



HAL
open science

Gramsci, Bourdieu et les Cultural studies : hypothèses autour d'une constellation

Razmig Keucheyan

► **To cite this version:**

Razmig Keucheyan. Gramsci, Bourdieu et les Cultural studies : hypothèses autour d'une constellation. Actuel Marx, 2018, 64, pp.194-207. 10.3917/amx.064.0194 . halshs-01877839

HAL Id: halshs-01877839

<https://shs.hal.science/halshs-01877839v1>

Submitted on 14 Oct 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

GRAMSCI, BOURDIEU ET LES CULTURAL STUDIES : HYPOTHÈSES AUTOUR D'UNE CONSTELLATION

Par Razmig KEUCHEYAN

INTRODUCTION : GRAMSCI ET LES *CULTURAL STUDIES*

Les *cultural studies* sont sans doute le courant de pensée extérieur à l'Italie le plus fortement influencé par Gramsci¹. L'histoire de cette influence a été en partie écrite. La réception de Gramsci en Grande-Bretagne a par exemple été analysée par David Forgacs dans les pages de la *New Left Review*². Derek Boothman a également consacré des réflexions à cette question, notamment un article sur le lien entre Gramsci et Raymond Williams dans un volume dédié à Gramsci et l'éducation³. Dans son livre *Gramsci globale*, Michele Filippini propose une intéressante synthèse concernant le lien entre Gramsci et les fondateurs des *cultural studies*⁴. Un premier élément à relever est qu'il s'agit toujours, dans ces analyses, du rapport entre Gramsci et le « moment fondateur » des *cultural studies* dans les années 1950 et 1960, autour d'auteurs comme Stuart Hall, Raymond Williams, Richard Hoggart, E. P. Thompson, Dick Hebdige... Il n'existe pas à notre connaissance d'enquête portant sur le lien entre Gramsci et les études culturelles aujourd'hui, concernant son influence sur leurs variantes actuelles.

Deux facteurs permettent d'expliquer ce fait. D'abord, on distingue traditionnellement deux « moments » dans l'histoire des études culturelles. Le premier est le « moment fondateur » évoqué à l'instant, qui se déroule dans les années 1960, dont on peut dater le commencement à la fin des

1. Ce texte est tiré d'une communication au colloque *La « Gramsci Renaissance »*. *Regards croisés France-Italie sur la pensée de Gramsci*, qui s'est tenu à Paris les 22 et 23 mars 2013. Les organisateurs du colloque m'avaient demandé de réfléchir au lien entre Gramsci et les *cultural studies*. André Tosel participait à la même session, sa communication portait sur le rapport entre Gramsci et Henri Lefebvre. Si des chercheurs de ma génération ont pu s'intéresser à Gramsci, c'est parce qu'André Tosel et quelques autres ont fait œuvre de passeurs de la tradition marxiste, en particulier lors de décennies – les années 1980 et 1990 – pendant lesquelles les attaques contre elle étaient féroces. Un an avant sa disparition, André Tosel publiait *Étudier Gramsci. Pour une critique continue de la révolution passive capitaliste* (Paris, Kimé, 2016), un ouvrage qui fera date dans l'analyse et l'actualisation de la pensée gramscienne. Je dédie cet article à sa mémoire.

2. Voir Forgacs David, « Gramsci and Marxism in Britain », *New Left Review*, 1/176, juillet-août 1989.

3. Voir Boothman Derek, « Antonio Gramsci and Raymond Williams : Workers, Intellectuals, and Adult Education », Borg Carmel et Buttigieg Joseph (dir.), *Gramsci and Education*, Oxford, Rowman & Littlefield, 2002.

4. Voir Filippini Michele, *Gramsci globale. Guida pratica alle interpretazioni di Gramsci nel mondo*, Bologne, Odoya, 2011, chapitre 2.

années 1950, avec la parution de *La Culture du pauvre* (*The Uses of Literacy*) de Richard Hoggart en 1957. Ce moment fondateur est britannique, et il est encore fermement lié au marxisme, même s'il se distingue de toute forme d'« orthodoxie ». Il est basé sur des méthodes d'analyse littéraire ou sémiotique mais qui sont croisées, de manière interdisciplinaire, avec la pratique de l'archive, l'ethnographie et l'observation. Les fondateurs des *cultural studies* sont aussi souvent engagés en politique. Ils gravitent autour du parti communiste britannique, ou sont proches de la *new left*. À partir des années 1980 et 1990, le centre de gravité des études culturelles, comme d'ailleurs celui du marxisme, se déplace aux États-Unis. Depuis la Seconde Guerre mondiale, et davantage encore les dernières décennies du xx^e siècle, les universités américaines constituent une plaque tournante intellectuelle globale, qui attire des talents des quatre coins du monde. Le contexte académique et politique y est différent de celui dans lequel naissent les *cultural studies*. La dimension littéraire ou « discursive » de ces dernières s'accroît. Elles entrent en fusion, sur le sol étatsunien, avec ce qui s'appellera plus tard la *french theory*, c'est-à-dire les œuvres de Foucault, Derrida, Deleuze, Baudrillard telles que reçues aux États-Unis⁵. Les débats sur le « postmodernisme » ou les *identity politics* font rage à l'époque. On assiste, dans ce contexte, à une *dématérialisation* des études culturelles, c'est-à-dire à un effacement relatif de la dimension de classe de l'analyse de la culture qui avait prévalu auparavant. La barre des 10 000 articles consacrés à la chanteuse Madonna – les paroles de ses chansons, l'évolution de son style vestimentaire... – est franchie en 1995⁶. Certains de ces articles adoptent un point de vue « matérialiste ». C'est notamment le cas d'un texte de Bell Hooks intitulé « Madonna: Plantation Mistress or Soul Sister? » où la dimension de classe est présente⁷. Dans l'ensemble, l'importance croissante accordée par les *cultural studies* à ce type d'objet est malgré tout symptomatique d'une rupture avec l'épistémologie et le projet politique des fondateurs.

Dans ce contexte, si Gramsci continue à être cité, par exemple dans les *readers* ou les introductions aux études culturelles, il l'est de plus en plus comme un illustre mais lointain ancêtre sans réelle influence. Le concept d'« hégémonie » est omniprésent, mais dans des acceptions vagues, et qui ne sont pas adossées à des lectures serrées des *Cahiers de prison*. Il faudrait nuancer cette brève évocation de l'histoire des *cultural studies*. Les années 1990 sont notamment très productives pour les études culturelles britanniques. C'est de cette époque que date *The Black Atlantic* (1993) de

5. Voir Cusset François, *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*, Paris, La Découverte, 2005.

6. Voir Davies Ioan, *Cultural Studies and Beyond. Fragments of Empire*, Londres, Routledge, 1995.

7. Hooks Bell, « Madonna: Plantation Mistress or Soul Sister? », *Black Looks: Race and Representation*, New York, South End Press, 2002.

Paul Gilroy, ouvrage à l'audience internationale et aux effets théoriques considérables. Mais dans ses grandes lignes, la trajectoire que l'on vient d'esquisser est avérée.

DES CULTURAL STUDIES PROTÉIFORMES

Une seconde raison pour laquelle on ne trouve pas d'enquête consacrée au lien entre Gramsci et les *cultural studies* actuelles est que cette expression désigne aujourd'hui une grande variété de perspectives, à tel point qu'il est sans doute impossible d'en donner une définition unique. En juillet 2012, par exemple, eut lieu à Paris le congrès *Crossroads in Cultural Studies*, qui a réuni 1 300 chercheurs internationaux se réclamant de ce courant. Il s'agissait de l'étape parisienne d'un cycle de congrès, qui a été inauguré en 1996, les éditions précédentes ayant eu lieu à Birmingham, Urbana-Champaign, Istanbul, Kingston et Hong Kong. Les *Crossroads in Cultural Studies* sont la grand-messe des *cultural studies* à l'échelle mondiale. En examinant le programme de ce congrès, on constate que la diversité des thèmes et des méthodes est quasi infinie, au point que l'on voit difficilement ce qu'il y a de commun entre les approches en présence, hormis un intérêt général pour la notion de « culture ». Entre l'histoire sociale de la culture d'un Michael Denning, l'auteur de *The Cultural Front*, la « phénoménologie queer » de Sara Ahmed, et la théorie du « spectateur émancipé » de Jacques Rancière – ces trois auteurs étaient des orateurs lors du congrès parisien –, le lien est pour le moins difficile à établir⁸. Sur le plan disciplinaire, le premier est historien à Yale, la deuxième jusqu'à 2016 professeure de *Race and cultural studies* au Goldsmiths college de l'université de Londres (elle en a démissionné depuis), et le troisième philosophe à l'université de Paris 8 Vincennes Saint-Denis.

C'est la raison pour laquelle nous ne parlerons pas ici du lien entre Gramsci et les *cultural studies* en général. Établir une cartographie de l'état actuel de ce courant serait intéressant, tout comme serait intéressante la tentative de comprendre le rapport – ou l'absence de rapport – de ses différents secteurs avec Gramsci. Mais cela supposerait une longue exploration. Ce que nous voudrions faire, c'est nous interroger sur le lien entre Gramsci et les *cultural studies* en France. En histoire des idées, parvenir à un degré de précision spatiale et temporelle aussi grand que possible permet de faire ensuite du comparatisme avec d'autres contextes nationaux. Cet article voudrait ainsi contribuer à l'histoire globale de la circulation de l'œuvre de Gramsci à partir de la seconde moitié du xx^e siècle, qui fait l'objet de recherches nombreuses aujourd'hui⁹.

8. Voir Denning Michael, *The Cultural Front. The Laboring of American Culture in the Twentieth Century*, Londres, Verso, 2010; Ahmed Sara, *Queer Phenomenology. Orientations, Objects, Others*, Durham, Duke University Press, 2006; et Rancière Jacques, *Le Spectateur émancipé*, Paris, La fabrique, 2008.

9. Pour un aperçu, voir le site de l'International Gramsci Society, URL : <http://www.internationalgramscisociety.org>.

L'idée que nous défendrons est celle-ci : on ne peut comprendre le rapport entre Gramsci et les *cultural studies* en France sans y introduire un troisième terme qui à la fois explique et complique la relation entre les deux premiers. Ce troisième terme, c'est l'œuvre de Pierre Bourdieu. Ces trois termes que sont Gramsci, Bourdieu et les études culturelles forment une grille de lecture – parmi d'autres possibles – de l'histoire contemporaine des idées critiques en France. Ils constituent une *constellation* d'auteurs et de concepts qu'il est fécond, dans le contexte français, de penser conjointement.

Nous commencerons par évoquer le lien entre Bourdieu et les *cultural studies*, puis en viendrons au rapport entre Bourdieu et Gramsci. Nous aborderons en troisième lieu les implications de ce rapport pour le lien entre Gramsci et les *cultural studies*. Enfin, nous esquisserons quelques hypothèses consacrées à l'avenir de la lecture de Gramsci en France. Historiquement, l'intérêt pour son œuvre y a été faible, mais la situation est peut-être en passe de changer.

RÉCEPTION TARDIVE DES *CULTURAL STUDIES* EN FRANCE

La réception des études culturelles en France a été notoirement tardive. Comme l'a montré Érik Neveu dans un bilan consacré à cette réception, entre 1980 et 2003, aucun ouvrage classique associé à ce domaine n'a été traduit en français, à l'exception de deux volumes de Judith Butler, et de *La Formation de la classe ouvrière anglaise* d'E. P. Thompson (en 1988)¹⁰. Avant cela, *La Culture du pauvre* de Hoggart avait été traduit en 1970. Comme dans le cas des *gender studies*, des *postcolonial studies*, et d'une partie significative du marxisme d'expression anglaise (David Harvey, Fredric Jameson, Perry Anderson, Erik Olin Wright notamment), la réception des études culturelles en France s'est faite avec un temps de retard par rapport à d'autres pays. Depuis les années 2000, cette réception s'accélère, les colloques, cours et traductions se multipliant.

Pour expliquer les motifs de ce retard, plusieurs facteurs viennent à l'esprit. On peut d'abord émettre l'hypothèse que le faible taux de traduction d'ouvrages des *cultural studies* n'est qu'un cas particulier du faible taux de traduction d'ouvrages de sciences humaines étrangers en français en général. Si l'on examine le taux d'« intraduction » de la philosophie analytique ou de l'histoire globale à la même période, par exemple, il n'est pas certain qu'il soit supérieur à celui des études culturelles. Traduire coûte cher, et dans un contexte marqué par la crise et la recomposition des pratiques d'édition et de lecture, il est probable que ce facteur a joué un rôle. Une étude systématique consacrée aux aides à la traduction accordées

10. Voir Neveu Érik, « Les voyages des *cultural studies* », *L'Homme*, 187 (3), 2008.

par le Centre national du livre (CNL), et à leurs effets sur les différents champs disciplinaires en sciences humaines, reste à mener. Elle conduirait sans doute à nuancer ce constat, mais non à le remettre en cause.

Une deuxième hypothèse est que le retard français en matière de traduction des études culturelles est lié au « républicanisme » en vigueur en France. Selon cet argument, des courants tels que les *postcolonial studies* ou les *gender studies* sont, au plan épistémologique aussi bien que politique, « relativistes ». Autrement dit, ils renferment une critique des formes « abstraites » d'universalisme, considérées comme suspectes d'impérialisme intellectuel. L'épistémologie et le modèle politique dominant en France, de son côté, est universaliste, ce qui aurait impliqué des résistances à l'introduction de ces courants.

C'est sans doute également une partie de l'explication, mais une partie seulement. Du côté des féminismes ou de la pensée anticolonialiste, celle de Frantz Fanon par exemple, les critiques de l'« universalisme abstrait » émanant du champ intellectuel français lui-même n'ont pas manqué dans la seconde moitié du xx^e siècle. L'idée d'une résistance absolue de ce champ à ce type de critique est donc erronée. Cependant, il est vrai que la réception de l'œuvre de Fanon s'est avérée à bien des égards plus aisée dans le monde anglo-saxon qu'en France. Et bien que publié en France (*Peau noire, masques blancs* au Seuil en 1952, *Les Damnés de la terre* chez Maspero en 1961), Fanon est à plus d'un titre un *outsider* dans ce champ.

BOURDIEU COMME « SUBSTITUT FONCTIONNEL » AUX CULTURAL STUDIES

Une troisième possibilité est le fait qu'existait déjà en France, à la même époque, un *substitut fonctionnel* aux études culturelles, à savoir la sociologie de la culture de Pierre Bourdieu. « Substitut fonctionnel » (*functional alternative*) est un concept du sociologue des sciences Robert Merton. Il renvoie à l'idée que la même fonction sociale peut être exercée par différents phénomènes selon les sociétés considérées : par exemple la religion et la télévision peuvent toutes deux servir à la diffusion de l'idéologie dominante¹¹. Dans ce cas, la sociologie de la culture de Pierre Bourdieu serait un « substitut fonctionnel » aux études culturelles. La sociologie de la culture est, depuis les années 1960, l'un des secteurs de la sociologie les plus dynamiques en France, avec non seulement Bourdieu, mais aussi Luc Boltanski, Bernard Lahire, Olivier Donnat, Philippe Coulangeon...

La sociologie de la culture de Bourdieu et les *cultural studies* entretiennent d'importantes affinités. La principale d'entre elles est peut-être l'attention portée aux objets culturels peu légitimes, et plus généralement

11. Voir Merton Robert, *Éléments de théorie et de méthode sociologique*, Paris, Armand Colin, 1997.

une mise en question de la distinction entre « haute culture » et « culture populaire ». L'usage populaire de la photographie, mais aussi le sport ou la mode, sont des thèmes que Bourdieu, comme les études culturelles, ont souvent pris pour objet. Tous deux se sont aussi beaucoup intéressés à des phénomènes comme la circulation internationale des idées, ou la fonction « performative » du langage¹².

Il n'est pas étonnant, à cet égard, que le livre de Richard Hoggart *La Culture du pauvre* ait été traduit dans la collection « Le sens commun » dirigée par Bourdieu aux éditions de Minuit, accompagné d'une présentation de Jean-Claude Passeron. À l'inverse, Raymond Williams coécrit en 1980, avec Nicholas Garnham, un article où il attire l'attention du public anglais sur l'importance de la sociologie de la culture de Bourdieu¹³. De ce point de vue, si les études culturelles sont arrivées tardivement en France, c'est parce que les thématiques qui les caractérisent sont déjà prises en charge par l'école de Bourdieu.

LES CULTURAL STUDIES COMME ALTERNATIVE À BOURDIEU

Pourtant, cette hypothèse du « substitut fonctionnel » doit être sérieusement nuancée. Lorsqu'elles arrivent en France, les études culturelles sont souvent conçues non comme un substitut fonctionnel mais comme une *alternative* au modèle développé par Bourdieu dans le domaine de la sociologie de la culture, à savoir le modèle de la *distinction*, qu'il a énoncé dans le livre du même nom en 1979¹⁴. Le modèle de la distinction est centré sur l'habitus, dans son rapport aux catégories du jugement, et l'habitus lui-même est toujours chez Bourdieu un habitus de classe. Bourdieu insiste sur la dimension sociale de ces catégories, et donc sur la faible part de l'autonomie individuelle dans le « décodage » de la culture. En somme, il s'agit d'une sociologie matérialiste de la culture.

Pour parler comme Stuart Hall, Bourdieu se concentre sur le décodage « hégémonique » du code culturel, celui qui se conforme au sens dominant de ce code. C'est particulièrement vrai dans son essai consacré à la télévision, *Sur la télévision*, paru en 1996¹⁵. Les études culturelles, en revanche, et Stuart Hall en particulier, prévoient que ce sens dominant puisse être contesté par le récepteur du code. Dans son célèbre article *Codage/décodage* (« Encoding and Decoding in the Television Discourse », 1973), traduit en français en 1994, et qui devient peu à peu influent dans les études de

12. Voir Neveu Érik, « Les voyages des *cultural studies* », art. cit., p. 332.

13. Voir Garnham Nicholas et Williams Raymond, « Pierre Bourdieu and the Sociology of Culture: An Introduction », *Media, Culture and Society*, 2 (3), 1980.

14. Voir Bourdieu Pierre, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Minuit, 1979. Voir sur ce point le témoignage de l'un des introduceurs des *cultural studies* en France: Maigret Éric, « Pierre Bourdieu, la culture populaire et le long remords de la sociologie de la distinction culturelle », *Esprit*, mars-avril 2002.

15. Voir Bourdieu Pierre, *Sur la télévision*, Paris, Liber-Raisons d'agir, 1996.

réception en France, Hall affirme que le message peut être l'objet d'un décodage « négocié » ou « oppositionnel », au sens où l'individu prend parfois le contrepied du discours dominant¹⁶. Cette possibilité est, pour l'essentiel, absente du modèle de la distinction de Bourdieu.

Que les études culturelles soient souvent perçues comme une alternative au modèle de la distinction explique une caractéristique de leur réception en France : elle ne passe pas par la sociologie, comme dans d'autres pays. Il n'est jamais ou rarement question des *cultural studies* dans les cursus de sociologie en France, à l'exception de *La Culture du pauvre* de Richard Hoggart. Cette réception s'effectue par des disciplines et des publications qui développent un point de vue alternatif sur le monde social.

Une vague de traductions d'articles de *cultural studies* a ainsi lieu au milieu des années 1990, dans des revues comme *Réseaux* ou *Hermès*. La traduction de l'article de Stuart Hall évoqué à l'instant est par exemple parue dans *Réseaux*. Cette revue est cofondée en 1982 par Patrice Flichy, qui est à l'époque chercheur au département de « Recherche et développement » de France Télécom, le Centre national d'études des télécommunications (CNET), devenu depuis Orange Labs. Il est donc extérieur à l'université (il est depuis devenu professeur à l'université de Marne-la-Vallée). L'autre cofondateur de la revue, Paul Beaud, est professeur à l'université de Lausanne.

DISCIPLINES INTERDISCIPLINAIRES

Les *cultural studies* sont en bonne part introduites en France depuis les départements de « Sciences de l'information et de la communication ». Cette discipline, créée dans les années 1970, est à cheval sur les sciences humaines, les sciences de l'ingénieur et les sciences de la communication. Elle est moins codifiée, au plan épistémologique et méthodologique, que la sociologie ou d'autres sciences sociales. Les départements de civilisation anglo-américaine, d'études filmiques, et d'art et de médiation culturelle, sont d'autres départements interdisciplinaires par où se fait l'arrivée des études culturelles en France. Ces « disciplines interdisciplinaires » tendent à être dominées dans la hiérarchie universitaire. C'est ce qui explique qu'elles aient parfois été la voie d'entrée, dans le champ intellectuel français, de courants de pensée étrangers.

De son côté, Bourdieu n'a cessé tout au long de sa carrière de s'inscrire dans une tradition disciplinaire bien spécifique : la sociologie. Il s'est situé dans le sillage des classiques de cette discipline : Durkheim, Weber, Marx, Mauss... et s'est souvent laissé aller à réclamer pour la sociologie un statut central voire hégémonique au sein des sciences sociales. Les *cultural studies*,

16. Voir Hall Stuart, « Codage/Décodage », *Réseaux*, 68 (12), 1994.

à l'inverse, sont dès l'origine interdisciplinaires, elles cultivent le pluralisme sur le plan méthodologique. La « culture » des *cultural studies* est un objet transversal, qui peut être appréhendé dans ses dimensions sociales, politiques, artistiques, économiques... Bourdieu a en outre toujours proclamé l'indépendance de la sociologie par rapport à l'engagement politique, même s'il l'a lui-même pratiqué, et de plus en plus vers la fin de sa vie. Il n'a cessé de promouvoir une forme de « neutralité axiologique » du sociologue, assez proche de celle théorisée par Max Weber dans *Le savant et le politique*. Cette insistance sur la neutralité du chercheur prend le contrepied de l'engagement de beaucoup d'intellectuels de sa génération au Parti communiste français ou dans l'extrême-gauche. Les études culturelles, de leur côté, préconisent la politisation des savoirs, c'est-à-dire non seulement la politisation du chercheur, mais la politisation de la théorie elle-même. Sur ce point, elles se rapprochent d'un autre courant critique qui a servi au fil des années de repoussoir à Bourdieu : l'École de Francfort¹⁷. En somme, pour ces différentes raisons, la sociologie de Bourdieu ne peut pas être considérée uniquement comme un « substitut fonctionnel » aux études culturelles. Pendant une période, elle l'a peut-être été. Mais quand les études culturelles arrivent en France, elles tendent plutôt à être perçues comme une alternative à Bourdieu. Elles sont, plus précisément, une alternative à la sociologie matérialiste de la culture qu'il développe dans *La Distinction*, et par « matérialiste » il faut entendre : qui met en rapport la culture avec des processus de classe. Le rapport entre les deux est donc ambivalent, les trois termes de notre constellation sont mouvants.

—

201

—

BOURDIEU ET GRAMSCI

Alors, où placer Gramsci dans cette constellation ? Nous nous sommes interrogés jusqu'ici sur le lien entre Bourdieu et les *cultural studies*, il s'agit à présent de se tourner vers le rapport entre Bourdieu et Gramsci. Les citations de Gramsci dans l'œuvre de Bourdieu sont rares, comme l'a démontré Michael Burawoy¹⁸. Ces citations sont aussi souvent très approximatives. Elles tournent pour la plupart autour de la notion d'« intellectuel organique », que Bourdieu comprend à contresens – mais c'est une erreur courante – comme étant simplement synonyme de « compagnon de route » de la classe ouvrière ou du Parti communiste. Pour Gramsci, chaque classe sociale dominante ou montante crée ses propres formes d'intellectualité, nécessaires à l'hégémonie ou – en l'absence d'hégémonie – à la domination qu'elle exerce. Ce sont ces formes d'intellectualité

17. Sur le lien entre Bourdieu et Adorno, voir Gartman David, « Bourdieu and Adorno: Converging Theories of Culture and Inequality », *Theory and Society*, vol. 41 (1), janvier 2012.

18. Voir Burawoy Michael, « La domination culturelle : quand Gramsci rencontre Bourdieu », *Contretemps web*, URL : <http://www.contretemps.eu/lectures/domination-culturelle-quand-gramsci-rencontre-bourdieu>. Voir aussi, du même auteur, « La domination est-elle si profonde ? Au-delà de Bourdieu et Gramsci », *Actuel Marx*, n° 50, 2011.

typiques des différentes phases du développement capitaliste que Gramsci qualifie d'« organiques ».

La question de savoir dans quelle mesure Bourdieu a vraiment lu Gramsci est ouverte. Dans *Choses dites* paru en 1987, il affirme avoir lu Gramsci « récemment¹⁹ ». Dans le meilleur des cas, il l'a donc lu tardivement, à un moment où ses travaux les plus importants sont derrière lui. Ceci étant, il le cite incidemment dans des textes antérieurs. C'est le cas dans un article d'*Actes de la recherche en sciences sociales* paru en 1981, intitulé « La représentation politique. Éléments pour une théorie du champ politique²⁰ », où Gramsci est évoqué en même temps que Rosa Luxemburg.

Le rapport pour le moins problématique de Bourdieu avec Gramsci apparaît dans son cours au Collège de France intitulé *Sur l'État*, publié en 2012. Bourdieu y mentionne Gramsci à quatre reprises. Dans le cadre du commentaire d'un livre de Philip Corrigan et Derek Sayer sur la formation de l'État anglais, qui s'inspire de Gramsci, Bourdieu affirme ceci :

— Il y aurait beaucoup à dire de Gramsci comme le
202 Ptolémée du système marxiste, comme celui qui donne les
— apparences d'une voie de salut hors du système marxiste et
qui, en fait, enferme encore plus dans cette impasse²¹.

Dans ces cours au Collège de France, Bourdieu cherche à élaborer une théorie de l'État qui échappe à ce qu'il appelle le modèle de la « coercition », qui conçoit l'État comme un instrument dans les mains des classes dominantes, comme un reflet du pouvoir économique. Il suggère – mais sans développer davantage que cette brève citation – que Gramsci a fait un premier pas dans ce sens, mais qu'il s'est arrêté là, et a empêché tout développement ultérieur du « système marxiste ». D'où l'idée qu'il serait le Ptolémée du marxisme, un représentant sophistiqué mais attardé du « géocentrisme » – comprendre le « classo-centrisme » – marxiste, Bourdieu lui-même se considérant comme l'auteur d'une « révolution copernicienne » dans la connaissance du monde social.

Dans ces cours au Collège de France, Bourdieu traite la théorie de l'État de Nicos Poulantzas avec la même absence d'égard. C'est l'allergie bien connue de Bourdieu au marxisme. Bourdieu érige Marx au rang de « classique » de la sociologie, au même titre que Durkheim et Weber, mais

19. Voir Bourdieu Pierre, *Choses dites*, Paris, Minuit, 1987, p. 39.

20. Voir Bourdieu Pierre, « La représentation politique. Éléments pour une théorie du champ politique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 36-37, février-mars 1981. Je remercie Julie Patarin Jossec d'avoir attiré mon attention sur cette référence.

21. Voir Bourdieu Pierre, *Sur l'État. Cours au Collège de France, 1989-1992*, Paris, Seuil, 2012, p. 224.

traite la tradition marxiste souvent sévèrement²². L'idée que des auteurs comme Gramsci et Poulantzas ne se sont intéressés qu'à la dimension « coercitive » de l'action de l'État, ou qu'à leurs yeux le pouvoir dans les sociétés capitalistes est un reflet de la puissance économique de la bourgeoisie, est pour le moins erronée.

PROXIMITÉS THÉORIQUES

Dans le cas de Gramsci, cette allergie s'explique peut-être par la proximité théorique que Bourdieu entretient avec lui. Les jugements à l'emporte-pièce de Bourdieu sur Gramsci trouvent leur origine, selon cette hypothèse, dans l'affinité entre les deux œuvres, qui a probablement conduit Bourdieu à en rajouter dans la prise de distance par rapport à elle. Entre la « théorie de la pratique » de Bourdieu et la « philosophie de la praxis » de Gramsci ; l'importance accordée par Bourdieu à la « violence symbolique » et par Gramsci au « consentement » dans l'hégémonie ; leur critique de toutes les formes de positivisme ou de déterminisme, la centralité chez les deux de la sociologie des intellectuels, l'importance qu'ils accordent à la culture, aux structures sociales toujours conçues dans leur genèse historique, par opposition à un structuralisme plus « statique »... la liste des rapprochements possibles est longue. Michael Burawoy émet une hypothèse audacieuse : les origines paysannes de l'un et de l'autre expliquent selon lui cette proximité. Gramsci et Bourdieu ont tous deux quitté le monde paysan, sans toutefois jamais complètement perdre contact avec lui. Ceci leur aurait donné une vision du monde social similaire, une sorte de contrepoint ou d'« effet de distanciation » par rapport à la vie moderne. C'est une hypothèse trop générale pour être vérifiée ou infirmée.

Le rapport problématique de Bourdieu avec Gramsci s'explique également par d'autres facteurs. Dans les années 1960 et 1970, c'est Louis Althusser et des auteurs (plus ou moins) proches de lui qui introduisent et discutent les thèses de Gramsci en France. C'est notamment le cas de Christine Buci-Glucksmann, André Tosel et Jacques Texier. Dans *Pour Marx* (1965), Althusser déclare quant à lui :

Gramsci est d'une autre taille [par rapport à Lukács]. Les développements et les notes de ses *Cahiers de Prison* touchent à tous les problèmes fondamentaux de l'histoire italienne et européenne : économique, sociale, politique, culturelle. On y trouve des vues absolument originales et parfois géniales sur ce problème, fondamental aujourd'hui, des superstructures. On y trouve aussi, comme il se doit quand il s'agit de

22. Voir Batou Jean et Keucheyan Razmig, « Bourdieu et le marxisme de son temps : une rencontre manquée ? », *Revue suisse de science politique*, n° 20, mars 2014.

vraies découvertes, des concepts nouveaux, par exemple le concept d'hégémonie, remarquable exemple d'une esquisse de solution théorique aux problèmes de l'interpénétration de l'économique et du politique. Malheureusement qui a repris et prolongé, du moins en France, l'effort théorique de Gramsci²³ ?

Or l'aversion de Bourdieu vis-à-vis d'Althusser et des althussériens est manifeste²⁴. Bourdieu reproche notamment à ces derniers leur « théoricisme », c'est-à-dire le primat qu'ils accordent à la théorie par rapport à l'enquête empirique, sur la nécessité de laquelle il insistera tout au long de son œuvre. De ce point de vue, le milieu dans lequel Gramsci est reçu et débattu en France a sans doute eu, en tous cas dans un premier temps, un effet repoussoir sur Bourdieu.

Si nous avons limité la constellation d'auteurs et de concepts évoquée ici à Gramsci, Bourdieu et les *cultural studies*, une étude plus systématique impliquerait de l'élargir à d'autres secteurs du champ intellectuel français de l'époque : Althusser et les althussériens, mais aussi Michel Foucault ou les économistes de l'école de la régulation²⁵, qui tous entretiennent un rapport particulier à Gramsci. Parlant de Gramsci, Foucault écrit par exemple au traducteur anglais des *Cahiers de prison*, Joseph Buttigieg : « C'est un auteur plus souvent cité que réellement connu²⁶. » Mais lui, l'avait-il lu ? L'enquête, à notre connaissance, n'a pas encore été menée.

En histoire des idées, les cas de non-réception ou de réception partielle ou déformée sont au moins aussi intéressants que les études de réception proprement dites. C'est d'autant plus vrai lorsqu'il s'agit d'une œuvre, comme celle de Gramsci, qui a fait l'objet d'une diffusion globale dans la seconde moitié du xx^e siècle. Pour n'évoquer que deux pays situés aux antipodes, il existe un Gramsci spécifiquement argentin, que les « gramscianos argentinos » des années 1960 ont notamment mis à contribution pour comprendre ce phénomène politique typique de leur pays qu'est le péronisme²⁷. Il existe aussi un Gramsci spécifiquement indien, que les fondateurs des *subaltern studies* ont utilisé pour comprendre les formes de pouvoir à l'œuvre dans l'Inde coloniale et postcoloniale²⁸.

23. Voir Althusser Louis, *Pour Marx*, Paris, Maspéro, p. 114. Sur les liens d'Althusser à Gramsci, voir Morfino Vittorio, « Althusser lecteur de Gramsci », *Actuel Marx*, n° 57, 2015.

24. Voir par exemple Bourdieu Pierre, « La lecture de Marx, ou quelques remarques critiques à propos de "Quelques critiques à propos de Lire le capital" », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 1, 5-6, novembre 1975.

25. Sur le lien entre Gramsci et les régulationnistes, voir Jessop Bob, « Gramsci as a Proto- and Post-Regulation Theorist », Jessop Bob et Sum Ngai-Ling, *Beyond the Regulation Approach. Putting Capitalist Economies in their Place*, Londres, Edward Elgar, 2006.

26. Cité par Thomas Peter D., *The Gramscian Moment: Philosophy, Hegemony, and Marxism*, Leiden, Brill, 2009, p. 12.

27. Voir Burgos Raul, *Los Gramscianos argentinos. Cultura y política en la experiencia de Pasado y presente, Siglo XXI*, Buenos Aires, 2004.

28. Voir parmi de nombreux exemples Guha Ranajit, *Dominance Without Hegemony. History and Power in Colonial India*, Cambridge MA, Harvard University Press, 1998.

GRAMSCI ET LES *CULTURAL STUDIES* EN FRANCE

Quelles conclusions tirer de ce panorama? Notre question initiale, rappelons-le, était: quel est le lien entre les *cultural studies* et Gramsci en France? La réponse est celle-ci: les *cultural studies* y sont à faible teneur gramscienne. Autrement dit, elles n'ont pas donné lieu à des lectures novatrices ou même simplement soutenues de Gramsci, ou à des références à son œuvre autres qu'anecdotiques. Dans les livres d'introduction ou les manuels d'études culturelles existant en France, Gramsci est mentionné comme une source d'inspiration historique de la discipline, mais sans plus. Et quand il l'est, c'est souvent pour dire qu'il est le premier à avoir amorcé un processus de « sortie du marxisme ». Une idée erronée, puisque tout l'effort de Gramsci dans les *Cahiers de prison* consiste justement à adapter le marxisme à la conjoncture politique des années 1920 et 1930, et en aucun cas à rompre avec ses catégories.

Cette faible teneur gramscienne de la réception française des *cultural studies* s'explique par plusieurs causes, dont certaines ont déjà été évoquées. D'abord, les études culturelles arrivent en France comme alternative au modèle de la distinction de Bourdieu, c'est-à-dire comme alternative à une théorie matérialiste de la culture. Or Gramsci est lui aussi l'auteur d'une théorie de ce type, qui insiste sur la dimension de classe des processus culturels. Si les *cultural studies* ont servi en France à échapper à ce genre de théories, il est clair qu'elles n'ont pas été incitées à se tourner vers Gramsci. Gramsci aurait pu trouver par l'œuvre de Bourdieu une voie d'entrée en France. Mais comme on l'a vu, Bourdieu n'a pas souhaité jouer dans ce cas le rôle de passeur, contrairement à ce qu'il a pu faire avec d'autres penseurs étrangers: Erving Goffman, Erwin Panofsky, Mikhaïl Bakhtine, Ernst Cassirer, parmi d'autres. D'autres paramètres expliquent cette faible teneur gramscienne des études culturelles en France. L'œuvre de Gramsci est depuis toujours difficile d'accès en français. À partir des années 1980 ou 1990, les anthologies sont épuisées, et l'imposante édition Gallimard des *Cahiers de prison* est peu praticable pour les non spécialistes. Il faut dire aussi que, quand les études culturelles arrivent en France, la variante étatsunienne, dématérialisée et donc peu gramscienne, est dominante à l'échelle mondiale, par exemple dans les congrès de type *Crossroads in Cultural Studies*.

Un dernier aspect, crucial, peut être évoqué: dans les *cultural studies* des origines, Gramsci sert notamment, par l'entremise de sa notion de « groupes subalternes », à penser les questions de race et d'ethnicité. On peut par exemple mentionner le fameux texte de Stuart Hall « Gramsci's Relevance for the Study of Race and Ethnicity²⁹ ». Or en France, il y a clairement un impensé politique et intellectuel sur la question raciale,

29. Voir Hall Stuart, « Gramsci's Relevance for the Study of Race and Ethnicity », *Journal of Communication Inquiry*, 10, juin 1986; trad. Hall Stuart, *Identités et cultures 2*, édition établie par Maxime Cervulle, Paris, Éditions Amsterdam, 2013.

dans son rapport à la lutte des classes, qui a empêché que Gramsci soit mis à contribution pour les mêmes fins.

CONCLUSION : GRAMSCI, LE RETOUR

La situation de Gramsci et des études gramsciennes est peut-être en passe de changer en France, mais pour des raisons en partie indépendantes du monde académique. En France comme ailleurs, l'intérêt pour Gramsci ne vient pas seulement du champ universitaire. Elle vient aussi du champ politique. En 2013, nous avons publié aux éditions La fabrique une anthologie des *Cahiers de prison*³⁰. Ceci nous a donné l'occasion de participer à diverses conférences consacrées à Gramsci. Certaines d'entre elles ont eu lieu dans des départements universitaires. Mais la majorité a pris place dans des contextes militants, pour des publics non (entièrement) académiques : politiques, associatifs, syndicaux... En France, le mouvement social connaît encore un relatif dynamisme, comparé aux pays alentour, ce qui permettra peut-être à l'avenir aux lectures de Gramsci d'être moins strictement universitaires, et plus ancrées dans la réalité politique. En cela, elles seront fidèles à ce qu'était Gramsci lui-même : un militant politique avant d'être un « penseur ». Au cours de la dernière décennie, les citations de Gramsci se sont multipliées dans le champ politique français³¹. Quelques jours avant le premier tour de l'élection présidentielle de 2007, Nicolas Sarkozy affirmait ainsi dans un entretien au *Figaro* : « Au fond, j'ai fait mienne l'analyse de Gramsci : le pouvoir se gagne par les idées. C'est la première fois qu'un homme de droite assume cette bataille-là³². » La récupération de l'auteur des *Cahiers de prison* par l'extrême-droite, dont étaient issus certains proches conseillers de M. Sarkozy - notamment Patrick Buisson - n'est pas nouvelle. Gramsci est une référence importante pour la Nouvelle droite, son principal théoricien Alain de Benoist qualifiant au début des années 1980 sa stratégie de « guerre culturelle » de « gramscisme de droite »³³. Cette récupération n'a donné lieu à des interprétations novatrices de son œuvre ni en France, ni dans d'autres pays. Il suffit d'avoir ouvert les *Cahiers de prison* pour s'apercevoir de la centralité de la lutte des classes dans les élaborations de Gramsci. Or la lutte des classes n'est pas « récupérable » par la droite et l'extrême-droite, dont la vision du monde social est d'une autre nature. Pour autant, les références de la Nouvelle droite à Gramsci ont certainement contribué à la diffusion de son nom et de certaines de ses idées dans l'espace public.

30. Voir Gramsci Antonio, *Guerre de mouvement et guerre de position*, textes choisis et présentés par Razmig Keucheyan, Paris, La fabrique, 2012.

31. Voir Brustier Gaël, « Pourquoi citent-ils tous Gramsci ? », Slate.fr, 21 janvier 2017, disponible à l'adresse : <http://www.slate.fr/story/130298/antonio-gramsci-explique>

32. *Le Figaro*, 17 avril 2007.

33. Voir Keucheyan Razmig, « Alain de Benoist, du néofascisme à l'extrême droite "respectable" », *Revue du Crieur*, n° 6, février 2017.

Nicolas Sarkozy n'est pas la seule figure politique à avoir cité Gramsci. Benoît Hamon, Najat Vallaud-Belkacem, Marion Maréchal-Le Pen ou Jean-Luc Mélenchon comptent parmi ceux qui s'y sont référés au cours des années récentes, pour se limiter au champ politique français. L'évocation de Gramsci, on le voit, transcende le clivage droite-gauche. On peut déplorer le caractère souvent approximatif et « cosmétique » de ces citations. Citer Gramsci, c'est se donner un air de profondeur à peu de frais. Mais elles montrent aussi l'attrait de sa pensée pour comprendre le temps présent. Pourquoi en effet citer Gramsci plutôt qu'un autre auteur ?

Les deux lectures de l'œuvre de Gramsci, savante et politique, sont nécessaires. Imaginer des modalités nouvelles d'interaction entre elles est l'une des tâches qui nous attend dans les années à venir. Gramsci est un auteur suffisamment « exotique » en France pour ne pas être chargé de tous les maux du communisme du xx^e siècle, contrairement par exemple à Lénine. Mais c'est aussi un penseur fermement ancré dans la tradition marxiste, qui peut par conséquent servir à réactiver et renouveler cette tradition. En ce sens, on peut être sûr qu'il jouera un rôle central dans le réarmement d'une perspective révolutionnaire dans les années qui viennent. ■