

Depuis plusieurs décennies, Michael Burawoy est l'un des sociologues marxistes les plus créatifs, occupant par ailleurs une place centrale dans la discipline puisqu'il a été successivement président de l'Association américaine de sociologie et de l'Association internationale de sociologie.

*Ivica Mladenovic a réalisé avec lui un entretien que nous publions ici, permettant de revenir sur son travail sociologique depuis son grand ouvrage *Manufacturing Consent*, traduit en français il y a seulement quelques années sous le titre [Produire le consentement](#), jusqu'à son livre sur Pierre Bourdieu en passant par ses travaux sur les « régimes de production », les transformations du capitalisme et la sociologie publique.*

*L'entretien qui suit est tiré de l'ouvrage collectif *Angažovana reč (Parole engagée)*, sous la direction de Gazela Pudar-Draško et Zona Zarić (Institut de philosophie et de théorie sociale, Belgrade, 2021) qui paraîtra très prochainement. Il a été transmis à Contretemps par son auteur, Ivica Mladenovic ; qu'il en soit remercié.*

Ivica Mladenovic : Après avoir obtenu votre maîtrise en anthropologie sociale en Zambie, vous avez poursuivi en doctorat à l'Université de Chicago, un lieu plutôt hostile au marxisme, berceau de la fameuse école de Chicago, de l'approche interactionniste et de la méthode d'observation participative construite en réaction au structuro-fonctionnalisme de Talcott Parsons.

Dans votre livre *Manufacturing Consent : Changes in the Labor Process Under Monopoly Capitalism* qui reproduit votre thèse et qui vous a rendu mondialement célèbre, vous utilisez deux éléments concurrents : les outils méthodologiques de l'école de Chicago et le cadre interprétatif des structuralistes français, ainsi que Gramsci et Poulantzas, confirmant et développant les thèses marxistes hétérodoxes. Cette approche était très originale et novatrice à l'époque.

Votre recherche portait sur les comportements des ouvriers dans une usine que vous avez observée, vous essayiez de comprendre pourquoi les travailleurs collaboraient à leur propre exploitation. L'idée du consentement était centrale dans votre analyse. Pourriez-vous revenir brièvement sur ce processus de fabrication du consentement mis en exergue dans votre thèse ?

Michael Burawoy : Oui, j'ai obtenu une maîtrise en anthropologie sociale à l'Université de Zambie, je dois être le premier d'ailleurs. Mais il faut avoir en tête que mes professeurs étaient trois brillants marxistes : un anthropologue néerlandais formé à l'école de Manchester, un jeune anthropologue indien de l'école de Delhi, et un anthropologue et politologue sud-africain renommé, et militant du Parti communiste sud-africain en exil en Zambie. Ils m'ont inculqué une vision matérialiste du monde qui s'accordait bien avec la Zambie postcoloniale et sa dépendance à l'égard des exportations de cuivre. À cette époque (1968-1972), les sociologues du tiers-monde avaient autant de chances d'être marxistes que non-marxistes.

C'est avec ce bagage que je suis arrivé à Chicago en 1972 en tant que doctorant. J'ai été horrifié par le provincialisme du programme de sociologie ; son corps professoral ignorait largement le monde au-delà des États-Unis, sans parler de l'Afrique. En dehors de quelques rares fois, c'était globalement ennuyeux, cela contrastait avec les séminaires passionnants de l'Université de Zambie.

Comme vous le dites, l'hostilité au marxisme dans le département de sociologie à Chicago était palpable. J'ai commencé par poursuivre mes recherches sur l'Afrique, en particulier une analyse marxiste du capitalisme racial en Afrique du Sud. L'observation participante propre à l'école de Chicago, telle qu'elle était, semblait très arriérée : elle s'entêtait à isoler le terrain des forces économiques et politiques plus larges ainsi que de l'histoire. Je ne m'opposais donc pas seulement aux cadres théoriques de l'interactionnisme symbolique, mais j'avais une méthodologie très différente que j'avais d'abord apprise des anthropologues sociaux en Afrique, celle de la méthode des cas étendus. Bien sûr, la théorie et la méthode ne peuvent être séparées, chacune nourrit l'autre.

J'ai donc décidé d'affronter l'école dite de Chicago sur son terrain. J'ai trouvé un emploi d'opérateur de machines dans une usine du sud de Chicago, la branche des moteurs diesel d'Allis-Chalmers. Lorsque je suis arrivé dans l'atelier - sans aucune compétence pertinente - j'ai été frappé par le rythme de travail intense de mes collègues opérateurs. Pourquoi travaillaient-ils si dur pour générer du profit pour leur employeur ?

Par convention, Marx et les marxistes considéraient le fouet économique du marché - la peur de perdre son emploi - comme un levier suffisant pour motiver la dépense d'efforts. Mais avec un syndicat fort, il y avait peu de risques d'être licencié, même pour une personne aussi dangereusement incompétente que moi. Peut-être était-ce l'incitation économique du système de rémunération à la pièce qui poussait les gens à travailler dur (comme je l'ai constaté plus tard en Hongrie), mais, là encore, la réponse devait être négative, puisque nous étions assurés d'un salaire minimum.

Armé, comme vous le dites, du structuralisme français cultivé par mon professeur de sciences politiques, Adam Przeworski, j'ai importé les idées de Gramsci, Althusser et Poulantzas - idées tournant autour de la notion d'hégémonie et de l'État capitaliste - dans l'usine. J'ai postulé l'existence d'un « État interne » (ce que j'ai appelé plus tard le régime de production) qui faisait des travailleurs des citoyens industriels, avec des droits et des obligations, leur permettant de concourir pour des emplois, sur la base de l'ancienneté et de l'expérience, sur un marché du travail interne, et coordonnant les intérêts du capital et du travail par le biais de la négociation collective. Telles étaient les conditions de possibilité de l'organisation du consentement dans le processus de travail lui-même.

Il est important de noter que pendant que je travaillais chez Allis-Chalmers (1973-74), Harry Braverman a publié son célèbre livre, *Labor and Monopoly Capital*, une révision de la théorie du processus de travail de Marx dans *Le Capital*. Braverman a retracé la transformation du processus de travail au cours du siècle dernier, de la séparation entre la conception et de l'exécution, le travail intellectuel et le travail manuel.

Il s'agissait d'une analyse des processus objectifs, comme si la réponse subjective des travailleurs pouvait être extraite des relations obligatoires du travail. J'ai montré que c'était loin d'être le cas des travailleurs capables d'exploiter les espaces inévitables dans l'organisation du travail. Ils (et moi y compris) ont été créatifs en constituant le travail comme un jeu qui avait ses propres récompenses, garantissant et obscurcissant simultanément l'appropriation du surplus de travail. Le processus de travail et les appareils politiques de la production ont abouti ensemble à la « fabrication du consentement ».

Les travailleurs réagissaient activement au caractère aliénant du travail en travaillant plus dur, de sorte que la journée passait plus vite et qu'il y avait des récompenses émotionnelles à la fin de la journée. De plus, les travailleurs veillaient collectivement à ce que chacun suive les règles du *making out*^[1], il était donc difficile d'éviter d'être incorporé

dans le jeu. J'étais là, comme tout le monde, prêt au *making out*, même si en tant que marxiste, je m'opposais à cette livraison enthousiaste du profit pour le capital. La pratique l'emporte sur la théorie !

Je dois ajouter que, par coïncidence, j'avais atterri dans l'usine sur laquelle avait travaillé un des grands ethnographes de Chicago, Donald Roy. Trente ans avant moi, il y avait également travaillé comme opérateur de machine. J'ai pu comparer mes observations aux siennes et constater que l'usine avait évolué sur le continuum du despotisme vers l'hégémonie. Pour expliquer les changements survenus dans l'atelier, j'ai étendu l'étude aux changements dans l'état des relations industrielles parrainées par l'État et au passage de l'usine du secteur concurrentiel au secteur monopolistique de l'économie.

Cette étude était également une « extension » ou une « reconstruction » de la théorie marxiste du processus de travail, tout comme elle était une critique de la sociologie conventionnelle du travail qui était obsédée par la question de savoir pourquoi les travailleurs ne travaillaient pas davantage ! Inutile de dire que cette méthodologie qui examinait les conditions macro des processus sociaux micro était elle-même très controversée à l'époque.

IM : À propos du marxisme contemporain, y a-t-il selon vous une évolution du marxisme par rapport aux autres théories dans le milieu académique ? Quels en seraient les indicateurs potentiels ? Et quel serait le lien entre le poids du marxisme académique (dans la hiérarchie des théories) et le rapport de force dans les luttes sociales et politiques actuelles ? Au sujet de l'appareil théorique marxiste et sa capacité à fournir des réponses analytiques adéquates pour la compréhension et le changement nécessaire du monde social d'aujourd'hui, un renouvellement du marxisme vous semble-t-il souhaitable compte tenu de l'évolution du capitalisme et, si oui, dans quelles directions ?

MB : Des questions plus difficiles ! Les trente dernières années ont vu un recul de la renaissance académique marxiste des années 1970. L'université devenant soumise aux forces du marché, des pressions sont exercées sur les étudiants, les enseignants et les chercheurs, qui sapent l'effervescence collective et radicale d'antan. On pourrait s'attendre à des rébellions contre l'université – et il y en a eu de temps en temps dans de nombreux endroits du monde, notamment en France – mais dans la plupart des pays du capitalisme avancé, les personnels de l'université et les étudiant·es ont été canalisé·es vers la poursuite de carrières individuelles.

Comme à Allis-Chalmers, les structures de l'université néolibérale ont effectivement organisé le consentement à la privatisation et à la marchandisation de l'université : un passage de « l'université dans la société capitaliste » à « l'université capitaliste ». Le marxisme a été mis en suspens, en décalage avec les dispositions de l'époque, mais, bien sûr, il n'a pas disparu. Le marxisme reste une source d'inspiration pour les jeunes générations qui se sont engagées dans les mouvements sociaux – Occupy, Indignados, Printemps arabe, etc. – tant à l'intérieur qu'à l'extérieur de l'université. On assiste à une nouvelle floraison de périodiques marxistes aux États-Unis, qui attirent une nouvelle génération.

Et où va le marxisme ? En effet ! Influencé par vingt ans d'étude du socialisme en Hongrie et du postsocialisme en Russie – toujours en tant qu'ethnologue – j'ai puisé dans les idées

de [La Grande transformation](#) de Karl Polanyi qui attire l'attention sur les processus de marchandisation plutôt que d'exploitation, en se concentrant sur l'échange plutôt que sur la production. Le marxisme a eu tendance à considérer les marchés comme fonctionnels pour le capitalisme, comme un processus d'intermédiation qui obscurcit le véritable caractère de la production. Trop peu d'attention a été accordée à l'expérience de la marchandisation, en particulier la marchandisation de ce que Polanyi appelle les marchandises fictives (le travail, la nature et l'argent, et j'ajouterais la connaissance) qui, lorsqu'elles sont marchandisées de manière non réglementée, non seulement perdent leur valeur d'usage mais détruisent la société dans laquelle elles sont intégrées.

La dynamique du capitalisme crée des crises de rentabilité et de surproduction qui, à leur tour, poussent à la marchandisation comme solution. En effet, je prétends qu'il y a eu trois vagues de marchandisation, la dernière étant le néolibéralisme qui montre encore peu de signes d'apaisement. La propagation et l'approfondissement de la marchandisation – que l'on parle de changement climatique, de pandémies, de réfugiés, de précarité croissante, de finance, etc. – est si destructrice de l'existence humaine qu'elle est plus susceptible d'entraîner des « contre-mouvements » que l'expérience de l'exploitation. L'exploitation constante est devenue le privilège d'une aristocratie ouvrière qui se contracte, face à une précarité croissante. J'ai proposé l'incorporation des idées de Polanyi dans le marxisme – plutôt que l'abandon du marxisme pour Polanyi !

IM : Avec Karl Von Holdt, vous êtes l'auteur du livre impressionnant [Conversations with Bourdieu : The Johannesburg Moment](#). Dans l'édition française, les auteurs de la préface ont écrit que ce livre représente un « excursus énigmatique » dans votre carrière scientifique, et qu'« aucun autre auteur n'a fait l'objet d'une critique aussi forte et d'une foi aussi constructive ».

Quelles en sont les raisons ? Quand avez-vous commencé à lire Bourdieu ? Que représente-t-il pour vous sur le plan sociologique et comment le situez-vous dans l'histoire de la sociologie ? Il est récemment devenu le sociologue le plus cité dans le monde, dépassant Émile Durkheim. Que pensez-vous, d'un point de vue marxiste, des liens entre la pensée critique de Bourdieu et les luttes émancipatrices ? Dans ce contexte, pourquoi les universitaires de gauche – du moins en France – ont choisi ces dernières décennies de se réclamer davantage de Bourdieu que de Marx ?

MB : C'est un « excursus énigmatique », c'est certain. Cela a commencé, comme tant d'autres choses dans ma vie, lorsque des étudiants diplômés ont frappé à ma porte. C'était dans les années 1990 et ils exigeaient que je prenne Bourdieu au sérieux.

J'avais lu *La Reproduction* et le considérais comme une glose obscure à partir du structuralisme français ; j'avais lu *Esquisse pour une théorie de la pratique* et le considérais comme une piètre récupération du traitement de l'action sociale par l'école d'anthropologie de Manchester (sans l'insondable concept d'*habitus*). J'avais lu le volumineux livre *La Distinction*, dont j'avais pensé qu'il était une élaboration de la notion d'hégémonie de Gramsci, et puis, pour couronner le tout, dans les *Méditations Pascaliennes*, j'ai découvert que l'idée de Bourdieu sur la double vérité du travail n'était autre que ma propre occultation et sécurisation du surplus ! Il n'y avait rien de nouveau ici, juste l'appropriation non reconnue d'idées d'autrui, la plus flagrante étant celle de la théorie de la domination symbolique de Beauvoir dans *Le Deuxième Sexe*. J'étais donc réticent à prendre Bourdieu

Mais la pression des étudiants était incessante et j'ai donc demandé à mon collègue Loïc Wacquant si je pouvais suivre son cours façon « stage d'entraînement » sur Bourdieu en 2002. Il a accepté à condition que je me comporte comme tous les autres étudiants. Je n'aurais pas pu suivre le cours de quelqu'un de mieux placé pour présenter le corpus de Bourdieu. Comme il s'en vantait souvent, il connaissait Bourdieu mieux que Bourdieu ! Et il défendait Bourdieu avec plus de rage que Bourdieu lui-même. Loïc m'a fait découvrir le vaste panorama des écrits de Bourdieu dont beaucoup n'avaient jamais été lus. J'ai été séduit. J'ai été intrigué. Il était bien plus intéressant que les incantations habituelles autour du champ, de l'habitus et du capital. J'ai rempli ma part du contrat en soumettant des devoirs – des devoirs qui allaient finalement devenir mes « conversations avec Bourdieu ». Il a rempli sa part du marché en ridiculisant mes devoirs devant les étudiant·es et tout le monde s'est amusé.

J'ai réalisé qu'en Bourdieu, nous avons un critique très sophistiqué du marxisme, particulièrement adapté à un monde postsocialiste. Comme j'allais le découvrir, loin d'être une élaboration de l'hégémonie, la violence symbolique de Bourdieu, bien qu'étant, comme l'hégémonie, une forme de domination culturelle, était l'antithèse de l'hégémonie. Là où Gramsci s'intéressait au consentement à la domination, Bourdieu s'intéresse à la méconnaissance, c'est-à-dire à la mystification, de la domination. Là où Gramsci voyait le bon sens au cœur du sens commun de la classe travailleuse, Bourdieu ne voit que la tromperie ; là où Gramsci voyait l'intellectuel organique comme élaborant ce bon sens au sein de la classe travailleuse, Bourdieu le considère comme une dangereuse illusion ; là où Gramsci voyait l'intellectuel traditionnel autonome de la classe dominante comme le propagateur de l'idéologie hégémonique, Bourdieu – le prototype de l'intellectuel traditionnel – se voyait comme un ultra-critique du capitalisme contemporain, jamais nommé comme tel !

Je voyais maintenant l'attrait de Bourdieu en tant que critique du marxisme. Avec Bourdieu, vous avez le beurre et l'argent du beurre : la critique sans l'utopie, la reproduction sans les lois, la domination sans l'émancipation, la modernité sans le capitalisme ! Il s'agissait d'un brillant recul par rapport au marxisme qui pouvait encore séduire les chercheurs en sciences sociales et les intellectuels mécontents de leur place dans le monde. A partir de là, j'ai pu voir comment Bourdieu part souvent de questions marxistes pour réfuter les réponses marxistes – tout cela, je l'ai exposé dans une succession de conversations de Bourdieu avec Marx, Gramsci, Fanon, Beauvoir, Freire, Burawoy et Bourdieu lui-même. Et j'ai fait valoir qu'un homologue de Bourdieu aux États-Unis était Charles Wright Mills, bien qu'il ait écrit à une époque antérieure. Bourdieu était l'intellectuel de l'intellectuel, représentant les intellectuels de leur propre côté, prétendant parler au nom de tous, faisant valoir leurs intérêts corporatifs comme intérêt universel.

IM : Lorsque nous parlons de marxisme aujourd'hui, c'est toujours au pluriel, car il y a toujours eu de nombreux courants marxistes. On se souvient que même Marx a critiqué certains marxistes en France de son vivant, en disant que s'ils étaient marxistes, lui-même ne l'était pas. En revanche, il est plus difficile de discerner des distinctions nettes, des lignes de fracture, parmi les bourdieusiens. En tant que grand connaisseur de Marx et de Bourdieu, pourquoi pensez-vous qu'il en soit ainsi ? Est-ce parce que l'œuvre de Bourdieu porte autant sur la méthode que sur la construction de théories ? Ou peut-être parce qu'elle ne

contient pas les éléments explicitement normatifs et téléologiques de la plupart des pensées marxistes (l'une des choses que vous désapprouvez dans l'œuvre de Bourdieu est qu'il théorise la domination sans penser l'émancipation) ? Ou existe-t-il une autre explication plus appropriée ?

MB : C'est une question intéressante. Je connais très peu la scène intellectuelle française – bien que lors de mon dernier passage à Paris, au moment des Gilets jaunes et juste avant la pandémie de Covid-19, les bourdieusiens semblaient être divisés entre ceux qui s'intéressent à la politique réformiste et ceux qui sont plus engagés dans l'abstentionnisme critique. Mais en suivant ce que je viens de dire, je pourrais soutenir que le projet de Bourdieu est un projet intellectualiste – des intellectuels sur la route du pouvoir de classe ! – qui est largement suivi par les universitaires, ce qui renforce et justifie les poursuites intellectuelles, en particulier la variante sociologique.

En même temps, Bourdieu était paradoxalement un intellectuel engagé, s'adressant au peuple sur une tribune publique, même s'il pouvait faire preuve d'une arrogance intellectualiste si l'on contestait sa sagesse. Il y a une disjonction fascinante entre le mépris pour le savoir populaire d'une part et son incitation aux mouvements sociaux pour la justice sociale d'autre part, une contradiction entre sa théorie et sa pratique, une contradiction qui nous anime toutes !

Je pense que vous avez raison, l'œuvre de Bourdieu est moins une théorie qu'un schéma conceptuel et méthodologique. Sans une théorie claire qui puisse être contestée, il est probable que ses disciples ne se lanceront pas dans des luttes d'interprétation ou, s'ils le faisaient, ce serait le reflet des divisions ou bien au sein de l'académie ou bien liées à des courants politiques plus larges. Les divisions marxistes sont beaucoup plus aiguës parce que le marxisme est beaucoup plus attentif et sensible aux conjonctures politiques, aux problèmes spécifiques dans des pays spécifiques. Le marxisme est une tradition véritablement vivante et évolutive parce qu'il cherche à participer à la transformation du monde, faisant appel à des théories différentes selon les époques et les lieux.

Malgré toutes leurs interventions publiques, les bourdieusiens opèrent encore largement à l'intérieur de la sphère relativement protégée de l'académie. Nous verrons si se développera une tradition bourdieusienne avec différents courants. Je suppose qu'elle pourrait suivre la voie du structuro-fonctionnalisme de Parsons (c'est peut-être le parallèle le plus proche de la portée et de l'influence de Bourdieu), qui a été piégé et vaincu par ses propres prétentions à l'impérialisme académique, une théorie universaliste qui n'était plus en phase avec son temps, tout cela avant qu'il ne s'enracine et ne développe différentes branches.

IM : Avant de devenir président de l'Association internationale de sociologie, vous avez mis en place un projet de sociologie globale au sein de la sociologie étatsunienne (très fermée sur elle-même) qui visait à la rendre plus globalisée, y compris en comparaison avec la sociologie globale. Selon vous, qu'est-ce que la sociologie globale ? Est-elle vraiment possible, étant donné l'existence d'une telle diversité de traditions sociologiques, non seulement sur le plan théorique au-delà des frontières nationales, mais aussi lorsqu'il s'agit de différentes zones géographiques ?

MB : Oui, ayant longtemps séjourné dans plusieurs autres pays, je ne pouvais que prendre

conscience de la façon dont la sociologie étatsunienne définissait les paramètres de la sociologie au niveau mondial en vertu de son contrôle d'immenses ressources matérielles et symboliques – à travers ses puissantes (et parmi les mieux classées !) universités et ses revues prestigieuses admises comme étant « internationales » bien qu'elles souscrivent à des théories et des préoccupations propres aux États-Unis. Et, bien sûr, la sociologie étatsunienne bénéficie du fait que l'anglais est devenu la *lingua franca* du monde universitaire.

Il y a eu des tentatives de pluralisation de la sociologie étatsunienne, le mouvement de « décolonisation » qui l'a traversée a réalisé quelques avancées. Mais vous avez raison de dire que l'érosion de l'hégémonie étatsunienne pourrait nous laisser avec des sociologies factionnelles sans cohérence générale. La sociologie du Sud à la Raewyn Connell a son attrait mais n'a pas de centre théoriquement organisé ; elle n'existe que comme critique de l'hégémonie du Nord.

La question est la suivante : peut-on pluraliser la sociologie tout en conservant une cohérence interne ? Pouvons-nous inclure différentes expériences nationales pour approfondir et enrichir la sociologie sans la fragmenter ? J'aime à penser que l'Association internationale de sociologie joue un tel rôle constructif, notamment via ses nombreux comités de recherche.

Peut-être devrions-nous faire la distinction entre une sociologie globale et une sociologie du globe. Si nous prenons au sérieux les idées de Karl Polanyi, je pense que la réponse à la troisième vague [néolibérale] de marchandisation, de la nature et de la connaissance, doit avoir une dimension mondiale. Si la sociologie a conçu le monde à travers une lentille nationale, comme étant composé de conteneurs nationaux, cela ne suffira plus. Nous avons pu le constater de manière évidente avec la pandémie du Covid-19, mais aussi concernant le contrôle du capital financier, la question des réfugié-es, du changement climatique, etc. : les solutions nationales ne peuvent fonctionner que jusqu'à un certain point. Le sort du monde est en jeu.

IM : Vous affirmez que la sociologie est peut-être la seule science sociale capable de lutter contre l'idéologie dominante parce que ses fondements ont toujours été anti-utilitaires (par rapport à la science économique ou à la science politique). En tant que sociologue, je suis prêt à le croire, et l'on trouve parmi les sociologues plus d'hétérodoxes et de dissidents que chez les autres communautés de chercheurs, mais il me semble pourtant un peu trop optimiste de considérer la sociologie comme une science sociale dissidente.

Depuis sa fondation institutionnelle, les courants dominants de la sociologie paraissent davantage aller dans le sens du système en place. Émile Durkheim, par exemple, à qui l'on doit l'institutionnalisation de la sociologie, a fondé son projet sociologique autour de l'idée de renforcer les fondements théoriques de la Troisième République en France ; et il n'est pas un cas isolé, c'est plutôt la règle. Quels sont, selon vous, les principaux défis que la sociologie ou, devrais-je dire, la sociologie critique et progressiste, devrait relever ?

MB : Oui, Durkheim est conventionnellement considéré comme une figure plutôt conservatrice. Mais une fois que Marx a été admis parmi les canons, nous avons eu toutes sortes de lectures radicales de Durkheim. Tout à coup, les gens ont commencé à lire le livre

III de la *Division du travail social* à travers une nouvelle lentille. Durkheim y aborde les trois formes anormales de la division du travail et affirme que ce n'est qu'en éliminant l'inégalité du pouvoir (en donnant aux travailleurs une existence matérielle indépendante pour établir une relation d'interdépendance réciproque avec la direction) et l'inégalité des chances (en éliminant l'héritage de la richesse, aussi culturelle qu'économique) que la division du travail peut conduire à une solidarité organique !

Et puis, si nous lisons la deuxième préface du même livre, nous trouvons un Durkheim qui écrit sur l'expropriation de la propriété privée et son transfert dans les mains des associations professionnelles : il propose une forme de socialisme de guildes. Il n'était peut-être pas très enthousiaste à l'égard des mouvements sociaux pour le socialisme – ils étaient le signe d'un malaise social – mais il avait une vision utopique de l'avenir, qui allait au-delà de la social-démocratie, pour inclure ce que nous appellerions aujourd'hui le revenu de base universel comme seul moyen d'assurer l'égalité de pouvoir entre les dirigeants et les travailleurs. En cela, il avait une vision utopique très radicale de l'avenir. Les marxistes pourraient bien s'interroger sur sa faisabilité et, en fait, sur sa viabilité, mais ce serait l'hôpital qui se moque de la charité !

Avec Weber, en revanche, c'est plus complexe. Bien qu'il se concentre sur le maintien de la démocratie bourgeoise avec une responsabilité limitée au « demos » (peuple), son idée de « vocation » – la poursuite d'un but comme une fin en soi mais sans garantie – crée un espace pour une certaine réalisation de soi. Il écrit même ici et là que la réalisation du possible ne se produit que par la poursuite de l'impossible. La tâche de la sociologie en tant que vocation est donc précisément de formuler l'impossible qui élargit le domaine du possible. En effet, je dirais que la sociologie se situe à l'intersection de l'utopie et de l'anti-utopie, de la poursuite des possibilités à l'intérieur des contraintes et, par conséquent, du relâchement de ces contraintes.

Mais je pense que la troïka Marx-Weber-Durkheim a besoin de l'adjonction de quelque chose de nouveau. Pour moi, ce serait la vie et l'œuvre du grand intellectuel afro-américain, W.E. B. Du Bois (1868-1963), qui apporte une nouvelle vision de la sociologie. Lorsqu'il entre en conversation avec Marx, Weber et Durkheim, Du Bois génère une nouvelle sociologie – globale, historique, réflexive, attentive à la race et à la classe, enracinée dans l'expérience vécue, utopique et anti-utopique. Il nous offre un riche catalogue d'études exemplaires comprenant des fictions sociologiques, des études historiques ainsi que des études ethnographiques. Son magnum opus, *Black Reconstruction in America* (1935), était très en avance sur son temps. À mon avis, il est le plus grand sociologue public de tous les temps. Le faire entrer dans les canons (si canons il y a) rendrait la sociologie de nouveau passionnante – tant que nous considérons les canons comme définis par des relations antagonistes et dynamiques entre ses membres plutôt que par un projet monolithique et impérial.

IM : Peu de temps après être devenu président de l'Association américaine de sociologie (ASA), vous avez lancé le projet de sociologie publique avec l'idée que la sociologie pouvait et devait intervenir dans la sphère publique. Cela a suscité un débat considérable au sein de la sociologie étatsunienne. Diriez-vous que vous êtes un intellectuel engagé ? Ou s'agit-il d'un pléonasma ? De la même manière qu'un « intellectuel public » (une construction linguistique qui n'existe même pas en France), car être défini comme un intellectuel implique d'être engagé publiquement. Aussi, pourriez-vous expliciter les différences entre les

MB : En fait, le projet de sociologie publique a commencé lorsque j'étais président (avec Peter Evans) de mon département à Berkeley (1996-2004). J'ai demandé à mes collègues quelle vision de la sociologie nous représentions. Nous sommes arrivés à la conclusion que, dans le contexte des États-Unis, la sociologie de Berkeley était une sociologie engagée - mes collègues ont écrit des livres qui ont capté l'imagination d'un public bien au-delà de la sociologie. Même si j'étais marxiste, je n'étais certainement pas un de ces sociologues publics, j'étais un sociologue critique, virant dangereusement vers la sociologie professionnelle. Je suis devenu un évangéliste de la sociologie publique lorsque j'ai été élu président de l'Association américaine de sociologie (ASA) et cela a effectivement attiré beaucoup d'attention et de controverses qui se poursuivent jusqu'à ce jour.

Dans ma vision de la sociologie publique, j'ai été très inspiré par mes amis et collègues sud-africains qui ont développé une sociologie distinctement engagée en contestant l'apartheid et en contribuant notamment au développement d'un mouvement ouvrier africain dans les années 1970 et 1980. Avec la levée du boycott, je suis retourné en Afrique du Sud en 1990 pour la première fois depuis 1968. Cela a laissé une impression indélébile sur mon habitus sociologique si bien que lorsque j'étais président de l'ASA, j'ai écrit sur l'africanisation sud-africaine de la sociologie étatsunienne !

Maintenant, bien sûr, comme vous le dites, en Afrique du Sud comme dans tant d'autres pays, l'idée d'un « sociologue public » ne suscite que la perplexité. Quel est l'intérêt de la sociologie si elle n'est pas publique ? La sociologie, par définition, est publique ! Eh bien, pas aux États-Unis, où la discipline est tellement professionnalisée que la plupart d'entre nous passent le plus clair de leur temps à parler de sociologie à d'autres sociologues, à écrire de la sociologie pour d'autres sociologues. En effet, parler de sociologie publique est très menaçant pour mes collègues professionnels qui craignent qu'elle ne devienne une sociologie « pop », perdant ainsi sa crédibilité académique. D'autres ont critiqué ma démarche, car ils pensaient que j'essayais de faire entrer clandestinement le marxisme dans la sociologie sous un autre nom.

Ainsi, l'idée de sociologie publique est, en effet, une idée très étatsunienne qui entre en concurrence avec les sociologies professionnelles, critiques et politiques. Cela reflète peut-être l'expansion de l'université étatsunienne et la façon dont elle est organisée, mais cela témoigne également de l'anti-intellectualisme des publics étatsuniens.

Aucun intellectuel aux États-Unis ne recevrait la célébrité et la notoriété de Bourdieu, Sartre, Foucault, etc., en France. Une telle renommée est réservée aux stars d'Hollywood comme Arnold Schwarzenegger. D'un autre côté, je me souviens que Foucault aimait visiter le campus de Berkeley, ce qu'il faisait régulièrement, car, comme il le disait, il aimait l'engagement intellectuel qu'il n'aurait pas pu trouver dans le système universitaire français plus stérile, même dans les Grandes Écoles. Il n'a probablement vu que le meilleur côté de l'université publique étatsunienne, isolée d'une sphère publique dégradée et marchandisée.

Bien que je ne sois pas un collaborateur régulier des médias ou un animateur de mouvements sociaux, je me considère comme un sociologue public en ma qualité de professeur de sociologie. Ici, je ne suis pas en concurrence avec d'autres médias ou disciplines, mais j'ai un public captif de quelque deux cents étudiant·es. Je les traite comme un public, c'est-à-dire des individus qui ne sont pas des vases vides dans lesquels je déverse des perles de savoir, mais des étudiant·es qui viennent avec leurs propres théories

La sociologie publique se développe ici à travers un dialogue entre les étudiant·es et l'enseignant·e, par le biais de textes partagés ; un dialogue entre les étudiants sur leurs compréhensions divergentes et émergentes de qui ils sont ; et, dans le meilleur des mondes, un dialogue entre les étudiant·es et des publics plus larges auxquels ils apportent des questions et des idées sociologiques. C'est l'idée que je me fais de ce que je fais, les étudiants peuvent avoir une vision très différente ! Une autre utopie qui doit affronter l'anti-utopie.

IM : Pour terminer, vous avez été actif dans de nombreuses initiatives luttant pour la démocratie et la liberté. L'une des dernières était pour l'Institut de philosophie et de théorie sociale de Belgrade, où vous avez rejoint l'appel international de soutien qui a apporté des résultats positifs. Pensez-vous que les intellectuels peuvent faire la différence et, si oui, de quelle différence s'agit-il ? Je suis curieux de savoir quel est, à votre avis, le rôle et la place des intellectuels dans les sociétés contemporaines et dans les luttes sociales ?

MB : Oui, les intellectuels signent beaucoup de pétitions, surtout en ce qui concerne les questions de liberté et de justice sociale. Il y a des intellectuels de droite mais ils sont encore minoritaires. Il est difficile de savoir quand cette participation limitée fait une différence, mais on se sent obligé de le faire quelles que soient les conséquences. Il est souvent aussi facile pour les pouvoirs en place d'ignorer une pétition que pour les intellectuels dissidents d'en signer une, mais ils apportent un soutien moral aux victimes d'abus, afin qu'elles réalisent que leur sort est suivi dans le monde entier.

Je pense que nous pouvons faire plus que cela. En ces temps où les idées d'alternatives réalisables et viables sont submergées par la pérennité du capitalisme, il est important que les sociologues gardent ouvertes ce qu'[Erik Olin Wright](#) appelait les « [utopies réelles](#) », des images concrètes de possibilités qui défient le capitalisme, des potentialités d'institutions et d'organisations existantes bien choisies, existant dans les interstices du capitalisme, souvent générées par le capitalisme comme moyen de sa survie.

Wright a parcouru la planète et a trouvé des exemples tels que les budgets participatifs, les coopératives, Wikipedia, le revenu de base universel, etc. Il s'entretenait avec les praticiens, élaborait un schéma abstrait de leurs principes, contradictions, conditions de possibilité et de diffusion, puis orchestrait des débats publics impliquant universitaires et praticiens. C'était le meilleur de la sociologie publique en action, forgeant une communauté mondiale de véritables utopistes qui se donnent mutuellement de tout en participant à des luttes difficiles dans les tranchées des mouvements sociaux.

*

Ivica Mladenovic est docteur en sociologie et en science politique, rattaché au Centre de recherche sociologique et politique de Paris (Cresppa) et à l'Institut de philosophie et de théorie sociale de Belgrade (Ifdt). Il est le rédacteur en chef du *Monde diplomatique*, édition en Serbie.

Traduction de l'anglais par Aya Khalil et Ugo Palheta.

Illustration : « Lyrique », Vassily Kandinsky, 1911, musée Boijmans Van

Note

[1] « Making out » désigne un ensemble de règles et de pratiques informelles mises en œuvre par les travailleurs·ses et qui constitue une sorte de jeu autour des rythmes et des quotas de production imposés par la direction d'entreprise.