

Ce texte du sociologue britannique Michael Burawoy est la traduction du chapitre 3 d'un livre écrit en collaboration avec Karl Von Holdt, intitulé : *Conversations with Bourdieu : The Johannesburg Moment*. Il fait un suite à un texte déjà traduit par nos soins et intitulé : [« Théorie et pratique : quand Marx rencontre Bourdieu »](#).

Michael Burawoy est actuellement professeur à l'université de Californie (Berkeley), et président de l'International Sociological Association. Il est notamment l'auteur de *Manufacturing Consent : Changes in the Labor Process Under Monopoly Capitalism* (Chicago : University of Chicago Press, 1979), et de *The Politics of Production : Factory Regimes Under Capitalism and Socialism* (Londres : Verso, 1985).

« Il serait facile d'énumérer les traits du style de vie des classes dominées qui enferment, à travers le sentiment de l'incompétence, de l'échec ou de l'indignité culturelle, une forme de reconnaissance des valeurs dominantes. C'est Gramsci qui disait quelque part que l'ouvrier a tendance à transporter dans tous les domaines ses dispositions d'exécutant » (Bourdieu, *La distinction*, 1979, p. 448).

« Comme lorsqu'aujourd'hui on m'interroge sur mes rapports avec Gramsci – chez qui l'on retrouve, sans doute parce qu'on m'a lu, beaucoup de choses que je n'ai pu trouver *parce que* je ne l'avais pas lu... (Le plus intéressant chez Gramsci, qu'effectivement j'ai lu assez récemment, ce sont les éléments qu'il fournit pour une sociologie de l'homme d'appareil de parti et du champ des dirigeants communistes de son temps – tout cela étant bien loin de l'idéologie de l' "organique" pour laquelle il est le plus connu) » (Bourdieu, *Choses dites*, 1987, p. 39).

« C'est là une raison de plus pour fonder le corporatisme de l'universel en tant que corporatisme voué à la défense de l'intérêt général bien compris. Un des obstacles majeures est (ou était) le mythe de l' "intellectuel organique", si cher à Gramsci. En réduisant les intellectuels au rôle de "compagnons de route" du prolétariat, ce mythe les empêche de prendre la défense de leurs propres intérêts et d'employer leurs moyens de lutte les plus efficaces au nom des causes universelles » (Bourdieu, « Corporatism of the universal », *Telos*, Fall 1989, 109, traduit par nous).

S'il est un seul marxiste que Pierre Bourdieu aurait dû prendre au sérieux, c'est sans conteste Antonio Gramsci. Le théoricien de la domination symbolique ne se devait-il pas d'engager la discussion avec le théoricien de l'hégémonie ? Et pourtant je ne parviens à trouver que quelques références succinctes à Gramsci dans les écrits de Bourdieu. Dans la première référence citée ci-dessus, Bourdieu associe Gramsci à sa propre réflexion sur la domination culturelle ; dans la seconde, il utilise Gramsci pour soutenir sa propre théorie politique, puis, dans la troisième, il tourne en ridicule les idées de Gramsci au sujet des intellectuels organiques.

Étant donné l'intérêt très répandu pour les écrits de Gramsci dans les années 1960 et 1970, précisément au moment où Bourdieu développait ses idées sur la domination culturelle, la seule hypothèse crédible est que cette omission fut délibérée. L'allergie de Bourdieu au marxisme s'exprime ici dans son refus de considérer un seul instant les idées du marxiste le plus proche de sa propre pensée. Il déclare ouvertement qu'il n'a jamais lu Gramsci et que, s'il l'avait fait, il aurait formulé des critiques fournies et sans équivoque. De tous les

marxistes, Gramsci était tout simplement trop proche de Bourdieu pour ne pas le déstabiliser.

En effet, les parallèles sont flagrants. Tous deux ont répudié les lois marxistes de l'histoire pour développer des conceptions sophistiquées de la lutte des classes dans lesquelles la culture jouait un rôle fondamental, et tous deux se sont concentrés sur ce que Gramsci appelait les superstructures et ce que Bourdieu a nommé les champs de la domination culturelle. Tous deux ont mis de côté l'analyse de l'économie en tant que telle pour se concentrer sur ses effets : les limites et les possibilités qu'elle créait pour le changement social. L'intérêt qu'ils portaient à la domination culturelle les a conduits tous deux à étudier les intellectuels du point de vue des rapports de classe et de la politique. Tous deux ont cherché à dépasser ce qu'ils considéraient comme de fausses oppositions : volontarisme contre déterminisme, et subjectivisme contre objectivisme. Tous deux ont ouvertement rejeté le positivisme matérialiste et téléologique, et, en lieu et place, ont insisté sur le fait que la théorie et le théoricien font bel et bien partie du monde qu'ils étudient.

Si l'on cherche des raisons pour expliquer cette exceptionnelle convergence théorique, mettre en parallèle leurs biographies respectives constitue un bon point de départ. Seul dans ce cas parmi les grands théoriciens marxistes, Gramsci (comme Bourdieu) venait d'un milieu rural et modeste. Les deux hommes éprouaient le même malaise dans le cadre universitaire, qui se traduisait cependant pour Gramsci par son départ de l'université pour mener une vie consacrée au journalisme et à la politique, avant d'être jeté brutalement en prison par l'État fasciste, tandis que Bourdieu se trouva bientôt chez lui dans le milieu académique, jusqu'à atteindre son sommet en devenant professeur au Collège de France. C'est de là qu'il s'aventura à plusieurs reprises dans la vie politique. Tout en s'éloignant de plus en plus du monde rural où ils étaient nés, ils ne perdirent jamais, ni l'un ni l'autre, le contact avec ce monde et firent tous deux de l'expérience des dominés ou des subalternes une préoccupation continue.

Leurs divergences fondamentales sont d'autant plus intéressantes que Bourdieu et Gramsci partagent des trajectoires sociales similaires et des intérêts théoriques communs, quoique ces divergences peuvent apparaître fortement liées aux contextes historiques ou aux champs politiques très différents dans lesquels ils ont joué un rôle. Au bout du compte, Gramsci demeura marxiste et débattit de questions concernant le socialisme, à une époque où il figurait encore au cœur des préoccupations politiques, tandis que Bourdieu prit ses distances vis-à-vis du marxisme, préfigurant ce qui deviendrait un monde post-socialiste. Une conversation entre Bourdieu et Gramsci construite sur leur intérêt commun pour la domination culturelle résonne comme une promesse de clarifier leurs divergences politiques. Je commencerai une conversation imaginaire de ce type en retraçant le croisement de leurs biographies avec l'histoire, puis je prolongerai les lignes parallèles se trouvant dans leurs systèmes conceptuels, avant d'étudier leurs divergences et oppositions théoriques quant à la domination culturelle - hégémonie contre violence symbolique - et la place des intellectuels.

Vies et pratiques parallèles

S'il s'agit de comprendre les interventions politiques des êtres humains, le concept d'habitus chez Bourdieu - qui désigne les tendances inscrites et incorporées en nous, acquises au fil des trajectoires de vie - nous invite à étudier le croisement entre biographie

et histoire. Les vies politiques de Gramsci et de Bourdieu se résument aux effets cumulés de quatre séries d'expériences :

- l'enfance et la période de scolarité qui vit chacun d'eux migrer du village à la ville pour parfaire son instruction ;
- les expériences politiques formatrices, autrement dit l'immersion de Bourdieu dans la révolution algérienne et la participation de Gramsci à l'action politique menant au mouvement des conseils d'usines ;
- le développement théorique : pour Bourdieu dans le monde académique, pour Gramsci dans le mouvement communiste ;
- et les ultimes changements de direction, marquant pour Bourdieu son passage du monde académique à la sphère publique, tandis que Gramsci fut contraint de se retirer du parti au moment de son emprisonnement.

A chaque étape, Bourdieu et Gramsci portent avec eux un habitus, ou, comme Gramsci l'appelle, le résumé de leur passé, qui oriente leurs interventions dans de nouveaux domaines.

Gramsci et Bourdieu ont tous deux été élevés dans des sociétés paysannes. Gramsci est né en Sardaigne en 1891 ; Bourdieu est né en 1930 dans le Béarn, une région des Pyrénées. Tous deux étaient enfants d'employés communaux : Bourdieu fils d'un postier devenu receveur à la poste du village ; Gramsci fils d'un secrétaire au cadastre de la commune qui fut emprisonné après avoir été accusé de malversation. Bourdieu était fils unique, tandis que Gramsci avait six frères et sœurs, qui ont tous joué un rôle majeur au début de sa vie. Tous deux étaient très attachés à leur mère (dans les deux cas des femmes issues de couches plus élevées du monde paysan que ne l'était leur mari). Tous deux excellaient en classe et, par la force de leur volonté, ont accédé, depuis leur village pauvre, au centre urbain, chacun avec le soutien de maîtres d'école qui leur étaient dévoués.

Sans l'ombre d'un doute, la vie de Gramsci fut la plus difficile. Non seulement sa famille était bien plus pauvre, mais il endura la souffrance physique et psychologique due à sa condition de bossu. C'est seulement grâce à d'inépuisables réserves de détermination et au soutien de son frère aîné que Gramsci parvint en 1911 à se rendre sur le continent en Italie du Nord, après avoir obtenu une bourse pour étudier la philosophie et la linguistique à l'université de Turin. De même, Bourdieu passa par les classes préparatoires et intégra l'École Normale Supérieure, où il étudia la philosophie, sommet de la pyramide intellectuelle française.

Passer d'un milieu rural à une métropole urbaine, qu'il s'agisse de Paris ou de Turin, était une expérience intimidante : tous deux étaient comme des poissons hors de l'eau dans ce nouveau milieu de l'Université, chasse gardée des classes moyennes et supérieures. Bourdieu décrit ainsi la désarticulation de son habitus :

« l'effet durable d'un très fort décalage entre une haute consécration scolaire et une basse extraction sociale, c'est-à-dire l'habitus clivé, habité par les tensions et les contradictions »¹.

Devenus des intellectuels brillants et des figures politiques, ils ne perdirent pourtant pas le

contact avec les sources de leur marginalité, leur village et leur famille. Le dévouement de Gramsci à sa famille et aux mœurs rurales transparaît dans ses lettres écrites en prison ; de la même façon, Bourdieu resta proche de ses parents, retournant dans sa région natale régulièrement pour y mener des recherches de terrain. Leur éducation en milieu rural est profondément inscrite dans leur tempérament et leur pensée, comme héritage tenace ou comme objet d'une réaction véhémente².

Gramsci ne termina jamais ses études universitaires, mais se lança dans les combats politiques de la classe ouvrière³ de Turin, qui gagnaient en intensité durant la Première Guerre Mondiale. Il commença à écrire pour le journal socialiste *Avanti !*, ainsi que pour *Il Grido*. Après la guerre, il devint secrétaire de rédaction de *L'Ordine Nuovo*, le magazine de la classe ouvrière de Turin, conçu pour exprimer sa nouvelle culture, et qui allait devenir le porte-voix du mouvement des conseils d'usines et de l'occupation de ces usines en 1919-20. Bourdieu, de son côté, acheva ses études et, après avoir passé un an à enseigner dans un lycée, fut appelé pour effectuer son service militaire en Algérie en 1955. Il resta cinq ans dans ce pays déchiré par la guerre, y mena une étude de terrain une fois son service militaire terminé, enseigna à l'université, et dans ses écrits représenta la culture et les luttes des colonisés, de la ville comme des villages. Avec les mesures de répression suivant le revers temporaire du mouvement anticolonial subi lors de la Bataille d'Alger en 1957, la position de Bourdieu devint intenable et il fut contraint de partir en 1960. Ainsi, au cours de leurs années de formation suivant leurs études, Gramsci et Bourdieu furent tous deux transformés en profondeur par des luttes se déroulant loin de chez eux.

Même pendant ces années, cependant, Gramsci fut politiquement beaucoup plus proche des protagonistes de ces luttes que Bourdieu, dont l'engagement politique se manifesta avec la distance d'un point de vue scientifique. La ségrégation inhérente à l'univers du colonialisme tenait Bourdieu hors de la communauté des colonisés, tandis que l'ordre social de classes en Italie projeta Gramsci, bien qu'il fût un émigré en provenance d'une Sardaigne semi-féodale, dans les luttes de la classe ouvrière. Par conséquent, à ce moment de leurs parcours, les deux hommes empruntèrent des voies très différentes. A la suite de la défaite des conseils d'usines, Gramsci devint un dirigeant du mouvement ouvrier, un membre fondateur du Parti Communiste en 1921, et son secrétaire général en 1924, au moment précis où le fascisme s'installait pour de bon. Il passa du temps à Moscou avec le Komintern et en exil à Vienne, mais il parcourut l'Italie après 1923 à une époque où son statut de député élu du peuple lui conférait l'immunité politique. Cette situation prit fin en 1926 quand il fut arrêté, tombant sous le coup d'une nouvelle série de lois, et en 1928 il fut traduit devant les tribunaux. Le juge déclara qu'on devait empêcher le cerveau de Gramsci de penser pendant 20 ans. Il fut envoyé en prison où, malgré de multiples maladies qui lui furent finalement fatales, il produisit la pensée marxiste la plus créative du 20ème siècle : les célèbres « Carnets de prison ». Ironie de l'histoire, ce furent les geôles fascistes qui tinrent les prédateurs staliniens à distance. La santé de Gramsci ne cessa de se détériorer, jusqu'à sa mort en 1937 causée par les effets conjoints de la tuberculose, de la maladie de Pott (qui s'attaque aux vertèbres), et de l'artériosclérose, au moment même où la campagne internationale en faveur de sa libération prenait de l'ampleur.

La trajectoire de Bourdieu fut, quant à elle, radicalement différente. Après l'Algérie, il intégra l'Université, accepta des postes dans des centres de recherches éminents en France et écrivit sur le rôle de l'éducation dans la reproduction des rapports de classes propres à la société française. Bourdieu fut ensuite élu à la prestigieuse chaire de sociologie du Collège de France en 1981, ce qui fit de lui une figure intellectuelle publique éminente et, dans les années qui suivirent, un héritier du magistère de Sartre et Foucault. Dès le

début, ses écrits avaient une importance et une portée politiques, mais ils prirent une tonalité plus combative et plus pressante au milieu des années 1990, en particulier avec le retour des socialistes au pouvoir en 1997. Il défendit publiquement les défavorisés, attaqua une technocratie en pleine ascension et dévouée au néolibéralisme, et s'en prit surtout aux médias de masse et aux journalistes dans son livre *Sur la Télévision*. Il entreprit divers projets d'édition, des plus académiques avec la revue *Actes de la recherche en sciences sociales*, aux plus militants avec la collection de livres « Liber-Raisons d'Agir ». Durant les dernières années de sa vie, il essaya de forger ce qu'il nomma un « intellectuel collectif », qui devait transcender les frontières nationales et disciplinaires et rassembler des esprits progressistes en vue d'influencer le débat public.

Si Gramsci passa d'un engagement politique « partidaire » à une vie davantage tournée vers l'étude en prison, où il réfléchit sur l'échec de la révolution socialiste en Occident, Bourdieu prit la voie opposée, en passant d'une vie tournée vers l'étude à une opposition publiquement affichée à la vague montante du fondamentalisme libéral, allant jusqu'à s'adresser à des travailleurs en grève et à soutenir leurs luttes. Le lien organique que Gramsci entretenait avec la classe ouvrière par le biais du Parti Communiste le fit surestimer le potentiel révolutionnaire de la classe ouvrière. C'est pourquoi, en prison, il consacra son temps à comprendre comment les superstructures complexes du capitalisme à un stade avancé, qui n'englobaient pas seulement un État développé, mais aussi la relation de cet État avec les tranchées de la société civile naissante, « non seulement justifient et maintiennent sa domination mais parviennent à gagner le consentement actif de ceux qu'il dirige » (Gramsci, 1971 : 245).

En revanche, l'adoption par Bourdieu d'une posture politique plus explicite vers la fin de sa vie fut accompagnée d'une théorie de la domination culturelle qui avait déjà été élaborée, une théorie qui se fondait sur une analyse de l'action stratégique au sein des champs et sur son concept conjoint, l'habitus. A la fin des années 1990, trouvant la sphère publique de plus en plus déformée par les médias, Bourdieu adopta une posture plus offensive, au point même de soutenir ouvertement des mouvements de contestation. Sa défense virulente de l'autonomie intellectuelle et universitaire, ainsi que ses attaques énergiques contre le néolibéralisme, firent de lui une des figures publiques les plus éminentes en France.

Les écrits de prison de Gramsci portaient un regard critique sur sa pratique politique et allèrent plus loin qu'elle. Il consacra ainsi ses travaux au Parti Communiste idéal – le Prince Moderne – sans pour autant être jamais parvenu à trouver son correspondant dans la pratique. Si la théorie de Gramsci alla au-delà de sa pratique, l'inverse fut vrai pour Bourdieu durant la fin de sa vie. Il fit irruption sur la scène politique au-delà des fondements de son élaboration théorique, qui donnait à voir des acteurs emprisonnés dans un voile de méconnaissance. Dans cette situation, la pratique alla au-delà de la théorie. Pour étudier les hiatus respectifs entre la théorie et la pratique, nous devons mettre leurs théories en dialogue l'une avec l'autre.

Classe, politique et culture

Il est malaisé de couper ces deux corps théoriques en tranches parallèles et comparables, dans la mesure où chaque segment tient sa signification de sa relation avec le tout. Néanmoins, je vais proposer des coupes parallèles dans chaque corps théorique, en assumant les chevauchements et répétitions qui pourraient s'ensuivre. Je commencerai en évoquant les deux cadres théoriques généraux pour l'étude des rapports entre classe,

politique et culture, que l'on peut trouver dans « Le Prince moderne »⁴ et *La distinction*⁵.

Dans ces écrits, Gramsci ainsi que Bourdieu divisent une formation sociale en espaces parallèles et homologues : la sphère économique, dans laquelle s'enracinent les classes ; la sphère politico-culturelle, où se jouent la domination et la lutte ; et, chez Gramsci du moins, la sphère militaire, qui impose des limites à cette lutte.

Pour Gramsci, l'économie assure une base à la formation de classes – classe ouvrière, paysannerie, petite bourgeoisie et classe capitaliste. L'économie détermine la force objective de chaque classe, et instaure dans le même temps des limites aux relations entre ces classes. Reste que les affrontements et alliances qui se nouent entre elles sont organisés sur le terrain de la politique et de l'idéologie, terrain qui a sa logique propre. La structure politique organise par exemple les formes de la représentation des classes dans des partis politiques particuliers. Chaque ordre politique a par ailleurs son idéologie hégémonique, autrement dit un système hégémonique d'idéologies qui fournit un langage commun, des discours et des représentations normatives qui sont largement partagés par les acteurs en lutte. La lutte de classes n'est pas une lutte entre idéologies, mais une lutte dont l'enjeu tient dans l'interprétation et l'appropriation d'un seul et même système idéologique. Des hégémonies alternatives ne sauraient émerger que dans des situations de crise organique ; en tout autre situation, elles n'ont que peu d'appui. En dernier lieu apparaît, mais de manière généralement invisible, un ordre militaire qui, en rapport avec la lutte des classes, a pour fonction de réprimer les infractions à la loi de groupes et d'individus, ou de restaurer l'ordre dans des périodes de crise fondamentale. Gramsci accorde d'ailleurs autant d'attention à sa condition politique, c'est-à-dire à l'état subjectif du personnel militaire, qu'à la préparation technique des forces de coercition.

De façon similaire, Bourdieu décrit des espaces homologues, en mettant l'accent sur la division entre champs économique et culturel. Disons-le une nouvelle fois : il n'y a pas chez lui d'analyse de l'économie en tant que telle, et les classes, comme chez Gramsci, sont appréhendées comme allant de soi : classes dominantes, petite bourgeoisie et classes populaires. Mais les classes ne peuvent être réduites à leur dimension purement économique, et consistent en une combinaison de capital économique et culturel, si bien que la classe dominante se caractérise par une structure en chiasme, divisée entre une fraction dominante, fortement dotée en capital économique mais faiblement en capital culturel, et une fraction dominée, hautement pourvue en capital culturel mais relativement démunie en capital économique. De la même manière, les classes intermédiaires sont divisées entre une petite bourgeoisie plus ancienne (dotée d'un certain capital économique), et la nouvelle petite bourgeoisie (pour laquelle c'est le capital culturel qui domine). Enfin, les classes populaires se caractérisent par une dotation limitée dans les deux types de capitaux, contraignant leurs membres à mener une vie largement soumise à la nécessité matérielle.

Gramsci déplace ses classes sur l'arène politique, où leurs intérêts sont façonnés et organisés. Nous y trouvons les partis politiques, les syndicats, les chambres de commerce et autres organisations représentant les intérêts de classes en relation avec d'autres classes, chacune d'entre elles luttant pour faire avancer ses propres intérêts, catégoriels et étriés. Deux classes – spécifiquement le capital et le travail – cherchent également à parvenir au niveau hégémonique et à imposer la représentation de leurs intérêts particuliers comme intérêts de tous. Suivant une voie parallèle, Bourdieu insiste sur la manière dont la sphère culturelle tend à masquer la stratification de classe sur laquelle elle est fondée. L'intériorisation des pratiques propres à la culture dominante (« légitime ») dissimule ainsi les ressources, issues d'une culture de classe déterminée, qui rendent

possibles ces pratiques. Présenté comme l'expression de dons individuels, le goût pour l'art, la musique et la littérature trouve ses conditions de possibilité dans le temps libre associé à une existence privilégiée et dans un capital culturel hérité. Il faut croire que les individus sont membres des classes dominantes parce qu'ils sont doués, et non doués parce qu'ils appartiennent aux classes dominantes. Toutes les pratiques culturelles – de l'art au sport, de la littérature à la cuisine, de la musique aux vacances – sont classées dans une hiérarchie qui est homologue à la hiérarchie de classe. Les classes intermédiaires cherchent à imiter les pratiques culturelles de la classe dominante, alors que la classe ouvrière leur reconnaît une légitimité par abstention – la haute culture n'étant, par définition, pas pour tout le monde. Les pratiques populaires seraient ainsi orientées vers les impératifs fonctionnels qu'impose la satisfaction de leurs besoins matériels.

Si la sphère culturelle est, pour Gramsci, un champ de lutte de classes, cette sphère tend chez Bourdieu à désamorcer la lutte des classes. La lutte a bien lieu au sein de champs culturels séparés ou à l'intérieur des classes dominantes, mais il ne s'agit pas d'une lutte de classes. C'est d'une lutte de classements dont il est question, une lutte dont l'enjeu tient dans les catégories et les formes de représentation. Bourdieu ne passe jamais de ces luttes de classement, internes aux classes, à la lutte entre les classes, ce qui explique peut-être pourquoi la question de la force militaire n'apparaît jamais dans ses propositions théoriques. Ces divergences entre Gramsci et Bourdieu quant à la manière dont ils pensent la politique exigent que l'on porte une attention particulière aux contrastes entre deux terrains de contestation très différents : la société civile et le champ du pouvoir.

Société civile versus champ du pouvoir

L'innovation de Gramsci tient dans sa périodisation du capitalisme, qui ne dépend pas des mutations de sa base économique (d'un capitalisme concurrentiel à un capitalisme monopolistique, ou du laisser-faire au capitalisme organisé), mais de la montée de la société civile – les associations, mouvements et organisations qui ne font partie ni de l'économie ni de l'État. Il faisait ainsi référence à l'émergence de syndicats, d'organisations religieuses, de médias, d'écoles, d'associations civiles et de partis politiques jouissant d'une certaine autonomie vis-à-vis de l'État, qui tendait pourtant à garantir leur existence et à modeler leur organisation. Les « tranchées de la société civile » organisaient efficacement le consentement à la domination en absorbant la participation des classes subalternes, ouvrant ainsi un espace pour des activités politiques, mais seulement dans les limites imposées par le capitalisme. La participation aux élections, le travail dans les corps de métier, la scolarisation, la pratique religieuse et la lecture de journaux eurent pour effet de canaliser la contestation dans des activités encadrées par des organisations se disputant l'attention de l'État.

Selon Gramsci, cela eut des conséquences considérables pour l'idée même de transformation sociale. Les tentatives de conquérir le pouvoir d'État ne pouvaient qu'être repoussées tant que la société civile reste intacte. Ainsi devait-on plutôt, en premier lieu, entamer une marche longue et ardue à travers les tranchées de la société civile. Une telle « guerre de position » implique la reconstruction d'une société civile, brisant les milliers de liens qui la nouent à l'État pour placer cette société civile sous la direction d'un mouvement révolutionnaire, et en particulier son parti, que Gramsci nomme le « Prince moderne ». La conquête du pouvoir d'État, que Gramsci qualifie de « guerre de mouvement », n'est alors rien d'autre que le point culminant d'un long et laborieux conflit. La lutte séculaire contre l'apartheid, particulièrement dans les années 1980, le succès de Solidarnosc en Pologne en

1980-1981, ou même le mouvement des droits civiques aux États-Unis, livrent des exemples, plus ou moins partiels, de guerres de position. L'argument est simple : l'assaut de l'État avait une chance d'être victorieux là où les sociétés civiles étaient « primitives et gélatineuses » (e. g. la Révolution française ou la Révolution russe), mais pas dans les sociétés capitalistes avancées. La théorie de la révolution défendue par Lénine dans *L'État et la révolution*, faisant de la conquête de l'État une priorité, n'était pas une théorie générale mais le reflet des circonstances spécifiques à la Russie.

Bien qu'elle comporte certains des éléments d'une lutte de classement, l'idée de guerre de position sur le terrain de la société civile, construisant une contestation populaire de l'ordre social, trouve peu de résonance dans la théorie bourdieusienne. Aussi étrange que cela puisse paraître chez un sociologue, Bourdieu n'a pas développé une notion de la société civile. En lieu et place, nous trouvons des dirigeants des organisations de la société civile – leaders politiques, syndicaux, intellectuels, religieux – entrant en concurrence au sein du *champ du pouvoir au-dessus* de la société civile, et usant de leurs fonctions représentatives pour servir leurs intérêts propres, pratiquement sans répondre de leurs actes devant leurs partisans⁶. Là où Gramsci met l'accent sur la lutte des classes – même s'il est loin d'ignorer les luttes au sein des classes, surtout dans les classes dominantes – Bourdieu insiste, comme on l'a vu, sur les luttes de classement, luttes au sein des classes dominantes où se font et se défont les classifications dominantes. Comme dans l'analyse de Gramsci, pour qui l'État coordonne les éléments de la société civile, l'État supervise chez Bourdieu les luttes de classement à travers le monopole dont il dispose en dernier ressort sur les moyens légitimes de la violence symbolique.

Les luttes de classement produisent des effets sur les dominés, bien que ces derniers n'aient aucune prise sur ces luttes. Bourdieu ne fait aucune référence à la société civile : il n'y a pour lui de politique qu'au sein du champ du pouvoir, réservé aux classes dominantes. Comme chez Max Weber, la majorité macère à moitié hébétée dans les marécages de la soumission, manipulée par ses porte-parole.

Hégémonie versus pouvoir symbolique

A première vue, l'hégémonie et le pouvoir symbolique opèrent de façons très similaires, assurant le maintien de l'ordre social par la domination culturelle (et non par la coercition). Et l'on trouve des passages où ils paraissent effectivement revenir au même, ce qui tend à masquer des différences fondamentales, qui en dernière analyse nous ramènent à la capacité des dominés à comprendre et à contester leurs conditions d'existence.

Selon la définition célèbre que Gramsci en a donnée, l'hégémonie est une forme de domination fondée sur « la combinaison de la force et du consentement qui s'équilibrent de façon variable, sans que la force l'emporte par trop sur le consentement, voire en cherchant à obtenir que la force apparaisse appuyée sur le consentement de la majorité »⁷. L'hégémonie doit ainsi être distinguée de la dictature et du despotisme, régimes dans lesquels la coercition prévaut et s'applique arbitrairement sans normes régulatrices. L'hégémonie est organisée au sein de la société civile, mais elle embrasse également l'État : « L'État est l'ensemble des activités pratiques et théoriques grâce auxquelles la classe dirigeante non seulement justifie et maintient sa domination, mais réussit à obtenir le consensus actif des gouvernés »⁸. L'essentiel du concept d'hégémonie repose donc sur cette idée de consentement, d'une participation consciente et volontaire des dominés à leur domination.

Bourdieu utilise parfois le mot « consentement » pour décrire la domination symbolique, mais il se trouve connoté d'une profondeur psychologique beaucoup plus grande que l'hégémonie. Dans *La Distinction*, Bourdieu dit de l'habitus qu'il est « la forme incorporée de la condition de classe et des conditionnements qu'elle impose »⁹. « Les schèmes de l'habitus, formes de classification originaires, doivent leur efficacité propre au fait qu'ils fonctionnent en deçà de la conscience et du discours, donc hors des prises de l'examen et du contrôle volontaire »¹⁰. Dans *Les méditations pascaliennes*, Bourdieu écrit :

« L'agent engagé dans la pratique connaît le monde mais d'une connaissance qui, comme l'a montré Merleau-Ponty, ne s'instaure pas dans la relation d'extériorité d'une conscience connaissante. Il le comprend en un sens trop bien, sans distance objectivante, comme allant de soi, précisément parce qu'il s'y trouve pris, parce qu'il fait corps avec lui, qu'il l'habite comme un habit ou un habitat familial. Il se sent chez lui sous la forme de l'habitus, nécessité faite vertu qui implique une forme d'amour de la nécessité, d'*amor fati* »¹¹.

Ainsi, la domination symbolique ne repose ni sur la force physique, ni même sur la légitimité. En effet, elle rend ces deux dimensions inutiles :

« L'État n'a pas nécessairement besoin de donner des ordres, et d'exercer une coercition physique, ou une contrainte disciplinaire, pour produire un monde social ordonné : cela aussi longtemps qu'il est en mesure de produire des structures cognitives incorporées qui soient accordées aux structures objectives et de s'assurer ainsi la soumission doxique à l'ordre établi »¹².

La domination symbolique est définie en opposition à la légitimité, qu'elle ne suscite qu'en surface et en apparence, mais aussi à l'hégémonie, qui implique une conscience de la domination, un sens pratique qui fonctionne aussi de façon consciente. Dans un passage révélateur, Bourdieu récuse le concept de fausse conscience, sans remettre en cause la notion de fausseté (comme on le fait généralement), mais plutôt celle de conscience :

« Dans la notion de "fausse conscience" que certains marxistes invoquent pour rendre compte des effets de domination symbolique, c'est "conscience" qui est de trop, et parler d' "idéologie", c'est situer dans l'ordre des *représentations*, susceptibles d'être transformées par cette conversion intellectuelle que l'on appelle "prise de conscience", ce qui se situe dans l'ordre des *croiances*, c'est-à-dire au plus profond des dispositions corporelles »¹³.

Plutôt que de fausse conscience, Bourdieu parle de « méconnaissance » : la manière dont les individus connaissent spontanément le monde serait une *méconnaissance* profondément enracinée dans l'habitus et apparemment inaccessible à la réflexion.

La conception de Gramsci est on ne peut plus différente. Plutôt que d'une méconnaissance, il parle d'un consentement conscient et rationnel à la domination ; et au lieu de l'habitus, il développe la notion de sens commun qui renvoie essentiellement au « bon sens » - l'activité pratique qui peut mener à une compréhension authentique - ainsi qu'à l'héritage d'une sagesse populaire et aux idéologies dont on a été imprégné :

« L'homme actif de la masse agit pratiquement, mais il n'a pas une claire conscience théorique de cette activité qui est la sienne, qui pourtant est une connaissance du monde dans la mesure où elle le transforme. Sa conscience théorique peut même être historiquement en contradiction avec son activité. On peut presque dire qu'il a deux consciences théoriques (ou une conscience contradictoire), l'une qui est implicite dans son activité et qui réellement l'unit à tous ceux qui travaillent avec lui dans la transformation pratique de la réalité, et l'autre qui est superficiellement explicite ou verbale, qu'il a héritée du passé et accueillie sans critique. Toutefois cette conception « verbale » n'est pas sans conséquences : elle fait le lien avec un groupe social déterminé, elle influe sur la conduite morale, sur la direction de la volonté, d'une façon plus ou moins puissante qui peut aller jusqu'au point où la nature contradictoire de la volonté ne permet plus aucune action, aucune décision, aucun choix, et produit un état de passivité morale et politique. La compréhension critique de soi-même advient par conséquent à travers une lutte entre des « hégémonies » politiques, entre des directions contradictoires, d'abord dans le champ de l'éthique, puis de la politique, pour atteindre à une élaboration supérieure de la conception propre du réel »¹⁴.

Nous parvenons ici à la différence essentielle entre Gramsci et Bourdieu : alors que le premier appréhende l'activité pratique de transformation collective du monde comme le fondement du bon sens et comme une voie conduisant potentiellement à la conscience de classe, le second conçoit l'activité pratique de manière opposée – inconscient de classe et acceptation du monde tel qu'il est. Voyons maintenant ce passage chez Bourdieu, en écho saisissant à la citation précédente de Gramsci :

« Rappeler que la perception du monde social implique un acte de construction, n'implique nullement que l'on accepte une théorie intellectualiste de la connaissance : l'essentiel de l'expérience du monde social et du travail de construction qu'elle implique s'opère dans la pratique, en deçà du niveau de la représentation explicite et de l'expression verbale. Plus proche d'un inconscient de classe que d'une « conscience de classe » au sens marxiste, le sens de la position occupée dans l'espace social (ce que Goffman appelle le "sense of one's place") est la maîtrise pratique de la structure sociale dans son ensemble qui se livre au travers du sens de la position occupée dans cette structure. Les catégories de perception du monde social sont, pour l'essentiel, le produit de l'incorporation des structures objectives de l'espace social. En conséquence, elles inclinent les agents à prendre le monde social tel qu'il est, à l'accepter comme allant de soi, plutôt qu'à se rebeller contre lui, à lui opposer des possibles différents, voire antagonistes »¹⁵.

En d'autres termes, selon Bourdieu, le sens commun est simplement un voile de méconnaissance, qui semble envelopper chacun de nous, excepté peut-être quelques sociologues qui parviennent miraculeusement à voir à travers le brouillard, alors que chez Gramsci, certains groupes occupant des positions « privilégiées » peuvent développer une compréhension du monde qu'ils habitent. Des classes différentes ont des chances différentes de développer un « bon sens ». La classe ouvrière, en particulier, est en position favorable du fait de son activité de transformation collective de la nature, alors que la production au sein de la paysannerie et de la petite bourgeoisie est trop individualisée, et

Le contraste avec Lénine est éclairant. Comme Bourdieu, Lénine considérait que la classe ouvrière était incapable de dépasser, par elle-même, une conscience « syndicaliste » (*trade union consciousness*). Lénine en avait conclu que la vérité – portée par l'intellectuel collectif – doit être apportée du dehors à la classe ouvrière. Bourdieu recule d'horreur devant cette idée : la classe ouvrière est trop profondément embourbée dans la soumission pour pouvoir être transformée par cet avant-gardisme présomptueux, qui met en danger aussi bien les intellectuels que les travailleurs. Quant à Gramsci, s'il critique également Lénine, ce n'est pas sur le versant de la conscience mais sur celui de la fausseté. Il accorde ainsi à la classe ouvrière un fonds de vérité, laissant ainsi la porte ouverte à des intellectuels susceptibles d'élaborer cette vérité par le dialogue. De ces différences profondes émergent des conceptions différentes, non seulement de la lutte des classes, mais aussi du rôle des intellectuels.

Les intellectuels : traditionnels et organiques

Cas unique parmi les marxistes classiques, Gramsci consacre beaucoup d'attention aux intellectuels et à leurs rapports entre eux, avec la classe ouvrière et avec les classes dominantes. Nous avons vu que Marx n'était pas en mesure de s'expliquer lui-même, c'est-à-dire d'expliquer, premièrement, comment un intellectuel bourgeois pouvait combattre avec la classe ouvrière contre la bourgeoisie et, deuxièmement, comment et pourquoi toutes ses œuvres écrites avaient une importance pour la formation de la classe ouvrière et la lutte des classes. Il n'avait tout bonnement rien à dire de systématique sur les intellectuels. L'intérêt de Gramsci pour la domination culturelle et la conscience de classe du prolétariat l'a conduit à prendre au sérieux le rôle et la place des intellectuels.

Il part d'un présupposé important : tout le monde se comporte en théoricien, et agit sur la base de théories du monde, mais certaines personnes se spécialisent dans la production de telles théories, et nous les appelons « intellectuels » ou « philosophes ». Il en existe deux types : intellectuels organiques et intellectuels traditionnels. Les premiers sont organiquement liés à la classe qu'ils représentent, tandis que les seconds en sont relativement autonomes. Sous le capitalisme, les classes subalternes s'appuient sur les premiers, tandis que les classes dominantes sont avantagées par les seconds. Poursuivons l'exploration de cette distinction.

Pour que la classe ouvrière devienne une force révolutionnaire, elle a besoin d'intellectuels pour développer son bon sens au sein même du sens commun. Un tel travail d'élaboration s'opère dans un dialogue entre la classe ouvrière et un intellectuel collectif – le Parti communiste, c'est-à-dire le « Prince moderne » conçu comme « persuadeur permanent ». Il ne s'agit pas d'apporter la conscience à la classe ouvrière de l'extérieur, point sur lequel Gramsci se démarque de Lénine, mais de construire sur la base de ce qui se trouve déjà en elle. L'intellectuel organique ne peut fonctionner qu'en entretenant une relation intime avec la classe ouvrière, en partageant sa vie, ce qui selon certaines lectures de Gramsci, implique d'être originaire de la classe ouvrière.

On voit bien pourquoi Bourdieu soumet ce qu'il appelle le « mythe » de l'intellectuel organique à une critique virulente. Puisque le sens commun de la classe ouvrière se réduit à une méconnaissance, il ne saurait y avoir aucun bon sens, aucun germe d'une compréhension authentique dans l'expérience pratique de la classe ouvrière, et il ne s'y

trouve donc rien à élaborer pour les intellectuels. Le dialogue, dont les conditions élémentaires ne peuvent être remplies, dégénère alors en populisme, c'est-à-dire une identification à la classe ouvrière qui n'est rien d'autre que la projection des désirs et de l'imagination des intellectuels sur la classe ouvrière, classe que les intellectuels ont tort d'affirmer comprendre :

« Il n'y a pas lieu d'examiner si est vraie ou fausse l'image insoutenable du monde ouvrier que produit l'intellectuel lorsque, se plaçant dans la situation d'un ouvrier sans avoir un habitus d'ouvrier il appréhende la condition ouvrière selon des schèmes de perception et d'appréciation qui ne sont pas ceux que les membres de la classe ouvrière eux-mêmes mettent en œuvre pour l'appréhender ; elle est *vraiment* l'expérience que peut avoir du monde ouvrier un intellectuel qui entre de manière provisoire et décisive dans la condition ouvrière et elle peut devenir de moins en moins improbable statistiquement si, comme cela commence à être le cas actuellement, vient à s'accroître le nombre de ceux qui se trouvent jetés dans la condition ouvrière sans avoir l'habitus qui est le produit des conditionnements "normalement" imposés à ceux qui sont voués à cette condition. Le populisme n'est jamais que l'inversion d'un ethnocentrisme »¹⁶.

En d'autres termes, l'intellectuel, dont l'habitus se construit dans le cadre de la *skholè* (un monde qui n'est pas régi par la nécessité matérielle), ne peut comprendre et être sensible à la condition des membres de la classe ouvrière, dont l'habitus est façonné par la précarité et la recherche incessante de leurs moyens matériels d'existence. L'immersion temporaire dans la vie à l'usine déclenche une réaction chez l'intellectuel, qui en vient à abhorrer les conditions de vie propres à la classe ouvrière, tandis que celle-ci, habituée à son propre asservissement, l'observe avec perplexité.

Les intellectuels, qui appartiennent à la fraction dominée de la classe dominante, perçoivent leur vie comme un asservissement, ce qui conduit certains d'entre eux à s'identifier aux classes dominées. Mais cette identification est illusoire. Ils ont peu en commun avec la classe ouvrière. Les intellectuels ont bien mieux à faire - défendre explicitement leurs propres intérêts en les présentant comme les intérêts de tous, les intérêts universels de l'humanité :

« Les producteurs culturels ne retrouveront dans le monde social la place qui leur revient que si, sacrifiant une fois pour toutes le mythe de l' "intellectuel organique", sans tomber dans la mythologie complémentaire, celle du mandarin retiré de tout, ils acceptent de travailler collectivement à la défense de leurs intérêts propres : ce qui devrait les conduire à s'affirmer comme un pouvoir international de critique et de surveillance, voire de proposition, face aux technocrates, ou, par une ambition à la fois plus haute et plus réaliste, donc limitée à leur sphère propre, à s'engager dans une action rationnelle de défense des conditions économiques et sociales de l'autonomie de ces univers sociaux privilégiés où se produisent et se reproduisent les instruments matériels et intellectuels de ce que nous appelons la Raison. Cette *Realpolitik de la raison* sera sans nul doute exposée au soupçon de corporatisme. Mais il lui appartiendra de montrer, par les fins au service desquelles elle mettra les moyens, durement conquis, de son autonomie, qu'il s'agit d'un corporatisme de

Nous revoilà dans la Realpolitik de la raison – l'idée qu'en protégeant leur propre autonomie, les intellectuels peuvent en même temps défendre les intérêts de l'humanité. Bourdieu propose la formation d'une internationale des intellectuels, mais pourquoi devrions-nous faire plus confiance à son « Prince moderne » qu'à celui de Gramsci ? Quelles fins – quelles visions et quelles divisions – Bourdieu a-t-il en tête pour son « intellectuel organique de l'humanité » ?¹⁷. Pourquoi ferions-nous confiance aux intellectuels, qui ont joué le rôle historique d'inspirateurs du néolibéralisme, du fascisme, du racisme, du bolchevisme, etc., pour jouer celui de sauveurs de l'humanité ? Dans son entreprise de dissection des illusions scolastiques des autres, Bourdieu n'est-il pas tombé dans la plus grande de toutes, l'incapacité des intellectuels à reconnaître qu'ils peuvent être porteurs d'une universalité trompeuse ? Bourdieu a remplacé l'universalité de la classe ouvrière, fondée sur la production et portée par le parti politique, par l'universalité de l'intellectuel, fondée sur l'institution scolaire.

Aux yeux de Gramsci, la défense universaliste des intellectuels proposée par Bourdieu n'est rien d'autre que l'idéologie de l'intellectuel traditionnel qui, en défendant son autonomie, assure de façon d'autant plus efficace l'hégémonie des classes dominantes. Ces dernières cherchent en effet à présenter leurs intérêts comme les intérêts de tous, et pour cela ont besoin d'intellectuels relativement autonomes qui croient sincèrement en leur universalité. Les intellectuels étroitement liés à la classe dominante ne peuvent décrire cette dernière comme une classe universelle. Même une critique approfondie de la poursuite par la classe dominante de son propre intérêt catégoriel – c'est à dire de sa quête acharnée du profit – peut l'aider à atteindre l'hégémonie bourgeoise. Les intellectuels peuvent-ils manifester leur autonomie en opposition à l'hégémonie bourgeoisie sans avoir à répondre de leur discours devant une autre classe ? A cette question, Bourdieu répond positivement, au contraire de Gramsci. Pour ce dernier, l'intellectuel organique ne se contente pas de développer le bon sens de la classe ouvrière : il conteste les prétentions des intellectuels traditionnels à représenter une véritable universalité.

Conclusion

Gramsci et Bourdieu sont des reflets inversés l'un de l'autre : Bourdieu critique l'intellectuel organique de Gramsci, qu'il tient pour un mythe, tandis que Gramsci critique l'intellectuel traditionnel de Bourdieu, qu'il accuse de se bercer d'illusions. Au fond, la divergence porte sur la capacité (ou l'incapacité) des dominés à comprendre le monde et la capacité (ou l'incapacité) des intellectuels à dépasser leurs intérêts corporatifs ou de classe. A ces deux questions, Gramsci et Bourdieu répondent de manière opposée. Mais cela ne signifie pas que cette conversation soit futile. Tout au long de ses écrits de prison, Gramsci montre à quel point il est conscient des objections reprises depuis par Bourdieu, puisqu'il revient fréquemment sur les difficultés de l'intellectuel organique à maintenir un dialogue réciproque entre le parti et ses partisans, entre dirigeants et dirigés. On le sait, Bourdieu faisait porter sa propre critique de l'intellectuel organique sur les remarques de Gramsci à propos des dangers d'une politique dont la base sociale serait dépossédée. Mais Bourdieu ne connaît que trop bien les limites de l'universalité dont se prévalent les intellectuels et le danger des illusions scolastiques qui les enferment dans un corporatisme étriqué.

La conversation entre Bourdieu et Gramsci devient d'autant plus intéressante si l'on se

penche sur le mouvement contradictoire de Bourdieu en direction des classes populaires, dans l'enquête collective par entretiens intitulée *La Misère du monde*. L'ouvrage, qui rencontra un grand succès en France à sa publication en 1993, donnait une voix aux dominés et visait à corriger une série de déformations médiatiques largement répandues. Or, Bourdieu et ses collaborateurs y décrivent le lien organique qu'ils ont établi avec des ouvriers, des employés du secteur public, des chômeurs, des immigrés, etc. De plus, lorsqu'on lit les entretiens transcrits mot pour mot conjointement avec les analyses des enquêteurs, on peine à voir en quoi les personnes interrogées souffriraient de méconnaissance. Tout au contraire, en effet, elles font preuve d'une compréhension profondément sociologique de leur sort. Le vocabulaire de la méconnaissance et de l'habitus est presque complètement absent de ce livre.

Tout aussi étonnant, l'exposé méthodologique à la fin du livre permet à Bourdieu de parler du « travail socratique » de l'enquêteur qui facilite l'explication, et de présenter le sociologue comme une « sage-femme » aidant les individus à prendre conscience de ce qu'ils ont toujours su, de la nature de la domination qu'ils subissent. On pourrait même y voir, en quelque sorte, une pratique de sensibilisation (*consciousness raising*), dans laquelle « l'implicite » est rendu « explicite » et « verbalisé ». En effet, ce chapitre « Comprendre » peut se lire comme un brillant développement des techniques et des dilemmes du sociologue comme intellectuel organique des classes subalternes. Mais Bourdieu n'essaie pas de concilier ce livre et sa dénonciation de « l'intellectuel organique ». Oui, être un intellectuel organique exige un travail prolongé, une patience tenace et une vigilance réflexive, collective et intransigeante. Mais Gramsci n'a jamais affirmé que la tâche était simple. D'ailleurs, pour lui, ce projet ne pouvait être individuel ; il devait être collectif.

Traduit par Grégory Bekhtari, Mathieu Bonzom et Ugo Palheta

Nos contenus sont sous licence Creative Commons, libres de diffusion, et Copyleft. Toute parution peut donc être librement reprise et partagée à des fins non commerciales, à la condition de ne pas la modifier et de mentionner auteur·e(s) et URL d'origine activée.

références

références

- ↑ 1 P. Bourdieu, *Esquisse pour une auto-analyse*, Paris, Raisons d'agir, 2004, p. 127. Conformément à des postures et des tendances intellectuelles tout à fait différentes, ils divergent fondamentalement dans le rapport qu'ils entretiennent avec leurs origines sociales. Dans le film *La sociologie est un sport de combat*, qui dépeint la vie universitaire et politique de Bourdieu, on trouve une scène dans laquelle Bourdieu
- ↑ 2 décrit son dégoût pour le patois de sa région natale située dans les Pyrénées, illustrant l'habitus de classe qu'il développa au sein de l'institution universitaire, tandis que Gramsci écrit depuis la prison des lettres émouvantes à sa sœur l'implorant de s'assurer que ses enfants ne perdent pas l'usage du dialecte et des parlars populaires.

- ↑3 Nous avons généralement pris ici le parti de traduire « working class » par « classe ouvrière », qu'on retrouve chez l'ensemble des auteurs marxistes (dont Gramsci), et non par « classes populaires » comme on le trouve généralement dans l'œuvre de Bourdieu (NdT).
- Voir : « Machiavel, la politique, le prince moderne et les classes subalternes », in A.
- ↑4 Gramsci, *Guerre de mouvement et guerre de position. Textes choisis et présentés par Razmig Keucheyan*, Paris, La Fabrique, 2011, p. 159-269.
- ↑5 P. Bourdieu, *La distinction*, Paris, Minuit, 1979.
- ↑6 P. Bourdieu, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil, « Points », partie 3.
- ↑7 A. Gramsci, *Guerre de mouvement, guerre de position, op. cit.*, p. 234.
- Antonio Gramsci, Cahiers de prison, nrf Gallimard, Bibliothèque de Philosophie,
- ↑8 traduit de l'italien par F. Bouillot et G. Granel, avant-propos, notices et notes de Robert Paris, 1990, Cahier 15, § 10, p.120.
- ↑9 P. Bourdieu, *La Distinction*, Paris, Minuit, 1979, p. 112.
- ↑10 *Ibid.*, p. 543.
- ↑11 P. Bourdieu, *Les méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, p. 206.
- ↑12 P. Bourdieu, *Ibid.*, p. 257.
- ↑13 *Ibidem*, p. 255.
- ↑14 A. Gramsci, *Guerre de mouvement et guerre de position, op. cit.*, p. 112.
- ↑15 P. Bourdieu, « Espace social et genèse des classes », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 52-53, juin 1984, p. 5.
- ↑16 P. Bourdieu, *La distinction, op. cit.*, p. 435.
- Même Bourdieu finit par s'approprier l'idée de l'intellectuel organique : « C'est dire que l'ethno-sociologue est une sorte d'intellectuel organique de l'humanité qui, en tant qu'agent collectif, peut contribuer à dénaturer et à défataliser l'existence humaine en mettant sa compétence au service d'un universalisme enraciné dans la compréhension des particularismes. » (*Interventions* - « Retour sur l'expérience algérienne »). Mais il s'agit de l'intellectuel organique d'une entité abstraite (l'humanité) - l'antithèse totale, selon Gramsci, de l'intellectuel organique, voire l'apothéose de ce qu'il appelle l'intellectuel traditionnel.