2012). « L'analyse "gorzienne" de l'évolution du capitalisme », dans C. Fourel (dir.), *André Gorz, un penseur pour le XXI^e siècle*, Paris, La Découverte, p. 79-99.

PARTIE

4

IDÉOLOGIE
ET CULTURE

IDÉOLOGIE ET PENSÉE
DOMINANTE CHEZ
MARX ET ENGELS

Florian Gulli

MOTS CLÉS

conception matérialiste de l'histoire dominés/dominants

idéologie pensée dominante production

10.1. LE CONCEPT D'IDÉOLOGIE DANS L'IDÉOLOGIE ALLEMANDE

L'idéologie désigne, dans la perspective d'une critique sociale, le discours dominant d'une époque; on parle par exemple d'«idéologie néolibérale». L'idéologie est alors un ensemble d'idées liées aux intérêts d'une classe sociale. Elle se définit par sa fonction: justifier rationnellement ses intérêts économiques et politiques. C'est un discours au service de la puissance, non de la vérité. Inutile par conséquent de l'apprécier du point de vue de sa conformité au réel, il faut le juger à son efficacité. Et il est efficace quand il parvient à faire consentir les dominés à leur propre domination. L'existence de l'idéologie nous renseigne sur le fait qu'une domination n'est jamais seulement fondée sur la coercition, qu'elle a toujours besoin d'apparaître légitime aux yeux de la majorité.

Bien que la catégorie d'idéologie fasse partie du sens commun critique, elle soulève au moins trois difficultés. 1) L'usage de cette catégorie peut être symptomatique d'un certain dogmatisme et d'une certaine paresse intellectuelle. Le discours de l'autre est condamné *a priori*. L'examen de sa rationalité semble inutile puisqu'il suffirait de mettre en lumière ses motivations (les intérêts de classe) pour le disqualifier. 2) La référence à l'idéologie, à la manipulation des masses à grande échelle, à la toute-puissance médiatique sur les consciences, peut être l'occasion d'exprimer un «racisme de l'intelligence». La raison académique s'imagine seule lucide et produit une représentation caricaturale de la réception des discours dominants dans les classes dominées. 3) La critique de l'idéologie oscille enfin entre deux positions insuffisantes sur son rôle et sa fonction. Soit la critique se fait des illusions sur sa puissance, s'imaginant qu'il suffit de démasquer les intérêts sociaux sous-jacents aux discours pour que les dominations s'effondrent d'elles-mêmes (les luttes contre la domination deviennent de simples luttes idéologiques). Soit la critique se transforme en refus de la pensée. Les idées n'ayant pas de poids en comparaison avec les intérêts, la lutte idéologique n'aurait aucun rôle. Il faudrait s'attaquer directement au pouvoir réel en négligeant pourtant l'une des dimensions de la domination.

Ces difficultés peuvent néanmoins être surmontées au moyen d'un examen plus rigoureux du concept d'«idéologie». Un détour par *L'idéologie allemande*, écrit par Marx et Engels en 1845, semble indispensable pour qui s'intéresse au concept d'idéologie. Mais il faut d'abord commencer par souligner la distance entre l'usage contemporain du terme *idéologie*, en particulier dans l'expression «idéologie dominante», et sa signification dans l'ouvrage de Marx et Engels de 1845. Le terme

s'applique aujourd'hui de façon privilégiée aux discours des grands médias et d'une grande partie des économistes. Il suggère la congruence entre le contenu de leurs discours et les intérêts économiques et politiques dominants. Or les choses sont très différentes dans *L'idéologie allemande*. L'idéologie désigne dans ce livre le discours philosophique et, plus précisément, le discours de quelques philosophes allemands : Ludwig Feuerbach, Bruno Bauer et Max Stirner. Ces philosophes sont des penseurs critiques ; ils ne sont pas les porte-paroles de la classe dominante allemande de leur temps. Ils n'entendent pas justifier ses intérêts. Au contraire, ils veulent en faire la critique la plus radicale qui soit. Ces philosophes sont des disciples de Hegel, à l'instar de Marx. Dès les années 1840, ils entendaient radicaliser la pensée du maître en un sens révolutionnaire et nettement critique à l'égard de la religion, conçue comme un frein à toute transformation du monde.

À cette première distance, il faut en ajouter une seconde. Alors que le terme s'applique plutôt aujourd'hui aux champs économiques et politiques, il a chez Marx et Engels une extension bien plus grande et, à vrai dire, problématique. L'idéologie désigne en premier lieu, on l'a souligné, la philosophie, mais le terme s'applique tout aussi bien à la religion, à la morale, à l'art, aux institutions politiques et au droit.

Cette extension semble fragiliser le concept. Admettons que l'idéologie consiste à justifier les intérêts dominants. Comment alors peut-on subsumer l'art sous cette idée ? N'est-ce pas une vue trop partielle faisant fi des intentions critiques de nombreux artistes ? Et la religion ? N'est-il pas caricatural d'en faire un simple instrument de renforcement de l'ordre social quand on sait par exemple le rôle décisif du petit clergé, souligné par Engels lui-même, dans la guerre des paysans en Allemagne ?

Pour dépasser ces difficultés, il faut mettre entre parenthèses le sens actuel du terme *idéologie*, pour se concentrer sur l'usage qu'en font Marx et Engels. L'idéologie désigne chez eux une certaine manière de concevoir les idées, une certaine manière de penser les élaborations théoriques. Pour le dire brièvement, l'idéologie désigne le point de vue idéaliste sur les idées.

10.1.1. L'IDÉOLOGIE OU LA CROYANCE EN L'AUTONOMIE DES IDÉES

Un passage consacré à la religion tiré du livre de Engels, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, propose cette définition de l'idéologie : « Une idéologie, c'est-à-dire le fait de s'occuper d'idées prises comme entités autonomes, se développant d'une façon indépendante et uniquement soumises à leurs propres lois » (Engels, 1966, p. 78).

L'idéologie ne désigne pas le domaine des idées, mais une certaine manière de le concevoir. L'idéologie consiste à croire que les idées sont des « entités autonomes ». Elles ne devraient rien à la vie matérielle des individus, elles ne découleraient pas de l'activité pratique des hommes. Elles se développeraient de « façon indépendante », elles relèveraient du seul monde de la théorie. Expliquer une idée, ce serait la relier à d'autres idées, montrer comment elle en dérive, comment elle s'en sépare. Les idées engendreraient d'autres idées dans un ordre étranger à la matérialité de la vie humaine. Projeter de relier les idées à leur contexte historique d'émergence respectif n'aurait guère de sens. Ce genre d'explication n'apporterait rien d'essentiel et, trop souvent, il ferait manquer l'intemporalité du propos de tel ou tel auteur.

L'enseignement de « l'histoire de la philosophie » par exemple peut prendre une forme idéologique. On entreprend d'expliquer la pensée d'un philosophe en faisant référence exclusivement à des philosophies antérieures. On constitue alors une tradition philosophique, dans laquelle s'inscrit l'auteur et qui en donne la clé d'intelligibilité. Comprendre Spinoza, c'est comprendre sa différence d'avec Descartes. Comprendre Foucault, c'est comprendre comment il s'inscrit dans les pas de Nietzsche, etc. La référence à l'histoire non philosophique est absente ou résiduelle, la décontextualisation est une vertu, une voie d'accès à l'essence.

10.1.2. L'IDÉOLOGIE OU LA CROYANCE EN LA FORCE DES IDÉES

Mais l'idéologie ne se contente pas d'affirmer l'autonomie des idées ; elle est aussi la croyance en leur force. Marx et Engels écrivent dans *L'idéologie allemande* : « Aucune différence spécifique ne distingue l'idéalisme allemand de l'idéologie de tous les autres peuples. Cette dernière considère, elle aussi, que le monde est dominé par des idées, que les idées et les concepts sont des principes déterminants » (Marx, 1982, p. 1718). L'idéologie imagine que les idées mènent le monde, qu'elles ont une puissance *intrinsèque* de détermination de la réalité. La conception idéologique de l'histoire s'imagine que les pensées des philosophes, que la vision des grands hommes, déterminent le cours de l'histoire. On pourra dire par exemple que la Révolution française est la conséquence de la philosophie des Lumières, qu'elle est l'œuvre de quelques penseurs qui ont produit l'étincelle qui a tout entraîné. On pourra expliquer l'histoire du christianisme comme une longue suite d'interprétations de la Bible, celles-ci le conduisant parfois à la violence, parfois à la tolérance, les pratiques découlant là encore de la théorie.

Le XX^e siècle fournit plusieurs interprétations de séquences historiques, que Marx aurait sans doute qualifiées d'idéologiques. Il est courant par exemple de comprendre l'histoire de l'Union soviétique comme le développement des idées de Marx. Ce qui expliquerait en dernière instance cet ordre social, ce serait un certain nombre d'idées. L'historien américain Martin Malia (Malia, 1995, p. 20) va jusqu'à qualifier ce régime d'«idéocratique», désignant par là une société entraînée par la puissance des idées. Le nazisme connaît un sort similaire hors du monde académique. Il serait la mise en œuvre de la vision du monde d'un homme délirant, l'application à la réalité historique allemande de la conception antisémite d'Adolf Hitler. Le néolibéralisme aujourd'hui pense sa propre réussite historique comme l'effet de la valeur des idées sur lesquelles il a su s'appuyer.

Dans tous ces cas, les conceptions du monde semblent être à l'origine des grands développements historiques. Les intérêts matériels, les contradictions entre les classes sociales, les rivalités nationales, etc. sont relégués au second plan des explications.

10.1.3. LA CRITIQUE IDÉOLOGIQUE DU MONDE SOCIAL

Reste alors à appliquer ce qui vient d'être dit aux philosophes critiques dont il est question dans *L'idéologie allemande*. Marx et Engels ne récuse pas l'idée même de critique sociale; ce qu'ils visent, ce sont les illusions (idéologiques) de cette critique.

La boutade qui clôt l'avant-propos de *L'idéologie allemande* résume le reproche adressé au « nouveau philosophe révolutionnaire ».

Il y eut un jour un brave homme pour s'imaginer que si les hommes se noyaient, c'est qu'ils étaient possédés par l'idée de pesanteur. S'ils chassaient cette idée de leur tête, par exemple en la qualifiant de superstitieuse, de religieuse, ils seraient à l'abri du danger de noyade. Sa vie durant, il combattit cette illusion de la pesanteur, dont toutes les conséquences fâcheuses lui étaient démontrées amplement par toutes les statistiques. Ce brave homme était le type du nouveau philosophe révolutionnaire allemand (Marx, 1982, p. 1049).

Le « brave homme » attribue la noyade à une idée. La noyade est l'effet, non de la pesanteur elle-même, mais de l'idée de pesanteur. L'idée est donc au principe du développement de la réalité. La cause et l'effet sont totalement inversés. L'idée de pesanteur, qui présuppose l'existence de la pesanteur, en vient, dans l'esprit de notre brave homme, à engendrer la pesanteur elle-même et donc la noyade. Telle est l'idéologie qui met tout sens dessus dessous.

Ce « brave homme », c'est très souvent le « philosophe révolutionnaire ». Un certain discours critique explique en effet que les hommes sont avant tout dominés par des idées, par des représentations, et que cette domination des idées explique la soumission réelle des hommes à d'autres hommes. La soumission est d'abord manipulation. Une critique très répandue des médias va dans ce sens. La télévision désarmerait l'esprit critique du public. Les médias de masse deviendraient le premier pouvoir et par conséquent la première cible d'une critique sociale efficace. Le changement social, dans cette perspective, trouverait son origine dans la prise de conscience du caractère erroné des idées gouvernant les esprits.

Ce que Marx et Engels reprochent aux « nouveaux philosophes révolutionnaires », c'est de n'avoir affaire qu'à des discours, des consciences et des êtres pensants. On retrouve l'autonomie de la sphère des idées, thèse implicite de tout discours idéologique. Une véritable critique, selon Marx et Engels, doit partir de la vie matérielle des hommes et assumer les limites de son efficacité. Car, si les idées ne mènent pas le monde, leur critique ne saurait être l'*alpha* et l'*oméga* de la lutte pour sa transformation.

La critique idéologique du monde social, en s'axant sur les discours, peut contribuer à rendre invisibles les autres ressorts de la domination que sont la contrainte, l'intimidation, les disciplines, les techniques de mise en concurrence des dominés. *La nouvelle raison du monde* (2009) de Pierre Dardot et Christian Laval, par exemple, présente un tableau assez précis des multiples dominations au sein de l'entreprise néolibérale, dominations irréductibles à l'ordre du discours de justification.

10.2. MATÉRIALISME HISTORIQUE, IDÉES ET PENSÉE DOMINANTE

10.2.1. LA CONCEPTION MATÉRIALISTE DE L'HISTOIRE

L'idéologie est une certaine manière de concevoir l'histoire comme un processus déterminé par des idées. Critiquer l'idéologie, c'est donc proposer une conception de l'histoire alternative : « la conception matérialiste de l'histoire ».

Quel statut accorder à cette théorie ? Il ne s'agit pas d'un système clos que l'on trouverait tout achevé dans les ouvrages de Marx et Engels. Comme le rappelle ce dernier dans une lettre à Conrad Schmidt, il s'agit plutôt d'« une directive pour l'étude » (Marx et Engels, 1974a, p. 236),

c'est-à-dire de grands principes guidant de façon souple la recherche empirique (en histoire, en droit, en économie, etc.). Celle-ci ne peut manquer d'avoir des effets en retour sur ces grands principes, permettant de les affiner, de moduler leur application en fonction de la pluralité des objets par exemple. Marx et Engels ont posé les premières pierres d'un édifice. Ils ne l'ont pas terminé, mais sa construction se poursuit de nos jours¹.

La conception matérialiste entend comprendre l'histoire en parlant non de la pensée, comme le fait l'idéologie, mais de «présuppositions réelles» (Marx, 1982, p. 1054).

Les présuppositions dont nous partons ne sont pas arbitraires; ce ne sont pas des dogmes; il s'agit de présuppositions réelles, dont on ne peut s'abstraire qu'en imagination. Il y va d'individus réels, de leur action et de leurs conditions d'existence matérielle, soit qu'ils les aient trouvées toutes prêtes soit qu'ils les aient créées par leur propre activité. Ces présuppositions sont donc susceptibles d'être vérifiées de manière purement empirique (Marx, 1982, p. 1054).

Autrement dit, on ne part pas de ce que les hommes disent, s'imaginent, se représentent, ni non plus de ce que l'on dit, pense, s' imagine et se représente à leur sujet, pour en arriver à l'homme en chair et en os; c'est à partir des hommes réellement actifs et de leur processus de vie réel que l'on expose le développement des reflets et des échos idéologiques de ce processus. [...] Ce n'est pas la conscience qui détermine la vie, c'est la vie qui détermine la conscience (Marx, 1982, p. 1057).

L'histoire n'est pas l'actualisation de la pensée. L'histoire est d'abord l'activité et le commerce matériel des hommes. Le devenir humain se comprend à partir de cette vie matérielle, centrée autour de la production des moyens de subsistance (au sens large), centrée autour du travail reliant les hommes entre eux et les hommes à la nature. Ce sont des formes prises par le travail à chaque époque qu'il faut partir pour comprendre les grandes évolutions historiques.

Néanmoins, comment comprendre le privilège accordé à la production de la vie matérielle? Le refus du primat des idées aurait pu conduire Marx et Engels à valoriser d'autres dimensions de l'existence humaine, comme la politique ou la guerre.

La production est centrale pour deux raisons. Tout d'abord, d'un *point de vue historique*, l'acte productif est à l'origine de l'humanité. Les hommes «commencent à se distinguer des animaux dès qu'ils se mettent à produire leurs moyens d'existence» (Marx et Engels, 1974a, p. 43),

1. Un exemple, Ellen Meiksins Wood (2013).

au lieu de se contenter de consommer les moyens que la nature met à leur disposition ; les autres différences de l'homme et de l'animal dérivant de celle-ci. Ensuite, d'un *point de vue logique*, la production est le présupposé permanent de toute activité humaine. La politique, l'art, etc., ne sont possibles qu'à la condition que les hommes vivent. Il n'y a de vie politique ou de vie artistique que parce que la vie matérielle est assurée, d'une manière ou d'une autre.

La première condition de toute existence humaine, donc de toute histoire, c'est que les hommes doivent être en mesure de vivre pour être capables de « faire l'histoire ». Or, pour vivre, il faut avant tout manger et boire, se loger, se vêtir et maintes autres choses encore. Le premier acte historique, c'est donc la création des moyens pour satisfaire ces besoins, la production de la vie matérielle elle-même. En vérité, c'est là un acte historique, une condition fondamentale de toute histoire que l'on doit, aujourd'hui, tout comme il y a des milliers d'années, remplir jour par jour, heure par heure, rien que pour maintenir les hommes en vie (Marx, 1982, p. 1058-1059).

La production, originellement et structurellement centrale pour les hommes, est donc le point de vue duquel il faut se placer pour comprendre les évolutions historiques majeures.

Les analyses que Rosa Luxemburg (Luxemburg, 1970, p. 35-36) consacre à l'invention du métier à tisser mécanique illustrent la fécondité de cette « directive pour l'étude » qu'est la conception matérialiste de l'histoire. L'introduction du métier à tisser mécanique dans la production mit d'abord fin au mode de travail traditionnel des tisserands, vite reconvertis en ouvriers d'usine, coupés de leurs habitudes et de leurs coutumes. Ce fut ensuite un emballement vertigineux de la production et, conséquemment, une hausse de la demande en matière première (le coton), laquelle fit immédiatement sentir ses effets de l'autre côté de l'Atlantique. « Le développement des usines dans le Lancashire [en Angleterre] a fait naître de gigantesques plantations de coton dans le sud des États-Unis ». Et la main-d'œuvre disponible venant à manquer dans ces plantations, la déportation des esclaves africains connut une accélération sans précédent. « À la fin du XVIII^e siècle, il n'y avait que 697 000 Noirs en Amérique ; en 1861, il y en avait quatre millions ». Ce qui ne manqua pas de déstabiliser la structure sociale de l'Union, créant les conditions de la future guerre de Sécession. L'exemple est particulièrement éclairant : une modification à l'intérieur de la production engendre des conséquences planétaires : déportation de peuples, guerre civile, disparition de traditions en Europe et en Afrique, etc.

10.2.2. LES IDÉES DANS LA CONCEPTION MATÉRIALISTE DE L'HISTOIRE

Quelle est la place des idées dans une telle conception de l'histoire, où travail et production de la vie matérielle occupent une place si centrale? Peuvent-elles seulement avoir un rôle ou deviennent-elles de simples illusions sans épaisseur?

Si la production est première, la pensée ne peut être qu'un phénomène dérivé. Les idées ne dérivent pas d'autres idées, mais chaque fois du cerveau d'individus concrets travaillant en commun avec d'autres individus. Il n'y a donc pas d'autonomie des idées, comme le présuppose l'idéologie. Elles ne sont pas premières, elles présupposent une activité humaine, activité matérielle de production de l'existence et non activité de l'imagination ou de la conscience. « Conscience », « idées », « paroles » sont des résultats qu'il faut considérer comme tels. Ces « entités » ne peuvent servir de principes à l'analyse de la réalité sociale puisqu'elles en dérivent et puisqu'elles ne se comprennent complètement que par rapport à elle.

Il est possible de dire dès lors que la religion, la morale, la philosophie n'ont pas vraiment d'histoire. Si la philosophie, par exemple, n'a pas d'histoire, c'est parce qu'une philosophie est déterminée avant tout par l'activité matérielle *présente* des hommes et non d'abord par des idées *passées*. L'histoire de la philosophie a tendance à n'envisager que les relations entre les théories, occultant le plus souvent les relations de la théorie à la vie matérielle (position du philosophe dans les rapports sociaux, intensité de la lutte des classes). Ainsi, pour prendre un exemple contemporain, l'œuvre de Michel Foucault gagne à être située dans le contexte économique et politique de son émergence: la France d'après-guerre en pleine « modernisation » économique. Elle s'en trouve éclairée au moins autant que par la référence à l'œuvre de Nietzsche²; la mobilisation de cette référence par Foucault pouvant elle-même être expliquée par ce contexte. Les lectures académiques qui font de la philosophie foucauldienne une pure œuvre de l'esprit et de la pensée éternelle sont en partie un obstacle à la compréhension de ses travaux.

Les idées sont donc des réalités dérivées. Est-ce à dire qu'elles n'expliquent rien? Qu'elles n'ont aucune efficacité? Qu'elles ne sont pas elles-mêmes des facteurs déterminants? Dans une lettre à Joseph Bloch du 21 septembre 1890, Engels précise la signification de la

2. Voir, sur ce point, Garo (2011).

conception matérialiste de l'histoire. Elle n'est pas un « déterminisme économique » qui réduirait l'histoire à la production, niant le rôle joué par les idées, mais aussi par le droit, la religion, la guerre.

D'après la conception matérialiste de l'histoire, le facteur déterminant dans l'histoire est, en dernière instance, la production et la reproduction de la vie réelle. Ni Marx ni moi n'avons jamais affirmé davantage. Si, ensuite, quelqu'un torture cette proposition pour lui faire dire que le facteur économique est le seul déterminant, il la transforme en une phrase vide, abstraite, absurde (Marx et Engels, 1974a, p. 238).

C'est Marx et moi-même, partiellement, qui devons porter la responsabilité du fait que, parfois, les jeunes donnent plus de poids qu'il ne lui est dû au côté économique. Face à nos adversaires, il nous fallait souligner le principe essentiel nié par eux, et alors nous ne trouvions pas toujours le temps, le lieu, ni l'occasion de donner leur place aux autres facteurs qui participent à l'action réciproque (Marx et Engels, 1974, p. 240).

L'histoire humaine est donc une histoire globale où s'entremêlent de nombreux facteurs déterminants, et parmi ces facteurs, évidemment, les idées. La conception matérialiste de l'histoire n'est coupable d'aucune réduction, elle n'ampute pas l'histoire de telle ou telle de ses dimensions, puisqu'elle les reconnaît toutes. Les idées ont une efficacité ; elles peuvent expliquer un certain nombre de processus historiques. Marx reconnaît par exemple, et bien avant Max Weber, la parenté entre les idées du protestantisme et le développement du capitalisme (Marx, 1957, p. 120).

Néanmoins, cette histoire globale, riche en déterminations multiples, a un soubassement, elle est économique *en dernière instance*. La production n'est pas une cause historique parmi d'autres, elle est la condition même de l'histoire des hommes. Reconnaître l'existence d'une pluralité de facteurs déterminants ne doit pas conduire à postuler l'égalité puissance causale de ces facteurs. La distinction entre la « base » et la « superstructure » proposée par Engels rend compte de cette hiérarchie des facteurs explicatifs.

La situation économique est la base, mais les divers éléments de la superstructure – les formes politiques de la lutte de classes et ses résultats –, les Constitutions établies une fois la bataille gagnée par la classe victorieuse, etc. –, les formes juridiques, et même les reflets de toutes ces luttes réelles dans le cerveau des participants, théories politiques, juridiques, philosophiques, conceptions religieuses et leur développement ultérieur en systèmes dogmatiques, – exercent également leur action sur le cours des luttes historiques et, dans beaucoup de cas, en déterminent de façon prépondérante la *forme*. Il y a action et réaction de tous ces facteurs au

sein desquels le mouvement économique finit par se frayer son chemin comme une nécessité à travers la foule infinie de hasards (Marx et Engels, 1974a, p. 238).

Les éléments de la superstructure, en particulier les idées exprimées par les individus ou objectivées dans des institutions, produisent donc bien des effets. Mais l'efficacité de la superstructure est d'un même geste affirmée et relativisée. Il y a pour Marx et Engels un privilège du « mouvement économique ». La philosophie, le droit, les luttes sociales, etc. déterminent aussi la structure sociale, mais ces déterminations sont elles-mêmes subordonnées aux facteurs économiques, qui ont plus de poids que les autres facteurs. Pour résumer, la conception matérialiste de l'histoire essaie d'éviter deux écueils : l'« économisme » qui accorde une efficacité aux seuls facteurs économiques, et le « sociologisme », qui affirme l'action réciproque des différents facteurs, négligeant l'importance particulière qui revient à l'économie, en en faisant un facteur parmi d'autres³.

L'exposition de la conception matérialiste de l'histoire permet de préciser la nature de l'idéologie en en distinguant deux versions. L'idéologie, ce peut être, d'abord, la croyance dans le fait que les idées, celles des philosophes, par exemple, ou encore des grands hommes, sont le seul et unique facteur déterminant de l'histoire. Ce peut être, ensuite, de façon plus crédible, mais non moins fautive, l'affirmation selon laquelle les idées déterminent le devenir historique « en dernière instance », ce qui laisse la place à d'autres facteurs, néanmoins subordonnés à l'efficacité des idées. Conception de l'histoire erronée qu'Engels résume en ces termes :

L'ancienne conception idéaliste de l'histoire [...] ne connaissait pas de luttes de classes reposant sur des intérêts matériels, ni même, en général, d'intérêts matériels; la production et toutes les relations économiques n'y apparaissaient qu'à titre accessoire, comme élément secondaire de l'« histoire de la civilisation » (Engels, 1971, p. 87).

10.2.3. LES PENSÉES DOMINANTES DANS UNE PERSPECTIVE MATÉRIALISTE

Marx et Engels n'utilisent jamais l'expression d'« idéologie dominante », expression relativement courante aujourd'hui dans la critique sociale. Ils font référence d'une part à l'« idéologie » et d'autre part à la « pensée dominante ». Les développements que *L'idéologie allemande* consacre à cette dernière s'inscrivent dans une réflexion beaucoup plus générale

3. Cette distinction entre « économisme » et « sociologisme » est proposée par Karl Korsch (1971, p. 250-263).

sur l'idéologie. La réunion des deux expressions dans une même formule – « idéologie dominante » – produit de la confusion⁴. En effet, ces deux concepts ont des statuts théoriques différents. « Pensée dominante » désigne un ensemble d'idées au contenu déterminé historiquement (par exemple aujourd'hui : l'efficacité des marchés). « Idéologie » indique une manière de penser l'origine et l'efficacité des idées, sans référence à un contenu idéal particulier.

Il est possible d'adopter un regard idéologique sur les idées dominantes. On se figurera alors qu'elles sont dotées d'une autonomie à l'égard de la vie matérielle et qu'elles déterminent le cours des choses historiques, en dernière instance. Il est possible aussi, ce que font Marx et Engels dans *L'idéologie allemande*, de proposer une analyse matérialiste de ces mêmes idées dominantes.

Marx et Engels partent du présupposé qu'il existe à chaque époque des idées dominantes. Dans l'ouvrage publié en 1845, les auteurs évoquent l'idée d'honneur dans la féodalité et les idées d'égalité et de liberté à l'époque moderne. De quoi s'agit-il ? Il s'agit d'idées partagées par une large majorité. Les idées dominantes ne sont jamais en effet les idées de tous. L'existence d'un discours critiquant les pensées dominantes présuppose en effet qu'il existe des secteurs de la population qui ne se laissent pas subjugués.

Après avoir affirmé l'existence d'idées dominantes, Marx et Engels rompent avec le geste idéologique par excellence : l'abstraction du contexte, la séparation des idées d'avec la vie matérielle. Il s'agit tout au contraire, dans une perspective matérialiste, de rétablir le lien de dérivation entre la réalité sociale et la pensée dominante.

Cette réinscription implique l'affirmation suivante : ces idées ne dominent pas en vertu de leur valeur propre ou de leur rationalité. Les idées dominantes ne sont pas les idées les plus vraies. Leur puissance n'est pas intrinsèque, elle leur est conférée par une réalité sociale extérieure à la sphère des idées. « À toute époque, écrivent Marx et Engels, les idées de la classe dominante sont les idées dominantes ; autrement dit, la classe qui est la puissance matérielle dominante de la société est en même temps la puissance spirituelle dominante » (Marx, 1982, p. 1080-1081). Les idées dominantes sont les idées de la classe dominante. Pour comprendre cette analyse de Marx, il n'est pas inutile de la comparer à celle de l'un de ses contemporains : Tocqueville⁵. L'auteur de la *Démocratie en Amérique* reconnaît lui aussi l'existence d'idées

4. Ce point est longuement développé par Laurent Gayot (2007).

5. Voir, sur ce point, Capdevila (2012).

dominantes. Lui aussi considère que ces idées ne dominent pas en vertu de leur vérité ou de leur rationalité. Les idées dominantes sont pour lui celles de la majorité, de l'opinion publique, qui se constitue sous l'effet du conformisme, cœur de la réalité sociale démocratique.

Chez Marx et Engels, en revanche, les idées dominantes sont les idées d'une minorité, mais partagées par une large majorité: la classe dominante, aristocratie hier, bourgeoisie aujourd'hui. « Puissance de la majorité », « volonté du peuple », « opinion publique » sont autant d'illusions qui occultent les rapports de domination constitutifs des sociétés modernes. Marx dirait sans doute de Tocqueville qu'en dépit de sa méfiance à l'égard de la démocratie, il accepte le discours que cette société tient sur elle-même. L'analyse des pensées dominantes ne doit pas s'arrêter, selon Marx, à l'empire de la majorité que Tocqueville observe en Amérique. Elle doit remonter à la puissance sociale (minoritaire) qui produit l'opinion majoritaire, à savoir la classe dominante. Comment la domination sociale se double-t-elle d'une domination spirituelle? « La classe qui dispose des moyens de la production matérielle dispose en même temps, de ce fait, des moyens de la production intellectuelle, elle exerce son pouvoir sur les idées de ceux à qui ces moyens font défaut » (Marx, 1982, p. 1080-1081).

Les idées de la bourgeoisie, classe dominante de l'époque moderne, sont dominantes grâce aux moyens de production intellectuelle (les journaux, les universités, etc.) qui assurent leur élaboration et leur diffusion dans le monde social. Ces moyens de production sont entre les mains de cette classe parce qu'elle a pu réinvestir le capital généré par la production matérielle dans la production intellectuelle. L'époque contemporaine offre de nombreux exemples de moyens de production intellectuelle (journaux, revues, chaînes de télévision, lieu de formation, etc.) faisant partie d'empires financiers ou industriels.

Marx ne propose pas d'analyse détaillée des moyens de production intellectuelle, néanmoins le principe de cette analyse semble être le suivant: d'abord montrer comment les idées dominantes sont élaborées et diffusées par les moyens de production intellectuelle; ensuite, réinscrire ces moyens eux-mêmes au sein des rapports sociaux de production qui les conditionnent⁶.

6. Dans *Le capital*, Marx propose une explication plus complexe (quoique non exclusive de la précédente) de la genèse des illusions dominantes. Celles-ci ne renvoient plus en premier lieu aux spécialistes des idées, aux intellectuels, mais affleurent à même le processus de production et de circulation. Ce phénomène – l'engendrement non intentionnel des idées dominantes – n'est cependant pas pensé dans le vocabulaire de l'« idéologie », mais dans celui du « fétichisme », désignant la dissimulation des

10.2.4. LES DOMINÉS ET LA PENSÉE DOMINANTE

L'analyse de la domination, qui vient d'être proposée comme effet sur les consciences d'une pensée dominante, peut sembler à première vue paradoxale. On pourrait avoir l'impression que s'entremêlent deux motifs contradictoires : un parti pris en faveur des dominés, d'une part, et, d'autre part, une vision paternaliste, voire méprisante, de ces mêmes dominés. La référence à une « pensée dominante » s'imposant aux esprits semble présupposer l'ignorance et même la bêtise des « masses ». Hypnotisées par la télévision, manipulées par des discours sans consistance, elles seraient incapables d'accéder au point de vue critique auquel se situe l'intellectuel radical. On retrouve alors la représentation d'une minorité consciente et éclairée, modèle platonicien du philosophe-roi, rationalisation d'une forme de « racisme de classe » des groupes fortement dotés en capital culturel à l'égard de ceux qui en sont dépourvus. Cette vision paternaliste est une impasse politique. Elle conduit soit au radicalisme des campus universitaires, dont la radicalité est proportionnelle à l'impuissance, soit à l'avant-gardisme politique usant de la violence dans l'espoir de « réveiller les masses ». Telle n'est pas la vision de Marx et Engels.

Il convient d'abord de rappeler la lettre qu'Engels écrivit à Bloch en 1890. Contre une vision platement « économiste » du devenir historique, Engels affirmait le rôle déterminant joué par les idées dans l'histoire. Les idées ne sont pas des reflets passifs, elles ont une efficacité propre. Néanmoins, les idées ne déterminent jamais à elles seules la réalité et, en outre, elles ne la déterminent jamais en dernière instance. Cela signifie que la domination n'est que partiellement et secondairement fondée sur les idées dominantes. L'attention exclusive portée au discours dominant est donc non seulement contestable, mais elle est aussi dangereuse en ce qu'elle contribue à rendre invisibles les autres ressorts de la domination. La critique sociale, sauf à devenir elle-même idéologique, ne doit pas oublier que la domination est aussi et avant tout affaire de contrainte et que l'obéissance n'est que rarement l'effet d'un aveuglement intellectuel. Prenons l'exemple du monde du travail. Certes, le discours du management néolibéral a une efficacité. Mais il convient de ne pas lui accorder la toute-puissance que lui prête le manager. L'obéissance du salarié s'explique aussi bien par la possibilité

rapports sociaux produite inéluctablement par le marché mondial. Isabelle Garo développe cette analyse des idées dominantes à partir du fétichisme de la marchandise dans son livre *L'idéologie ou la pensée embarquée* (Garo, 2009, p. 122-152).

de la sanction et par la menace du chômage. Il faut ajouter à cela les techniques disciplinaires de surveillance et de contrôle. L'espace de travail, par exemple, est structuré par cet impératif d'obéissance et d'engagement total du salarié pour l'entreprise. L'*open space*, aménagement de l'espace où les bureaux ne sont pas séparés par des cloisons, exposant chacun au regard de tous, contribue davantage à la docilité du salarié que le discours managérial. L'obéissance a donc bien à voir d'abord avec la situation objective de l'individu dans les rapports de production⁷.

Ensuite, l'adhésion aux idées dominantes, dans les situations où elle existe, ne doit pas être analysée de façon réductrice. Des auteurs contemporains, inspirés par Marx⁸, proposent de penser la complexité des idées dominantes, ce qui les conduit à rejeter le schéma simpliste de dominés manipulés, s'enthousiasmant pour des idées absolument contraires à leurs intérêts. Žižek écrit :

Toute universalité hégémonique doit incorporer au moins deux contenus particuliers : le contenu populaire « authentique » et sa distorsion par les rapports de domination et d'exploitation. L'idéologie fasciste « manipule » bien sûr l'authentique aspiration populaire à une communauté et une solidarité sociale véritables, contre la compétition féroce et l'exploitation ; elle « déforme » bien sûr l'expression de cette aspiration afin de légitimer la continuation des rapports de domination et d'exploitation dans la société. Toutefois, afin de pouvoir atteindre cet effet, il lui faut incorporer l'aspiration populaire authentique (Žižek, 2007, p. 246-247).

Ces analyses permettent de neutraliser le paternalisme précédemment évoqué en suggérant la présence d'une certaine rationalité des idées dominantes. Ces analyses impliquent une conception plus fine de la critique sociale, qui doit toujours s'efforcer de comprendre le « noyau rationnel » des idéologies qu'elle combat.

Les deux arguments précédents – rôle secondaire joué par la pensée dans la domination et rationalité partielle de l'adhésion populaire aux idées dominantes – permettent de tracer les contours d'une éthique de la critique sociale, dont le premier axe serait de toujours veiller à débusquer ce qui en elle relève du préjugé à l'égard des dominés. Ils permettent aussi d'esquisser les cadres généraux d'une analyse empirique de la pensée dominante et de son efficacité sociale.

7. Voir, sur ce point, les analyses de Dardot et Laval (2009), en particulier le chapitre 13.
8. Notamment Balibar (1997), Žižek (2007) et Hall (2008).

10.3. QUELQUES PRINCIPES GÉNÉRAUX POUR L'ANALYSE EMPIRIQUE DE LA PENSÉE DOMINANTE

On peut dégager, dans une perspective inspirée de Marx, deux grandes idées permettant de réguler l'analyse empirique de la pensée dominante (la liste n'est pas exhaustive).

- 1) *La pensée dominante doit être analysée à partir de la réalité qu'elle reflète, à partir de la situation objective dans laquelle elle est encadrée. L'attention portée aux appareils diffusant le discours dominant, l'attention portée à la réception du discours, doivent passer au second plan.* Marx, dans une lettre datée du 9 avril 1870, aborde la question du racisme opposant ouvriers anglais et ouvriers irlandais. Le discours de discrimination à l'égard des Irlandais est largement diffusé par les journaux de l'époque. Mais Marx refuse d'y voir l'origine de l'hostilité entre les ouvriers. Le discours journalistique ne fait qu'«entretenir» quelque chose qu'il ne crée pas. Il pré-suppose en fait une situation objective qu'il vient mettre en récit. Sans cet encastrement dans l'objectivité, il ne serait tout simplement pas cru. Ici, c'est la concurrence pour l'emploi et la pression exercée sur les salaires qui est l'origine de l'hostilité des ouvriers anglais et irlandais, que les journaux dominants viennent attiser. L'analyse empirique de la pensée dominante doit donc partir de la réalité sociale, car cette pensée épouse toujours des structures bien réelles bien qu'elle en donne des interprétations erronées. La pensée dominante n'est donc jamais pure construction artificielle travestissant la réalité. L'étude des appareils diffusant la pensée dominante, des canaux de transmission de ces messages, doit donc être subordonnée à l'analyse des contradictions sociales réelles que l'idéologie exprime à sa manière.
- 2) *L'analyse empirique doit se garder de surestimer l'importance de la pensée dominante.* Cette tendance à la surestimation de l'idéologie est le propre de ceux qui manipulent les idées. Elle confère un rôle central à la diffusion des idées critiques et partant, bénéfique symbolique appréciable, aux professionnels de la critique. Si l'idéologie a bien un poids, il demeure néanmoins subordonné. C'est la conséquence de l'idée marxienne voulant que les idées ne mènent pas le monde. Les analyses que le philosophe marxiste Nicos Poulantzas consacre au fascisme témoignent de ce souci. La critique courante du «totalitarisme» explique l'adhésion ou l'absence de contestation de la population en mettant au cœur de son analyse la répression, mais aussi et surtout le rôle joué par la propagande idéologique. Les «langages totalitaires» produiraient des effets de fascination à grande

échelle. Poulantzas, sans nier la dimension idéologique du fascisme, rappelle que la neutralisation de la classe ouvrière sous le fascisme tient d'abord à d'autres raisons, plus triviales en un sens, mais non moins importantes.

Les seuls facteurs idéologiques ne suffisent pas à expliquer cette neutralisation de la classe ouvrière. Tout d'abord, il ne faut pas oublier que le fascisme a effectivement réussi la résorption du chômage: élément qui a incontestablement joué dans cette neutralisation. Ensuite, la classe ouvrière n'a été, du point de vue de l'exploitation économique, qu'une des victimes du fascisme, et encore n'en fut-elle pas, dans son ensemble, la principale. La paysannerie pauvre des campagnes et même la petite bourgeoisie, celle des salariés non productifs – employés, etc. –, ont, du point de vue de l'exploitation économique, encore plus souffert qu'elle par rapport à la situation précédente. Parallèlement, l'aggravation de l'exploitation de la classe ouvrière a principalement été relative, c'est-à-dire compte tenu de la croissance des profits: elle n'a pas été absolue (Poulantzas, 1974, p. 194-195).

La neutralisation de la classe ouvrière n'implique donc pas nécessairement la fascination idéologique. Il est tout à fait possible de s'«accommoder» d'un régime, au moins en ne le combattant pas ouvertement, sans pour autant acquiescer à son idéologie. Trop souvent, les interprétations du totalitarisme passent sans examen de l'absence de résistance d'une population à la domination totale de l'idéologie sur la société. La critique sociale doit redonner à la pensée dominante sa juste place.

Les analyses du nazisme, développées par l'historien Ian Kershaw, accèdent à ce type d'approches relativisant le rôle de la pensée dominante. Deux passages l'indiquent clairement dans l'un des livres qu'il consacre à Hitler. Ainsi avant 1933:

chez la majorité de ceux qui apportaient leurs suffrages au NSDAP, des questions prosaïques de gagne-pain, des considérations locales, de froids calculs d'intérêts ou même le sentiment que Hitler ne pouvant pas faire pire que les autres, autant valait lui donner une chance, l'emportaient sur la foi en une idéologie ou la fervente adhésion à une «idée prophétique» (Kershaw, 1995, p. 96).

Il ne faut donc pas confondre le rapport des militants à l'organisation et à son chef et le rapport de l'électorat au parti nazi. L'empire de l'«idée» semble circonscrit au seul appareil, ou presque. Hors de son périmètre, la pensée et le charisme du chef s'estompent progressivement. Kershaw reproduit les témoignages d'indécis ou de curieux ayant assisté à des discours d'Hitler.

« Quelle sorte d'impression faisait-il ? Toujours celle d'un cerveau fêlé avec sa coupe de cheveux et sa moustache en brosse », se souvient une femme alors mère de famille. De même, en 1932 à Munich, un garçon de seize ans que la curiosité avait conduit sous une tente à bière où Hitler tenant un meeting rassurait ainsi ses parents : « Je ne vois pas qui votera pour lui ; ses divagations ne peuvent convaincre personne » (Kershaw, 1995, p. 102).

Il semble donc difficile de donner à la pensée le rôle moteur dans l'explication de l'avènement du nazisme. Ce serait négliger beaucoup d'autres paramètres, en premier lieu, les intérêts des individus, mais aussi les intérêts des classes, en particulier des classes supérieures.

BIBLIOGRAPHIE

- Balibar, E. (1997). *La crainte des masses*, Paris, Galilée.
- Capdevila, N. (2012). *Tocqueville ou Marx, démocratie, capitalisme, révolution*, Paris, Presses universitaires de France.
- Dardot, P. et C. Laval (2009). *La nouvelle raison du monde*, Paris, La Découverte.
- Engels, F. (1966). *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, Paris, Éditions sociales.
- Engels, F. (1971). *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, Paris, Éditions sociales.
- Garo, I. (2009). *L'idéologie ou la pensée embarquée*, Paris, La Fabrique.
- Garo, I. (2011). *Foucault, Deleuze, Althusser & Marx*, Paris, Démopolis.
- Gayot, L. (2007). « L'idéologie chez Marx : concept politique ou thème polémique ? », *Actuel Marx*, <<http://actuelmarx.u-paris10.fr/alp0032.htm>>, consulté le 6 juin 2016.
- Hall, S. (2008). *Le populisme autoritaire. Puissance de la droite et impuissance de la gauche au temps du thatchérisme et du blairisme*, Paris, Éditions Amsterdam.
- Kershaw, I. (1995). *Hitler*, Paris, Gallimard.
- Korsch, K. (1971). *Karl Marx*, Paris, Champ libre.
- Luxemburg, R. (1970). *Introduction à l'économie politique*, Paris, Anthropos.
- Malia, M. (1995). *La tragédie soviétique, histoire du socialisme en Russie, 1917-1991*, Paris, Seuil.
- Marx, K. (1957). *Contribution à la critique de l'économie politique*, Paris, Éditions sociales.

- Marx, K. (1982). *Œuvre III, Philosophie*, Paris, Gallimard.
- Marx, K. et F. Engels (1974a). *Études philosophiques*, Paris, Éditions sociales.
- Marx, K. et F. Engels (1974b). *L'idéologie allemande*, Paris, Éditions sociales.
- Poulantzas, N. (1974). *Fascisme et dictature*, Paris, Seuil/Maspero.
- Tort, P. (1988). *Marx et le problème de l'idéologie*, Paris, Presses universitaires de France.
- Wood, E.M. (2013). *Des citoyens aux seigneurs. Une histoire sociale de la pensée politique de l'Antiquité au Moyen-Âge*, Montréal, Lux Éditeur.
- Žižek, S. (2007). *Le sujet qui fâche. Le centre absent de l'ontologie politique*, Paris, Flammarion.

LA SOCIOLOGIE
CRITIQUE AU TRAVAIL :
APPORTS ET LIMITES
DE L'ŒUVRE DE
PIERRE BOURDIEU

Renaud Carbasse

MOTS CLÉS

capital économique capital social capital culturel capital symbolique
champ social constructivisme-structuraliste structuralisme-constructiviste
dialectique espace social habitus reproduction du monde social
réflexivité (démarche réflexive) structures sociales

La sociologie de Pierre Bourdieu peut être une porte d'entrée intéressante pour analyser et comprendre les rapports de pouvoir à l'œuvre au sein de phénomènes communicationnels et sociaux. Ce chapitre vise à présenter certains éléments d'un appareillage théorique riche et complexe, qui a été appliqué à un vaste nombre de terrains et d'objets de recherche depuis le milieu des années 1970. L'apport des outils conceptuels de Bourdieu permet de doter l'analyse d'une dimension sociale importante qui pourrait manquer à certaines approches critiques. Cette porte d'entrée sociologique permet de dépasser le cadre de l'analyse économique: Bourdieu insiste sur l'importance de la compréhension des mécanismes sociaux de production et de reproduction du monde social en offrant un ensemble cohérent d'analyse des mécanismes de domination et des formes d'émancipation du monde social.

En ce sens, son œuvre relève d'une démarche critique, propre aux perspectives rassemblées dans cet ouvrage. Sans pour autant prétendre qu'elle suffit à elle seule à saisir l'ensemble des mécanismes, nous insisterons ici sur les principaux éléments de la théorie de l'action que propose le sociologue en faisant dialoguer la présentation théorique avec des mises en application de l'analyse centrées sur le cas du journalisme. Dans un premier temps, nous contextualiserons le travail théorique de Bourdieu et sa place parmi les approches critiques, avant de présenter les principaux éléments de sa théorie – champs sociaux, formes de capitaux et habitus. Le choix d'écriture privilégiera un dialogue constant entre la théorie et sa mise en application.

11.1. CONTEXTE

Le travail intellectuel de Bourdieu élargit l'horizon du regard sociologique puisque ses travaux intègrent des dimensions anthropologique et philosophique, chaque composante permettant d'éclairer les deux autres. Pour comprendre la méthode qui est la sienne, il est important de prendre en compte certains éléments de contexte qui permettent de saisir la trajectoire intellectuelle et les continuités d'un travail théorique qui va s'étaler sur près de quarante ans.

Issu d'un milieu modeste et d'une région rurale du sud de la France, Bourdieu accède à l'École Normale Supérieure, une formation d'élite sur laquelle il reviendra dans son *Esquisse pour une auto-analyse* (2004). Si le questionnement philosophique reste présent dans le travail de Bourdieu, c'est vers la sociologie et le travail anthropologique qu'il va se tourner pendant qu'il enseigne en Algérie à la fin des années 1950, trajectoire qui va se confirmer au moment où il rejoint le Centre de

sociologie européenne, dirigé par Raymond Aron. La rupture entre les deux sociologues se fera à la suite d'un désaccord sur la pertinence du mouvement étudiant et social de mai 1968, qu'Aron ne soutiendra pas. Partant de ses origines modestes, et procédant tout au long de sa carrière à une critique systématique du monde universitaire, de ses hiérarchies et de ses rigidités, Bourdieu va néanmoins s'imposer comme un acteur central du champ académique et de la sociologie au cours des années 1970-1980, tout comme du point de vue institutionnel, lorsqu'il devient professeur au Collège de France¹, de 1981 jusqu'à la fin de sa carrière².

Dans le retour sur son parcours intellectuel, intitulé *Esquisse pour une auto-analyse*, Bourdieu (2004) trace lui-même certains contours des influences théoriques qui ont été les siennes. D'autres contributions permettent de compléter le portrait (Pinto, 1998; Bonnewitz, 2002; Passeron, 2003) en mettant l'accent sur l'influence jouée par les « pères fondateurs » de la sociologie : Marx en premier lieu, duquel il hérite une vision clivée de la société autour de classes sociales et une vision du changement par le conflit (Bonnewitz, 2002). Bonnewitz (2002) souligne également des emprunts importants à la sociologie classique : celle de Weber (l'importance du sens de l'action sociale) et de Durkheim (celle de la légitimité) au sein de son propre appareillage théorique. Enfin doit également être pris en compte dans ce parcours intellectuel le dialogue qu'aura Bourdieu avec certaines figures marquantes – le structuraliste Lévi-Strauss ou les philosophes Canguilhem et Wittgenstein (Pinto, 1998).

Dans leur ensemble, les travaux et la méthode bourdieusienne relèvent des approches théoriques critiques. Autant par la prise en compte de la réalité sociale à travers différents niveaux d'observation (micro, méso et macrosocial) que par le refus de séparer ou d'opposer travail théorique et travail empirique, la sociologie de Bourdieu poursuit un travail à la fois théorique et politique, en empruntant une démarche critique qui va au-delà de la description du fait social observable. En effet, de son point de vue, le savoir et la production scientifique sont nécessairement situés, alors que la notion d'« objectivité » scientifique doit être remise en cause et que, de fait, l'ensemble des catégories et outils doivent être réexaminés périodiquement d'un point de vue réflexif.

1. Le Collège de France est un établissement de recherche et d'enseignement prestigieux. Le nombre de professeurs invités à y enseigner est extrêmement restreint, et Bourdieu y fut le premier sociologue.
2. Pour plus de repères biographiques, voir Passeron (2003), Bourdieu (2004) ou Dortier (2012).

La méthode bourdieusienne emprunte la voie dialectique et tente donc de dépasser certaines logiques binaires. Elle cherche à montrer que les phénomènes directement observables et les mécanismes abstraits de l'organisation sociale non seulement sont indissociables, mais qu'ils s'informent mutuellement, chacun permettant de mieux comprendre la raison d'être de l'autre. Il nous invite d'abord à refuser une séparation stricte entre les perspectives affirmant le primat de la structure macro-sociale et celles mettant l'accent sur la capacité individuelle d'agir, entre les individus et le monde social dans lequel ils évoluent. Les outils que Bourdieu met à notre disposition pour comprendre le social font ainsi dialoguer le macro et le micro, intégrant les deux réalités dans un regard porté sur le fait social dans son ensemble. Pour lui, macro et micro, structures³ et individus sont différentes facettes d'une même réalité sociale, constamment en dialogue et en relation d'interinfluences. Cette approche, il va la nommer «structuralisme-constructiviste» ou «constructivisme-structuraliste» (1987).

Comme d'autres avant lui, Bourdieu va mettre un accent particulier sur la place de la lutte et du conflit – autant matériel que symbolique – pour comprendre à la fois les potentialités de permanence du social et les modalités de son changement : ce n'est que parce que les agents sociaux intègrent, dans leurs pratiques, leurs réflexes et leurs manières de penser, les règles sociales que les sociétés se perpétuent. Toutefois, par le même mécanisme, c'est justement parce qu'existe la possibilité que des acteurs refusent d'intégrer certaines de ces règles dans leurs modes de pensée et dans leurs pratiques que le changement social est possible.

Le travail dialectique se manifeste également dans le dialogue entre travail théorique et travail de terrain. Chez Bourdieu, le travail empirique est à l'origine du travail théorique et sert à le nourrir. Des travailleurs algériens au monde de l'art, en passant par la société kabyle, l'école française, les pratiques culturelles ouvrières ou les paysans béarnais, les lieux d'observation se sont succédés tout au long de son parcours. À ce sujet, Bourdieu semble même être sorti des objets «canoniques» de la sociologie de son temps pour étudier d'autres réalités et d'autres pratiques sociales (Bonnewitz, 2002).

3. Chez Bourdieu, le terme *structure* renvoie aussi bien aux *habitus*, «des structures structurées prédisposées à fonctionner comme structures structurantes» (Bourdieu, 1980a, p. 88) qu'aux institutions, ou «structures objectives du monde». Les structures sont en quelque sorte des conditions systémiques – des contraintes – et sont donc au moins partiellement déterminantes.

En fin de compte, autant le travail empirique que la production théorique doivent être mis au service d'un projet politique. Il s'agirait, pour paraphraser le sociologue, de ne pas se contenter de donner des leçons sur le monde social, mais davantage de donner des armes aux agents sociaux. Le travail d'observation et d'analyse sociologique doit permettre de faire émerger, de la somme des comportements individuels, des structures sociales cachées dont l'utilité première serait de maintenir les rapports sociaux et hiérarchies existantes. C'est une « sociologie du dévoilement » que propose Bourdieu, dont le but est d'amener des agents sociaux incapables de discerner les mécanismes de domination à les percevoir pour être ensuite capables de les transformer⁴.

Complémentaire à cette dimension critique est la conception bourdieusienne des relations sociales. Pour lui, le monde social n'existe qu'à travers la somme des relations mutuelles existant entre l'ensemble des agents sociaux. Les structures sociales ne préexistent pas aux relations humaines, pas plus qu'elles ne sont des données existant en dehors des relations humaines. Ces relations entre individus constituent et reconstituent sans cesse les structures dans lesquelles nous agissons, et nous leur donnons du sens. De fait, c'est donc par l'entremise de ces relations que leurs créations, reproductions et transformations doivent être pensées.

Enfin, soulignons que, bien davantage que les analyses qui ont été produites par Bourdieu sur différents sujets, l'intérêt de son apport est plutôt dans la méthode qu'il nous propose ainsi que dans l'ensemble de l'appareillage théorique dont il nous dote pour penser le social. La méthode bourdieusienne prône une démarche réflexive entendue comme « l'objectivation du sujet de l'objectivation, du sujet analysant, bref, du chercheur lui-même » (2003, p. 43). Il ne faut pas nous limiter à examiner les conditions de production du savoir, mais nous devons également nous situer constamment par rapport à notre objet, notre parcours personnel, notre démarche de recherche comme de notre parcours de chercheur pour examiner l'ensemble des biais, préconceptions et préjugés que nous pourrions porter. En somme, il s'agit de poser un regard critique sur notre propre démarche scientifique et d'accepter que le savoir est nécessairement un savoir situé.

4. Le point de vue de Bourdieu sur la question est que les chercheurs auraient un meilleur accès à la vérité sociale que les autres agents sociaux. Cette idée d'un chercheur comme acteur en surplomb a été nuancée par la suite, mais lui a été souvent reprochée.

Cette posture implique donc d'interroger à la fois nos propres modes de connaissance comme notre propre rapport à l'objet d'investigation, chose qui relève moins d'une critique sociale et politique que d'une posture méthodologique critique.

Prises ensemble, la démarche dialectique critique, la présence d'un projet politique et la méthode propre à la sociologie de Bourdieu en font un auteur intéressant pour comprendre autant la permanence que les possibilités de transformation du monde social et des phénomènes communicationnels d'un point de vue critique.

11.2. LES PRINCIPAUX CONCEPTS AU TRAVAIL : MONDE SOCIAL, CHAMPS SOCIAUX ET HABITUS

La théorie générale du social de Bourdieu permet de penser les influences structurelles qui seront internalisées par chacun des agents sociaux sous la forme de l'habitus (individuel et de groupe) et de voir comment, par opportunité ou motivation personnelle, les agents vont essayer de se positionner les uns par rapport aux autres dans l'espace social ou dans un champ donné, par le jeu de l'acquisition – et du transfert – de formes de capitaux particulières. Dans cette perspective, la socialisation, sous forme d'intériorisation d'un habitus particulier, amènera les individus à intérioriser et à reproduire constamment – et pas forcément à l'identique – les structures sociales. Nous le verrons pour chacune des mises en application des concepts de Bourdieu, cette reproduction « non forcément à l'identique » est intéressante pour comprendre comment, à certains moments de l'histoire sociale, les conditions sont propices à des changements des règles de fonctionnement du jeu social.

11.2.1. UN MONDE SOCIAL DIVISÉ EN CHAMPS SOCIAUX

Les champs sociaux sont des espaces de relations sociales, où l'ensemble des agents sociaux a à la fois un intérêt individuel et un intérêt commun. Cette dualité des intérêts va les amener à évoluer ensemble dans le même champ social (intérêt commun), mais également à essayer de se distinguer les uns des autres au sein même du champ pour établir ou maintenir une position dominante (intérêts individuels). Le champ social est donc un espace de stratégies où les individus se livrent à un *jeu* dont le but est d'arriver à se positionner comme un acteur dominant parmi ses pairs.

Si on revient à la définition, le champ social est, pour Bourdieu et Wacquant :

un réseau, ou une configuration de relations objectives entre des positions. Ces positions sont définies objectivement dans leur existence et dans les déterminations qu'elles imposent à leurs occupants, agents ou institutions, par leur situation (*situs*) actuelle et potentielle dans la structure de la distribution des différentes espèces de pouvoir (ou de capital) dont la possession commande l'accès aux profits spécifiques qui sont en jeu dans le champ, et, du même coup, par leurs relations objectives aux autres positions (domination, subordination, homologie, etc.) (Bourdieu et Wacquant, 1992, p. 72).

Bourdieu précisera plus tard :

l'espace social global comme un champ, c'est-à-dire à la fois comme un champ de forces, dont la nécessité s'impose aux agents qui s'y trouvent engagés, et comme un champ de luttes à l'intérieur duquel les agents s'affrontent, avec des moyens et des fins différenciés selon leur position dans la structure du champ de forces, contribuant ainsi à en conserver ou à en transformer la structure (1994, p. 55).

Les champs sociaux devraient être vus comme des espaces de différence. Pour pouvoir s'établir comme des acteurs dominants, tous les agents sociaux vont chercher à se différencier les uns des autres, ce qui passe nécessairement par le conflit et des formes de violence, qu'elle soit physique ou symbolique. Pour appliquer cela au champ du journalisme, il suffit de partir d'un constat relativement simple : les journalistes ont un intérêt commun – celui de s'affirmer comme profession qui aurait un monopole sur la production d'informations d'intérêt public. De ce fait, ils appartiennent tous au champ du journalisme et cherchent à se différencier des acteurs œuvrant dans le champ des relations publiques et des communications institutionnelles, mais également des autres producteurs de contenus médiatiques, amateurs notamment. Par ailleurs, ils sont aussi en concurrence les uns avec les autres – autant pour des emplois de journalistes dans des médias que pour des formes de reconnaissance et de prestige.

Le champ social, on le voit, est un espace profondément relationnel, qui est à la fois constitué et constitutif d'une série de relations entre les agents sociaux. Mais il s'agit également d'un espace social qui dispose de règles du jeu propres, imposées par les agents dominants, reproduites ou contestées par les agents entrants. Ces règles existent dans le but à la fois de réguler le fonctionnement des interactions dans le champ (les manières d'être), mais aussi de délimiter qui fait partie du groupe et qui devrait rester en dehors. C'est donc l'établissement

et la maîtrise des règles propres à un champ social donné (mais également de capitaux particuliers, nous y reviendrons) qui permettent aux individus de se positionner plus ou moins avantageusement dans le champ.

Pour Bourdieu, l'espace social et les champs sociaux sont constitués de la somme des relations sociales. L'approche ne relève pas pour autant d'un constructivisme social, posture selon laquelle le monde social ne serait que la somme d'actions individuelles choisies et menées par des individus libérés de toute contrainte (voir par exemple Berger et Luckmann, 1996): elle n'affirme pas que les structures n'ont aucun effet en retour sur nos actions individuelles. Elle pense davantage les interrelations existant entre structures et individus: alors que la somme de nos relations construit et reproduit les structures sociales, nous nous définissons en retour à travers elles et nous agissons en fonction des contraintes qu'elles nous imposent, par le mécanisme de l'habitus. En ce sens, pour Bourdieu, le monde social n'existe pas en dehors de l'ensemble des agents sociaux qui y interagissent, pas plus que ceux-ci ne peuvent exister en dehors de l'espace social dans lequel ils évoluent.

Le champ est également un espace de conflit et de positions sociales différenciées: au sein même du champ, les agents sociaux vont chercher à se différencier les uns des autres. Certains seront davantage en position dominante, parce qu'ils seront capables de mobiliser des capitaux, des habiletés et des compétences – autant de règles du jeu reconnues dans le champ – qui seront reconnus par l'ensemble des autres. Pour le champ du journalisme, cette différenciation passe par l'appartenance à un média prestigieux, la couverture de thématiques plus prestigieuses, comme la politique ou le reportage d'investigation, ou la stabilité d'emploi, qui mettront le journaliste en position de surplomb et de domination vis-à-vis des journalistes pigistes ou de ceux travaillant dans des médias moins prestigieux et moins lucratifs.

En retour, nous l'avons vu, les membres du champ partagent des objectifs communs, une forme d'esprit de corps. De fait, loin de se limiter à se positionner individuellement les uns par rapport aux autres, les membres d'un même champ social vont également chercher à se différencier en tant que groupe des autres champs sociaux qui les jouxtent ou englobent celui dans lequel ils s'inscrivent. La métaphore du champ permet de restituer en même temps autant ce qui unit et ce qui différencie les acteurs du journalisme (Marchetti, 2002). Elle permet de placer un journaliste ou un groupe de journalistes par rapport à l'ensemble de ses pairs, et de situer leur place dans l'espace social en général.

Comme pour les agents individuels, les champs existent en relation les uns avec les autres au sein de l'espace social. Celui-ci est la somme à la fois des interactions sociales entre agents sociaux et de celles entre champs sociaux particuliers. C'est un espace de luttes qui est constamment produit et reproduit, en fonction des rapports de forces et de la position respective de l'ensemble des agents. Les luttes sont observables entre les différents individus au sein d'un même champ, mais on peut également les observer dans les positions respectives occupées par les champs sociaux. Ceux-ci, si on en revient à la définition qu'en donne Bourdieu plus haut, s'articulent et se positionnent aussi les uns en fonction des autres au sein de l'espace social. Ainsi, comme elle nous permet de penser les relations entre individus, la théorie des champs ouvre la possibilité de penser d'un point de vue macrosocial les relations de dépendance entre un champ social et un autre.

De ce fait, les journalistes cherchent collectivement à se positionner d'une manière avantageuse par rapport aux champs sociaux qui pèsent sur leurs pratiques : le champ médiatique (celui de l'industrie des médias en général, qui inclut la production de culture et de divertissement) comme le champ économique (celui qui guide le fonctionnement des entreprises médiatiques à proprement parler) ou encore des champs directement concurrents, comme celui des relations publiques. Toutefois, comme le fait remarquer Olivesi (2005), la description des relations d'interdépendance existant entre les champs doit aller au-delà du lieu commun : rappeler, par exemple, la dépendance croissante du champ journalistique par rapport au champ économique apporte peu à la réflexion. C'est plutôt, dans l'explication des mécanismes d'interdépendance entre les deux champs, les éloignements – revendiqués ou subis – de certains acteurs par rapport à l'économique qui peuvent être utiles pour comprendre les stratégies de chacun. Ainsi, dans une analyse du champ journalistique en France, Bourdieu (1996) a montré en quoi l'autonomie d'une publication vis-à-vis du champ économique avait une influence sur sa place dans le champ journalistique (voir également l'analyse qu'en fait Champagne, 1995). Mais, dans un contexte où le monopole des entreprises médiatiques est remis en cause par toute une panoplie de plateformes d'autopublication et où les entrées d'argent sont devenues beaucoup moins importantes pour les activités relevant du secteur de l'information, il serait aussi intéressant de voir comment se reconfigurent les rapports existant entre champ médiatique et champ journalistique, notamment du point de vue de la part prise par l'information dans l'ensemble de l'offre de contenus globale d'un média.

La différenciation entre individus et entre champs sociaux passe par la maîtrise de règles, la position sociale et l'accumulation de capitaux spécifiques. Bourdieu (1979) montre en quoi les règles à maîtriser sont spécifiques à chaque champ. En ce sens, les champs ont des logiques de fonctionnement spécifiques qui auront un effet sur la manière dont les agents vont se positionner les uns par rapport aux autres. Ici, il est intéressant de noter qu'il existe une interpénétration des logiques dominantes dans certains champs sociaux vers d'autres : certaines règles du jeu qui étaient dominantes dans un champ social donné peuvent s'effacer progressivement au profit d'autres. Ainsi, les impératifs de fonctionnement du monde du travail⁵, qui relèvent d'abord et avant tout du champ économique, peuvent prendre une part grandissante dans d'autres champs sociaux qui y sont de plus en plus assujettis. En ce sens, il existe constamment la possibilité théorique et pratique d'un basculement des règles du jeu et d'une perméabilité des valeurs dominantes d'un champ social vers un autre.

Néanmoins, pour reprendre la méthode bourdieusienne, il n'est pas nécessaire de procéder à une application rigoriste de la théorie des champs sociaux ni de prétendre qu'elle nous permet de comprendre adéquatement l'ensemble des problématiques à l'œuvre. Le savoir est nécessairement situé. Ainsi, le champ journalistique français décrit par Bourdieu (1996) est un champ social relativement autonome et homogène, en lien plus ou moins fort avec d'autres champs (politique et économique dans le cas actuel) et doté de frontières fixes, relativement étanches. Cette conception peut difficilement s'appliquer au journalisme et au système médiatique tels qu'ils existent en Amérique du Nord. Les travaux effectués en sociologie du journalisme de ce côté-ci de l'Atlantique ont mis de l'avant certains traits caractéristiques de l'activité qui la rendent incompatible avec une analyse calquée sur le champ social du journalisme tel qu'il a été décrit par Bourdieu en 1996. Plus précisément, il s'agit de l'absence de frontières étanches (le journalisme n'est régi par aucun code professionnel contraignant, et le Web vient rendre d'éventuelles frontières professionnelles encore plus floues) et de l'absence d'homogénéité au sein du groupe (des disparités de statut symbolique ou économique sont fortes entre un présentateur de téléjournal et un journaliste indépendant en région). Ainsi, loin de se livrer à une analyse indifférenciée des théories bourdieusiennes, le chercheur devra prendre en compte les contextes sociaux, historiques, nationaux et culturels au sein desquels les champs se déploient : ils ont

5. Les valeurs de flexibilité et de créativité, notamment, qui sont mises de l'avant par le nouvel esprit du capitalisme (Boltanski et Chiapello, 1999) ont pu s'appliquer au domaine du journalisme (Carbasse, 2011).

des origines et des trajectoires de développement différentes en fonction des contextes. La description et l'analyse de ces différents contextes d'émergence sont une partie incontournable du travail de recherche, ce qui appelle de notre part un dense travail de contextualisation, d'historicisation et de description.

Cela implique donc de voir la théorie des champs sociaux comme faisant partie d'un processus de construction qui doit encore être informé par un travail empirique. La théorie des champs sociaux est elle aussi constamment produite et reproduite, et n'est donc pas complètement figée. Le champ social est un lieu dynamique où des tensions vont nécessairement apparaître entre le souci de certains acteurs sociaux de conserver les règles telles qu'elles existent et la volonté d'autres acteurs de les changer. Pour Compton et Benedetti (2010), les champs sociaux nous permettent de comprendre la manière dont les nouveaux entrants agissent, s'approprient ou contestent les règles. Pour le journalisme, cela implique de comprendre comment et pourquoi les frontières du champ évoluent. Bourdieu souligne à quel point cette tension entre reproduction et changement est productive à des moments d'incertitude et de profonde remise en cause de l'ordre établi, notamment durant les périodes de contestation sociale (1980a).

Au-delà de la maîtrise et des changements des règles du jeu, les luttes sociales qu'on observe dans les champs sociaux comme dans l'espace social en général passent également par des stratégies d'acquisition de capitaux spécifiques. Avec d'autres, la théorie bourdieusienne du social marque un tournant en sociologie en rompant avec l'idée d'une hiérarchie sociale pyramidale où il ne serait possible de se mouvoir qu'entre le bas de l'échelle sociale et le sommet. Il nous propose davantage de le voir comme un espace pluridimensionnel : en fonction du domaine que l'on observe, les hiérarchies ne seront pas les mêmes, pas plus que ne le seront les critères pour déterminer qui est un acteur dominant et qui est un acteur dominé. Ces critères vont varier d'un champ social à l'autre par la forme de différents capitaux sociaux.

11.2.2. LES FORMES DE CAPITAUX SOCIAUX

La métaphore des capitaux permet d'expliquer la manière dont les individus se positionnent et se meuvent dans l'espace social (c'est-à-dire se positionnent dans un système de hiérarchies du monde social), mais également au sein de champs sociaux précis. En fait, dans le modèle bourdieusien, les asymétries de pouvoir qui existent au sein d'un champ donné se comprennent par la position – centrale ou périphérique – occupée par chacun. Celle-ci est notamment déterminée

par le volume et le type de capitaux que les agents vont mobiliser ou convertir : plus ceux-ci disposent d'un volume de capital important, plus ils pourront prétendre à occuper une position sociale élevée. Comme pour du capital au sens économique du terme, on peut acquérir et accumuler des capitaux, investir pour en avoir davantage, les transmettre, les convertir ou en hériter. Dans *La distinction* (1979), puis dans *Raisons pratiques* (1994), Bourdieu va distinguer différentes formes de capital qui seront successivement cumulables et mobilisables.

- 1) Le capital économique, tout d'abord, correspond à l'importance des ressources économiques d'un individu : son patrimoine et le stock de valeurs qu'il détient vont déterminer son volume de capital économique. Cela comprend autant des biens tangibles qu'intangibles, qu'il s'agisse de la possession des moyens de production, du niveau de salaire passé et à venir, du statut d'emploi, des investissements boursiers ou de la possession d'un grand nombre de biens immobiliers.
- 2) Il peut également s'agir de capital culturel (Bourdieu, 1979), qui correspond à l'ensemble des qualifications intellectuelles et des pratiques culturelles d'un individu. On pense aux goûts et connaissances culturels, selon qu'ils touchent à la « haute » culture ou à la culture populaire⁶. Seront considérés comme détenteurs d'un fort capital culturel ceux qui consomment davantage d'opéra, de musique classique ou d'expositions d'art contemporain. À l'opposé, les personnes dont les pratiques culturelles se limiteraient davantage à la télévision et à la musique dite « populaire » seraient moins dotées en capital culturel. Toutefois, le concept de capital culturel ne relève pas que des pratiques de consommation, il peut également recevoir une reconnaissance institutionnelle par l'intermédiaire de l'école et l'acquisition de diplômes. Ces mécanismes d'acquisition de capital culturel ont fait l'objet de travaux particuliers (Bourdieu et Passeron, 1970).

Pour comprendre le concept de capital culturel appliqué au journalisme, on pensera ici tout autant à la réalisation d'un cursus de formation collégiale ou universitaire en journalisme qu'à la connaissance et à la maîtrise des codes et formes dominantes du « bon » travail journalistique pour évaluer le volume de capital culturel dont dispose un acteur au sein du champ.

6. Distinction qui serait à nuancer en regard des travaux des Études culturelles qui remettent en cause la pertinence de cette distinction.

- 3) À un troisième niveau, il est possible d'évaluer le niveau de capital social des agents, par la quantité de relations « durables », « permanentes » et « utiles » (Bourdieu, 1980b, p. 2) que compte un acteur social. Il s'observe à l'étendue des réseaux de relations sociales mobilisables par un individu ainsi que par la taille de son carnet d'adresses et ses capacités de socialisation avec des gens « qui comptent » au sein d'un groupe social, c'est-à-dire ceux qui disposent d'un fort volume de capitaux.

À travers toute une série de mécanismes et de stratégies, le capital peut être acquis, hérité et cumulé en vue de se positionner comme un acteur central dans un champ social donné. Cela implique donc des mécanismes de conversion des capitaux : prises ensemble, les trois formes de capital évoquées plus haut peuvent être converties en *capital symbolique*. Pour Bourdieu, il s'agit de « n'importe quelle espèce de capital, physique, économique, culturel, social [...] lorsqu'elle est perçue par des agents sociaux dont les catégories de perception sont telles qu'ils sont en mesure de [...] la reconnaître, de lui accorder valeur » (1994, p. 116).

En d'autres termes, le capital symbolique renvoie au niveau de reconnaissance de notre valeur par les pairs au sein d'un champ. Le capital symbolique que nous allons détenir dans un champ donné va donc se faire en fonction à la fois du volume et de la structure des capitaux que nous serons capables de mobiliser. En fonction des règles dominantes dans un champ social donné, nos pairs n'auront pas les mêmes « catégories de perception » pour juger de notre valeur : certains champs mettront l'accent sur l'importance du capital économique (champ des chefs d'entreprises) alors que d'autres valoriseront davantage les diplômes et le fort volume de capital culturel (champ académique ou champ de l'art, par exemple). Les champs sociaux ont donc des logiques spécifiques (Bourdieu, 1987), ce qui va inciter les individus à faire des choix stratégiques en fonction du champ social dans lequel ils souhaitent être reconnus.

Par contre, les règles du jeu (et donc les critères selon lesquels les agents décernent du capital symbolique) ne sont pas immuables et pourront varier avec le temps. Ainsi, dans l'analyse des transformations du journalisme, si ce sont historiquement les capitaux culturels et sociaux qui ont prévalu sur le capital économique quand il s'agissait de déterminer le volume de capital symbolique, les choses peuvent être amenées à évoluer. Les concepts de capitaux dans leur ensemble nous permettent de traiter de la question de l'acquisition et du maintien d'une légitimité par les journalistes auprès de leurs pairs et auprès du public en général. Ces critères sont dictés par les règles dominantes

du champ, mais pourront être amenés à évoluer en fonction du contexte, de l'époque et de toute une série de variables, comme l'évolution globale du marché de l'emploi ou l'apparition de nouveaux médias dominants ou de nouvelles manières de faire, au fur et à mesure de l'actualisation des champs.

11.2.3. INCARNER ET RECRÉER/EXTÉRIORISER LES STRUCTURES SOCIALES: HABITUS INDIVIDUEL, HABITUS DE GROUPE

À un dernier niveau, Bourdieu nous incite à penser l'individu et l'action individuelle. Dans un espace social qui est la somme des relations individuelles, où les gens vont se distinguer les uns des autres et où ils pourront essayer d'intervenir dans des champs spécialisés, la théorie de Bourdieu fournit une manière de penser le comportement individuel par l'intermédiaire du mécanisme de l'habitus. Celui-ci renvoie à une manière d'articuler individuel et collectif en rendant compte des processus d'interdépendance entre structure et agents qui se manifestent :

- par l'intériorisation des mécanismes sociaux et des structures sociales (habitus) ;
- par leur extériorisation au sein d'un champ social (champ).

Il nous faut donc expliquer autant les comportements individuels que la manière dont ils s'inscrivent dans le jeu social, notamment par le respect des règles de l'appartenance au champ. Au-delà de la théorie des champs, l'habitus permet d'expliquer comment un ensemble de règles et de normes « vont de soi » et apparaissent « naturelles » aux agents sociaux, alors qu'elles sont davantage un produit social. Le concept d'habitus permet d'expliquer comment ces règles-là sont « l'incarnation » des impératifs stratégiques de fonctionnement au sein du champ social.

L'habitus est une

condition d'entrée minimale [dans le champ]. La relation entre l'habitus et le champ est d'abord une relation de conditionnement: le champ structure l'habitus qui est le produit de l'incorporation de la nécessité immanente de ce champ ou d'un ensemble de champs plus ou moins concordants – les discordances pouvant être au principe d'habitus divisés, voire déchirés. Mais c'est aussi une relation de connaissance ou de construction cognitive: l'habitus contribue à constituer le champ comme monde signifiant, doué de sens et de valeur, dans lequel il vaut la peine d'investir son énergie (Bourdieu et Wacquant, 1992, p. 102-103).

Pour le dire autrement, c'est à travers l'habitus, l'intériorisation des normes sociales et de leur caractère légitime, que les acteurs pourront ressentir le besoin de participer au jeu social. C'est là le second pan du système bourdieusien, qui permet de comprendre de manière

dynamique à la fois comment les agents recréent constamment la structure sociale et comment cette dernière les contraint à leur tour. Cette tentative d'unification de la totalité et de l'individu fait partie des débats sociologiques les plus actifs des dernières décennies. Bourdieu rejoint là partiellement l'idée de structuration de Giddens (1990), qui voit lui aussi une relation de recréation constante des structures sociales par les agents sociaux, qui sont en retour contraints par elles.

Bourdieu, lui, va définir l'habitus comme un système « de dispositions durables et transposables, structures structurées disposées à fonctionner comme structures structurantes, c'est-à-dire en tant que principes générateurs et organisateurs de pratiques et de représentations » (Bourdieu, 1980a, p. 88). Il s'agit donc de désigner le mécanisme « d'intériorisation de l'extérieur » (les habitus, ce sont des mécanismes par lesquels nous faisons nôtres les attentes et les comportements sociaux « normaux ») et « d'extériorisation de l'intérieur » (la manière par laquelle nous montrons que ces choses ont été inconsciemment enregistrées et reproduites). Ce mécanisme a lieu autant sur le plan individuel que collectif (Bourdieu, 1994), et les groupes d'appartenance (la classe sociale d'origine, comme le groupe social que l'on souhaite observer) ont une importance fondamentale sur la formation de l'habitus. Pour expliquer la formation de l'habitus, il faut prendre en compte à la fois notre socialisation primaire, celle de notre environnement social immédiat, comme la famille et l'école, mais également la socialisation secondaire effectuée au sein du groupe journalistique, notamment ses codes professionnels et pratiques de travail. À ce sujet, il faudra faire attention à ne pas surestimer l'importance d'une forme de socialisation par rapport à une autre, notamment quand on cherche à expliquer le fonctionnement d'un groupe professionnel comme le journalisme⁷.

À travers ce dialogue continu entre champ et habitus, il est possible de penser tout autant les formes de permanence et de reproduction du social que les modalités de transformation. D'une part, c'est à travers l'habitus que les agents acquièrent la maîtrise des règles et

7. Les critiques ont souligné que les travaux de Bourdieu ont pu accorder une détermination exagérée à la classe sociale d'appartenance, au détriment d'autres facteurs explicatifs (une critique des formes de surdéterminisme des approches marxistes qui était également faite à l'Économie politique par les Études culturelles au tournant des années 1980). Pour le journalisme, Frisque (2010) nous invite à nous tourner vers le rôle fondamental des formes de socialisation professionnelle, notamment par les institutions de formation et des pairs dans l'acquisition d'un habitus journalistique, c'est-à-dire du mécanisme d'intériorisation et d'extériorisation des règles propres au groupe.

des codes en vigueur au sein d'un espace social, de même que l'impression que le jeu mérite d'être joué (Bourdieu, 1994). L'habitus est donc un facteur profond de reproduction sociale, qui donne aux agents le sentiment d'agir « naturellement » dans le champ. D'autre part, Bourdieu (1980a) montre également que l'habitus, constamment (re)créé, permet de penser le changement. Puisqu'il s'agit d'une récréation permanente du social, il existe au moins de manière théorique la possibilité que cette dernière ne se fasse pas de manière identique. Ainsi, alors que, dans la majorité des cas, le mécanisme de l'habitus provoquera « naturellement » une répétition de l'ordre social tel qu'il existe, il pourra arriver que, dans certaines situations d'incertitude et de crise, certains acteurs puissent vouloir consciemment remettre en cause les règles du jeu social pour les adapter à leurs attentes et à leurs propres intérêts. Face à l'inconnu ou dans une situation où les acteurs ont très peu à perdre, l'habitus est génératif : il peut déboucher sur de nouvelles manières de penser et de faire. Les agents peuvent être amenés à improviser et à négocier pour s'adapter à un contexte changeant, à une situation nouvelle ou indésirable. Appliqué au journalisme, ce caractère génératif de l'habitus prend une dimension particulière dans le contexte d'Internet : alors que l'avenir est hautement incertain et qu'un grand nombre de nouveaux acteurs tentent de s'imposer dans le champ journalistique, les codes, règles et manières de faire qui dominaient dans le secteur des médias depuis un demi-siècle se voient remis en cause. Il est donc possible qu'on puisse observer tout autant des formes de reproduction que de transformation, autant dans la pratique du journalisme qu'au sein du fonctionnement des industries médiatiques dans leur ensemble.

CONCLUSION

Pris ensemble dans une démarche cohérente d'analyse qui tient compte autant de leurs possibilités que de leurs limites, les concepts de champ social, d'habitus et de capitaux permettent de décrire et d'analyser un grand nombre de phénomènes sociaux et communicationnels. Dans notre cas, ils nous permettent de décrire les mécanismes de production, de reproduction et de transformation d'un objet social particulier ainsi que les pratiques sociocommunicationnelles qui y sont reliées. Appliquées au champ du journalisme, les propositions de Bourdieu trouvent une résonance particulièrement intéressante. Dans un contexte où n'importe qui peut produire et diffuser de l'information vers un public potentiellement massif, il est important de voir comment se redéfinit le journalisme professionnel, comment les acteurs régénèrent leur capital symbolique et réaffirment leur légitimité en tant que producteurs et pourvoyeurs d'informations destinées à être d'intérêt public tout

en cherchant à se distinguer des autres acteurs qui prétendent pénétrer le champ du journalisme ou y faire concurrence. Il n'est donc pas surprenant que nombre d'analyses consacrées au journalisme aient recours à ces concepts (Benson et Neveu, 2005). Loin de se limiter au journalisme, Olivesi montre en quoi l'œuvre trouve aujourd'hui un écho dans des domaines d'étude des communications, allant de l'organisation et de la gestion (Petitet, 2007), à l'art (Bourdieu, 2013), aux études de réception (Collectif, 2010) et au langage (Le Manchec, 2002), pour ne citer que ceux-là. Pour conclure tout à fait, rappelons que la démarche que nous invite à suivre Bourdieu nous incite à prendre la théorie comme une série d'outils et non comme un modèle à plaquer intégralement sur les objets d'analyse. La démarche critique implique nécessairement un travail d'accompagnement et d'adaptation de l'analyse à l'objet étudié et à son contexte.

BIBLIOGRAPHIE

- Benson, R. et É. Neveu (dir.) (2005). *Bourdieu and the Journalistic Field*, Cambridge, Polity.
- Berger, P. et T. Luckmann (1996). *La construction sociale de la réalité*, 2^e éd., Paris, Armand Colin.
- Boltanski, L. et E. Chiapello (1999). *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard.
- Bonnewitz, P. (2002). *Premières leçons sur la sociologie de P. Bourdieu*, 2^e éd., Paris, Presses universitaires de France.
- Bourdieu, P. (1979). *La distinction – critique sociale du jugement*, Paris, Éditions de Minuit.
- Bourdieu, P. (1980a). *Le sens pratique*, Paris, Éditions de Minuit.
- Bourdieu, P. (1980b). « Le capital social », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 31, p. 2-3.
- Bourdieu, P. (1984). *Questions de sociologie*, Paris, Éditions de Minuit.
- Bourdieu, P. (1987). *Choses dites*, Paris, Éditions de Minuit.
- Bourdieu, P. (1994). *Raisons pratiques : sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil.
- Bourdieu, P. (1996). *Sur la télévision*, Paris, Liber.
- Bourdieu, P. (2003). « L'objectivation participante », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 150, p. 43-58.
- Bourdieu, P. (2004). *Esquisse pour une auto-analyse*, Paris, Raisons d'agir.

- Bourdieu, P. (2013). *Manet, Une révolution symbolique*, Paris, Raisons d'agir.
- Bourdieu, P. et J.-C. Passeron (1970). *La reproduction*, Paris, Éditions de Minuit.
- Bourdieu, P. et L. Wacquant (1992). *Réponses – Pour une anthropologie réflexive*, Paris, Seuil.
- Carbasse, R. (2011). « Le nouvel esprit du journalisme? Journalismisme en réseau et transformations du capitalisme », communication présentée au colloque *Médias-Aix 2011: Richesse des réseaux*, à Aix-en-Provence, le 8 décembre.
- Champagne, P. (1995). « La double dépendance – Quelques remarques sur les rapports entre les champs politique, économique et journalistique », *Hermès*, n^{os} 17-18, p. 215-229.
- Collectif (2010). « Les partitions du goût musical », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n^{os} 181-182.
- Compton, J.R. et P. Benedetti (2010). « Labour, new media and the institutional restructuring of journalism », *Journalism Studies*, vol. 11, n^o 4, p. 487-499.
- Dortier, J.-F. (2012). « Les idées pures n'existent pas », *Sciences Humaines – L'œuvre de Pierre Bourdieu. Sociologie, Bilan critique, Héritage*, numéro spécial, février-mars.
- Frisque, C. (2010). « Des militants du journalisme? Les journalistes "critiques" comme militants de l'autonomie professionnelle », dans S. Lévêque et D. Ruellan (dir.), *Journalistes engagés*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, p. 145-164.
- Giddens, A. (1990). *The Consequences of Modernity*, Redwood City, Stanford University Press.
- Le Manchec, C. (2002) « Le langage et la langue chez Pierre Bourdieu », *Le français aujourd'hui*, vol. 4, n^o 139, p. 123-126.
- Marchetti, D. (2002). « Les sous-champs spécialisés du journalisme », *Réseaux*, n^o 111, p. 22-55.
- Olivesi, S. (2005). *La communication selon Bourdieu*, Paris, L'Harmattan.
- Passeron, J.-C. (2003). « Mort d'un ami, disparition d'un penseur », dans P. Encrevé et R.-M. Lagrave (dir.), *Travailler avec Bourdieu*, Paris, Champs Flammarion, p. 17-90.
- Petit, V. (2007). *Enchantement et domination: le management de la docilité dans les organisations, analyse d'un cabinet de conseil*, Paris, Archives contemporaines.
- Pinto, L. (1998). *Pierre Bourdieu et la théorie du monde social*, Paris, Albin Michel.

LA RÉCEPTION
DES MÉDIAS
AU PRISME DES
CULTURAL STUDIES

Éric George

MOTS CLÉS

critique Cultural Studies École de Birmingham hégémonie
Hall Hoggart idéologie médias Morley réception Williams

La réception des médias est devenue un champ de recherche dès le début du XX^e siècle, logiquement au moment où les médias dits de masse, à savoir le cinéma, la radio, puis la télévision, commençaient à se déployer. Nous proposons ici d'aborder ce champ en mettant l'accent sur un ensemble de travaux qui se sont faits connaître sous le vocable de *Cultural Studies*. Ce champ nous intéresse tout particulièrement dans le cadre de cet ouvrage, car il est à l'origine de réflexions sur les relations entre médias et sociétés, réflexions que l'on peut classer comme relevant des perspectives critiques. Pour ce faire, nous aborderons dans un premier temps quelques-unes des recherches fondatrices. Nous les placerons alors dans le contexte des travaux effectués précédemment sur la réception médiatique, ce qui nous donnera l'occasion de voir comment celles-ci s'inscrivent dans des perspectives que l'on peut qualifier de critiques. Une deuxième partie sera l'occasion d'aborder quelques analyses plus contemporaines et de constater qu'il est possible de s'interroger sur la dimension réellement critique de certaines recherches.

Cela dit, avant d'aller plus loin, précisons immédiatement que nous n'avons évidemment pas pour ambition de proposer un portrait global des *Cultural Studies*. Ce serait d'autant plus difficile, voire impossible, qu'après des premiers développements portant sur la culture populaire en milieu ouvrier en Grande-Bretagne, elles ont connu un déploiement très vaste tant en termes d'objets de recherche – ainsi a-t-on parlé par la suite également de *Feminist Studies*, de *Gender Studies*, de *Queer Studies*, de *Race Studies* – que de lieux géographiques de développement (Grande-Bretagne, puis États-Unis mais aussi Canada, Inde, Australie, pays d'Amérique du Sud, etc.). Il serait donc parfaitement illusoire de vouloir effectuer un bilan général dans ce texte. Nous nous concentrerons donc ici sur les apports des *Cultural Studies*, notamment au sein de l'École dite de Birmingham, concernant la réception médiatique, en nous interrogeant plus spécialement sur leur dimension critique. Il apparaît également important de préciser ce que nous entendons par le terme *critique*. Adopter une telle position repose, selon nous, sur une triple exigence :

1. S'interroger en permanence sur la nature de la production de connaissances et sur notre rôle à ce sujet ;
2. reconnaître à la fois la nécessité de porter un regard exigeant sur notre monde fondé sur un ensemble de normes clairement énoncées tout en étant ouvert aux divers possibles susceptibles de favoriser un progrès dans l'humanisation de celui-ci ;
- 3) mettre l'accent sur les concepts qui nous apparaissent importants, à savoir tant les rapports de pouvoir que les possibilités en termes d'émancipation et les « analyser » dans divers contextes sociaux, tant macro que micro (George, 2014, p. 99-100).

Cela ne signifie pas forcément que toutes les recherches critiques reposent sur une articulation de ces trois dimensions. Mais il importe que celles-ci interpellent à la fois le processus de production des connaissances et l'état de nos sociétés. Comme le dit Étienne Balibar, «on ne peut vraiment entrer dans l'avenir qu'en faisant à chaque instant la critique minutieuse du passé» (1992, p. 13).

12.1. LES FONDATIONS RÉSOLUMENT CRITIQUES DES CULTURAL STUDIES

Les *Cultural Studies* sont souvent présentées (Mattelart et Neveu, 2008) comme naissant à la fin des années 1950 et au début des années 1960 à la suite des travaux de trois «pères fondateurs», Richard Hoggart, Edgar P. Thompson et Raymond Williams. Nous allons nous-mêmes reprendre ci-dessous des éléments issus de leurs travaux et de ce fait participer à cette historiographie, même si nous gardons à l'esprit qu'il est possible de s'interroger, comme le mentionne François Yelle, sur une éventuelle création mythique à force de mettre systématiquement l'accent sur ces trois auteurs (Yelle, 2009, p. 69). Ainsi souligne-t-on très souvent un livre maintes fois considéré comme fondateur, *The Uses of Literacy: Aspects of Working-Class Life*, paru en 1957 sous la plume de Richard Hoggart et traduit en français seulement treize ans plus tard sous un titre plus flou (*La culture du pauvre*). Dans cet ouvrage, que l'on peut considérer comme étant en partie autobiographique étant donné les origines ouvrières de l'auteur, Hoggart s'intéresse à la culture populaire britannique et conclut qu'il ne faut pas surestimer le rôle des médias dans celle-ci. À cette époque, cette thèse s'est avérée pour le moins surprenante.

Les travaux effectués pendant les décennies précédentes sur le thème de la réception des médias avaient en effet abouti à des conclusions différentes. C'est dans une perspective behavioriste que les premières réflexions avaient été menées entre les deux guerres mondiales, et la notion d'«impact» avait alors été mobilisée. À partir des travaux d'Ivan Pavlov (1934), on en vint à penser qu'il serait possible de développer des réflexes conditionnés par la discipline, l'éducation, l'habitude et... les médias. C'est Harold Lasswell qui, en se penchant sur le rôle des médias pendant la Première Guerre mondiale dans l'ouvrage intitulé *Propaganda Technique in the World War* (1927), fut le premier à parler de «seringue hypodermique» pour montrer l'effet que les médias pouvaient avoir sur les récepteurs. Il estimait qu'on pouvait décrire une action de communication en répondant aux questions suivantes: Qui, dit quoi, par quel canal, à qui et avec quel effet? (Lasswell, 1973 [1948]).

Lasswell avait pour ambition de rassembler ici toutes les questions concernant les médias, mais, à la lecture de son propos, on constate qu'il accorda une attention plus grande à certaines propositions, notamment celle de l'influence. Il concevait la communication comme un processus de persuasion. Et c'est cette voie qui va être poursuivie dans le cadre des travaux menés dans une perspective fonctionnaliste au sein de laquelle un auteur, Paul Lazarsfeld, va jouer un rôle important. Il va notamment conduire une recherche devenue célèbre avec Bernard Berelson et Hazel Gaudet (1944) sur la campagne présidentielle opposant le président démocrate sortant, Franklin Delano Roosevelt, au candidat républicain Wendell Winkie. On retiendra de celle-ci que l'influence des médias ne serait pas aussi forte que ne l'affirmaient les auteurs précédents, que l'influence passerait par diverses médiations et que les individus seraient au contraire considérés comme rationnels et libres dans leurs choix, notamment en ce qui concerne la consommation médiatique. L'idée se développa selon laquelle les médias existeraient parce qu'ils répondraient à des besoins. Autrement dit, les médias rempliraient des « fonctions ». Nous voici au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, au cœur du paradigme fonctionnaliste qui va s'imposer comme le mode d'explication principal, notamment aux États-Unis, des relations entre médias et sociétés dans le cadre de la Mass Communication Research.

Au-delà de leurs différences notables – les behavioristes concluent à une influence forte des médias sur la société, alors que les fonctionnalistes aboutissent à des conclusions plus modérées à ce sujet, voire contradictoires –, ces deux perspectives s'inscrivent dans une lignée de travaux que l'on peut classer parmi ceux à orientation « libérale ». Certes, il y a une critique dans le cas du behaviorisme, mais celle-ci est confinée à la place des médias dans la société. Les deux approches s'intéressent au rapport médias/sociétés en insistant sur les notions d'impact – où le rapport de cause à effet est clair et important – ou d'influence – où ce rapport apparaît plus modéré. Cela dit, dans les deux cas, c'est bien la question de la persuasion qui demeure la préoccupation centrale de tous ces chercheurs. Et cette persuasion concerne à la fois les consommateurs susceptibles d'être influencés par la publicité médiatique et les citoyens qui suivent les campagnes de communication politiques lors des élections. La communication est vue ici avant tout en lien avec une société qui n'est aucunement remise en cause. D'ailleurs, une fois arrivé aux États-Unis, Lazarsfeld reconnut bien volontiers n'avoir en rien le souhait de changer cette société, mais au contraire le désir de contribuer au bon fonctionnement de celle-ci. Ses travaux vont d'ailleurs

prendre place au sein de ladite « recherche administrative » (Mattelart et Mattelart, 1986), en opposition avec les recherches dites « critiques » (Gingras, 1999).

Parmi ces dernières, Anne-Marie Gingras mentionne les réflexions de philosophes et de chercheurs rattachés à l'Institut de recherche sociale de l'Université de Francfort, mouvement qui va être appelé par la suite « l'École de Francfort » (Jay, 1977). Avant de revenir à l'émergence des *Cultural Studies*, il importe également d'en dire quelques mots. Deux des penseurs principaux, Theodor Adorno et Max Horkheimer, vont, à partir d'une réflexion menée non pas sur les médias, mais sur l'industrie culturelle, aboutir à un point de vue pessimiste quant à la question de la réception médiatique. Ils écrivent à ce sujet :

le spectateur ne doit pas avoir à penser par lui-même : le produit prescrit chaque réaction : non pas grâce à sa structure de fait – qui s'effondre quand on y réfléchit –, mais au moyen de signaux. Toute corrélation logique qui sous-entend un effort intellectuel est scrupuleusement évitée (Adorno et Horkheimer, 1974 [1944], p. 146).

Pourrait-on voir ici une certaine convergence avec les partisans de la pensée béhavioriste ? Olivier Voirol s'oppose à tout éventuel rapprochement en montrant bien qu'au-delà d'apparents points communs, les deux analyses demeurent fondamentalement opposées. Dans un article intitulé « La théorie critique des médias de l'École de Francfort : une relecture », il commence par rappeler qu'il est impossible de tenir compte des considérations d'Adorno et d'Horkheimer sans contextualiser les médias dans un ensemble sociétal plus vaste. On comprend dès lors que la position des deux philosophes se situe à l'opposé du médiacentrisme. Comme le précise Voirol, ce ne sont pas les médias qui sont tout-puissants, ce sont les « sujets modernes » qui sont « des individus faibles » (Voirol, 2010, p. 29). La critique des médias passe donc forcément par une critique de la société. Et là, on retrouve bien pourquoi les deux penseurs francfortistes se retrouvent à l'opposé de leurs collègues béhavioristes. Toutefois, si leur point de vue semble dominer au sein de l'École de Francfort, il s'avère opportun de mentionner l'apport d'un autre auteur issu de celle-ci, Walter Benjamin. Ce dernier a esquissé une perspective un peu plus optimiste à partir de la question du statut de « l'œuvre d'art à l'ère de sa reproductivité technique » (1971), titre de l'un de ses écrits. Ainsi écrit-il que, devant un spectacle relevant de l'industrie culturelle, le contenu étant désacralisé, le spectateur n'est plus dans une position de recueillement, mais dans le plaisir. Sa pensée ouvre dès lors vers d'autres analyses qui vont être développées, entre autres, au sein des... *Cultural Studies*.

Ces dernières ont donc pour origine l'ouvrage de Richard Hoggart. Son analyse, qui s'avère marquée par la perspective ethnographique, est particulièrement fine. Il décrit la vie quotidienne avec grande minutie, ainsi qu'en témoigne cet extrait :

Je pense à l'odeur si particulière du jour de lessive, faite d'un mélange de vapeur, de soude et de hachis ; à l'odeur des vêtements qui sèchent près du feu ; à la saveur du dimanche qui mêle l'odeur du papier imprimé de *News of the World* et celle de roast-beef ; aux morceaux de vieux journaux qu'on lit par intermittences au cabinet ; à l'ennui du dimanche après-midi parfois coupé par une visite à des parents ou au cimetière dont les grilles sont flanquées d'étals de fleuristes ou de boutiques de marbriers offrant des pierres tombales très coûteuses (Hoggart, 1970 [1957], p. 73).

Ses conclusions n'en sont pas moins fortes :

On voit que la plupart des messages que diffusent les moyens modernes de communication n'affectent pas aussi profondément les comportements et les attitudes des classes populaires qu'on pourrait être tenté de le croire étant donné la multiplicité et l'insistance des nouveaux organes de diffusion culturelle. On peut, au bénéfice de la sociologie-fiction, prêter une valeur d'hypothèse ou d'anticipation aux analyses qui nous présentent les classes populaires comme une « gigantesque masse anonyme dotée de réponses conditionnées », mais cette image tient plus de la fantaisie littéraire ou apocalyptique que de la description réaliste (Hoggart, 1970 [1957], p. 64).

Hoggart s'oppose très clairement aux positions prises dans les travaux mentionnés précédemment. Il remet tout d'abord en cause la centralité des médias dans la société, contrairement aux travaux effectués dans des perspectives béhavioriste et fonctionnaliste. Il considère d'ailleurs qu'il n'est pas pertinent de parler en termes d'impact, d'effet ou de persuasion. Par ailleurs, il situe clairement sa démarche dans le cadre des perspectives critiques, car il s'intéresse plus particulièrement à la « classe ouvrière ». Son analyse repose en conséquence sur une conception de la société marquée par des rapports de classe conflictuels. Nous sommes donc loin de la position fonctionnaliste au sein de laquelle il est question de participation à des « groupes d'appartenance » (de la famille à la communauté locale en passant par les collègues de travail et les rassemblements affinitaires divers, dépendant des goûts, par exemple). Hoggart partage un point commun important avec d'autres penseurs critiques, à commencer par Adorno et Horkheimer. Il s'en distingue toutefois, car il n'est pas aussi négatif qu'eux quant

au rôle des médias dans la société. Sur ce point, il se rapproche plus de Benjamin. Il estime que le poids des médias est souvent neutralisé par des forces plus anciennes :

Le volume des publications qui est actuellement produit par l'industrie culturelle est tel que le chercheur est toujours inconsciemment incliné – en quelque sorte par un effet de poids – à surestimer leur influence sur les classes populaires. Il ne faut pourtant jamais oublier que ces influences culturelles n'ont qu'une action fort lente sur la transformation des attitudes et qu'elles sont souvent neutralisées par des forces plus anciennes. Les gens du peuple ne mènent pas une vie aussi pauvre qu'une lecture, même approfondie, de leur littérature, le donnerait à penser. Il n'est pas aisé de démontrer rigoureusement une telle affirmation, mais un contact continu avec la vie des classes populaires suffit à en faire prendre conscience. Même si les formes modernes du loisir encouragent parmi les gens du peuple des attitudes que l'on est en droit de juger néfastes, il est certain que des pans entiers de la vie quotidienne restent à l'abri de ces changements (Hoggart, 1970 [1957], p. 379).

Hoggart continue tout de même de se méfier de l'industrialisation de la culture. Ainsi note-t-il dans son ouvrage l'apparition d'un vaste marché du divertissement autour des progrès techniques permettant la production à une vaste échelle des biens de loisir et il souligne le fait que « l'accroissement de la consommation culturelle doit une part de son ampleur à des mécanismes qui s'expliquent moins par l'évolution des besoins des classes populaires que par l'incitation organisée des producteurs de divertissement » (Hoggart, 1970 [1957], p. 386).

Un deuxième auteur joue également un rôle central, à savoir Raymond Williams, entre autres auteur de *Culture and Society* (1958). Ce dernier s'intéressera au cours de sa carrière aux conditions sociales et économiques de la création artistique et littéraire, aux rapports de classe entre culture savante et culture populaire, à l'évolution des médias porteurs de la culture, notamment la radio et la télévision, et à leur place dans les rapports de pouvoir au sein de la société moderne. Mais ce qui nous intéresse surtout ici, c'est qu'il développe une analyse qui s'oppose à une vision marxiste orthodoxe selon laquelle de l'infrastructure, entendue comme l'articulation entre les forces de production (ressources naturelles, machines, force de travail) et les rapports de production (renvoyant aux classes sociales, au salariat, à l'aliénation, à l'exploitation), découlerait automatiquement la superstructure, en l'occurrence l'ensemble des productions non matérielles (la politique, l'art, la religion, etc.). Autrement dit, il met l'accent sur les rapports entre économie et culture, mais sans jamais réduire la deuxième à la première. Il remet notamment en cause l'idée selon laquelle ce sont

les conditions de vie d'ordre économique et matériel qui détermineraient toutes les autres dimensions de la vie humaine, les pratiques culturelles comprises. La création culturelle, mais également d'autres dimensions de la superstructure, à l'instar des systèmes politiques, ne peuvent pas être analysées comme le simple reflet de la base économique du capitalisme. Plus globalement, Williams introduit ici l'idée de passer d'une pensée fondée sur une démarche déterministe, forcément trop réductrice, qui mettrait l'accent sur un facteur (par exemple d'ordre économique ou technologique) jugé déterminant par rapport à un autre, à une réflexion qui met l'accent sur les déterminations, plusieurs facteurs ayant une importance plus ou moins grande afin d'expliquer les phénomènes observés. Entendue de façon générale, car englobant aussi bien des formes reconnues, lettrées que dominées, populaires, la culture contribue en tant que telle aux transformations des sociétés capitalistes.

Il ne remet toutefois pas en cause l'importance du capitalisme dans nos sociétés et souligne par exemple à ce sujet le rôle croissant de la publicité. Il note que celle-ci s'avère très proche des formes de la propagande politicienne. Sa place s'explique, dit-il, «[parce qu']on a laissé le contrôle des moyens de production et de distribution se maintenir entre les mains d'une minorité» (Williams, 2009, p. 95). Il ajoute à ce sujet que «la contradiction la plus éclatante du capitalisme tardif se situe entre cette minorité au pouvoir et une majorité qui demeure dans l'expectative», avant de préciser: «si nous avons de la chance, nous verrons peut-être les aspirations de la majorité déborder le contrôle de la minorité» (Williams, 2009, p. 95). La pensée de Williams fait référence ici aux luttes sociales fondées sur la centralité de la notion de résistance par rapport au capitalisme. D'aucuns y voient de «l'indiscipline, de l'avidité, de la perversité ou du chaos». Mais Williams (2009, p. 95) préfère parler de «pratiques alternatives» et de «pratiques oppositionnelles» susceptibles de contribuer à contester les institutions de la culture hégémonique.

Mettre l'accent sur la notion d'«hégémonie» repose fondamentalement sur une critique de celle d'idéologie. Williams vise ici une conception développée par Karl Marx et Friedrich Engels dans *L'idéologie allemande* (1952 [1845]). Dans cet ouvrage, les deux auteurs considéraient l'idéologie comme relevant de la *fausse conscience*, comme une source d'*aliénation*. L'idéologie jouerait sur la perception du monde des acteurs et déformerait la réalité. Par exemple, la religion détournerait l'attention des travailleurs de leurs propres conditions matérielles,

objectives, d'existence vers des considérations métaphysiques leur permettant de tolérer les misères de la révolution industrielle et, au-delà, du capitalisme. Pour Williams :

Si l'idéologie n'était qu'un ensemble de notions abstraites imposées, si nos idées, nos présupposés et nos habitudes politiques et culturels n'étaient que le résultat d'une manipulation spécifique, d'une sorte de conditionnement manifeste qui pourrait être simplement interrompu ou annulé, la société serait bien plus facile à changer qu'elle ne l'est et qu'elle n'a jamais été en pratique (2009, p. 40).

C'est d'ailleurs pourquoi au terme d'idéologie, il préfère donc celui d'hégémonie, et cela à la suite d'Antonio Gramsci. Pour ce dernier, chaque groupe social est susceptible de développer des discours d'ordre idéologique. En conséquence, la formation d'une idéologie n'est pas uniquement l'apanage de la bourgeoisie. Il y a donc en permanence des situations d'affrontements discursifs. Dans ce cadre, une pensée peut être qualifiée d'« hégémonique » à partir du moment où un groupe arrive à formuler ses intérêts particuliers de manière à ce qu'ils soient perçus par les autres comme relevant de l'intérêt général, suscitant par là même le consentement nécessaire à la conservation du pouvoir politique par un groupe social dominant. En conséquence, il apparaît logique que la culture bourgeoise demeure dominante dans un contexte où le capitalisme joue un rôle central, mais parler en termes d'hégémonie permet également de parler en termes de résistance. Williams parle à ce sujet de formes alternatives et oppositionnelles, en ajoutant que :

Le degré d'existence de ces formes alternatives et oppositionnelles est lui-même sujet à une variation historique constante, dans des conditions réelles. Dans certaines sociétés, il est possible de trouver des domaines de la vie sociale dans lesquels des alternatives relativement réelles sont au moins tolérées. [...] L'existence de la possibilité de l'opposition, et de son articulation, de son degré d'ouverture, etc. dépend là aussi de forces politiques et sociales très précises (2009, p. 44).

Ces mobilisations sociales peuvent être à l'origine de productions culturelles populaires relativement distinctes du secteur capitaliste, selon Williams. Il fait référence ici à certaines émissions de télévision régionale, à des pièces de théâtre ainsi qu'à certaines formes novatrices d'histoire orale, de vidéo et de cinéma. « Même dans les cultures les plus anciennes et les mieux établies, une culture progressiste alternative comportant de nombreux précédents a pris forme au cours des cinquante dernières années », précise-t-il (2009, p. 198). Il ajoute par ailleurs, et son propos se révèle fort intéressant alors que les technologies numériques de l'information et de la communication (TNIC) ne sont

pas encore développées au moment où il tient celui-ci, que les technologies médiatiques ne pourront renforcer la participation citoyenne à nos systèmes politiques tant que nous serons toujours au sein du même système économique, de la même société. Sans cette transformation nécessaire, les technologies mobilisées continueront avant tout « de générer des profits pour une minorité » (2009, p. 211-212). En revanche, il importe de ne pas écarter « les usages possibles des nouvelles technologies, fondés sur d'autres perspectives sociales et culturelles » (2009, p. 203). On le voit bien ici, la pensée de Williams va bien au-delà de la réception médiatique. Elle jette les bases mêmes d'une analyse de la production culturelle dont une partie pourrait « échapper », du moins un certain temps, au capitalisme, étant donné que toute récupération par le système dominant est possible. Jean-François Côté et Anouk Bélanger, pour leur part, notent

[qu'à l'écart] des visions plus « structurelles », sinon même « mécanistes » développées par un Althusser selon une rigueur – voire une rigidité – analytique empreinte de l'orthodoxie marxiste toujours en cours dans certains cercles au deuxième tiers du 20^e siècle, le marxisme de Williams reste lui constamment attentif aux aléas des circonstances de la vie politique, et capable ainsi de déceler autant dans le passé que dans le présent les « occasions » de (re)penser la dimension démocratique fondamentale à laquelle ses positions engagées font écho (Côté et Bélanger, 2015, p. 5).

Enfin, un troisième ouvrage achève de jeter les fondations d'un courant de pensée en émergence, *The Making of the English Working Class* (1991 [1963]) d'Edward P. Thompson. Centré sur la vie des classes populaires, celui-ci relève de l'histoire sociale. Il y est question de la vie des tisserands à bras, des artisans « utopistes » et des luddistes brisant les machines, que Thompson tente de « sauver de l'immense condescendance de la postérité » (Thompson, 1977 [1963], p. 79). Thompson partage avec Williams le même souhait de construire une pensée à partir de la prise en compte des luttes sociales et fondée sur la centralité de la notion de résistance par rapport au capitalisme. Tous deux refusent également de réduire le développement de la culture à la logique économique. En fait, à la fois chez Hoggart, Williams et Thompson, la culture doit être abordée dans le cadre sociohistorique et des relations de classe, à travers des approches notamment ethnographiques et parfois autobiographiques. Et c'est sur ces bases tant épistémologiques que théoriques qu'ils vont être considérés comme les membres fondateurs d'une école de pensée souvent appelée *Cultural Studies*. Celle-ci naît institutionnellement avec la création du Centre for Contemporary Cultural Studies (ou CCCS) en 1963 à l'Université de Birmingham. Ce dernier a dorénavant pour but d'étudier « les formes,

les pratiques et les institutions culturelles et leurs rapports avec la société et le changement social». On va également parler de l'avènement de l'«École de Birmingham» (Lafortune, 2009, p. 33).

12.2. CULTURAL STUDIES ET ÉTUDES DE RÉCEPTION

Les travaux effectués au sein de l'École de Birmingham se développent au moment où la société britannique – à l'image de ce qui se passe dans les pays les plus riches de la planète – est caractérisée par des changements importants. La période allant du début des années 1960 au début des années 1970 est marquée, entre autres, par le fort développement des «classes moyennes», qui remettent en cause l'analyse marxiste traditionnelle opposant bourgeoisie et prolétariat, ainsi que par la consommation de masse dans les pays les plus riches de la planète. Nous sommes également en pleine période de décolonisation. Diverses mobilisations sociales prônent l'égalité entre hommes et femmes, entre Blancs et Noirs. D'autres mettent l'accent sur la «paix» en pleine guerre du Vietnam ou émettent de fortes critiques contre la société de consommation. On parle de la formation de «nouveaux mouvements sociaux» par opposition aux collectifs de lutte traditionnels, les syndicats. Période de compromis entre acteurs sociaux, notamment dirigeants d'entreprise, responsables politiques et représentants des travailleurs sur le partage des «fruits de la croissance», le fordisme (Aglietta, 1976; Boyer, 1986) a constitué un moment de l'histoire au cours duquel les inégalités sociales et économiques ont diminué. C'est d'ailleurs à la fin de celui-ci, au début des années 1970, qu'il a été de plus en plus question dans les pays occidentaux de la notion de «stratification sociale», au détriment de celle de classe sociale. Ces dernières n'existeraient éventuellement même plus, notamment grâce à une mobilité croissante (Chauvel, n.d.). On ne deviendrait donc plus forcément ouvrier de «père en fils». Quant à l'arrivée massive de travailleurs d'origine étrangère, elle permet de discuter la figure traditionnelle de «l'ouvrier blanc exploité en usine». Le secteur industriel a d'ailleurs dorénavant tendance à reculer par rapport au développement de celui des services.

Toutefois, à partir du début des années 1970, le mode de développement fordiste – dominant en Amérique du Nord, en Europe et au Japon – s'essouffle. Pour assurer un nouveau départ au capitalisme, la décision est prise au niveau international de favoriser une globalisation du système. Il est question, entre autres, de libéralisation et de privatisation de nombreux secteurs publics, dont ceux des médias, de signature d'accords favorisant le libre-échange à une échelle internationale, voire mondiale, de délocalisation d'entreprises dans des pays dorénavant

appelés *en développement*, de remise en cause du salariat et des conventions collectives au profit de contrats de travail plus flexibles, de migrations internationales de plus en plus importantes, principalement pour des raisons économiques. On passe au régime socioéconomique du postfordisme (Lipietz, 1996; Zarifian, 1996; Gorz, 1997).

On comprend mieux dès lors que, si les travaux effectués dans le cadre de l'École de Birmingham, à l'instar de ceux de Hoggart et de Thompson, continuent de porter principalement sur les classes populaires, les thèmes se diversifient quand il s'agit de parler de culture, cette dernière étant dorénavant appréhendée d'un point de vue anthropologique. On y trouve par exemple la remise en cause de la conscience de classe chez les jeunes (Willis, 1977; Hebdige, 1988). Les rapports de classe n'étant plus considérés comme le cœur des formes de domination, les rapports de genre et les rapports interculturels vont également être développés sous l'impulsion des *Cultural Studies* et donner lieu au développement des *Gender Studies* (à partir des années 1970), puis des *Race Studies* (surtout à partir des années 1980). Dans des sociétés au sein desquelles il devient de plus en plus difficile de se reconnaître dans tel ou tel groupe, la notion d'« identité » devient centrale. Les travaux culturalistes sont de plus en plus consacrés à des sous-groupes susceptibles de former de nouvelles identités. Les études se succèdent sur les hippies, les rastas, les punks, les skinheads, autour de la notion de « sous-culture » (*subculture*). Au-delà des différences dans les contenus, celles-ci présentent comme point commun d'éviter l'analyse des styles de vie comme une conséquence directe des contraintes sociales et économiques. À partir de la prise en compte de notions comme celles d'« hybridation » ou de « contradiction », il y a une prise de distance par rapport aux approches qui voient dans la consommation culturelle en Grande-Bretagne, et au-delà en Europe, une simple tendance à une « américanisation » des pratiques (Hebdige, 1988). Au final, les *Cultural Studies* peuvent être vues comme participant

pleinement du projet d'une sociologie des rapports sociaux dans la culture (au sens anthropologique le plus large et le plus politique) en tant qu'elles étudient les relations entre culture et pouvoir dans la totalité des productions, des objets et des pratiques culturelles (Macé, 2013, p. 48).

Mais les notions de « domination » et de « rapport de force », centrales dans les recherches critiques, ne tendent-elles pas à être, du moins en partie, évacuées? Nous y reviendrons.

Après Hoggart, Williams et Thompson, un quatrième chercheur, Stuart Hall, va tenir un rôle clé. D'origine jamaïcaine, il arrive dans l'ancien pays colonisateur en 1951 et sera pendant plusieurs années

directeur du Centre for Contemporary Cultural Studies. Hall s'intéresse de façon centrale à la notion d'idéologie. Or, comme le disent Mattelart et Neveu :

Penser les contenus idéologiques d'une culture n'est rien d'autre que de saisir, dans un contexte donné, en quoi les systèmes de valeurs, les représentations qu'ils recèlent œuvrent à stimuler des processus de résistance ou d'acceptation du statu quo, en quoi discours et symboles donnent aux groupes populaires une conscience de leur identité et de leur force, ou participent du registre « aliénant » de l'acquiescement aux idées dominantes (Mattelart et Neveu, 2008, p. 37).

À partir de la notion d'idéologie, Hall porte son attention, tout comme Williams, sur une notion voisine, celle d'hégémonie. Il y a pour Hall une lutte permanente sur le terrain idéologique. Pas plus que Williams, il ne croît à la notion marxiste traditionnelle de « fausse conscience », car celle-ci reposerait dans un tel cas sur une conception trop simpliste de la conscience. Il suffirait alors aux masses de dissiper ce voile afin de voir la réalité telle qu'elle est. Or la situation est plus complexe que cela. Les milieux populaires ne sont pas des « *cultural dopes* » (« idiots culturels »). Pour Hall non plus, la culture ne constitue pas le reflet des rapports de force économiques. Elle doit être plutôt envisagée comme une dialectique entre conscience sociale et être social : elle comprend d'une part « les significations et les valeurs qui se forment parmi des classes et des groupes sociaux caractéristiques, sur la base de leurs relations et de leurs conditions historiques données » et, d'autre part, « les pratiques et les traditions vécues, à travers lesquelles ces "compréhensions" s'expriment et dans lesquelles elles s'incarnent » (2007, p. 43). Refusant, d'une part, de considérer que les individus sont conditionnés par les médias et, d'autre part, d'accorder une trop grande importance au caractère pluriel des sous-cultures alternatives, Hall entend mettre l'accent sur la fabrication de l'hégémonie à travers la « lutte pour le sens ». Pour ce faire, il a développé dans son texte « *Encoding/Decoding* », écrit en 1977 et traduit en français sous le titre « Codage/décodage » (1994), un propos sur la réception médiatique autour de la notion de « décodage », après avoir considéré la communication comme un processus dynamique continu (production, circulation, distribution/consommation, reproduction). Il y distingue diverses modalités de réception des contenus, soit les décodages dominant, opposé et négocié.

Dans le premier cas, celui de la réception dominante hégémonique, le récepteur décode le message de la même façon que l'émetteur l'a encodé. On peut estimer qu'il souscrit aux valeurs dominantes étant donné que le récepteur intègre « directement et sans restriction le sens

connoté d'informations télévisées ou d'une émission d'actualités. [...] On pourrait dire que ce téléspectateur opère au sein du code dominant » (Hall, 1994 [1977], p. 37). Hall parle aussi à ce sujet d'une communication qui se veut parfaitement transparente. S'il est par exemple question de justifier certains événements sur la base de l'intérêt national, celui-ci va être accepté comme l'ultime référence.

Dans le deuxième cas, il y a mélange d'opposition et d'adaptation. On parle de code négocié (ou de position négociée). Il y a ici négociation de l'idéologie dominante et forcément présence de contradictions, même si ces dernières n'apparaissent guère perceptibles, hormis à de rares occasions.

Le décodage au sein de la version négociée renferme un mélange d'éléments adaptatifs et oppositionnels. Il reconnaît la légitimité des définitions hégémoniques pour établir (dans l'abstrait) les grandes significations, tandis qu'à un niveau plus limité, situationnel (situé), il pose ses propres règles de base. Il opère avec des exceptions à la règle (Hall, 1994 [1977], p. 38).

Ainsi, l'intérêt national peut être éventuellement remis en cause par des éléments de contexte plus locaux, plus propres au contexte spécifique du récepteur. À ce sujet, Hall prend l'exemple d'un ouvrier qui se trouve confronté à un discours sur la remise en cause du droit de grève ou sur le gel des salaires. Il peut alors accepter de considérer que, d'un point de vue national, il serait bon en effet de revoir le droit de grève ou la hausse des salaires, mais cela ne veut pas dire pour autant qu'il va adopter ce point de vue pour des raisons plus personnelles.

Enfin, dans le troisième cas, l'interprétation du message est réalisée à partir d'un cadre de référence contraire. Nous sommes donc clairement dans une opposition d'ordre idéologique. La personne « détotaalise le message dans le code préféré pour le retotaliser dans un autre cadre de référence » (1994 [1977], p. 38). Ici, le travailleur qui regarde un débat à la télévision au cours duquel la nécessité de plafonner les salaires est justifiée sur la base de l'intérêt national traduit cette expression en termes d'intérêts de classe. Hall ajoute à ce sujet :

Un des moments politiques les plus significatifs (ce genre de moment coïncide aussi, pour des raisons évidentes, avec des périodes de crise au sein des organismes émetteurs) est celui où des événements qui sont normalement signifiés et décodés de façon négociée commencent à faire l'objet d'une lecture oppositionnelle (1994 [1977], p. 38).

À partir de cette grille, Hall s'est intéressé aux raisons qui expliquent les succès répétés du parti conservateur lors des élections en Grande-Bretagne. Il se pose la question suivante : pourquoi ce parti

arrive-t-il à faire en sorte que des électeurs le choisissent alors qu'ils auraient intérêt à voter en faveur d'autres partis plus proches de leurs intérêts? Il répond ainsi à sa question :

[Le succès de la droite] ne repose pas sur la capacité de duper des gens naïfs, mais sur le fait qu'elle s'attaque à de vrais problèmes, à des expériences vécues et bien réelles, à des contradictions existantes, tout en étant capable de les représenter dans une logique discursive qui les inscrit systématiquement dans les politiques et les stratégies de la classe de la droite (Hall, 2007, p. 53).

Hall voit par conséquent dans les médias une force qui influence la manière dont les relations sociales et les problèmes politiques sont définis. Nous sommes ici en plein dans la lutte pour le sens, mentionnée plus haut. On constate que la réception médiatique ne constitue qu'une dimension de l'apport des travaux effectués dans le cadre des *Cultural Studies* et que cette question ne peut y être abordée indépendamment d'une pensée plus globale qui pense le social comme une totalité, notamment à partir de la prise en compte de la culture, les médias pouvant être considérés comme une composante de celle-ci.

Des chercheurs ont par la suite travaillé sur l'opérationnalisation des concepts de codage et de décodage de Hall, autour par exemple de la création de groupes de discussion, comme David Morley (1992), de la visite chez les téléspectateurs, à l'instar de James Lull (1990), ou d'une immersion presque totale, dans le cas de Paul Willis (1977). La majorité de ces études conclut alors que la lecture hégémonique demeure souvent la plus présente, mais qu'il demeure une capacité de résistance aux messages dominants, notamment dans un contexte où la population est de plus en plus socialement diversifiée. Prenons le cas de David Morley, qui a consacré des travaux à la réception de la télévision (1980 et 1986). Posant un regard réflexif sur la recherche menée avec Charlotte Brundson sur l'émission d'informations *Nationwide*, David Morley en tire l'enseignement suivant :

La polysémie du message n'exclut pas qu'il obéisse à une structure. Les publics ne voient pas simplement dans un texte ce qu'ils veulent y voir, dès lors qu'il ne s'agit pas d'une fenêtre ouverte sur le monde, mais d'une construction. Certes, un message n'est pas un objet doté d'une « signification réelle » et exclusive. Les mécanismes signifiants qu'il met en jeu promeuvent néanmoins certaines significations et en suppriment d'autres. Des significations préférentielles peuvent ainsi s'imposer. Tout message comporte donc des éléments directifs de clôture du sens, bien qu'il puisse susciter des interprétations différentes en fonction d'associations liées au contexte (Morley, 1992, p. 35).

En conséquence, Morley se retrouve opposé à d'autres chercheurs culturalistes au sujet de la question de la réception, par exemple à John Fiske, qui ne fait pas partie de l'École de Birmingham, mais qui va contribuer au développement des *Cultural Studies* en Australie (1987). Il estime que ce dernier célèbre une « démocratie sémiotique », où « chacun construit ses significations à partir d'un vaste éventail de subcultures » (Morley, 1992, p. 38). Fiske (1987) conclut en effet à la domination des interprétations multiples des programmes de télévision généraliste. Son raisonnement se base sur le fait qu'il y a non pas *un* public, mais *des* publics issus de différents milieux et qui ont des identités qui leur sont propres. Leur capacité sémiotique d'interprétation du texte ne peut en conséquence pas être unique, elle est multiple. En conséquence, le texte est entendu comme une construction signifiante riche de nombreuses significations potentielles opérant à plusieurs niveaux. Fiske évoque même la notion de « guérilla sémiotique », qui renvoie à l'idée que les usagers des médias sélectionnent uniquement ce qui leur convient parmi les multiples valeurs auxquelles ils ont accès dans les médias. Or Morley se démarque clairement de ce positionnement en estimant que Fiske « omet ici de mentionner l'élément central du modèle "encodage-décodage" : la clôture textuelle qui mène à des "lectures préférentielles" ». Il oublierait, de plus, que « l'objet des études ethnographiques est de découvrir des régularités autant que des diversités d'interprétation » (Morley, 1992, p. 38). Comme le dit Corner, Fiske met en avant « le déplacement d'accent [...] depuis un texte désormais secondaire, vers un lecteur désormais conçu comme le site du sens ». « Le pouvoir interprétatif du public est transposé sur une telle échelle que toute idée d'une influence exercée par les médias semble désormais naïve » (Corner, 1991).

12.3. ET LA CRITIQUE DANS TOUT ÇA ?

Comme nous avons pu le constater, les travaux effectués au sein des *Cultural Studies*, notamment dans le cadre de l'École de Birmingham, ont permis de souligner la complexité des problématiques sur la réception médiatique. Il est toutefois possible de s'interroger sur la dimension vraiment « critique » ou non de certaines recherches. Nous venons par exemple d'évoquer celles de Fiske, qui présentent des points communs avec les études sur les usages et gratifications effectuées dans une perspective fonctionnaliste, notamment à la suite des travaux d'Elihu Katz (1988). Tant dans ces recherches que dans celles effectuées dans le cadre des travaux à orientation fonctionnaliste apparaît une certaine célébration de la liberté de l'être humain et, par là même, de la pleine

autonomie des récepteurs, idée pourtant difficilement compatible avec les exigences de toute perspective critique. C'est d'ailleurs ce que notent Armand Mattelart et Érik Neveu :

Cultural Studies et néofonctionnalisme se sont parfois bel et bien alliés pour contrer ceux qui persistent à penser l'interpénétration des cultures, des économies et des sociétés à partir de la reconnaissance de l'échange inégal entre ces cultures, des logiques d'exclusion inhérentes au processus d'intégration mondiale des systèmes techniques et économiques (Mattelart et Neveu, 2008, p. 65).

Ien Ang reconnaît d'ailleurs que le chercheur en *Cultural Studies* peut parfois se comporter « comme compagnon de route », selon son expression (1990). Il devient alors un « chantre éloquent, l'avocat d'une démocratie culturelle centrée sur le consommateur », écrit-elle (Ang, 1990, p. 247), alors qu'elle s'est fait elle-même connaître en mettant de l'avant la notion de « plaisir » lors de la réception des émissions de télévision. On peut d'ailleurs y voir une certaine filiation avec la pensée de Walter Benjamin, rappelée au début de ce texte. Toute perspective critique apparaît alors s'effacer. Ang explicite alors son point de vue : « On peut prouver l'activité du public, et citer les millions de façons dont il utilise et interprète les médias. Il n'en découle pas qu'il faille confondre activité et pouvoir » (Ang, 1990, p. 247).

Les recherches culturalistes ont eu pour mérite d'avoir remis en cause un certain réductionnisme mettant trop l'accent sur les éléments d'ordre économique. Il y a eu ici critique du marxisme orthodoxe considérant les classes sociales comme les seules formes de domination, et ces classes sociales uniquement en termes de déterminisme économique. Des notions telles que celles de genre et de race ont mis en évidence l'existence d'autres rapports de domination que ceux issus du monde du travail capitaliste. L'introduction de la notion d'hégémonie a aussi permis de repenser, voire de remettre en cause, celle plus ancienne d'idéologie. Cela étant dit, nous partageons la critique de Nicholas Garnham (1979) lorsqu'il fait part de la nécessité de ne pas verser dans l'autonomisation du niveau idéologique, comme si les biens culturels pouvaient être uniquement envisagés du point de vue de leur contenu en termes de messages, les fameux textes, sans que ne soient pensées leurs conditions de production, auxquelles s'intéressent les chercheurs qui travaillent sur les industries culturelles dans la perspective de l'économie politique (critique) de la communication.

En fait, les *Cultural Studies* sont aujourd'hui traversées par diverses orientations dépendamment des contextes dans lesquels celles-ci se sont développées. Ainsi, les sous-cultures peuvent, d'un

côté, témoigner « d'une déclaration d'indépendance, d'altérité, d'intention de changement, d'un refus de l'anonymat et d'un statut subordonné » (Hebdige, 1988, p. 35). Il est alors possible de parler d'« insubordination ». Mais, d'un autre côté, « il s'agit en même temps d'une confirmation du fait même de la privation de pouvoir, d'une célébration de l'impuissance » (Hebdige, 1988, p. 35). Impossible dorénavant de voir une unité sur la place des conflits et des changements sociaux dans les analyses au sein des analyses culturalistes, et impossible également de mettre de l'avant une seule position par rapport à la question de la réception. Ces études n'ont-elles pas justement eu le mérite de mettre l'accent sur la nécessaire contextualisation ?

L'influence de la pensée de Karl Marx est également fluctuante selon les chercheurs et les lieux. Sans doute pourrait-on dire que les travaux effectués au sein des *Cultural Studies* se sont développés avec Marx, mais aussi contre Marx et au-delà de Marx. C'est d'autant moins étonnant qu'un auteur comme Stuart Hall a lui-même adopté une position ambiguë à ce sujet en continuant à se présenter comme marxiste et à défendre une vision d'un marxisme gramscien, tout en admettant également que le marxisme n'était qu'une des approches théoriques pertinentes en *Cultural Studies* (Hall, 1996; Tramner, 2003).

François Yelle retire de ce foisonnement, d'autant moins étonnant que les *Cultural Studies* se sont largement développées selon le principe de l'indiscipline, les éléments suivants :

Les *Cultural Studies* sont donc un projet intellectuel et politique qui a été – et est encore – porté par des individus et des communautés qui participent à sa réalisation, partagent un esprit politique de communauté (utilisation fréquente du « nous »), des convictions épistémologiques (matérialisme, anti-essentialisme, anti-réductionnisme) et des intérêts socioéconomiques et culturels progressistes. Toutefois, cette communauté n'est pas homogène et son projet est constamment débattu, reformulé, contextualisé, adapté, transnationalisé (Yelle, 2009, p. 75).

In fine, à certains moments, il est même possible de se demander si la dimension « politique » du travail effectué traditionnellement dans le cadre des *Cultural Studies* ne tend pas à disparaître. Ces dernières ne seraient-elles pas débordées sur leur « gauche » par des collectifs qui, par exemple dans le cadre du mouvement altermondialiste, ont revendiqué haut et fort depuis le début des années 2000 que la culture n'était pas « une marchandise comme une autre » ? Or la lecture d'auteurs qui se situent dans la même perspective que Fiske conduit au contraire à conclure que marché et démocratie vont dorénavant de pair. Les préoccupations concernant l'industrialisation et la marchandisation

de la culture semblent dans ce cas bien loin, et ce, alors que l'un des principaux mérites de bon nombre de chercheurs culturalistes consistait traditionnellement à considérer leurs activités universitaires en complémentarité avec des actions militantes et, au-delà, à repenser les frontières entre recherche et activisme.

Un tel retrait conduit à s'interroger, et ce, d'autant plus que notre époque est marquée par une emprise croissante de l'économie sur le social. Les *Cultural Studies* se sont développées dans les années 1960 à une époque caractérisée dans les pays du capitalisme avancé (Amérique du Nord, Europe occidentale et Japon) par le fordisme, auquel nous avons brièvement fait référence ci-dessus. Or la période postfordiste, qui a suivi à partir des années 1970 et qui correspond bientôt à une durée d'un demi-siècle, a connu un nouveau creusement considérable des inégalités économiques. Ainsi, une toute petite minorité de la population mondiale (1 %) se partage presque la moitié de la richesse globale pendant que 69,3 % en possèdent seulement 3,3 % (Crédit Suisse, 2012) et qu'environ deux milliards d'êtres humains souffrent de malnutrition. Les manifestations de rapports d'exploitation et de domination n'ont par ailleurs pas disparu et demeurent multiples sur notre planète. Même l'esclavage n'a pas été totalement supprimé. L'organisation non gouvernementale (ONG) *Walk Free* considère que l'esclavage, pourtant officiellement aboli dans tous les pays du monde depuis que la Mauritanie y a mis fin le 5 juillet 1980, concerne encore presque trente millions de personnes dans le monde sous différentes formes : travail forcé, enfants vendus, jeunes femmes mariées de force, servitude pour dette, enfants soldats, etc. (2013). Et quand nous ne nous exploitons pas nous-mêmes, nous mettons à mal notre écosystème, comme le montrent les publications du Groupe intergouvernemental sur l'évolution du climat (Intergovernmental Panel on Climate Change – IPCC), qui ne cesse de confirmer notre rôle collectif dans les changements climatiques actuels qui vont affecter de plus en plus les conditions de la vie tant végétale qu'animale (les êtres humains compris) au cours des cent prochaines années et au-delà (IPCC, 2013). Cette même période a été aussi caractérisée par le large déploiement d'un nombre considérable de moyens de communication, des ordinateurs aux téléphones dits intelligents en passant par les tablettes, à tel point que l'on parle maintenant à ce sujet d'ère numérique. Ces développements ont rendu possible une telle croissance des échanges informationnels et culturels, surtout dans les pays les plus riches de la planète, que nos sociétés peuvent être de plus en plus caractérisées par la place toujours plus importante qu'y tiennent les pratiques de communication médiatisées. En conséquence, si les recherches en

communication consistent à étudier les conditions, les formes et les pratiques de création, de circulation et de réception des productions symboliques, il apparaît plus nécessaire que jamais de les aborder en tenant compte à la fois du fait que la communication se retrouve au service de tous les rapports de domination (relevant du capital, du patriarcat, des relations interculturelles, etc.) et du fait qu'elle est également partie prenante de toute tentative d'émancipation, à commencer par son rôle potentiel en termes de nécessaire prise de conscience et de décloisonnement de notre imaginaire. La critique en sciences sociales, entre autres en communication, apparaît vraiment plus que jamais nécessaire (George, 2014). Et les *Cultural Studies* devraient y jouer un rôle majeur...

BIBLIOGRAPHIE

- Adorno, T. et M. Horkheimer (1974 [1944]). *La dialectique de la raison: fragments philosophiques*, Paris, Gallimard.
- Aglietta, M. (1976). *Régulation et crise du capitalisme*, Paris, Calmann-Lévy.
- Ang, I. (1990). «Culture and communication: Towards an ethnographic critique of media consumption in the transnational media system», *European Journal of Communication*, vol. 5, n^{os} 2-3, p. 239-260.
- Balibar, É. (1992). *Les frontières de la démocratie*, Paris, La Découverte.
- Benjamin, W. (1971). «L'œuvre d'art à l'ère de sa reproductivité technique», dans *L'Homme, le langage et la culture*, Paris, Denoël/Gonthier, p. 137-181.
- Boyer, R. (1986). *La théorie de la régulation, une analyse critique*, Paris, La Découverte.
- Chauvel, L. (n.d.). «Classes et générations. L'insuffisance des hypothèses de la théorie de la fin des classes sociales», <<http://www.jourdan.ens.fr/levy/chauvel.rtf>>, consulté le 28 juin 2016.
- Corner, J. (1991). «Meaning, genre and context», dans J. Curran (dir.), *Mass Media and Society*, Londres, Edward Arnold, p. 267-284.
- Côté, J.-F. et A. Bélanger (dir.) (2015). *Raymond Williams et les sciences de la culture*, Québec, Presses de l'Université Laval.
- Crédit Suisse (2012). *Global Wealth Databook 2012*, <<https://publications.credit-suisse.com/tasks/render/file/?fileID=1949208D-E59A-F2D9-6D0361266E44A2F8>>, consulté le 6 décembre 2015.
- Fiske, J. (1987). *Television Culture*, Londres, Methuen.

- Garnham, N. (1979). «Contribution to a political economy of mass-communication», *Media, Culture and Society*, vol. 1, n° 2, p. 123-146.
- George, É. (2014). «Éléments d'une épistémologie critique en communication. Au carrefour et au-delà de l'école de Francfort, des *Cultural Studies* et de l'économie politique de la communication», dans É. George et F. Granjon (dir.), *Critique, sciences sociales et communication*, Paris, Mare & Martin, p. 97-136.
- Gingras, A.-M. (1999). *Médias et démocratie. Le grand malentendu*, Québec, Presses de l'Université du Québec.
- Gorz, A. (1997). *Misères du présent, richesse du possible*, Paris, Galilée.
- Hall, S. (1994 [1977]). «Codage/décodage», *Réseaux*, n° 68, p. 27-39.
- Hall, S. (1996). «Cultural Studies and its theoretical legacies», dans S. Hall, D. Morley et K.-H. Chen (dir.), *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*, Londres/New York, Routledge, p. 97-109, <<http://www.julietdavis.com/COM443/articles/Cultural%20Studies%20-%20Stuart%20Hall.pdf>>, consulté le 6 décembre 2015.
- Hall, S. (2007). *Identités et cultures. Politiques des Cultural Studies*, Paris, Éditions Amsterdam.
- Hebdige, D. (1988). *Hiding in the Light*, Londres, Routledge.
- Hoggart, R. (1970 [1957]). *La culture du pauvre*, Paris, Éditions de Minuit.
- Intergovernmental Panel on Climate Change – IPCC (2013). «Summary for Policymakers», dans *Climate Change 2013: The Physical Science Basis. Contribution of Working Group I to the Fifth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change*, Cambridge, Cambridge University Press, <http://www.ipcc.ch/pdf/assessment-report/ar5/wg1/WG1AR5_SPM_FINAL.pdf>, consulté le 28 juin 2016.
- Jay, M. (1977). *L'imagination dialectique. L'École de Francfort 1923-1950*, Paris, Payot.
- Katz, E. (1988). «La recherche en communication depuis Lazarsfeld», *Hermès*, n° 4, p. 77-91, <<http://documents.irevues.inist.fr/handle/2042/15360>>, consulté le 6 décembre 2015.
- Lafortune, J.M. (2009). «Théories et stratégies communicationnelles de l'animation culturelle comme dispositif de changement social», dans C. Agbobli (dir.), *Quelle communication pour quel changement?*, Québec, PUQ, p. 30-40.
- Lasswell, H. (1971 [1927]). *Propaganda Technique in the World War*, Cambridge, MIT Press.

- Lasswell, H. (1973 [1948]). «Structure et fonction de la communication dans la société», dans F. Balle et J.-G. Padioleau (dir.), *Sociologie de l'information*, Paris, Larousse, p. 31-41.
- Lazarsfeld, P., B. Berelson et H. Gaudet (1944). *The People's Choice: How the Voter Makes Up His Mind in a Presidential Campaign*, New York, Duell, Sloan and Pearce.
- Lipietz, A. (1996). *La société en sablier. Le partage du travail contre la déchirure sociale*, Paris, La Découverte.
- Lull, J. (1990). *Inside Family Viewing: Ethnographic Research on Television's Audiences*, Londres, Routledge.
- Macé, É. (2013). «Mouvements et contre-mouvements culturels dans la sphère publique et les médiacultures», dans É. Maigret et É. Macé (dir.), *Penser les médiacultures. Nouvelles pratiques et nouvelles approches de la représentation du monde*, Paris, Armand Collin, p. 41-66.
- Marx, K. et F. Engels (1952 [1845]). *L'idéologie allemande. Première partie: Feuerbach*, Université du Québec à Chicoutimi, <http://classiques.uqac.ca/classiques/Engels_Marx/ideologie_allemande/ideologie_allemande.html>, consulté le 6 décembre 2015.
- Mattelart, A. et M. Mattelart (1986). *Penser les médias*, Paris, La Découverte.
- Mattelart, A. et É. Neveu (2008). *Introduction aux Cultural Studies*, Paris, La Découverte.
- Morley, D. (1980). *The Nationwide Audience*, Londres, British Film Institute.
- Morley, D. (1986). *Family Television: Cultural Power and Domestic Leisure*, Londres, Methuen.
- Morley, D. (1992). «La réception des travaux sur la réception. Retour sur "le public de Nationwide"», *Hermès*, n^{os} 11-12, p. 31-46.
- Pavlov, I. (1934). «Le réflexe conditionnel», dans K. Kochtoïanz (dir.), *Œuvres choisies*, Moscou, Éditions en langues étrangères, p. 258-284, <<https://www.bibnum.education.fr/sciencesdelavie/neurologie/le-reflexe-conditionnel>>, consulté le 6 décembre 2015.
- Thompson, E.P. (1991 [1963]). *La formation de la classe ouvrière anglaise*, Paris, Seuil.
- Tramner, J. (2003). «Cultural Studies and the British Left», dans A. Kaenel, C. Lejeune et M.-J. Rossignol (dir.), *Cultural Studies. Études culturelles*, Nancy, Presses universitaires de Nancy, p. 17-33.

- Voirol, O. (2010). «La théorie critique des médias de l'École de Francfort : une relecture», *Mouvements*, vol. 61, n° 1, p. 23-32.
- Walk Free (2013). *The Global Slavery Index 2013*, Global Initiative to Fight Human Trafficking, <http://www.ungift.org/doc/knowledgehub/resource-centre/2013/GlobalSlaveryIndex_2013_Download_WEB1.pdf>, consulté le 1^{er} juin 2016.
- Williams, R. (1958). *Culture and Society*, Londres, Chatto and Windus.
- Williams, R. (2009). *Culture et matérialisme*, Montréal, Lux Éditeur.
- Willis, P. (1977). *Learning to Labour. How Working Class Kids Get Working Class Jobs*, Farnborough, Hants Saxon House.
- Yelle, F. (2009). «*Cultural Studies*, francophonie, études en communication et espaces institutionnels», *Cahiers de recherche sociologique*, n° 47, p. 67-90, <<http://id.erudit.org/iderudit/1004980ar>>, consulté le 6 décembre 2015.
- Zarifian, P. (1996). *Travail et communication*, Paris, Presses universitaires de France.

PARTIE

5

THÉORIES
FÉMINISTES ET
COMMUNICATION

CONTRIBUTIONS
DES FÉMINISMES
AUX ÉTUDES EN
COMMUNICATION
MÉDIATIQUE

Karine Bellerive et François Yelle

MOTS CLÉS

Cultural Studies féminisme féministe vagues féministes
genre *gender* inégalités égalité intersectionnalité
oppression domination patriarcat pouvoir réflexivité
feminist standpoint theory sexes sexualité tournant ethnographique

Ce qu'on désigne sous le terme «féminisme» est un mouvement complexe à la fois politique, social, culturel et intellectuel, qui s'est affirmé dans le dernier tiers du XX^e siècle au sein de la culture occidentale (États-Unis et Europe) pour s'étendre ensuite, sous des formes diverses, à toutes les régions du monde. Il met théoriquement et politiquement en question la relation entre les sexes [...], ainsi que leurs définitions.

COLLIN, 2015¹

Formé de multiples groupes de lutte contre les inégalités entre les femmes et les hommes, le mouvement des femmes prend naissance à la fin du XIX^e siècle en Occident et commence à intégrer le milieu universitaire près d'un siècle plus tard, dans les années 1970 (Gubin *et al.*, 2004). À cette époque, les femmes sont de plus en plus nombreuses à effectuer des études supérieures; parmi celles-ci, des pionnières abordent les rapports sociaux de sexe dans leurs travaux. La recherche féministe s'exprime en premier lieu dans les domaines de la sociologie et de la littérature, puis s'impose progressivement dans d'autres champs d'études tels que l'économie, la science politique et la médecine. Fondamentalement multidisciplinaire et transdisciplinaire, la recherche féministe s'inscrit dans une perspective critique en ce sens qu'elle interroge les discours et les pratiques sociales, culturelles, politiques et économiques, dont les savoirs scientifiques établis: «Les études féministes [...] sont un mode de penser la pensée, c'est-à-dire de passer en revue le processus de construction théorique par la critique des discours tenus pour vrais dans notre culture» (Braidotti, 1990, p. 44).

Les contributions théoriques, épistémologiques et méthodologiques des analyses féministes, dont il sera notamment question dans ce chapitre, sont nombreuses et, surtout, variées. De fait, elles reflètent l'hétérogénéité du mouvement des femmes, éclaté dans ses formes d'expression et ses manifestations comme dans ses points de vue, ses revendications et ses façons de concevoir les inégalités, l'oppression et la subordination des femmes (Descarries-Bélanger et Roy, 1988). Cette multiplicité des discours et des pratiques incite plusieurs auteures à employer le pluriel pour parler *des* féminismes (Lamoureux, 2007; Gubin *et al.*, 2004). Ce qui relie néanmoins les chercheuses – et les chercheurs – féministes, c'est leur engagement théorique et social envers, d'une

1. Nous soulignons.

part, leur objet de recherche et, d'autre part, leur objectif politique de remise en cause et de transformation des rapports sociaux de pouvoir (Ollivier et Tremblay, 2000).

Dans le champ des études en communication médiatique, la légitimité de leurs travaux tarde à être concrètement reconnue. Avant les années 1990, les approches théoriques féministes sont peu ou pas intégrées dans les manuels et les ouvrages pédagogiques sur les médias. Peu de chercheuses contribuent par ailleurs à ces ouvrages, et peu y sont mentionnées, que leurs recherches soient féministes ou non (Dervin, 1987; Signorielli, 1996). La parution de *Feminism Media Studies* de Liesbet van Zoonen (1994) constitue un tournant en ce qui concerne la reconnaissance de l'apport des recherches féministes.

L'objectif de ce chapitre est de nature épistémologique : il s'agit d'exposer les principales approches théoriques féministes, de les situer dans leur contexte sociohistorique et intellectuel, de montrer en quoi elles sont pertinentes dans les études en communication médiatique² et de présenter quelques figures et recherches marquantes. Bien entendu, il serait irréalisable de rendre compte en quelques pages de l'ensemble d'une littérature colossale, traversée de courants et d'idéologies parfois opposés. Toute tentative de classement apparaît plus qu'ambitieuse, et les choix effectués, en partie arbitraires, seront inévitablement soumis à la critique des lectrices et lecteurs. Pour leur part, comme il s'agit d'un des premiers exercices du genre en langue française, les auteurs en reconnaissent d'emblée les limites.

Le chapitre est divisé en trois grandes sections, lesquelles correspondent à la catégorisation classique pensée en termes de « vagues ». Cette dénomination rétrospective est contestée par certaines féministes, en ce sens qu'elle nie selon elles la diversité des idées et des manifestations qui se côtoient et s'entrechoquent à chaque époque. Il faut certes éviter de considérer les « vagues » comme des catégories homogènes et étanches, puisque les idées qui les traversent sont multiples. Cela dit, ces « étiquettes » permettent d'appréhender, à travers une trame chronologique, les préoccupations et les approches théoriques des chercheuses et chercheurs.

2. L'importance des approches critiques féministes au sein des recherches en communication médiatique de même que les contraintes d'espace associées à la préparation d'un ouvrage collectif expliquent notre décision de restreindre ce chapitre aux recherches en communication médiatique.

13.1. LA « PREMIÈRE VAGUE »

S'il est possible de retracer quelques textes à tendance féministe aussi loin qu'au XVIII^e siècle, le féminisme, en tant que position politique, apparaît au milieu du XIX^e siècle. La seconde partie de ce siècle se particularise justement par une réduction des libertés des femmes. À titre d'exemple, elles n'ont plus accès aux pubs en Angleterre après 1850, cette interdiction les coupant désormais des discussions politiques qui y ont cours. De même, en France, les syndicats ouvriers naissants, qui ne sont composés que d'hommes, n'appuient pas la cause féministe, leurs leaders affirmant que l'infériorité intellectuelle et physique des femmes les destine à l'espace privé de la famille et de la maison (Guionnet et Neveu, 2004).

Les premières manifestations publiques féministes se déroulent à compter des années 1880 en France, en Grande-Bretagne et aux États-Unis. L'organisation de groupes et d'associations féministes poursuit le travail mené individuellement par plusieurs figures féminines importantes de l'histoire sociale occidentale. Les revendications de ces femmes correspondent à la pensée humaniste issue du siècle des Lumières, demandant la reconnaissance de l'égalité politique (militantisme des suffragettes pour le droit de vote des femmes; luttes contre la soumission des femmes dans l'institution du mariage) et l'amélioration des conditions sociales des femmes et des enfants. L'argumentaire de ces groupes de femmes repose sur la logique suivante: elles ne prétendent pas être semblables aux hommes, mais différentes d'eux par leurs qualités morales, lesquelles seraient bénéfiques à la société sur les plans politique et social (Evans, 1977; Guionnet et Neveu, 2004). La première vague du féminisme n'offre donc pas une théorisation de la domination masculine, mais une dénonciation des inégalités fondées sur le sexe, lesquelles les excluent de l'espace public. La bataille pour le droit de vote constitue la première étape vers la reconnaissance des droits des femmes. Résultat de cette lutte, le droit de vote national est accordé aux femmes au Canada en 1917, en Grande-Bretagne en 1919 et aux États-Unis en 1920, alors que le Québec tarde jusqu'en 1940 et la France, jusqu'en 1944.

En Amérique comme en Europe, les avancées se font aussi, progressivement, sur d'autres plans. En ce qui concerne le Québec, le contrôle déterminant du clergé catholique sur les espaces public et privé de la province retarde à 1908 la création d'un premier collège supérieur pour femmes et exige de la première association féministe de la province, la Fédération nationale Saint-Jean-Baptiste, créée en 1907 par Marie Gérin-Lajoie (1867-1945), qu'elle respecte les dogmes de l'Église. Cette organisation lutte pour l'obtention du droit de vote

et l'amélioration des conditions de vie des enfants et des femmes. Une autre Canadienne française, Éva Circé-Côté (1871-1949), pratique le journalisme (mais sous un nom d'emprunt) au *Monde ouvrier*, à compter de 1916, et ce, pendant de nombreuses années.

En France, on retient le rôle joué par Hubertine Auclair (1848-1914), à qui l'on doit le terme *féminisme* (Guionnet et Neveu, 2004). Elle fonde en 1881 un journal au titre révélateur, *La Citoyenne*, tout en luttant activement pour un suffrage réellement universel et en dénonçant la condition des femmes dans les pays colonisés. Elle participe par ailleurs, en 1884, à la création du Conseil international des femmes. Le premier quotidien féministe, *La Fronde* (1897-1903), fondé par Marguerite Durand (1864-1936), constitue également un exemple d'une pensée progressiste qui souhaite combattre sur le même terrain que celui des hommes (Coquart, 2010).

Aux États-Unis, en 1889, Jane Addams (1860-1935), femme instruite et engagée, fonde le *Hull House* de Chicago. Ce lieu d'entraide, de soutien et de création pour les femmes et leurs enfants est le symbole par excellence du mouvement *Settlement House*, qui émerge alors dans les pays anglo-saxons. Amie du philosophe (et féministe) John Dewey et du psychologue George H. Mead, elle milite activement pour la démocratie, et sa contribution à la théorisation du pragmatisme est reconnue à l'Université de Chicago, où elle enseigne. Addams publie de nombreux textes qui traitent aussi bien de la situation des domestiques féminines (« A Belated Industry », 1896) que de la pensée sociale et politique (*Democracy and Social Ethics*, 1902). Elle contribue également à la création de la Ligue internationale des femmes pour la paix et la liberté et elle devient, en 1931, la première femme à remporter le prix Nobel de la paix.

Margaret Mead (1901-1978), une jeune étudiante au doctorat en anthropologie à l'Université Columbia de New York, bouleverse pour sa part les conventions reçues en publiant, au début des années 1930, les travaux qu'elle mène en Polynésie (*Coming of Age in Samoa*, 1928). Elle souligne l'arbitraire culturel des rôles sexuels attribués aux femmes et aux hommes, et elle conteste directement ladite naturalité des caractères traditionnellement associés aux deux sexes (Guionnet et Neveu, 2004). Bien qu'elle n'élabore pas elle-même le concept de *gender*/genre, on peut considérer sa découverte comme une étape préalable à cette réflexion³. Considérant l'étendue de sa carrière, qui s'étale des

3. Le concept de *gender*/genre est défini au point 13.2.1.

années 1920 aux années 1960, la contribution de Mead peut être associée à la « première vague » et à la « deuxième vague » du féminisme (Rosenberg, 1982).

13.2. LA « DEUXIÈME VAGUE »

Il n'existe pas de domaine privé, dans une existence personnelle, qui n'est pas politique – et il n'existe pas de question politique qui n'est pas, ultimement, personnelle.

BUNCH, 1970, p. 168⁴

C'est dans un contexte de révoltes populaires et de remises en question de l'ordre social que s'est affirmé, dès la fin des années 1960, le mouvement qui a été défini *a posteriori* comme la « deuxième vague » féministe. En France et aux États-Unis, notamment, cette « deuxième vague » s'inscrit en parallèle des contestations étudiantes de mai 1968, des luttes pour les droits civiques et des manifestations contre la guerre du Vietnam. De nouvelles revendications s'ajoutent aux préoccupations des féministes de la « première vague » concernant le droit de vote, l'accès à l'éducation et l'égalité juridique des femmes et des hommes, lesquelles avaient mené à la création d'une série d'organisations toujours actives (Bard, 2012). À l'instar de Charlotte Bunch, chercheuse et militante féministe étasunienne, l'activiste Carol Hanisch expose l'orientation idéologique qui sous-tend ces revendications dans un des essais marquants qui composent le recueil pamphlétaire *Notes from the Second Year: Women's Liberation. Major Writings of the Radical Feminists*. Son titre, « The Personal is Political » (1970), résume le principal objectif des féministes de la « deuxième vague » : mettre en lumière l'effet du sexisme et du patriarcat sur tous les aspects – particulièrement la maternité et la sexualité – de la vie privée des femmes. Conçu comme un système social amalgamé au système capitaliste, le patriarcat représente un « concept majeur d'une théorie de la situation des femmes, c'est la perception que l'oppression des femmes fait système » (Delphy, 1981).

Ainsi, le nouveau mouvement des femmes ne revendique plus seulement l'égalité collective, mais une libération sexuelle et individuelle, et son action se réalise en grande partie à travers la lutte pour l'avortement et la contraception. Le succès commercial remporté par un ouvrage du Boston Women's Health Book Collective, *Our Bodies*,

4. « *There is no private domain of a person's life that is not political and there is no political issue that is not ultimately personal.* » Notre traduction.

Ourselves (1971), reflète la volonté des femmes de disposer de leur corps, de mieux connaître son fonctionnement et de s'affranchir, de cette façon, du savoir et du pouvoir médicaux (Gubin *et al.*, 2004). Traduit en français en 1977, *Notre corps, nous-mêmes* aborde simplement et concrètement une série de questions liées au corps des femmes : physiologie, relations sexuelles hétérosexuelles et homosexuelles, plaisir, fantasmes, viol, prostitution, grossesse, accouchement, ménopause, etc.

Deux figures intellectuelles emblématiques, l'une française, l'autre étasunienne, influencent par ailleurs considérablement le féminisme occidental des années 1960 et 1970 des deux côtés de l'Atlantique. Une vingtaine d'années après sa publication, qui fait scandale en 1949⁵, *Le Deuxième Sexe* de Simone de Beauvoir (1908-1986) inspire de nombreuses militantes et théoriciennes. Cet ouvrage, véritable manifeste politique, constitue le fondement d'un féminisme radical matérialiste⁶ qui refuse d'attribuer les inégalités entre les femmes et les hommes à des facteurs d'ordre naturel ou biologique :

On ne naît pas femme : on le devient. Aucun destin biologique, psychique, économique ne définit la figure que revêt au sein de la société la femelle humaine ; c'est l'ensemble de la civilisation qui élabore ce produit intermédiaire entre le mâle et le castrat qu'on qualifie de féminin. Seule la médiation d'autrui peut constituer un individu comme un Autre. En tant qu'il existe pour soi, l'enfant ne saurait se saisir comme sexuellement différencié (Beauvoir, 1949, p. 13).

Dans cette perspective théorique, la construction des identités féminine et masculine, elles-mêmes liées aux caractères et aux rôles qui leur sont attribués, est le produit de la société. Aux États-Unis, la parution de l'ouvrage *The Feminine Mystique* (1963)⁷, de la journaliste et activiste Betty Friedan (1921-2006), fondé sur une comparable remise en cause du modèle féminin (ce qu'elle nomme *la mystique féminine*) qui retient les femmes dans le carcan aliénant de l'univers domestique, est l'un des déclencheurs de la « deuxième vague » féministe (Munro, 2013) :

Est-ce qu'il manquerait [...] quelque chose à l'image de la femme moderne proposée en exemple à la femme américaine [...] ? Cette image créée de toutes pièces par les magazines féminins, la publicité, la télévision, les films, les romans, les articles et livres de spécialistes du mariage et de la famille, de la psychologie infantine,

5. La première traduction anglaise de l'ouvrage paraît aux États-Unis en 1952.

6. Ce féminisme radical matérialiste côtoie d'autres courants de pensée, dont le féminisme de la femelléité (théorie de la différence, de la féminité et du féminin-maternel), parfois qualifié de *french feminism* aux États-Unis, auquel on associe les Françaises Hélène Cixous, Julia Kristeva et Luce Irigaray, notamment.

7. L'ouvrage sera traduit l'année suivante.

de l'adaptation sexuelle et par des vulgarisateurs de sociologie et de psychanalyse, cette image modèle la vie des femmes d'aujourd'hui et reflète leurs rêves (Friedan, 1964 [1963], p. 30).

La famille, le mariage, la maternité et la sexualité, en tant qu'institutions sociales patriarcales, ainsi que les médias et la publicité, sont donc conçus comme des espaces où se crée et se reproduit la domination masculine dans la vie quotidienne. Friedan, qui prend conscience qu'elle a elle-même « aidé à édifier [l'image de la femme moderne] en écrivant pour des magazines féminins » (Friedan, 1964 [1963], p. 30), souhaite faire contrepoids à ces récits médiatiques en publiant les grandes lignes de son analyse, « Television and the Feminine Mystic », dans un magazine grand public, le *TV Guide*, en 1964 (Spiegel, 2004).

13.2.1. LE FÉMINISME UNIVERSITAIRE

En plus de rallier un grand nombre de militantes de la « deuxième vague », les écrits de Beauvoir et de Friedan constituent des textes fondateurs, incontournables, maintes fois cités – et critiqués – dans les travaux des chercheuses féministes. De fait, l'université devient progressivement l'un des principaux vecteurs de transmission des idées et revendications féministes :

Le féminisme de la [deuxième] vague a pour spécificité un très haut niveau de réflexion théorique, qui s'explique par l'accès des filles du baby-boom à l'université et par le lien étroit entre l'essor des sciences humaines et la contestation politique, dès les années 1960 (Bard, 2012, p. 25).

En cela, le nouveau mouvement des femmes hérite de la mobilisation des pionnières de la « première vague », pour qui l'éducation représentait l'un des principaux enjeux. L'accès aux études supérieures contribue certainement à gonfler cette « deuxième vague », la scolarisation constituant le « premier instrument de la conscientisation des filles et des femmes » (Gubin *et al.*, 2004, p. 144).

Dans les années 1970 et 1980, les militantes bénéficient de l'apport social des recherches universitaires qui se multiplient, notamment en littérature, en histoire et en sociologie (Mattelart, 2003; Dervin, 1987). En France, les sociologues Christine Delphy (*L'ennemi principal*, 1998 [1970]) et Colette Guillaumin (« Pratique du pouvoir et idée de Nature. L'appropriation des femmes », 1978), de même que la romancière et théoricienne Monique Wittig (*Le corps lesbien*, 1973), marquent le courant intellectuel du féminisme matérialiste prédominant à l'époque. La diffusion de leurs travaux, dont l'objectif consiste à « mettre à jour les mécanismes producteurs et reproducteurs de l'oppression » (Descarries-Bélanger et Roy, 1988, p. 11), s'effectue grâce au lancement

des premières revues d'études féministes en langue française : *Questions féministes* (1977), *Nouvelles questions féministes* (1981), et le périodique du Groupe de recherche multidisciplinaire féministe (GREMF) de la Faculté des sciences sociales de l'Université Laval, *Recherches féministes* (1988), fondé par l'anthropologue Huguette Dagenais.

Dans le monde anglo-saxon, l'Étatsunienne Kate Millett théorise le pouvoir patriarcal à travers les représentations des femmes et la mise en scène de la sexualité dans la littérature. Sa thèse de doctorat (*Sexual Politics*, 1970⁸), dans laquelle elle expose la dimension politique des relations sexuelles, est considérée comme un classique du féminisme : « La littérature misogyne, le premier véhicule de l'hostilité masculine, est un genre aussi bien exhortant [*sic*] que comique. Parmi toutes les formes artistiques du patriarcat, elle est la plus franchement propagandiste » (Millett, 1971 [1970], p. 45).

Les écrits de Charlotte Bunch, professeure universitaire (*Building Feminist Theory: Essays from Quest, a Feminist Quarterly*, 1981), et de Catharine Alice MacKinnon, juriste qui s'intéresse au harcèlement sexuel (*Sexual Harassment of Working Women: A Case of Sex Discrimination*, 1979), s'inscrivent aussi dans la « deuxième vague » féministe en Amérique du Nord. Le courant rejoint également les chercheuses britanniques, dont la théoricienne Germaine Greer (*The Female Eunuch*, 1970), la sociologue Ann Oakley (*Sex, Gender and Society*, 1972) et la psychanalyste et professeure Juliet Mitchell (« Women, the Longest Revolution », 1966). Les premières revues scientifiques féministes de langue anglaise, *Signs: Journal of Women in Culture and Society* (1975), *Camera Obscura* (1976), *Women's Studies International Quarterly* (1978) et *Feminist Review* (1979), contribuent à la diffusion de nouveaux savoirs, notamment historiques, sociologiques, anthropologiques et politiques, portant *sur* les femmes et développés *par* des femmes :

Les études féministes sont [des] démarches sociologiques pour constituer les femmes en catégorie sociale et poser le sexe/[gender] comme catégorie critique d'analyse, de même que méthodologies pour déconstruire les représentations et les mécanismes reconstitutifs de la division sociale des sexes et des autres systèmes de domination (Descarries, 1998, p. 181).

La plupart d'entre elles mobilisent le concept de *gender*⁹, qui repose sur le postulat selon lequel les différences soi-disant naturelles entre les femmes et les hommes seraient plutôt construites socialement.

8. Sa thèse est traduite dès 1971.

9. Compte tenu de la confusion possible avec les autres significations du terme « genre » en langue française, notamment dans le domaine des médias, la formulation anglaise du concept, *gender*, est ici privilégiée.

Ces analyses critiques considèrent le *gender* comme étant « la » catégorie fondamentale de l'organisation sociale, qui façonnerait toute expérience humaine (Dervin, 1987), et s'intéressent aux systèmes symboliques, « c'est-à-dire aux façons dont les sociétés se servent de la représentation du [*gender*] pour articuler les règles de relations sociales ou pour constituer le sens de l'expérience » (Mattelart, 2003, p. 31). De fait, le *gender* participerait d'une structure hiérarchique, d'un processus social – et non « naturel » – d'oppression et de domination des hommes sur les femmes. L'objectif des études féministes de la « deuxième vague » consiste donc à valoriser les expériences et le vécu féminins concrets, qui auraient été niés ou invisibilisés dans le milieu de la recherche universitaire, à questionner les représentations et les pratiques sociales « genrées », qui relèvent des dynamiques de pouvoir entre les hommes et les femmes, et à soutenir, de cette façon, le « changement social », soit la construction d'une société non sexiste (Ollivier et Tremblay, 2000, p. 30).

La critique féministe bouscule ainsi les savoirs institués. D'une part, elle dénonce la tendance consistant à attribuer d'emblée les différences de comportements entre les hommes et les femmes à des facteurs biologiques, plutôt qu'à des facteurs sociaux : le « postulat d'un dualisme naturel entre les sexes » (Ollivier et Tremblay, 2000, p. 65) contribuerait, dans cette perspective, à reproduire les inégalités. D'autre part, elle conteste les présupposés scientifiques du positivisme et du néopositivisme en condamnant entre autres les biais sexistes et le « caractère androcentrique » de la recherche (Ollivier et Tremblay, 2000, p. 11 ; Griffin, 2009), qui pose le sujet masculin comme sujet universel. « Les sciences humaines et sociales ont [...] tendance à analyser le monde social comme un tout, en prenant pour acquis que les recherches effectuées exclusivement sur des hommes peuvent être généralisées à l'ensemble de la société » (Ollivier et Tremblay, 2000, p. 63).

La *feminist standpoint theory*, élaborée à la fin des années 1980 par la sociologue Dorothy Smith et la philosophe Sandra Harding, entend par ailleurs démontrer que toute connaissance est historiquement, socialement et culturellement située, c'est-à-dire que toute connaissance est construite en fonction du lieu, du contexte et des expériences respectives des chercheuses et chercheurs (Wood, 2009 ; Griffin, 2009) : « Les positions sociales distinctes des hommes et des femmes produisent des types de connaissance distincts » (Wood, 2009, p. 397¹⁰). Sur le plan méthodologique, la subjectivité est admise et

10. « *The different social locations that women and men occupy cultivate distinct kinds of knowledge.* » Notre traduction.

même valorisée. Le vécu personnel de la chercheuse ou du chercheur peut servir à toutes les étapes de la recherche : définition de la problématique ; collecte de données ; analyse et diffusion des résultats (Ollivier et Tremblay, 2000). La rigueur scientifique, souvent associée à une stricte objectivité durkheimienne, se voit plutôt tributaire de la responsabilité et de l'engagement de la chercheuse ou du chercheur face à son objet de recherche. Cette responsabilité et cet engagement se concrétisent par la prise en compte des expériences des participantes dans la formulation des problématiques et par la mobilisation de méthodes d'investigation telles que le récit de vie et l'entretien compréhensif, qui favorisent leur collaboration, puisqu'elles sont vues comme des partenaires de la recherche (Ollivier et Tremblay, 2000 ; Griffin, 2009).

Cela dit, en dépit de l'intérêt grandissant des étudiantes, de la formation de groupes de recherche féministes et de la constitution de programmes de *Women's Studies* (études multidisciplinaires des thèmes relatifs aux femmes, à leurs rôles, à leurs expériences et à leurs réalisations au sein des sociétés), l'intégration dans le milieu universitaire se bute à différentes formes de discrimination systémique. Si elles sont particulièrement criantes en France, des tensions se font néanmoins sentir partout dans le monde occidental (Mattelart, 2003). En raison de leur caractère fondamentalement pluridisciplinaire, les études féministes, comme champ de recherche, peinent à s'imposer dans le cadre rigide formé des disciplines institutionnalisées.

13.2.2. LES ÉTUDES FÉMINISTES EN COMMUNICATION MÉDIATIQUE

En ce qui concerne les études en communication médiatique, la résistance semble résider dans la conception de l'objet de recherche en lui-même. À une époque où les femmes investissent de plus en plus les professions de la communication, comme le journalisme et les relations publiques¹¹, la recherche féministe est pour ainsi dire absente du domaine, comme le constate la professeure américaine Brenda Dervin, qui relève une seule occurrence du terme « féminisme » dans l'édition spéciale du *Journal of Communication* intitulée « Ferment in the field: Communications Scholars Address Critical Issues and Research Tasks of the Discipline », publiée en 1983 (Dervin, 1987, p. 111).

11. À titre d'exemple, aux États-Unis, la proportion de femmes parmi les titulaires d'un baccalauréat en communication/journalisme a commencé à augmenter significativement à la fin des années 1970, passant de 35 % en 1970 à 62 % en 2012 (Olson, 2014).

Les premières études en langue anglaise portent sur les stéréotypes féminins véhiculés dans les médias, lesquels reproduiraient les valeurs de la culture dominante et légitimeraient la domination masculine (Watkins et Emerson, 2000). Par exemple, Joseph R. Dominick et Gail E. Rauch (1972) s'intéressent à la représentation des femmes dans la publicité; une recherche de Leslie Zebrowitz McArthur et Beth Gabrielle Resko (1975) met en lumière les différences dans les représentations des hommes et des femmes; et Jean McNeil (1975) explore les séries télévisées. Les conclusions de ces études se rejoignent: les femmes sont représentées dans des rôles subordonnés aux hommes (femmes au foyer, secrétaires), et les hommes occupent les positions d'autorité (Watkins et Emerson, 2000). Les femmes se trouvent plus souvent dans les sphères domestiques, alors que les espaces publics et les lieux de travail sont occupés par des hommes. Dans les publicités télévisées, les femmes sont réputées acheter des produits pour la maison (détergent, réfrigérateur); leur statut de femme au foyer est montré comme étant plus attirant pour les hommes.

Les analyses de contenu se multiplient, et la recherche déborde le cadre universitaire. Plusieurs rapports gouvernementaux sur le sexisme dans les médias et la publicité sont publiés dès les années 1970. Toutefois, ce n'est qu'à partir de la seconde moitié des années 1980 que les théories féministes commencent à être réellement connues, et reconnues, dans le champ des études en communication médiatique. La mobilisation d'approches féministes critiques procéderait, entre autres, de l'élargissement de la notion de communication:

[L]es théories de la communication ont d'abord été centrées sur la transmission des messages; le modèle «émetteur-message-récepteur» réduisait la communication au transport neutre (mais majoritairement mâle) de l'information. Le message n'y pouvait être pensé comme celui d'une émettrice ni d'une réceptrice. Le modèle européen¹² [...] sur les effets idéologiques des médias a été plus productif et a permis de mettre en évidence la fausse représentation des femmes dans les médias, leur aliénéation par la publicité et leur exclusion des métiers liés à la communication susceptibles de leur conférer quelque pouvoir ou le fait qu'elles sont minoritaires dans ceux-ci (Lebel et Nadeau, 2000, p. 1).

Alors que les sciences de l'information et la communication (SIC) françaises demeurent essentiellement une discipline «*Gender blind*» jusqu'à l'émergence d'un timide «*Gender turn*» au tournant des

12. Il est ici question de l'apport des théories critiques, soit de l'héritage de l'École de Francfort et du développement des *Cultural Studies* britanniques.

années 2000 (Coulomb-Gully, 2009), le courant anglo-saxon d'analyse des médias est plus réceptif aux perspectives féministes. Les premiers travaux sur le *gender* s'inscrivent dans le sous-champ des *Film Studies*. La théorie féministe du film utilise l'approche psychanalytique et ses concepts pour analyser le cinéma hollywoodien, conçu comme un outil de domination dans « l'inconscient patriarcal » (Mattelart, 2003, p. 42). L'essai de la Britannique Laura Mulvey sur les films d'Alfred Hitchcock, « Visual Pleasure and Narrative Cinema » (*Screen*, 1975), est particulièrement marquant (Mattelart, 2003 ; Griffin, 2009) :

La femme est image. L'homme est, dans le système de représentation capitaliste dont Hollywood est l'emblème, la personne qui contrôle le regard et ce cinéma manipule le plaisir visuel, il l'identifie avec le point de vue masculin. Mulvey s'interroge [...] sur le fait que les spectatrices soient amenées à partager, de manière masochiste, ce plaisir (Mattelart, 2003, p. 42).

À l'attention herméneutique portée à la façon dont les femmes sont représentées dans les médias s'ajoute un intérêt pour la réception, lequel se développe à la suite de la publication de l'article « Encoding/Decoding » de Stuart Hall (Hall *et al.*, 1980), figure marquante des *Cultural Studies* britanniques. Sa réflexion critique sur le rôle idéologique des médias accorde au récepteur un rôle actif dans la construction du sens des messages. Dans la foulée, de nombreuses recherches féministes s'interrogent sur l'interprétation des lectrices/spectatrices, qui ont une lecture (décodage) des messages médiatisés soit hégémonique/dominante, soit négociée, soit oppositionnelle. Ces études de réception alimentent ce que l'on nomme le « tournant ethnographique ». Angela McRobbie et Trish McCabe (*Feminism for Girls: An Adventure Story*, 1981), Charlotte Brunson (*Everyday Television: Nationwide and The Nationwide Audience*, avec David Morley, 1978 ; « Crossroads: Notes on Soap Opera », 1981) et Dorothy Hobson (« Housewives and the Mass Media », 1980) s'inscrivent dans les *Feminist Television Studies* naissantes à la fin des années 1970 (Spiegel, 2004). Ici, c'est à l'expérience subjective vécue par les femmes qui forment les audiences de genres fictionnels méprisés, comme les feuilletons télévisés et les romans sentimentaux, que les chercheuses s'intéressent (Mattelart, 2003). Dans *Watching Dallas: Soap Opera and the Melodramatic Imagination*, la chercheuse Ien Ang (1985) aborde le plaisir éprouvé par les téléspectatrices non pas comme étant la réponse automatique à un besoin, mais plutôt comme émergeant de la confrontation entre leur interprétation et le propos de l'objet culturel.

L'écho des *Cultural Studies* féministes résonne chez les chercheuses étasuniennes. Dans une étude intitulée *Reading the Romance: Women, Patriarchy, and Popular Literature* (1984), Janice Radway s'éloigne des contenus des textes et porte son attention sur les pratiques de lecture et les interprétations qu'en font les lectrices (Radway, 1984). Les entretiens qu'elle réalise avec une quarantaine de lectrices révèlent que celles-ci lisent des romans sentimentaux pour protester contre le rôle qui leur est assigné au sein de la culture patriarcale et pour s'en évader. La chercheuse note toutefois que ces romans contribuent paradoxalement à les conforter dans ce rôle en le rendant plus enviable, plus confortable.

Au tournant des années 1980, plusieurs chercheuses féministes tentent ainsi d'aller plus loin que la simple analyse de contenu en articulant leurs recherches autour de trois questions fondamentales : comment les médias définissent-ils et produisent-ils la réalité à travers les représentations des femmes ? Comment ces dernières interprètent-elles ces représentations ? Pourquoi éprouvent-elles du plaisir face à ces représentations qui les confinent dans des rôles stéréotypés ?

13.3. LA « TROISIÈME VAGUE »

Je ne suis pas une féministe postféminisme, je suis la troisième vague.

WALKER, 1992, p. 41¹³

La discussion appelant à l'intégration et à la reconnaissance des pensées féministes dans le champ des études en communication et des *Cultural Studies* circule à la fin des années 1980 et au début des années 1990 dans les revues scientifiques anglophones *Critical Studies in Mass Communication*, *Communication* et *Communication Theory*. En parallèle émerge dans la société étasunienne une sorte de « retour du refoulé », conséquent avec le vent conservateur qui balaie le pays depuis le premier mandat présidentiel républicain de 1980. Ce phénomène est documenté par la féministe étasunienne Susan Faludi, dans son ouvrage *Backlash: The Undeclared War Against American Women* (1991), qui attire l'attention des médias et des universitaires. L'auteure y éclaire les tensions qui traversent le pays, notamment en ce qui concerne les enjeux associés aux différentes conditions féminines, dont les pressions sociales qui s'exercent pour que les femmes retournent au foyer. D'autres

13. « *I am not a postfeminism feminist, I am the third wave.* » Notre traduction.

suggèrent que la société étasunienne est enfin passée à l'ère du « post-féminisme¹⁴ », à savoir que les luttes ont toutes été remportées et que le militantisme féministe n'a plus d'utilité :

[L]'expression [postféminisme] suggère que les gains obtenus par les femmes des générations précédentes auraient été parfaitement intégrés à notre vie en société de sorte que celles qui « s'époumonent » encore sur le statut précaire des femmes seraient singulièrement déconnectées de la réalité (Siegel, 1997, p. 75¹⁵).

En parallèle, de nouvelles voix se font entendre dans l'espace public étasunien : celles de jeunes femmes nées entre 1964 et 1974¹⁶, qui ne s'identifient pas aux différents féminismes de la « deuxième vague » (Gillis, Howe et Munford, 2007). Tout en reconnaissant les apports social, culturel et théorique des féminismes de la précédente génération, ces jeunes femmes réactivent la critique de la *Black Feminist Thought* des années 1980 (Hooks, 1981 ; Lorde, 1984 ; Walker, 1995), qui reprochait aux actions et aux discours de la deuxième vague de n'être « situés » et produits que d'après les intérêts d'un monde blanc et bourgeois, réduisant ainsi le reste des identités féminines à la marginalité. Cette nouvelle génération, composée de militantes, activistes, auteures, artistes et universitaires, est également à l'écoute des féminismes émergeant du Tiers-Monde, qui n'hésitent pas à condamner l'occidentalo-centrisme de la « deuxième vague » (Walters, 2015). Pour la « troisième vague », la précédente génération aurait ainsi récolté les conséquences néfastes de son essentialisme et de son universalisme, la conduisant à sa perte (Gillis, Howe et Munford, 2007).

13.3.1. L'ACCENT SUR LA DIFFÉRENCE

Mais d'où provient l'expression *troisième vague* ? Après avoir circulé au cours des années 1980, principalement dans des projets féministes afro-américains, elle resurgit dans la littérature au début des

14. L'expression « *post-feminist generation* » est apparue pour la première fois en 1982, dans les pages du *New York Times Magazine* (Gillis, Howe et Munford, 2007).

15. « [T]he term suggests that the gains forged by previous generations of women have so completely pervaded all tiers of our social existence that those still "harping" about women's victim status are embarrassingly out of touch. » Notre traduction.

16. Cette périodisation, bien entendu, ne fait pas l'unanimité. Pour Diane Lamoureux (2006), la « troisième vague » serait surtout composée de femmes nées après 1970. La périodisation proposée par Gillis, Howe et Munford (2007) a l'intérêt de recouper approximativement celle attribuée à la génération « X », laquelle succède à la génération du *baby boom*.

années 1990 chez la chercheuse et militante Chela Sandoval (1991) et l'auteure et activiste Rebecca Walker (1992). Cofondatrice de la fondation *Third Wave* (et fille de l'importante féministe noire Alice Walker), Rebecca Walker devient l'une des principales figures de la nouvelle génération. Sa fondation, au sein de la culture noire urbaine, milite pour la politisation citoyenne des jeunes femmes noires. Walker se distancie à la fois du postféminisme relayé par les médias et de la deuxième vague. Elle explicite sa position dans le collectif qu'elle dirige, *To Be Real: Telling the Truth and Changing the Face of Feminism* (1995). Selon Walker, pour plusieurs jeunes femmes de sa génération, être féministe ne correspond plus aux attentes des années 1960 à 1980, qui imposaient une « identité et une façon de vivre » et qui ne favorisaient pas l'individualité, la complexité « ou des histoires personnelles loin d'être parfaites » (Walker, 1995, p. XXXIII).

La « différence » constitue le credo de la « troisième vague ». La multiplicité des femmes, en commençant par la couleur de leur peau, ne permet pas de penser les enjeux et les relations de pouvoir à partir d'un postulat de l'homogénéité : les femmes ne constituent pas un bloc monolithique. Bien plus, le *gender*, en tant que processus de construction identitaire, n'agit pas seul : il est articulé à d'autres déterminants socioéconomiques, culturels, politiques et sexuels, dont la classe sociale, l'orientation sexuelle, l'origine ethnique, etc. Cette considération pour l'emboîtement et l'entrecroisement des catégories identitaires favoriserait une approche plus révélatrice de la complexité des multiples réalités vécues par les femmes et « de la dynamique des rapports de pouvoir ou des systèmes d'oppression » (Bachand, 2014, p. 4). Pour plusieurs, cette articulation des systèmes d'oppression, que l'on nomme « intersectionnalité », constitue une avancée théorique pour la pensée féministe et la théorie critique (Bachand, 2014).

La « différence » s'exprime également par l'accent mis sur l'individualité des femmes, sur leurs expériences en tant que sujet, principalement face à la sexualité. Alors que les militantes de la « deuxième vague » analysaient la sexualité par l'intermédiaire du pouvoir masculin exercé sur les femmes (contrôle, objectivation, représentation, violence, construction des féminités acceptables), celles de la « troisième vague » explorent la sexualité et les relations sexuelles sous l'angle du plaisir et soulignent l'importance de l'autonomie et du libre choix des femmes dans leurs pratiques. Elles célèbrent la mixité sous toutes ses formes et

déplorent les querelles du passé, qui ont divisé la «deuxième vague» du mouvement féministe¹⁷. Ainsi, elles critiquent l'hétéronormativité et l'hétérosexisme, l'hybridité étant ici à l'honneur :

[I]l y a [...] enchevêtrement des discours et des pratiques, tantôt plus typiquement issus de l'analyse radicale traditionnelle, tantôt posant de nouvelles balises aux enjeux féministes, et constituant souvent un amalgame des deux. Si les contradictions du féminisme sont soulevées par les jeunes de la troisième vague, c'est peut-être parce qu'elles-mêmes acceptent et jouent avec leurs propres conflits internes – en tant que femmes/féministes, occidentales/orientales, hétéros/lesbiennes, mères/putes, oppresseuses/oppresées – et reconnaissent qu'elles sont un peu tout ça à la fois, car rien n'est jamais tout noir ni tout blanc (Mensah, 2005, p. 16).

Le militantisme n'est également plus le même : il est plus souple, plus localisé, portant sur des enjeux précis (au Québec : le VIH et le sida, la pédophilie, l'automutilation, etc.) plutôt que sur l'ensemble des formes d'oppression. La militance s'individualise, se produisant entre autres à travers l'utilisation d'Internet et de blogues permettant de critiquer le sexisme, l'homophobie et l'oppression. Sur le plan collectif, la militance préfère des organisations démocratiques proches de leurs bases (Lamoureux, 2006).

Dans le sillage de la «troisième vague», mais trouvant leurs racines au début des années 1980, de nouveaux domaines de recherche apparaissent dans les universités anglo-saxonnes : les *Gender's Studies* (première revue en 1987), les *Men's Studies* (première revue en 1992), les *LGBT Studies* (études sur les lesbiennes, gais, bisexuels et transsexuels ; première revue en 1993) constituent des champs concernés par les enjeux soulevés par la «troisième vague». L'une des théoriciennes qui a alimenté ce développement théorique est la philosophe étasunienne Judith Butler. Elle publie en 1990 le livre *Gender Trouble*, dans lequel elle formule une critique du concept de «gender», positionné selon la dichotomie sexe/gender, comme si le premier était naturel et le second, social. Elle affirme plutôt que le sexe est également une catégorie construite socialement et historiquement (tout comme le concept de «nature») et qu'il ne peut donc être perçu et posé comme naturel. Plutôt qu'une opposition binaire entre sexe et gender, Butler propose de saisir le gender comme un continuum qui, par la socialisation, se construit et se performe. Ainsi, le «[gender] est une parodie sans modèle, ni original» (Dorlin, 2005, p. 162) : tout comme la/le *drag queen/drag king*,

17. À titre d'exemple : les oppositions femmes/hommes, femmes hétérosexuelles/femmes homosexuelles, féministes activistes/féministes universitaires.

la femme et l'homme construisent également, minutieusement, leurs métamorphoses genrées, « la seule différence [étant] l'invisibilité sociale » (Dorlin, 2005, p. 162) de ces transformations.

Enfin, l'espace francophone se distingue de nouveau du monde anglo-saxon par son arrivée tardive dans la discussion : alors que moult anthologies et numéros de revues consacrés à la « troisième vague » sont publiés en langue anglaise de 1997 à 2005, la première contribution en langue française n'apparaît au Québec qu'en 2005 (Mensah, 2005).

13.3.2. UNE RÉCEPTION DIFFICILE

Bien qu'il ne soit pas unanime, l'accueil fait à la « troisième vague » par les féministes de la deuxième se révèle surtout négatif. Les principales critiques portent sur l'hyperindividualisme de la nouvelle génération, sur le militantisme limité à des projets politiques localisés et sur le désengagement des jeunes femmes dans les luttes visant à apporter des changements sociaux à grande échelle (Munro, 2013). D'autres, au contraire, contestent la validité historique du découpage générationnel en insistant sur les constances qui émergent dans l'évolution des féminismes (Griffin, 2009). Enfin, on reprocherait à la « troisième vague » d'être essentiellement fondée sur un principe idéologique, celui de la primauté du choix individuel (Gillis, Howe et Munford, 2007).

Les études féministes en communication médiatique constituent l'un des sites où la critique à l'endroit de la « troisième vague » s'exprime avec vigueur. Dans les pages de la revue scientifique *Feminist Media Studies*, fondée en 2001, plusieurs chercheuses n'hésitent pas à associer la « troisième vague » au postféminisme, arguant que la nouvelle génération ne fait que reproduire l'idéologie néolibérale dominante. En 2011, la chercheuse Catharine Lumby suggère au lectorat de la revue qu'il est temps de cesser cette querelle intergénérationnelle, car la confrontation ne servirait qu'à celles et ceux qui souhaitent l'effondrement du projet féministe (Lumby, 2011).

La réticence partagée par de nombreuses chercheuses féministes en communication médiatique envers certaines manifestations de la « troisième vague » ne serait pas étrangère à l'importance qu'accorde cette nouvelle génération à la culture médiatique et à la « *pop culture* ». À titre d'exemple, les témoignages contenus dans les premiers collectifs de la « troisième vague », dont celui de Rebecca Walker, révélaient l'apport jugé positif des contenus médiatiques à la construction de leurs identités féminine et féministe (Mensah, 2005). Pour les chercheuses en communication médiatique, dont Angela McRobbie (2004), ce sont précisément les représentations du féminisme offertes par ces contenus

qui font problème. Incarnées par des personnages et articulées par des récits, ces représentations auraient tendance à récupérer le féminisme, à le travestir et à banaliser sa pertinence présente et future.

Selon Banet-Weiser (2015), la réflexivité que les chercheuses féministes ont toujours pratiquée et cultivée, à savoir l'examen constant et minutieux de l'état des lieux de leur questionnement, se traduit par la formulation récente de ce diagnostic : la pensée féministe serait passée depuis trente ans d'une politique de la visibilité (représentation, équité, contestation) à une économie de la visibilité, celle du soi, en tant que « fin en soi ». Bref, l'*empowerment* des femmes, si longtemps attendu et valorisé, aurait été transformé en un bien de consommation symbolique et matériel (Click et Press, 2015). La série télévisée *Sex and the City* incarnerait ce phénomène de la marchandisation symbolique des identités libérées et autonomes, selon Hilary Radner (d'après Press, 2011). S'ajoute à cette analyse la critique selon laquelle la célébration des féminités re/présentées sur les écrans, conjuguée à l'hypersexualisation des corps (entiers ou découpés par la caméra), s'effectue en l'absence quasi totale de représentations de corps (de femmes et d'hommes) qui échappent aux critères normatifs et prescriptifs proposés par les médias (Mendes et Carter, 2008).

Helene Shugart et ses collègues soulignent la facilité avec laquelle « les sensibilités de la "troisième vague" » (2001) ont été récupérées et réinscrites dans de nombreux contenus médiatiques pour constituer un discours hégémonique qui réifie les codes patriarcaux. Depuis une dizaine d'années, il s'agit justement de l'une des principales critiques formulées à l'endroit de la « troisième vague », soit qu'elle serait plus néolibérale qu'émancipatrice et critique (Rottenberg, 2014). Il importe ici de souligner que la théoricienne Nancy Fraser, contrairement à Shugart *et al.* (2001), fait plutôt remonter la convergence actuelle du féminisme et du capitalisme néolibéral à la « deuxième vague ». Plus précisément, Fraser (2012) reproche à la « deuxième vague » sa préférence pour la reconnaissance des identités genrées et des orientations sexuelles, plutôt que pour la redistribution des richesses et la justice économique¹⁸. Enfin, la professeure Catherine Rottenberg estime que le féminisme aurait été coopté par l'idéologie néolibérale, laquelle produirait désormais un sujet féminin *et* féministe, « qui assume la pleine

18. Cette critique, parfois résumée comme étant celle de la matérialité, a d'ailleurs été l'objet d'une discussion entre Nancy Fraser et Judith Butler en 1997, dans le numéro de la revue *Social Text* (nos 52-53) intitulé « Queer transexions of race, nation, and gender ». Théoriquement complexe, cette discussion porte sur les limites et les forces du marxisme dans l'étude de l'hétérosexisme.

responsabilité de son bien-être et de sa sécurité, qu'il fait reposer de plus en plus sur la négociation d'un équilibre satisfaisant entre travail et famille, fondé sur un calcul coûts/bénéfices» (Rottenberg, 2014, p. 418¹⁹).

En résumé, une absence de consensus se dégage quant à l'identité de la « troisième vague » féministe. La confusion que celle-ci entretiendrait avec le postféminisme, de par ses potentielles similitudes (voir Gillis, Howe et Munford, 2007 ; Rottenberg, 2014), constitue une difficulté supplémentaire pour celles et ceux qui souhaitent la circonscrire. Cela dit, une étude effectuée récemment auprès d'activistes de la « troisième vague » démontre que les Étasuniennes auraient plus de facilité à la définir et à s'y associer que les Britanniques (Evans, 2015).

CONCLUSION

Dans leur rétrospective des travaux féministes effectués dans le champ des études médiatiques depuis 1978, Kaitlynn Mendes et Cynthia Carter (2008) concluent en identifiant les dix thèmes qui semblent les plus discutés dans la somme des recherches effectuées depuis 2001 : l'hypersexualisation des représentations des filles et des femmes ; le postféminisme ; les représentations de la masculinité ; la « genrification » de la guerre et des conflits ; la « culture fille » ; la chirurgie esthétique ; le cyberféminisme et les technologies de l'information ; les études féministes transnationales ; la violence sexuelle dans les médias ; le sexisme institutionnalisé et culturel dans les pratiques journalistiques. Cette rétrospective des études en communication médiatique constitue le dernier exercice du genre à avoir été effectué. Elle témoigne clairement du chemin parcouru depuis les premières études effectuées au milieu des années 1970 sur l'invisibilité des femmes dans les récits télévisuels et atteste de la complexification des problématisations construites par les chercheuses et chercheurs féministes dans le domaine des études en communication médiatique depuis quinze ans.

Du côté de la francophonie, on note, comme Rémy Rieffel (2003), un retard quant à l'incorporation de l'approche féministe en communication et des questions relatives aux « rapports sociaux de sexe », ce que la publication en 2003 du numéro de la revue *Réseaux* qu'il dirige, portant sur les femmes et les *genders*, souhaite expliquer et corriger. En 2009, les professeurs Béatrice Fleury et Jacques Walter (2009) dirigent deux séries d'échanges sur le *gender* et les études en

19. « *The feminist subject accepts full responsibility for her own well-being and self-care, which is increasingly predicated on crafting a felicitous work-family balance based on cost-benefit calculus.* » Notre traduction.

communication médiatique dans la revue *Questions de communication* : « La question au centre de ces “Échanges” est celle du contraste entre l’abondance des publications et débats autour de la problématique du [Gender] et la discrétion des sciences de l’information et de la communication en la matière » (Fleury et Walter, 2009, p. 111). Parmi les raisons « du retard constaté » est évoquée l’institutionnalisation récente des SIC, laquelle provoquerait une certaine réserve face à des problématiques politiquement risquées, comme celle du *gender* qui questionne l’universalisme républicain ; une autre serait « le refus de l’Université française de considérer la problématique du [Gender] » (Fleury et Walter, 2009, p. 115) comme légitime et interdisciplinaire.

Enfin, en 2014, la nouvelle *Revue française des sciences de l’information et de la communication* consacre au sujet son quatrième numéro, intitulé « Chercheuses et recherches au féminin : point d’étape, repérage et contributions en Sciences de l’Information et de la Communication ». Divisé en trois sections, le numéro propose un état des lieux et des pistes de réflexion sur la place occupée par les femmes dans le domaine de la recherche en communication et dans la pratique professionnelle ; une discussion sur la notion de *gender* et l’état de la théorisation du concept ; ainsi qu’une série d’articles ancrés dans des problématisations plus empiriques : par exemple, les créateurs de jeux vidéo, la réception du roman sentimental, la parentalité dans les séries télévisées françaises.

Depuis 2013, une nouvelle lame s’ajoute à la métaphore aquatique : la « quatrième vague ». Elle correspondrait à la génération « Y », celle qui succède à la « X ». Au-delà de l’âge, cette « quatrième vague » serait indissociable des évolutions du numérique et de ses plateformes, d’Internet à Twitter, en passant par les réseaux sociaux comme Facebook (Munro, 2013). Ces technologies, qui permettent la formation de nouvelles communautés féministes ainsi que leur globalisation, auraient favorisé la création d’une culture de la dénonciation²⁰ des inégalités, de la violence faite aux femmes, des harcèlements de toutes sortes (dans les transports publics, les couples, à l’école, en politique, etc.). Selon la journaliste Kira Cockrane (2013), cette nouvelle culture numérique aurait aussi pour conséquence, en Grande-Bretagne, de stimuler la création d’associations féministes sur les campus universitaires et de stimuler de nouvelles formes de militantisme.

L’annonce d’une « quatrième vague » demeure encore bien hâtive. Toutefois, le fait qu’elle soit nommée et discutée dans les médias et les universités impose aux chercheuses le devoir de la problématiser.

20. Munro utilise l’expression « *call-out* » culture.

BIBLIOGRAPHIE

- Addams, J. (1896). «A belated industry», *American Journal of Sociology*, vol. 1, n° 5, p. 536-550.
- Addams, J. (1902). *Democracy and Social Ethics*, New York, Macmillan.
- Ang, I. (1985). *Watching Dallas: Soap Opera and the Melodramatic Imagination*, Londres, Methuen.
- Bachand, R. (2014). «L'intersectionnalité: dominations, exploitations, résistances et émancipation», *Politique et sociétés*, vol. 33, n° 1, p. 3-14.
- Banet-Weiser, S. (2015). «Keynote address: Media, markets, gender: Economies of visibility in a neoliberal moment», *Communication Review*, vol. 18, n° 1, p. 53-70.
- Bard, C. (dir.) (2012). *Les féministes de la deuxième vague*, Rennes, Presses universitaires de Rennes.
- Beauvoir, S. de (1949). *Le deuxième sexe*, Paris, Gallimard, 2 vol.
- Bernard, F. et C. Loneux (dir.) (2014). «Recherches au féminin en Sciences de l'information et de la communication», *Revue Française des Sciences de l'information et de la communication*, n° 4, <<https://rfsic.revues.org/691>>, consulté le 22 août 2016.
- Boston Women's Health Book Collective (1971). *Our Bodies, Ourselves*, Boston, New England Free Press.
- Boston Women's Health Book Collective (1977). *Notre corps, nous-mêmes*, Paris, Albin Michel.
- Braidotti, R. (1990). «Théories des études féministes: quelques expériences contemporaines en Europe», *Les Cahiers du GRIF*, n° 45, p. 29-50.
- Brunsdon, C. (1981). «Crossroads: Notes on soap opera», *Screen*, vol. 22, n° 4, p. 32-37.
- Brunsdon, C. et D. Morley (1978). *Everyday Television: Nationwide and The Nationwide Audience*, Londres, British Film Institute.
- Bunch, C. (1970). *A Broom of One's Own*, Washington, Washington Women's Liberation.
- Bunch, C. (1981). *Building Feminist Theory: Essays from Quest, a Feminist Quarterly*, New York/Londres, Longman.
- Butler, J. (1990). *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, New York, Routledge.
- Butler, J. (1997). «Merely Cultural», *Social Text*, n°s 52-53, p. 265-277.

- Click, M.A. et A. Press (2015). «The contours of feminist media studies», *The Communication Review*, vol. 18, n° 1, p. 1-6.
- Cockrane, K. (2013). «The fourth wave of feminism: Meet the rebel women», *The Guardian* (Londres), 10 décembre.
- Collin, F. (2015). «Féminisme. Les théories», *Encyclopaedia Universalis*, <<http://www.universalis.fr/encyclopedie/feminisme-les-theories/>> [accès à l'article complet réservé aux abonnés], consulté le 20 juillet 2015.
- Coquart, É. (2010). *La frondeuse. Marguerite Durand, patronne de presse et féministe*, Paris, Payot.
- Coulomb-Gully, M. (2009). «Les sciences de l'information et de la communication: une discipline *Gender blind*?», *Questions de communication*, n° 15, p. 129-153.
- Delphy, C. (1981). «Le patriarcat, le féminisme et leurs intellectuelles», *Nouvelles Questions féministes*, n° 2, p. 58-74.
- Delphy, C. (1998 [1970]). *L'ennemi principal*, Paris, Syllepse, coll. «Nouvelles questions féministes», 2 t.
- Dervin, B. (1987). «The potential contribution of feminist scholarship to the field of communication», *Journal of Communication*, vol. 37, n° 4, p. 107-120.
- Descarries, F. (1998). «Le projet féministe à l'aube du XXI^e siècle: un projet de libération et de solidarité qui fait toujours sens», *Cahiers de recherche sociologique*, n° 30, p. 179-210.
- Descarries-Bélanger, F. et S. Roy (1988). *Le mouvement des femmes et ses courants de pensée: essai de typologie*, Ottawa, Institut canadien de recherches sur les femmes.
- Dominick, J.R. et G.E. Rauch (1972). «The image of women in network TV commercials», *Journal of Broadcasting*, vol. 16, n° 3, p. 259-265.
- Dorlin, E. (2005). «Le débat entre Judith Butler et Nancy Fraser à propos du "Queer"», *Mouvements*, n° 41, p. 162-164.
- Evans, E. (2015). «What makes a (third) wave? How and why the third-wave narrative works for contemporary feminists», *International Feminist Journal of Politics*, p. 1-20.
- Evans, R.J. (1977). *The Feminists: Women's Emancipation Movements in Europe, America and Australia, 1840-1920*, Londres, Croom Helm.
- Faludi, S. (1991). *Backlash: The Undeclared War Against American Women*, Portland, Broadway Books.

- Fleury, B. et J. Walter (2009). «Penser le genre en sciences de l'information et de la communication et au-delà», *Questions de communication*, n° 15, p. 111-127.
- Fraser, N. (1997). «Heterosexism, Misrecognition and Capitalism: A Response to Judith Butler», *Social Text*, n°s 52-53, p. 279-289.
- Fraser, N. (2012). *Le féminisme en mouvement. Des années 1960 à l'ère néo-libérale*, Paris, La Découverte.
- Friedan, B. (1964 [1963]). *La femme mystifiée*, Paris, Denoël/Gonthier.
- Gillis, S., G. Howe et R. Munford (dir.) (2007). *Third Wave Feminism: A Critical Exploration*, 2^e éd., Basingstoke/New York, Palgrave Macmillan.
- Greer, G. (1970). *The Female Eunuch*, Londres, Paladin.
- Griffin, C.L. (2009). «Feminist Communication Theories», *Encyclopedia of Communication Theory*, Thousand Oaks, Sage, p. 391-395.
- Gubin, É. et al. (2004). *Le siècle des féminismes*, Paris, Éditions de l'Atelier/Éditions ouvrières.
- Guillaumin, C. (1978). «Pratique du pouvoir et idée de Nature. L'appropriation des femmes», *Questions féministes*, n° 2, p. 5-30.
- Guionnet, C. et É. Neveu (2004). *Féminin/Masculin. Sociologie du genre*, Paris, Armand Colin, coll. «U».
- Hall, S. et al. (1980). *Culture, Media, Language. Working Papers in Cultural Studies 1972-1979*, Londres, Hutchinson.
- Hanisch, C. (1970). «The personal is political», dans *Notes from the Second Year: Women's Liberation. Major Writings of the Radical Feminists*, New York, Radical Feminism, p. 76-77.
- Hobson, D. (1980). «Housewives and the mass media», dans S. Hall et al., *Culture, Media, Language. Working Papers in Cultural Studies 1972-1979*, Londres, Hutchinson, p. 105-114.
- Hooks, B. (1981). *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism*, Cambridge, South End Press.
- Lamoureux, D. (2006). «Y a-t-il une troisième vague féministe?», *Cahiers du genre*, hors série n° 1, p. 57-74.
- Lamoureux, D. (2007). «Les féminismes: histoire, acquis et nouveaux défis», *Recherches féministes*, vol. 20, n° 2, p. 1-5.
- Lebel, E. et C. Nadeau (2000). «Communications: nouvelles perspectives féministes de la culture et des pratiques», *Recherches féministes*, vol. 13, n° 2, p. 1-12.
- Lorde, A. (1984). *Sister Outsider*, New York, Crossing Press.

- Lumby, C. (2011). « Past the post in feminist media studies », *Feminist Media Studies*, vol. 11, n° 4, p. 95-100.
- MacKinnon, C.A. (1979). *Sexual Harassment of Working Women: A Case of Sex Discrimination*, New Haven, Yale University Press.
- Mattelart, M. (2003). « Femmes et médias. Retour sur une problématique », *Réseaux*, n° 120, p. 23-51.
- McNeil, J. (1975). « Feminism, femininity, and the television series: A content analysis », *Journal of Broadcasting*, vol. 19, n° 3, p. 259-271.
- McRobbie, A. (2004). « Post-feminism and popular culture », *Feminist Media Studies*, vol. 4, n° 3, p. 255-264.
- McRobbie, A. et T. McCabe (1981). *Feminism for Girls: An Adventure Story*, Londres/New York, Routledge.
- Mead, M. (1928). *Coming of Age in Samoa: A Psychological Study of Primitive Youth for Western Civilization*, New York, William Morrow and Company.
- Mendes, K. et C. Carter (2008). « Feminist and gender media studies: A critical overview », *Sociology Compass*, vol. 2, n° 6, p. 1701-1718.
- Mensah, M.N. (dir.) (2005). *Dialogues sur la troisième vague féministe*, Montréal, Remue-ménage.
- Millett, K. (1971 [1970]). *La politique du mâle*, Paris, Stock.
- Mitchell, J. (1966). « Women, the longest revolution », *New Left Review*, n° 40, p. 11-37.
- Mulvey, L. (1975). « Visual pleasure and narrative cinema », *Screen*, vol. 16, n° 3, p. 6-18.
- Munro, E. (2013). « Feminism: A fourth wave? », *Political Insight*, vol. 4, n° 2, p. 22-25.
- Oakley, A. (1972). *Sex, Gender and Society*, Londres, Maurice Temple Smith.
- Ollivier, M. et M. Tremblay (2000). *Questionnements féministes et méthodologie de la recherche*, Paris, L'Harmattan, coll. « Outils de recherche ».
- Olson, R.S. (2014). « Percentage of Bachelor's degrees conferred to women, by major (1970-2012) », Randal S. Olson, <www.randalolson.com/2014/06/14/percentage-of-bachelors-degrees-conferred-to-women-by-major-1970-2012>, consulté le 24 juillet 2015.
- Press, A. (2011). « Feminism and media in the post-feminist era », *Feminist Media Studies*, vol. 11, n° 1, p. 107-113.
- Radway, J. (1984). *Reading the Romance: Women, Patriarchy, and Popular Literature*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.

- Rakow, L. (1986). «Rethinking gender research in communication», *Journal of Communication*, vol. 36, n° 4, p. 11-26.
- Rakow, L. (1992). *Women Making Meaning: New Feminist Directions in Communication*, New York, Routledge.
- Rieffel, R. (2003). «Présentation», *Réseaux*, n° 120, p. 9-19.
- Rosenberg, R. (1982). *Beyond Separate Spheres. Intellectual Roots of Modern Feminism*, New Haven, Yale University Press.
- Rottenberg, C. (2014). «The rise of neoliberal feminism», *Cultural Studies*, vol. 28, n° 3, p. 418-437.
- Sandoval, C. (1991). «U.S. third world feminism: The theory and method of oppositional consciousness in the postmodern world», *Genders*, vol. 10, p. 1-24.
- Shugart, H. et al. (2001). «Mediating third-wave feminism: Appropriation as postmodern media practice», *Critical Studies in Media Communication*, vol. 18, n° 2, p. 194-210.
- Siegel, D.L. (1997). «Reading between the waves: Feminist historiography in a “postfeminist” moment», dans L. Heywood et J. Drake (dir.), *Third Wave Agenda: Being Feminist, Doing Feminism*, Minneapolis, Minnesota University Press, p. 55-82.
- Signorielli, N. (dir.) (1996). *Women in Communication. A Biographical Sourcebook*, Westport, Greenwood Press.
- Spiegel, L. (2004). «Theorizing the bachelorette: “Waves” of feminist media studies», *Signs*, vol. 30, n° 1, p. 1209-1221.
- Walker, R. (1992). «Becoming the third wave», *Ms. Magazine*, vol. 2, n° 4, p. 39-41.
- Walker, R. (dir.) (1995). *To Be Real: Telling the Truth and Changing the Face of Feminism*, New York, Anchor.
- Walters, S.D. (2015). «Inaugural editorial: Thinking and doing feminism», *Signs*, vol. 40, n° 3, p. 539-544.
- Watkins, C.S. et R.A. Emerson (2000). «Feminist media criticism and feminist media practices», *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, vol. 571, p. 151-166.
- Wittig, M. (1973). *Le corps lesbien*, Paris, Éditions de Minuit.
- Wood, J.T. (2009). «Feminist standpoint theory», *Encyclopedia of Communication Theory*, Thousand Oaks, Sage, p. 397-399.
- Zebrowitz McArthur, L. et B.G. Resko (1975). «The portrayal of men and women in American television commercials», *The Journal of Social Psychology*, vol. 97, n° 2, p. 209-220.
- Zoonen, L. van (1994). *Feminism Media Studies*, Londres, Sage.

GENRE ET
COMMUNICATION :
DES APPROCHES
CRITIQUES EN TENSION

Maxime Cervulle

MOTS CLÉS

théories féministes

communication

poststructuralisme

discours

idéologie

La critique féministe qui a émergé durant les années 1970 en lien avec un large mouvement social repose sur une théorie de l'oppression et de l'exploitation des femmes. Elle a pris corps dans un ensemble de travaux connus dans le monde francophone sous le nom de *féminisme matérialiste*. Ce dernier étudie les relations entre les modes de production domestique et capitaliste, employant la méthode de Marx pour mettre au jour la division sexuée du travail et, plus largement, les rapports sociaux de sexe qui organisent la société. Le féminisme matérialiste a profondément remis en cause la naturalité de la catégorie même de sexe (Delphy, 1991 ; Mathieu, 1989). Les théories féministes dites poststructuralistes l'ont rejoint sur ce point, durant les années 1990, en mettant l'accent sur les dimensions discursives de la construction du sexe. Les rapports entre ces deux écoles de pensée féministes ont été particulièrement tendus, notamment en raison de leurs fondations théoriques différentes.

Le présent chapitre vise à présenter les apports et spécificités du féminisme poststructuraliste, ainsi que son application dans le champ des études en communication. Son objectif principal réside cependant dans la mise en avant de ses convergences et divergences avec l'approche matérialiste. Il s'agit en d'autres termes de déplier l'espace de la critique féministe dans toute sa densité.

14.1. DU FÉMINISME POSTSTRUCTURALISTE

Le féminisme poststructuraliste s'inscrit dans la filiation des écrits philosophiques d'auteurs tels que Louis Althusser, Michel Foucault, Jacques Derrida, Gilles Deleuze et Félix Guattari. En effet, le qualificatif *post-structuraliste* désigne ici les travaux qui, à partir des années 1990, mobilisent dans le cadre d'une réflexion sur le genre et les sexualités la méthode structuraliste développée en France entre les années 1950 et 1970.

14.1.1. LA MÉTHODE STRUCTURALISTE

La méthode structuraliste, notamment telle qu'elle fut portée par l'anthropologue Claude Lévi-Strauss, réside dans la recherche des structures qui régissent implicitement l'organisation sociale en fournissant un répertoire clos de combinaisons possibles. Elle s'appuie sur un modèle d'analyse linguistique (celui de Ferdinand de Saussure), qu'elle applique à l'étude de systèmes de relations sociales pour mettre au jour leur structure cachée, décelable dans l'expression de différences entre les signes qui les composent. L'ambition du structuralisme est ainsi

holiste et vise « un dépassement de l'empirisme, du descriptif, du vécu » (Dosse, 2012 [1991], p. 22). Lévi-Strauss (1958) démontrera par exemple la positivité sociale de cet invariant qu'est la prohibition de l'inceste, c'est-à-dire sa capacité à fonder l'ordre social. Les règles de la parenté, régulée par cette prohibition, font système en ce qu'elles distinguent les alliances possibles des alliances prohibées. On peut ainsi dégager une correspondance formelle entre la structure de la langue et le système de parenté. « Comme les phonèmes, écrit-il, les termes de parenté sont des éléments de signification; comme eux, ils n'acquièrent cette signification qu'à la condition de s'intégrer en systèmes » (Lévi-Strauss, 1958, p. 40-41).

Les travaux respectifs des philosophes Jacques Derrida et Michel Foucault poussent plus loin la méthode structuraliste. Avec la notion de *différance*, Derrida complexifie la compréhension de la langue comme système de combinaisons et d'oppositions. Selon lui, si « tout procès de signification [est] un jeu formel de différences, [c]'est-à-dire de traces » (1971, p. 18), chaque signe ne renvoie qu'à d'autres signes, qui eux-mêmes renvoient à d'autres. Ainsi, chaque signe « se constitue à partir de la trace en lui des autres éléments [...] du système » (p. 19). Pour le dire autrement, la signification de la différence se trouve incessamment ajournée, différée par cet effet de renvoi. Cette radicalisation du structuralisme porte à considérer le processus de signification lui-même non simplement comme contingent (dépendant d'un système), mais comme profondément instable. Il n'est plus dès lors de signification qui puisse être considérée comme fixe, ce qui à l'évidence n'est pas sans effet sur la démarche même des sciences humaines et sociales d'assignation d'une signification au fonctionnement des sociétés.

Les travaux généalogiques de Foucault (1966) creusent cette brèche dans le savoir. Par l'analyse des formations discursives, Foucault s'emploie à historiciser des structures aussi élémentaires que le rapport entre le mot et la chose ou la constitution de l'Homme en objet de connaissance. Il s'intéresse ainsi aux conditions de possibilité du savoir, soit le système formel qui organise la pensée d'une époque, qu'il nomme *épistémè*. Il perçoit cette épistémè comme « le sol sur lequel les individualités historiques apparaissent ». La singularité individuelle, « ce qu'il y a de proprement vécu chez l'Homme », n'est donc plus conçue que comme « une sorte de scintillement de surface au-dessus de grands systèmes formels »¹. Le sujet de connaissance lui-même n'est

1. Ces citations de Michel Foucault sont extraites du film de Philippe Calderon, *Foucault par lui-même* (2003).

pas appréhendé comme organisant le savoir à travers ses activités de pensée; il est au contraire vu comme un simple effet des structures, soit comme le produit de pratiques discursives.

14.1.2. PENSER LA CONSTRUCTION DES BINARISMES SEXUÉ ET SEXUEL

Dans le sillage de ces auteurs, le féminisme poststructuraliste étudie la construction du binarisme sexué (homme/femme) et du binarisme sexuel (hétéro/homosexualité) dans et par le discours. Ces binarismes sont à la fois vus comme contingents (la dépendance mutuelle des termes qui les composent), mais aussi comme nécessairement instables. Deux auteures illustrent particulièrement la critique des binarismes sexué et sexuel mis en œuvre dans ce courant du féminisme: Judith Butler, dont la théorie de la performativité du genre tend à dépasser la correspondance sexe/genre, et Eve Kosofsky Sedgwick, dont les travaux déconstruisent la sexualité et les identités qui lui sont afférentes.

Dans *Trouble dans le genre: le féminisme et la subversion de l'identité* (2005 [1990]), Judith Butler soutient que les identités sexuées («homme» et «femme») sont avant tout des «fictions régulatrices» par lesquelles la croyance en la naturalité de la catégorie de sexe est reproduite. En effet, pour la philosophe, loin d'être la traduction sociale de cette donnée naturelle que serait le sexe, le genre produit le sexe. La dichotomie sexuée est pour Butler le produit d'actes de discours ayant valeur performative – c'est-à-dire faisant advenir ce qu'ils prétendent représenter. Butler marche ici dans les pas du philosophe John Austin (1970 [1955]), dont les travaux soulignent la valeur performative du langage, son autonomie vis-à-vis du référent «réel» qu'il représente, voire sa capacité à le produire activement².

Le sexe est une construction qui se manifeste dans des actes discursifs se déployant dans le langage, mais aussi dans le corps. Ces actes discursifs citent les idéaux normatifs de la masculinité et de la féminité, notamment au travers de la répétition de gestes et d'attitudes stylisés. Ils composent une performance improvisée qui se déploie toutefois sur une scène de contraintes, celle des normes de genre. Butler relève cependant l'échec permanent des performances de genre à atteindre l'idéal normatif qui constitue leur modèle. Elle souligne, en s'inspirant de Derrida, la dimension itérative des actes discursifs par lesquels le genre se fait. L'itération désigne pour ce dernier une citation

2. L'exemple le plus parlant d'énoncé performatif est sans doute «Je te promets que je viendrai demain», la promesse advenant au travers de l'acte de discours. Pour Austin, toutefois, cette valeur performative est constitutive du langage lui-même.

qui altère ce qu'elle prétend reproduire ; elle est le processus paradoxal par lequel une origine en vient à se donner comme telle. Le concept d'itération permet ainsi à Butler (2002a [1991]) de saisir les performances de genre comme des « imitations sans original ». Autrement dit, le sexe, cette prétendue essence profonde que les performances de genre donnent l'illusion d'exprimer, n'est qu'un effet de ces performances. Cela est révélé par l'itération qui, en introduisant un écart entre l'idéal normatif et les incarnations effectives, trouble toute correspondance simple entre sexe et genre. C'est là que réside le « trouble dans le genre » qui donne son titre à son ouvrage (2005 [1990]).

Le geste de Butler trouve un écho dans les travaux d'Eve Kosofsky Sedgwick. Publié la même année que l'ouvrage phare de Butler, son livre *Épistémologie du placard* (2008 [1990]) propose de déconstruire le binarisme homo/hétérosexualité à travers l'analyse de discours médicaux, juridiques et, en premier lieu, littéraires. Sedgwick relève la centralité de ce binarisme dans la culture occidentale moderne : depuis le XIX^e siècle, l'orientation sexuelle serait devenue un axe d'identification majeur auquel quiconque ne saurait échapper, ce dont témoignent aussi bien les évolutions du droit que les transformations du roman moderne. Cette assignation obligatoire à une « orientation sexuelle » donnée serait le produit d'un processus historique de déplacement discursif : d'une focalisation sur les pratiques à l'identité qu'elles impliqueraient supposément – un processus qu'a étudié Foucault (1976) en montrant comment la répression de la sodomie s'est transformée en une régulation de l'identité à travers la cristallisation discursive de l'homosexuel en « espèce », soit en un type donné de personnalité. Parallèlement à la construction sociale de l'homosexualité et de l'hétérosexualité (Katz, 2001 [1995]), la personnalité émerge comme une catégorie centrale d'analyse, avec la montée de la psychanalyse, de la psychologie et de la psychiatrie. C'est en vertu de ce double processus qu'à partir du début du XX^e siècle, sexualité et personnalité sont vues comme irrémédiablement liées, conférant à la question de « l'orientation sexuelle » un rôle déterminant dans la compréhension de l'individu et donc un rôle central dans l'épistémologie occidentale.

Du fait de son instabilité définitionnelle, le binarisme homo/hétérosexualité produit cependant une véritable instabilité épistémologique. En effet, comme le relève Sedgwick (2008 [1990]), les enchevêtrements discursifs complexes de la sexualité et du genre aboutissent à deux ordres de tension. Il y aurait d'une part une tension dans la compréhension de la sexualité : celle-ci peut être comprise comme révélant la « nature profonde » d'un individu (une perspective essentialiste qu'elle qualifie de *minorisante*) ou au contraire comme un

lieu de fluidité et de transformation de soi (une perspective constructiviste qu'elle nomme *universalisante*). Il y aurait d'autre part une tension dans la compréhension des rapports entre genre et sexualité : l'homosexualité peut être vue comme participant pleinement à la séparation sociale des sexes, en favorisant des univers homosociaux qui renforcent le binarisme sexué (ce qu'elle nomme l'hypothèse du « séparatisme ») ou au contraire comme sapant ce binarisme en constituant des communautés de désir qui outrepassent la frontière entre les sexes (l'hypothèse de la « liminalité »). Ces deux ordres de tension parcourent la production discursive relative au genre et à la sexualité. Ils participent ainsi de la formation d'un nœud épistémologique sur un point crucial de l'organisation sociale : la distinction des sexes, des sexualités et, par conséquent, l'entreprise de connaissance de l'individu. Au travers de cette contribution, Sedgwick situe les marges sexuelles en lieu privilégié pour penser les dynamiques épistémologiques.

14.1.3. DISCOURS ET IDÉOLOGIE

Comme nous venons de le voir, l'analyse du discours revêt une importance particulière dans le féminisme poststructuraliste. Conçu comme performatif par Butler et Sedgwick, le discours devient une clé pour penser la construction des binarismes sexué et sexuel. Ce type d'analyse du discours renvoie à une tradition pragmatique qui le conçoit comme un ensemble de pratiques sociales, historiquement situées (Fraser, 1992). Cette perspective, dans laquelle on pourrait placer Pierre Bourdieu (1982), Michel Foucault (1969) ou John Austin (1970 [1995]), tend à penser la dimension instituante du discours : sa capacité à faire advenir un certain ordre de réalité. Elle saisit les actes discursifs comme autant de manifestations de la dynamique des processus sociaux. Il s'agit donc de prêter attention aux pratiques linguistiques ordinaires par lesquelles l'ordre social se trouve produit et reproduit. Selon Nancy Fraser, cette conception du discours revêt quatre principales fonctions au sein du féminisme :

Premièrement, [une telle conception] peut nous aider à comprendre les façons par lesquelles les identités sociales se constituent et changent dans le temps. Deuxièmement, cela peut nous permettre de saisir comment, dans des situations d'inégalité, des groupes sociaux peuvent se constituer ou non en agents collectifs. Troisièmement, une théorie du discours peut nous éclairer quant à la manière dont l'hégémonie culturelle de certains groupes se trouve assurée ou contestée. Enfin, cela peut nous permettre de tracer des perspectives pour une pratique politique et une transformation sociale émancipatrices (Fraser, 1992, p. 178).

L'attention portée au discours est donc un moyen de rendre compte de la formation des identités individuelles et collectives. Mais elle est surtout une manière d'appréhender la permanence ou la transformation de situations d'inégalité entre des groupes qui sont constitués aussi bien par une certaine position dans les rapports sociaux que par des pratiques de catégorisation discursives. Un tel axe de problématisation ouvre un large chantier d'interrogations : quels sont les ressorts discursifs de la définition de soi (en tant qu'homme ou femme) ou de la formation d'un sujet collectif (le sujet féministe) ? Quelles sont les modalités par lesquelles un groupe social impose son langage et la réalité qu'il charrie ? Comment la parole contestataire peut-elle se disséminer ? Quels changements historiques peut-on identifier dans la construction discursive du genre et de la sexualité ? En d'autres termes, il s'agit de penser la dimension proprement *idéologique* du discours, soit sa capacité effective à reproduire la structure sociale.

L'interrogation sous-jacente sur l'idéologie nous renvoie ici aux travaux de Louis Althusser, qui influencent nettement le féminisme anglophone, et plus particulièrement poststructuraliste. Outre d'avoir consacré un ouvrage à l'étude des usages du concept d'assujettissement chez Foucault et Althusser, Judith Butler (2002b [1997]) a par exemple souligné l'apport fondamental du déplacement althussérien de la théorie marxiste pour le féminisme. Ce déplacement est notamment perceptible dans sa définition de l'idéologie. Trois caractéristiques de cette définition par Althusser (1976) doivent ici être relevées. Tout d'abord, l'idéologie a, pour le philosophe, une existence matérielle : les « idées [d'un sujet] sont ses actes matériels insérés dans des pratiques matérielles, réglées par des rituels matériels eux-mêmes définis par l'appareil idéologique matériel » (1976, p. 294). Ensuite, dans l'idéologie est « représenté non pas le système des rapports réels qui gouvernent l'existence des individus, mais le rapport imaginaire de ces individus aux rapports réels sous lesquels ils vivent » (p. 291). Pour Althusser, l'accès aux conditions matérielles d'existence est toujours filtré par l'idéologie, qui occupe une fonction déterminante de médiation. Enfin, selon Althusser, l'idéologie aurait pour fonction de constituer les individus en sujets – un point grâce auquel la dimension proprement discursive de l'idéologie est rendue particulièrement saillante.

Cette conception de l'idéologie comme ayant à la fois une existence matérielle et un niveau symbolique d'opération s'inscrit dans le cadre d'une perspective qu'il nomme un *matérialisme de l'imaginaire*. Au sein du féminisme, l'exemple le plus explicite pour illustrer un

tel « matérialisme de l'imaginaire » est celui de Teresa de Lauretis. Le cadre épistémologique de Lauretis repose sur l'idée selon laquelle le sujet féministe serait travaillé par une contradiction : le fait que ce sujet soit à la fois nécessairement dans et hors de l'idéologie du genre – « que les femmes continuent de devenir la Femme [...] et que nous persistions dans cette relation imaginaire, quand bien même nous savons, en tant que féministes, que nous ne sommes pas cela » (2007 [1987], p. 57-58). Il s'agit donc, pour comprendre ce caractère clivé et incohérent du sujet féministe, de penser les contradictions produites par l'impossible accès aux conditions matérielles d'existence. Pour ce faire, de Lauretis mobilise la notion d'« expérience », qu'elle entend comme « le processus par lequel la subjectivité est construite » (p. 76). Celle-ci ne correspond pas à une relation directe et transparente avec les conditions réelles d'existence, elle est déterminée par l'idéologie du genre qui, au travers de la constitution d'individus concrets en sujets genrés, dresse un rapport *imaginaire* entre eux et leurs conditions d'existence. Selon de Lauretis, l'expérience féministe n'échappe pas à ce cadre problématique. Si le sujet féministe émerge des marges du discours dominant (l'idéologie du genre), il reste fondamentalement dépendant de ce dernier en ce qu'il lui fournit ses termes de référence et sa grammaire d'expression. Ainsi, l'incohérence du sujet féministe, son existence sous l'état de tension ou de contradiction, constitue non pas tant sa limite que sa condition.

Au-delà de Lauretis, cette réflexion sur l'impossible unité du sujet féministe fait l'objet de nombreux travaux, qui portent en particulier sur sa dimension abusivement universalisante. Butler (2005 [1990]) a relevé le fondement instable de la catégorie de « femme » sur laquelle s'élève le sujet féministe, relevant que celle-ci se trouve déjà contenue dans les structures de pouvoir dont on cherche à s'émanciper. Enfin, les féminismes postcoloniaux ont souligné l'ethnocentrisme de la catégorie « femme » et du sujet féministe dominants (Mohanty, 1984).

L'enjeu de l'analyse féministe du discours réside dans l'identification des conditions d'émergence d'un sujet féministe complexe, ambivalent et fortement dépendant de l'idéologie du genre qu'il conteste. Il s'agit donc de travailler les processus de médiation par lesquels l'expérience subjective prend corps et se manifeste dans des pratiques sociales individuelles (la performance de genre) aussi bien que collectives (l'activité au sein du mouvement féministe). Enfin, une telle analyse vise à penser la reproduction idéologique d'une structure sociale fondée sur les binarismes sexués et sexuels.

14.2. LE GENRE DE LA COMMUNICATION, ENTRE MATÉRIALITÉ ET DISCURSIVITÉ

Les recherches qui problématisent la dimension genrée de la communication peuvent être différenciées selon la ligne de partage théorique qui distingue les approches féministes matérialistes et poststructuralistes. Ce partage est principalement activé par l'accent mis sur la division du travail *ou* sur la discursivité, appréhendées dans l'un ou l'autre cas comme des sites privilégiés pour penser la construction sociale du genre. Du côté matérialiste, l'attention est portée sur le niveau de la production – en particulier au travers d'analyses qui rendent compte de l'état des forces productives (le rapport de la force de travail aux outils et machines) et des rapports de production (division du travail et appropriation des moyens de production). Du côté poststructuraliste, les analyses portent principalement sur ce qu'en théorie marxiste on qualifie de niveau « superstructurel », soit le niveau de l'idéologie. Sont donc interrogés la place du discours, les enjeux de la production sociale de connaissance et la construction des subjectivités.

Si ces deux paradigmes sont en tension, on peut aussi considérer qu'ils constituent les deux faces complémentaires d'une même approche critique permettant d'interroger aussi bien la production que la reproduction, la base matérielle et sa superstructure idéologique. Là où ces deux paradigmes divergent toutefois nettement, c'est sur le modèle de compréhension du rapport entre base et superstructure. Les féministes matérialistes adhèrent majoritairement à une conception selon laquelle la base détermine en dernière instance le niveau superstructurel, bien que ce dernier puisse disposer d'une « autonomie relative ». Les féministes poststructuralistes ont pu quant à elles s'appuyer sur deux foyers théoriques – d'un côté le « matérialisme culturel » (Raymond Williams) et les *Cultural Studies* (Stuart Hall), de l'autre le « marxisme occidental » (Louis Althusser, Antonio Gramsci) – pour saisir les interactions entre base et superstructure comme marquées par une détermination non nécessairement unilatérale et sans garantie. C'est une conception qui disloque l'idée selon laquelle la superstructure s'élèverait sur la base, voire qui rend caduque la métaphore architecturale, pour penser non pas une détermination donnée d'avance, mais un processus de détermination jamais définitivement fixé.

Nombreux sont les travaux en communication qui donnent à voir les formes et modalités de la division sexuée du travail dans les industries culturelles (Gill, 2002; Nixon et Crewe, 2004; Bielby, 2009). Les auteurs de ce champ soulignent la façon dont des logiques organisationnelles qui reproduisent les rapports sociaux de sexe contraignent les trajectoires professionnelles des femmes en codant certaines activités

comme typiquement masculines ou féminines. En ce sens, le travail dans les industries culturelles ne se distinguerait pas particulièrement d'autres secteurs de production.

La division du travail journalistique, au sein des rédactions, fait en particulier l'objet de nombreuses attentions (Bruin, 2000; Chauvel et Le Renard, 2013; Schoch, 2013). Dans ces recherches, où l'exploitation statistique est souvent couplée à une observation ethnographique ou à une enquête par entretiens, il s'agit de montrer l'effet de la division sexuée du travail sur les contenus, particulièrement sensible dans l'affectation des femmes à des rubriques voire à des tâches rédactionnelles faiblement valorisées. Les données statistiques recueillies en France montrent par exemple que les femmes sont surreprésentées parmi les pigistes, qu'elles sont moins nombreuses à occuper des postes de direction rédactionnelle ou économique au sein des entreprises de presse, mais aussi qu'elles sont majoritairement employées dans la presse magazine, *a fortiori* celle à destination d'un public féminin (Damien-Gaillard, Frisque et Saïtta, 2009). Le travail sur l'articulation entre les contenus et leur mode de production est plus net encore dans des travaux qui s'inspirent des recherches critiques à la fois sur l'économie politique des médias et sur l'économie politique du sexe (Rubin, 1998 [1975]). Les travaux de Béatrice Damien-Gaillard (2014) sur la presse pornographique en France montrent par exemple combien la faible autonomie de ces entreprises et la concentration du secteur tendent à favoriser la reproduction d'une conception normative de la sexualité.

Enfin, les recherches sur les rapports entre industries culturelles et genre jouent un rôle actif dans le débat contemporain relatif au «travail immatériel», ces activités non rémunérées par lesquelles les internautes répondent à l'injonction à la participation et prennent part à la valorisation des contenus et des marques en ligne. La centralité de la question du travail domestique non rémunéré dans la tradition féministe matérialiste trouve ici un écho direct (Jarret, 2014; Hesmondhalgh, 2010).

De l'autre côté du spectre, on trouve des recherches privilégiant d'une part l'étude des représentations médiatiques et, d'autre part, leurs modalités d'appropriation par les publics (Radway, 1984; Brundson, 2000). Ces travaux analysent la construction sémiotique du genre et de la sexualité, par exemple dans la presse (Julliard, 2012 et 2013) ou dans les représentations publicitaires (Kunert, 2013). Cette tradition sémiotique trouve pour partie son origine dans les travaux de Teresa de Lauretis (2007 [1987]), selon laquelle le genre ne serait qu'une représentation. Il serait, en d'autres termes, un signe sans référent réel. L'intérêt des études de genre d'inspiration poststructuraliste qui prennent

pour terrain les représentations médiatiques tient donc au fait de considérer ces dernières comme un lieu de construction de la « différence des sexes » (Cervulle et Julliard, 2013). Ce n'est donc pas tant que les médias donneraient une vision déformée ou inadéquate de celle-ci, mais plutôt que la dimension performative du discours médiatique contribuerait à faire advenir le binarisme sexué comme prisme de compréhension de la réalité sociale et support d'identification.

À ce titre, et en partant du postulat selon lequel le discours participe de la construction de la réalité, toute production discursive peut être vue comme une « technologie du genre » (Lauretis, 2007 [1987]). Il s'agit dès lors d'étudier les façons par lesquelles le genre se trouve construit dans les discours selon un régime binaire, où les deux termes sont à la fois exclusifs, complémentaires, hiérarchisés et naturalisés. Nelly Quemener (2014) mobilise par exemple le concept de « performativité » pour rendre compte de la reproduction, mais aussi des déplacements, reconfigurations et perturbations du genre dans les performances télévisuelles des humoristes français des quarante dernières années. Son étude sociodiscursive montre notamment comment, à partir des années 2000, la subversion du binarisme sexué apparaît comme un nouveau ressort du rire dans le registre des femmes humoristes. Se déploie alors une « politique de la parodie » (Butler, 1990, citée par Quemener, 2014, p. 195), soit une forme de prolifération des modèles de genre dans l'espace public qui décentre les idéaux de genre consacrés. Bien qu'une telle « politique de la parodie » n'altère pas la structure de genre au sein et à partir de laquelle elle se déploie, elle est toutefois l'indice d'une phase nouvelle de réflexivité identitaire.

La question de l'intersectionnalité – c'est-à-dire l'étude de la dimension imbriquée du genre, de la classe, de la race et de la sexualité – est également au cœur de ces travaux. Au travers de l'étude des discours de presse, Marion Dalibert (2014a et 2014b) se penche par exemple sur les ressorts genrés du discours journalistique qui racialise les « Roms », les Tunisiens ou les habitants des banlieues françaises. Il s'agit, selon cette perspective, d'étudier la visibilité médiatique – et donc l'accès à l'espace public – comme simultanément marquée par des dynamiques conjointes de marginalisation et d'exotisation (Cervulle et Rees-Roberts, 2010) qui participent de la légitimation idéologique de l'asymétrie de genre, mais aussi de l'exploitation économique, du racisme systémique et de la hiérarchie des sexualités.

La tension que l'on perçoit entre, d'un côté, des recherches mettant l'accent sur la division sexuée du travail dans les industries culturelles et, de l'autre, des recherches soulignant la dimension performative

des représentations et discours médiatiques paraît à première vue recouper un partage théorique classique au sein des approches critiques en communication : le partage entre économie politique de la communication et *Cultural Studies* (Garnham, 1995 ; Grossberg, 1995). Cette tension, toutefois, ne recoupe pas pleinement celle entre les féminismes matérialiste et poststructuraliste. Le champ des études de genre en communication est donc soumis à une double tension. Toutefois, le point spécifique où se croisent les problématiques communicationnelles et les études de genre est aussi un lieu de dépassement potentiel de ces clivages. Les travaux de Michèle Mattelart (1982) permettent par exemple de penser l'articulation entre l'organisation de la production et les logiques de consommation, entre la division du travail et l'effet idéologique des contenus sur l'expérience quotidienne des femmes. Dans un rapport intitulé *Les femmes et les industries culturelles*, remis à l'UNESCO en 1982, Mattelart s'intéresse au positionnement de « la femme comme axe d'organisation du média » (p. 12), ce par quoi elle désigne le poids accordé dans le secteur, à partir du milieu du XX^e siècle, à la production de contenus à destination d'un public féminin. Elle montre que ces contenus (émissions radiophoniques ou télévisuelles) ont « pour rôle d'intégrer les femmes à leur quotidienneté » (1982, p. 17) en imposant une certaine temporalité synchrone avec la temporalité domestique. Si l'analyse de Mattelart donne ainsi une place centrale à l'étude du travail domestique accompli par les femmes, en tant qu'il constitue le contexte de la consommation de ces émissions, elle accorde toutefois également une grande importance aux processus idéologiques par lesquels une telle division sexuée du travail est légitimée. Ainsi, écrit-elle, « dans le corps social, la femme est appelée, en vertu du jeu subtil de mécanismes idéologiques et culturels à exercer une fonction régulatrice [...] à travers le travail domestique » (1982, p. 8).

Cet exemple ouvre la voie vers un déplacement de l'équation selon laquelle le féminisme matérialiste se traduirait nécessairement dans les recherches en communication dans un cadre théorique formé par l'économie politique, tandis que le féminisme poststructuraliste se développerait dans des travaux marqués par les apports des *Cultural Studies*. Il invite à aller au-delà de la structuration actuelle du champ, pour embrasser une perspective critique n'isolant pas les différents niveaux de la structure sociale, mais appréhendant « la totalité sociale et ses différents moments » (Granjon, 2014). Interroger la construction historique du genre en objet d'étude, à l'intersection de l'analyse des rapports de production et de l'idéologie, permet sans doute de renouveler les tentatives de rapprochement d'approches critiques en tension.

BIBLIOGRAPHIE

- Althusser, L. (1976). « Idéologie et appareils idéologiques d'État », dans *Positions (1964-1975)*, p. 67-125.
- Austin, J. (1970 [1955]). *Quand dire c'est faire*, trad. par G. Lane, Paris, Seuil.
- Bielby, D. (2009). « Gender inequality in cultural industries. Women and men writers in film and television », *Sociologie du travail*, vol. 51, n° 2, p. 167-322.
- Bourdieu, P. (1982). *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard.
- Bruin, M. de (2000). « Gender, organizational and professional identities in journalism », *Journalism*, vol. 1, n° 2, p. 217-238.
- Brundson, C. (2000). *The Feminist, the Housewife, and the Soap Opera*, Londres, Clarendon Press.
- Butler, J. (2002a [1991]). « Imitation et insubordination du genre », dans J. Butler et G. Rubin (dir.), *Marché au sexe*, trad. par É. Sokol, Paris, EPEL.
- Butler, J. (2002b [1997]). *La vie psychique du pouvoir. L'assujettissement en théories*, trad. par B. Matthieusent, Paris, Léo Scheer.
- Butler, J. (2005 [1990]). *Trouble dans le genre : le féminisme et la subversion de l'identité*, trad. par C. Kraus, Paris, La Découverte.
- Cervulle, M. et V. Julliard (2013). « "Différences des sexes" et controverses médiatiques : du débat sur la parité au "mariage pour tous" (1998-2013) », *Le Temps des médias*, n° 21, p. 161-175.
- Cervulle, M. et N. Rees-Roberts (2010). *Homo exoticus. Race, classe et critique queer*, Paris, Armand Colin/Institut national de l'audiovisuel.
- Chauvel, S. et A. Le Renard (2013). « Comment le travail journalistique amplifie la hiérarchie de genre. Une rédaction pendant la campagne présidentielle de 2012 », *Genre, sexualité et société*, hors série n° 2, <<https://gss.revues.org/2598>>, consulté le 6 juin 2016.
- Dalibert, M. (2014a). « Le marquage socio-discursif de la race par le genre. Les "Roms", les Tunisiens, les Ukrainiens et les habitants des banlieues françaises dans les médias », *Revue française des Sciences de l'information et de la communication (RFSIC)*, n° 4, <<http://rfsic.revues.org/743>>, consulté le 6 juin 2016.

- Dalibert, M. (2014b). « Quand le genre représente la race. Les processus d'ethnoracialisation dans la couverture médiatique de Ni putes ni soumises », dans B. Damian-Gaillard, S. Montañola et A. Olivesi (dir.), *L'assignation de genre dans les médias. Attentes, perturbation, reconfigurations*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, p. 55-66.
- Damien-Gaillard, B. (2014). « L'économie politique du désir dans la presse pornographique hétérosexuelle masculine », *Questions de communication*, n° 26, p. 39-54.
- Damien-Gaillard, B., S. Frisque et E. Saïtta (2009). « Le journalisme au prisme du genre : une problématique féconde », *Questions de communication*, n° 15, p. 175-201.
- Delphy, C. (1991). « Penser le genre : quels problèmes ? », dans M.-C. Hurtig, M. Kail et H. Rouch (dir.), *Sexe et genre : de la hiérarchie entre les sexes*, Paris, CNRS Éditions, p. 89-101.
- Derrida, J. (1971). « Sémiologie et grammatologie », dans J. Kristeva, J. Rey-Debove et D.J. Umiker (dir.), *Essays in Semiotics. Essais de sémiotique*, La Hague, Mouton and co., p. 11-27.
- Dosse, F. (2012 [1991]). *Histoire du structuralisme, t. 1 : Le champ du signe, 1945-1966*, Paris, La Découverte.
- Foucault, M. (1966). *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard.
- Foucault, M. (1969). *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard.
- Foucault, M. (1976). *Histoire de la sexualité, t. 1 : La volonté de savoir*, Paris, Gallimard.
- Foucault par lui-même* (film) (2003). Réalisation de P. Calderon, Arte.
- Fraser, N. (1992). « The uses and abuses of French discourse theories for feminist politics », *Theory, Culture & Society*, vol. 9, n° 1, p. 51-71.
- Garnham, N. (1995). « Political economy and cultural studies : Reconciliation or divorce ? », *Critical Studies in Mass Communication*, vol. 12, n° 1, p. 60-71.
- Gill, R. (2002). « Cool, creative and egalitarian ? Exploring gender in project-based new media work in Europe », *Information, Communication & Society*, vol. 5, n° 1, p. 70-89.
- Granjon, F. (2014). « Sciences sociales critiques et *Cultural Studies* », *Questions de communication*, n° 25, p. 197-222.
- Grossberg, L. (1995). « Cultural studies vs. political economy. Is anyone else bored with this debate ? », *Critical Studies in Mass Communication*, vol. 12, n° 1, p. 72-81.

- Hesmondhalgh, D. (2010). «User-generated content, free labor and the cultural industries», *Ephemera: theory & politics in organization*, vol. 10, n^{os} 3-4, p. 267-284.
- Jarrett, K. (2014). «The relevance of “Women’s Work”. Social reproduction and immaterial labor in digital media», *Television & New Media*, vol. 15, n^o 1, p. 14-29.
- Julliard, V. (2012). «Éléments pour une sémiotique du genre», *Communication & Langages*, n^o 177, p. 59-74.
- Julliard, V. (2013). *De la presse à Internet: la parité en questions*, Paris, Hermès-Lavoisier.
- Katz, J.N. (2001 [1995]). *L'invention de l'hétérosexualité*, trad. par M. Oliva, E. Sokol et C. Thévenet, Paris, EPEL.
- Kunert, S. (2013). *Publicité, genre et stéréotypes*, Paris, Lussaud.
- Lauretis, T. de (2007 [1987]). «La technologie du genre», dans *Théorie queer et cultures populaires. De Foucault à Cronenberg*, trad. par M.-H. Bourcier, Paris, La Dispute.
- Mathieu, N.-C. (1989). «Identité sexuelle/sexuée/de sexe ? Trois modes de conceptualisation du rapport entre sexe et genre», dans A.-M. Daune-Richard, M.-C. Hurtig et M.-F. Pichevin (dir.), *Catégorisation de sexe et constructions scientifiques*, Aix-en-Provence, Université de Provence, p. 109-147.
- Mattelart, M. (1982). *Les femmes et les industries culturelles*, Paris, UNESCO, Dossier documentaire n^o 23.
- Mohanty, C.T. (1984). «Under Western eyes: Feminist scholarship and colonial discourse», *Boundary 2*, vol. 12/13, n^o 3 et n^o 1, p. 333-358.
- Nixon, S. et B. Crewe (2004). «Pleasure at work? Gender, consumption and work-based identities in the creative industries», *Consumption Markets & Culture*, vol. 7, n^o 2, p. 129-147.
- Quemener, N. (2014). *Le pouvoir de l'humour. Politiques des représentations dans les médias en France*, Paris, Armand Colin/Ina.
- Radway, J. (1984). *Reading the Romance. Women, Patriarchy and Popular Literature*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.
- Rubin, G. (1998 [1975]). *L'économie politique du sexe. Transactions sur les femmes et systèmes de sexe/genre*, trad. par N.-C. Mathieu, Paris, Cahiers du CEDREF.

- Schoch, L. (2013). «“Feminine” writing: The effect of gender on the work of women sports journalists in the Swiss daily press», *Media, Culture & Society*, vol. 35, n° 6, p. 708-723.
- Sedgwick, E.K. (2008 [1990]). *Épistémologie du placard*, trad. par M. Cervulle, Paris, Éditions Amsterdam.
- Strauss, L. (1958). *Anthropologie structurale*, Plon, Paris.

NOTICES BIOGRAPHIQUES

France Aubin est professeure au Département de lettres et de communication sociale de l'Université du Québec à Trois-Rivières (UQTR), au Québec. Elle mène des travaux sur les perspectives critiques, les intellectuels, la société civile, l'espace public et la gouvernance des communications. Sa recherche s'inscrit dans une perspective multidisciplinaire essentiellement ancrée en philosophie et en sociologie politiques.

Karine Bellerive est doctorante à l'Université de Montréal et chargée de cours à l'Université de Sherbrooke, au Québec. Ses intérêts de recherche s'inscrivent dans les études de genre, les études médiatiques du vieillissement, les approches performatives et les narrations de soi.

Maude Bonenfant est professeure au Département de communication sociale et publique de l'Université du Québec à Montréal (UQAM) et docteure en sémiologie. Ses recherches sont orientées vers les dimensions sociales des technologies de communication et des réseaux numériques, les communautés et mondes en ligne, les pratiques et l'appropriation des jeux vidéo.

Philippe Bouquillion est professeur de sciences de l'information et de la communication à l'Université Paris 13, chercheur au LabSic et à la Maison des sciences de l'homme Paris Nord et chercheur associé au Centre de recherche interuniversitaire sur la communication, l'information et la société (CRICIS). Ses recherches portent sur la socioéconomie des industries culturelles, créatives et des industries de la communication, notamment sur le Web et le Web collaboratif. Inscrits dans le cadre théorique de l'économie politique de la communication, ses travaux tentent de mettre en perspective les transformations des industries (processus d'industrialisation, de marchandisation et de financiarisation), celles des politiques publiques et du politique, et celles des territoires, de la société et des idéologies. Ces dix dernières années, il a dirigé une douzaine de programmes de recherche financés.

Renaud Carbasse est professeur adjoint au Département d'information et de communication de l'Université Laval et membre du Centre de recherche interuniversitaire sur la communication, l'information et la société (CRICIS). Ses recherches récentes portent sur le journalisme et les médias indépendants, les transformations du travail journalistique et des pratiques professionnelles, l'économie politique de la communication, les dimensions culturelles de l'économie ainsi que les théories critiques.

Maxime Cervulle est maître de conférences en sciences de l'information et de la communication au Centre d'études sur les médias, les technologies et l'internationalisation (CEMTI) de l'Université Paris 8 Vincennes – Saint-Denis. Il est l'auteur de *Dans le blanc des yeux. Diversité, racisme et médias* (Éditions Amsterdam, 2013) et le coauteur de *Cultural Studies: théories et méthodes* (Armand Colin, 2015). Il a récemment coédité l'ouvrage collectif *Marges du masculin. Exotisation, déplacements, recentrements* (L'Harmattan, 2015).

Éric George est professeur titulaire à l'École des médias de l'Université du Québec à Montréal (UQAM), directeur du Centre de recherche interuniversitaire sur la communication, l'information et la société (CRICIS) et membre du Collège des nouveaux chercheurs et créateurs de la Société royale du Canada. À partir d'une perspective qui privilégie l'économie politique et la sociologie critique de la communication, il s'intéresse aux rapports entre communication, capitalisme et démocratie. Il est l'auteur de plus de quatre-vingts textes avec révision par les pairs et responsable ou coresponsable de l'édition de *Pluralisme de l'information et concentration des médias à l'ère numérique*, paru en 2015 à Québec aux Presses de l'Université Laval, et de *Critique, sciences sociales et communication*, paru en 2014 à Paris aux éditions Mare & Martin.

Florian Gulli est agrégé de philosophie et enseigne au lycée Jules Haag, à l'Académie de Besançon (France). Ses intérêts de recherche portent essentiellement sur la philosophie politique et sociale. Il a publié plusieurs articles scientifiques dans les revues *Mouvements*, *Cités* et *Philosophiques*. Il est par ailleurs membre du comité de rédaction de la *Revue du projet*.

Oumar Kane est professeur agrégé au Département de communication sociale et publique de l'Université du Québec à Montréal (UQAM). Il est affilié au Centre de recherche interdisciplinaire sur la communication, l'information et la société (CRICIS). Ses intérêts de recherche touchent notamment à l'épistémologie des sciences, aux théories de la communication et aux études postcoloniales.

Vincent Mosco est professeur émérite de sociologie à l'Université Queen's (Ontario, Canada), où il a dirigé la Chaire du Canada sur la communication et la société ainsi que le Département de sociologie. Il a publié récemment *To the Cloud: Big Data in a Turbulent World*, Boulder, Paradigm.

Maxime Ouellet est professeur à l'École des médias de l'Université du Québec à Montréal (UQAM), chercheur au Centre de recherche interuniversitaire sur la communication, l'information et la société (CRICIS)

et au Groupe de recherche sur l'information et la surveillance au quotidien (GRISQ), et membre du collectif Société. Ses travaux de recherche portent sur l'économie politique de la communication, plus particulièrement sur les nouvelles logiques de valorisation du capital dans les médias numériques. Il a corédigé le livre *Université inc.* (Lux Éditeur, 2011) avec Éric Martin, de même que *La tyrannie de la valeur. Débats pour le renouvellement de la théorie critique* (Écosociété, 2014).

Serge Proulx est sociologue. Professeur à l'École des médias de l'Université du Québec à Montréal (UQAM) et professeur associé à Télécom ParisTech (France), ses travaux portent sur les mutations contemporaines des usages et dispositifs d'information et de communication, en particulier les innovations et contributions des usagers dans le contexte du capitalisme informationnel. Il est l'auteur de nombreux ouvrages et articles scientifiques portant sur les usages des technologies de communication et le changement social. Son dernier ouvrage (en collaboration) est *La contribution en ligne. Pratiques participatives à l'ère du capitalisme informationnel* (Presses de l'Université du Québec, 2014).

Julien Rueff est professeur au Département d'information et de communication de l'Université Laval. Ses intérêts de recherche concernent les dimensions sociopolitiques des médias numériques et les théories critiques en communication. Il a récemment publié un ouvrage sur la socialisation dans les jeux de rôle en ligne, intitulé *Socialisation et jeu de rôle en ligne* (Mare & Martin, 2013). Il a également codirigé un ouvrage collectif intitulé *Web social: mutation de la communication* (Presses de l'Université du Québec, 2010).

Olivier Voirol est maître d'enseignement et de recherche à la Faculté des sciences sociales et politiques de l'Université de Lausanne et chercheur à l'*Institut für Sozialforschung* de Francfort. Ses intérêts de recherche concernent la philosophie sociale, la Théorie critique et l'École de Francfort. Il est actuellement responsable de la collection «Théorie critique» aux éditions de La Découverte. Il a dirigé plusieurs numéros de la revue *Réseaux*, portant respectivement sur la visibilité/invisibilité (2005), sur Theodor Adorno (2011) et sur Axel Honneth (2015).

François Yelle est professeur en communication à l'Université de Sherbrooke, au Québec. Ses intérêts de recherche portent sur les théories de la communication (généalogie, évolution et épistémologie), l'histoire des sciences humaines et sociales, les *Cultural Studies* dans la francophonie et les études sur les périodiques au Québec et aux États-Unis.

Voies multiples

de la didactique du français

Entretiens avec Suzanne-G. Chartrand,
Jean-Louis Chiss et Claude Germain
*Djaouida Hamdani Kadri
et Lahcen Elghazi*

2016, ISBN 978-2-7605-4451-2, 242 pages

La contribution en ligne

Pratiques participatives à l'ère
du capitalisme informationnel
*Sous la direction de Serge Proulx,
José Luis Garcia et Lorna Heaton*

2014, ISBN 978-2-7605-4066-8, 276 pages

**Design communautaire appliqué
aux systèmes sociaux numériques**

Fondements communicationnels,
théories et méthodologies
Pierre-Léonard Harvey

2014, ISBN 978-2-7605-3947-1, 648 pages

**Identités diasporiques
et communication**

*Sous la direction de Christian Agbobl,
Oumar Kane et Gaby Hsab*

2013, ISBN 978-2-7605-3908-2, 206 pages

Droits et enjeux de la communication

Normand Landry

2013, ISBN 978-2-7605-3766-8, 312 pages

**Les racines communicationnelles
du Web et des médias sociaux**

2^e édition

Francine Charest et François Bédard

2013, ISBN 978-2-7605-3655-5, 194 pages

**La transformation du service
de l'information de Radio-Canada**

Chantal Francoeur

2012, ISBN 978-2-7605-3501-5, 198 pages

Management par projet

Les identités incertaines

*Sous la direction de Benoit Cordelier
et Gino Gramaccia*

2012, ISBN 978-2-7605-3452-0, 216 pages

Médias sociaux

Enjeux pour la communication

*Sous la direction de Serge Proulx,
Mélanie Millette et Lorna Heaton*

2012, ISBN 978-2-7605-3413-1, 282 pages

Silence et rencontre

La disponibilité à l'autre

Marc André Barsalou

2012, ISBN 978-27605-3138-3, 182 pages

**Communication internationale
et communication interculturelle**

Regards épistémologiques
et espaces de pratique

*Sous la direction de Christian Agbobl
et Gaby Hsab*

2011, ISBN 978-2-7605-3118-5, 270 pages

Solitudes en nature

Regards sur les quêtes
contemporaines de vision

Serge Rochon

2010, ISBN 978-2-7605-2701-0, 280 pages

La quête de sens à l'heure du Web 2.0

Rencontre avec des journalistes
du *Devoir*

Sous la direction de Antoine Char

2010, ISBN 978-2-7605-2665-5, 112 pages

Développement international

Desjardins – 1970-2010

Pionnier québécois de la microfinance
Chantal De Corte

2010, ISBN 978-2-7605-2615-0, 194 pages

Web social

Mutation de la communication

*Sous la direction de Florence Millerand,
Serge Proulx et Julien Rueff*

2010, ISBN 978-2-7605-2497-2, 396 pages

L'appropriation d'un objet culturel

Une réactualisation des théories de
C.S. Peirce à propos de l'interprétation

Fabien Dumais

2010, ISBN 978-2-7605-2489-7, 128 pages



La recherche en communication

Un atout pour les campagnes sociales

Micheline Frenette

Avec la collaboration

de Marie-France Vermette

2010, ISBN 978-2-7605-2466-8, 274 pages

La révolution Internet

Sous la direction d'Antoine Char

et Roch Côté

2009, ISBN 978-2-7605-2448-4, 288 pages

**Quelle communication
pour quel changement ?**

Les dessous du changement social

Sous la direction de Christian Agbogli

2009, ISBN 978-2-7605-2448-4, 288 pages

**Les racines communicationnelles
du Web**

Francine Charest et François Bédard

2009, ISBN 978-2-7605-2352-4, 148 pages

**L'action communautaire québécoise
à l'ère du numérique**

Sous la direction de Serge Proulx,

Stéphane Couture et Julien Rueff

2008, ISBN 978-2-7605-1536-9, 252 pages

**Développement durable
et communications**

Au-delà des mots,

pour un véritable engagement

Sous la direction de Solange Tremblay

2007, ISBN 978-2-7605-1469-0, 294 pages

Images du récit

Philippe Sohet

2007, ISBN 978-2-7605-1479-9, 360 pages

**Place et rôle de la communication
dans le développement international**

Sous la direction de Jean-Paul Lafrance,

Anne-Marie Laulan et Carmen Rico

de Sotelo

2006, ISBN 2-7605-1454-4, 192 pages

Solidarités renouvelées

Faut-il tuer le messager ?

Sandra Rodriguez

2006, ISBN 2-7605-1409-9, 168 pages

Comment comprendre l'actualité

Communication et mise en scène

Gina Stoiciu

2006, ISBN 2-7605-1376-9, 260 pages

Communication

Horizons de pratiques et de recherche

VOLUME 2

Sous la direction de Pierre Mongeau

et Johanne Saint-Charles

2005, ISBN 2-7605-1434-X, 224 pages

Communication

Horizons de pratiques et de recherche

VOLUME 1

Sous la direction de Pierre Mongeau

et Johanne Saint-Charles

2005, ISBN 2-7605-1326-2, 432 pages

Gérer son projet

En sciences humaines et au quotidien

Yves Théorêt

2004, ISBN 2-7605-1262-2, 156 pages



Cette introduction aux perspectives critiques présente un large éventail d'approches théoriques élaborées en sciences sociales ou en philosophie, allant du XVIII^e siècle, avec la philosophie critique de Kant, jusqu'aux développements les plus contemporains en économie critique de la communication, en études de genre ou encore en philosophie sociale, en passant par Marx, Engels, Foucault, Habermas, Bourdieu et Honneth pour ne nommer que ces derniers. Ces approches accordent toutes une place centrale à l'analyse des pathologies sociales, que ce soit les inégalités économiques, les phénomènes de domination coloniale ou postcoloniale, la privation des droits politiques, le mépris à l'endroit des minorités culturelles, les maux du travail, les rapports de pouvoir de genre ou la surveillance de masse. Elles sont abordées ici par une quinzaine d'auteurs comme autant de ressources conceptuelles pour appréhender des objets de recherche communicationnels comme le journalisme, la propagande politique, la publicité politique, les médias sociaux, les industries culturelles ou les relations publiques.

De quoi parle le théoricien critique? Quelles sont les finalités des perspectives critiques? Quels phénomènes sociaux, culturels, politiques ou économiques retiennent l'attention des chercheurs critiques? Quelles sont les limites de ces approches? Quelles formes prennent-elles? Résolument pédagogique, cet ouvrage se donne pour triple objectif de contextualiser des constructions conceptuelles *a priori* peu accessibles, de les exposer clairement afin d'en faciliter l'appropriation, mais aussi de démontrer leur pertinence pour la réalisation de recherches empiriques dans le domaine de la communication.

FRANCE AUBIN est professeure au Département de lettres et communication sociale de l'Université du Québec à Trois-Rivières. Elle mène des travaux sur les perspectives critiques, les intellectuels, la société civile, l'espace public et la gouvernance des communications.

JULIEN RUEFF est professeur au Département d'information et de communication de l'Université Laval. Ses intérêts de recherche concernent les dimensions sociopolitiques des médias numériques et les théories critiques en communication.

COLLABORATEURS

France AUBIN

Karine BELLERIVE

Maude BONENFANT

Philippe BOUQUILLION

Renaud CARBASSE

Maxime CERVILLE

Éric GEORGE

Florian GULLI

Oumar KANE

Vincent MOSCO

Maxime OUELLET

Serge PROULX

Julien RUEFF

Olivier VOIROL

François YELLE

