

Daniel Bensaïd

Enseignant en philosophie, Paris VIII.

Pierre Bourdieu, l'intellectuel et le politique

La rentrée éditoriale de l'automne 1998 fut marquée par une furieuse campagne médiatique contre Pierre Bourdieu à l'occasion de la publication de son livre sur la domination masculine¹. Dans *Esprit*, Olivier Mongin et Joël Roman dénonçaient la « fuite en avant du savant » qui serait passé avec armes et bagages de « la sociologie de la dénonciation » au « discours populiste de la révolte ». Ce verdict manquait évidemment le principal. Après la parution en 1993 de *La Misère du monde* (la même année que les *Spectres de Marx* de Derrida) et après les grandes grèves de l'hiver 1995, les interventions publiques de Pierre Bourdieu ont donné tout son écho au retour de la question sociale et de l'engagement politique. En retournant son propre capital symbolique contre le discours dominant de l'expertise et de la compétence, en opposant « un effet d'autorité à un autre », en détournant au service des dominés les stratégies de domination, Bourdieu légitimait une parole de résistance et répondait au vieil appel de Nizan de trahir la bourgeoisie pour l'homme. Les intelligences serviles de la contre-réforme libérale ne pouvaient pardonner à l'intellectuel plébéien cette glorieuse trahison.

Sans tracer, à proprement parler, une « ligne », les interventions de Pierre Bourdieu, ses « contre-feux » s'inscrivent dans un mouvement dont les pointillés vont bien au-delà du simple refus. Le soutien aux mouvements de 1995 pose les questions des services publics et de la solidarité sociale ; le soutien aux sans-papiers, celles de l'étranger et de la citoyenneté ; l'appui actif au mouvement des chômeurs, celles du travail, de l'exclusion, du droit au revenu. En s'opposant à l'intervention de l'OTAN dans les Balkans ou en appelant de ses vœux la formation d'un mouvement social européen, il a, aussi longtemps que sa santé le lui a permis, persévéré dans ce combat.

C'est bien ce qui gratouillait et ce qui chatouillait ses détracteurs. Bourdieu contribuait à ouvrir une brèche dans la chape de plomb libérale et à briser le tête-à-tête confortable entre une droite du centre et une gauche du centre, entre centre droite et centre gauche, entre social-libéralisme hégémonique et un national-républicanisme réactif, entre la Fondation Saint-Simon et le Club

Marc Bloc (débaptisé depuis). Il se prononçait contre l'Europe libérale et monétaire de Maastricht, destructrice de l'espace public, tout en s'engageant dans la perspective d'une Europe sociale supranationale. Il s'opposait aux effets inégalitaires de la mondialisation marchande tout en appelant à un renouveau internationaliste. Il ne dénonçait pas seulement la réaction ultralibérale mais aussi la blairisation des gauches gouvernantes. Il semait la zizanie dans l'euphorie consensuelle du jospinisme triomphant.

La campagne anti-Bourdieu s'intéressait peu à son travail sociologique. Son pamphlet *Sur la télévision* était plus cité que des œuvres majeures comme les *Raisons pratiques* ou les *Méditations pascaliennes*. À travers lui, c'est l'esprit de 1995 qui était visé. Sans sacraliser Bourdieu et sans renoncer à une lecture critique de ses livres, nous nous sommes résolument définis comme des « anti-anti-Bourdieu »². À la différence des sociologies positivistes attachées à traiter dans un souci d'ordre et de normalité les questions sociales comme des pathologies, une sociologie critique placée sous le parrainage de Pascal fait la part du négatif, de la contradiction et du conflit. Elle corrige l'esprit de géométrie par l'esprit de finesse, la tentation du savoir absolu par l'expérience des vérités relatives. Il reste pourtant à déterminer quel rapport une telle sociologie peut entretenir avec la politique, car on a souvent reproché à la pensée de Bourdieu de laisser peu de place à la démocratie et à l'action politique.

Habitus et engagement

La « politique de Bourdieu » appelle cinq remarques préliminaires.

- 1 L'antinomie fortement revendiquée entre la sociologie scientifique et l'opinion (la *doxa*) s'apparente à la coupure épistémologique entre science et idéologie chez Althusser. Reprise dans *Contre-feux 1*, l'opposition entre le discours de vérité scientifique et le discours du doxosophe (ce « technicien de l'opinion qui se croit savant ») reproduit la vieille opposition platonicienne entre le philosophe-roi et le sophiste. Les mauvais sophistes sont certes des démagogues qui font commerce de leur savoir et cherchent à séduire l'opinion sans souci de vérité, car « rien n'est plus dogmatique, paradoxalement, qu'une *doxa* ». Il y a aussi de bons sophistes pour qui la politique est l'affaire de tous et la résultante des incompétences particulières³. La politique se joue donc dans la tension permanente entre le philosophe et le sophiste, entre la visée de vérité et la pluralité des opinions. Sans ce rapport dialectique, il n'y a plus que vérité autoritaire d'un côté et relativisme cynique de l'autre. Le dernier Bourdieu, celui des *Méditations pascaliennes*, prend d'ailleurs explicitement ses distances envers la tentation d'une vérité mandarinale, en affirmant que « s'il y a une vérité, c'est que la vérité est un enjeu de luttes » et qu'il « en est ainsi dans le champ scientifique lui-même »⁴.

- 2 On a souvent reproché à Bourdieu un déterminisme sociologique aussi implacable que le déterminisme économique attribué (par ignorance) à Marx. Jeffrey Alexander voit ainsi dans le concept d'*habitus* (selon lequel les actions et les représentations sont le produit d'un monde social déjà là et de son histoire), un cheval de Troie du déterminisme social : les agents seraient possédés par leur habitus plus qu'ils ne le possèdent⁵. André Passeron lui-même a pu critiquer le poids écrasant que pendraient chez Bourdieu les notions de domination et de reproduction, au détriment des microrésistances à l'œuvre dans les pratiques familiales comme dans les pratiques professionnelles. L'approche des rapports de sexe du point de vue de « la domination masculine », plutôt que la résistance féminine à l'oppression, en fournirait un autre exemple. Jacques Bouveresse souligne pourtant à juste titre que Bourdieu s'est efforcé d'expliquer pourquoi les choses sont si difficiles à changer et comment, malgré tout, elles peuvent être changées. Il n'a « jamais essayé de persuader les intellectuels d'autre chose : leur liberté a des limites, probablement beaucoup plus strictes qu'ils ne sont généralement enclins à le croire »⁶, mais ces limites ne sont pas pour autant absolues et l'ordre établi n'est pas fatal : « C'est seulement lorsque l'héritage s'est approprié l'héritier, que l'héritier peut s'approprier l'héritage⁷. » Les engagements de Bourdieu (comme ceux de Marx) plaident en effet contre la thèse du fatalisme sociologique et de la naturalisation de l'histoire.
- 3 Jeffrey Alexander reproche enfin à Bourdieu de mépriser la démocratie formelle et sa portée morale au point de l'accuser de « totalitarisme gauchiste ». L'atrophie de la sphère publique, la négation de l'opinion, l'absence d'idéal de civilité institutionnalisée comme d'une théorie normative du politique, l'image d'une société verticale, conduiraient en définitive à « nier la notion de soi réflexif qui est au cœur du projet démocratique, qu'il soit libéral ou républicain »⁸. Lorsqu'il insiste sur la relation pratique des citoyens à la politique et sur la compétence politique partagée contre le monopole de la compétence et la professionnalisation du pouvoir, Bourdieu est pourtant infiniment plus démocrate que nombre de démocrates professionnels (toujours prêts à capituler devant le sanctuaire de la propriété ou devant la dictature anonyme des marchés). De même lorsqu'il oppose la reconquête de la démocratie à la « tyrannie des experts » ou lorsqu'il assigne à la sociologie de montrer « comment la circulation des idées est sous-tendue par une circulation de pouvoir »⁹.
- 4 Contre toute fatalisation du social et de l'histoire, Bourdieu soutient l'existence de « stratégies inconscientes ». Cet oxymoron est peut-être l'indice d'une difficulté non résolue plutôt qu'une réponse. Il n'en permet pas moins d'insister sur l'importance de l'action contre l'inertie des structures. Mais, si les acteurs dominés obéissent toujours à leur habitus et contribuent à entretenir leur

propre subordination, comment cette action peut-elle briser le cercle vicieux de la reproduction ? Un rôle privilégié (d'avant-garde ?) semble ici réservé au dévoilement sociologique dont la réflexivité ouvrirait une issue proprement politique : « L'action politique de mobilisation subversive vise à libérer la force potentielle de refus neutralisée par la méconnaissance en opérant à la faveur d'une crise, un dévoilement critique de la violence fondatrice occultée par l'accord entre l'ordre des choses et l'ordre des corps¹⁰. » Par l'effet de la crise, la sociologie savante deviendrait donc sociologie politique.

- 5 On a souvent rappelé que Pierre Bourdieu fut absent – ou du moins distant – des engagements politiques en 1968 et de la période qui a suivi. En revanche, dans la décennie des années 90, il fut l'un des intellectuels les plus présents dans les combats non seulement sociaux (comme ceux des chômeurs, des sans-papiers, ou en défense du service public), mais aussi politiques (sur l'Algérie ou contre les guerres impériales). La création de la collection *Raisons d'agir* et son titre même témoignent de la détermination et de la consistance de ces engagements. « J'en suis venu à penser », écrit Bourdieu dans *Contre-feux 2* « que ceux qui ont la chance de pouvoir consacrer leur vie à l'étude du monde social, ne peuvent rester neutres et indifférents à l'écart des luttes dont l'avenir de ce monde est l'enjeu. » On peut discuter les motifs des absences ou des abstentions passées. Cela ne justifie en aucun cas de dénigrer ou rabaisser les engagements de la dernière décennie. Quelles qu'en soient les raisons, probablement multiples, la conscience des périls dont est porteur le capitalisme sauvage en fournirait la raison suffisante. Comme le dit Bourdieu, l'enjeu n'est ni plus ni moins que « l'avenir de ce monde », voire de savoir si ce monde a un avenir, dans quel monde nous voulons vivre et quelle humanité – à l'heure des biotechnologies marchandes – nous entendons devenir. Dans *Contre-feux 2*, Bourdieu a confirmé et explicité son évolution au point de conclure que l'opposition entre recherche savante et engagement est sans doute dépourvue de fondement solide : « Je me suis trouvé conduit par la logique de mon travail à outrepasser les limites que je m'étais assignées au nom d'une idée de l'objectivité qui m'est apparue peu à peu comme une forme de censure¹¹. » La contradiction n'est pourtant pas dénouée, puisque l'acteur demeure agi par son habitus, de sorte que « parler d'une décision de s'engager est à peu près aussi absurde que d'évoquer une décision de croire comme le fait, sans grande illusion, Pascal avec l'argument du pari »¹². En dépit de sa dérisoire prétention à une liberté résultant de la souveraineté de la raison, l'intellectuel serait donc engagé sans l'avoir décidé, de même que le croyant de Pascal était « embarqué ». Cercle vicieux sans issue ? À moins d'explorer les voies d'une décision qui ne soit plus un acte souverain d'une raison transparente à elle-même, mais un choix conscient de sa propre part de trouble et de doute.

Paradoxalement, c'est la même figure emblématique du pari qui offre peut-être l'exemple d'une telle décision aux prises avec les incertitudes de la modernité.

Champs et capitaux

Pour Bourdieu, résume Willy Pelletier, le principe de l'action est à chercher dans la relation entre un système de dispositions structurées par les conditions d'existence et la trajectoire sociale de l'individu d'une part, et d'autre part les « champs » d'activité plus ou moins autonomisés où il développe son action (champ politique, champ économique, champ médiatique, champ littéraire...). Chaque champ détermine un espace de lutte entre agents ou groupes inégalement dotés en ressources légitimes dans le champ concerné. Chaque champ est ainsi défini par des mécanismes d'accumulation de capital (capital économique, symbolique, culturel) et par des modes particuliers de domination. Bourdieu affine ainsi l'analyse des capitalisations, montrant en quoi la distribution inégale du capital économique, mais aussi du capital culturel et du capital social, éclaire les stratégies différentes des agents, leur manière de percevoir les situations, leurs façons de s'exclure ou de s'adouer mutuellement¹³.

Cette problématique des champs, dans l'héritage de Max Weber, fournit des outils critiques utiles pour aborder la complexité croissante des sociétés modernes et la multiplicité des conflits qui les traversent. Tous les champs manifestent une tendance à la fermeture, chacun tendant à constituer « un microcosme autonome à l'intérieur du macrocosme social ». Mais un champ est aussi « un champ de forces et un champ de luttes pour transformer les rapports de forces »¹⁴. Ces luttes font obstacle à sa clôture et maintiennent une ouverture sur la totalité systémique, ou sur ce que Bourdieu lui-même appelle « une totalisation hypothétique »¹⁵.

Bourdieu se heurte cependant à une contradiction : « Le champ politique a une particularité : il ne peut jamais s'autonomiser complètement¹⁶. » Cette particularité est toute relative, car il serait tout aussi pertinent de se demander si le champ économique ou le champ médiatique sont susceptibles de s'autonomiser « complètement ». Si relativesoit l'autonomie du champ politique, la coupure instituée entre professionnels et profanes (comme entre clercs et laïcs dans le champ religieux) permet cependant d'analyser certaines conséquences de sa tendance inaboutie à la fermeture : « Plus le champ politique se constitue, plus il s'autonomise, plus il se professionnalise et plus les professionnels ont tendance à regarder les profanes avec commisération. » Il en résulte une traque multiforme et insidieuse contre « l'exercice illégal de la politique ». Les partis deviennent ainsi des sortes de banques à capitaliser les suffrages. Ce diagnostic éclaire la tentation de s'engager dans la campagne présidentielle de Coluche, dans la mesure précisément où elle transgressait cette règle de la pro-

fessionnalisation. Plus sérieusement, ses derniers engagements aux côtés des mouvements sociaux vont dans le sens d'une politique « d'en-bas », la politique de ceux qui sont exclus d'une politique professionnelle strictement annexée à la sphère de l'État. Cette voie fut également celle de Marx dans sa critique de la philosophie hégélienne de l'État.

Ce que nous appellerons une politique d'opprimé s'exprimerait notamment, selon Bourdieu, dans la rébellion des mouvements sociaux « contre la fermeture du champ » ou dans leur aptitude à produire de nouvelles pratiques politiques. Cette approche laisse subsister une difficulté irrésolue pour l'intellectuel écartelé entre sa déontologie de savant wébérien et l'appel à s'engager dans la mêlée au même titre que tout citoyen. C'est, aux yeux de Bourdieu, le problème « très difficile [et peut-être insoluble dans sa problématique] pour les intellectuels d'entrer dans la politique sans devenir des politiques » : « Comment donner de la force aux idées sans entrer dans le champ et dans le jeu politique ?¹⁷ » Sans doute faut-il oser entrer dans le champ pour tenter de le subvertir, au risque de s'y piéger et de s'y perdre. Mais ce risque est-il évitable ? Refuser de le courir ne revient-il pas à refuser l'incertitude du pari pour s'arroger une position confortable de surplomb scientifique et pour camper sur une pureté qui, laissant à d'autres la charge de l'impureté politique, aboutit paradoxalement à renforcer le monopole des professionnels sur la chose publique ?

La méditation pascalienne incite pourtant à explorer plus avant la figure politique du pari, caractéristique de la décision chez l'homme sans dieu et de son action profane, sans garantie ultime de la Science majuscule ou de l'Histoire majuscule. La façon dont Bourdieu aborde parfois la question de la contingence laisse entrevoir cette voie : « En faisant resurgir les conflits et les confrontations des premiers commencements, et, du même coup les possibles écartés », la sociologie et l'histoire « actualisent la possibilité qu'il en ait été et qu'il en soit autrement ». À travers cette utopie pratique, elles remettent en question « le possible qui, entre tous les autres, s'est trouvé réalisé »¹⁸. Ce sens pratique et stratégique des « possibles latéraux »¹⁹ suffirait à contester le procès en déterminisme intenté à la sociologie de Bourdieu : « Le rapport au futur que l'on peut appeler projet, et qui pose le futur en tant que futur, c'est-à-dire en tant que possible constitué comme tel, donc comme pouvant arriver ou ne pas arriver, s'oppose au rapport au futur qui n'en est pas un et qui est un quasi présent [...] Alors que le mauvais joueur est toujours à contretemps, toujours trop tôt ou trop tard, le bon joueur est celui qui anticipe, qui va au-devant du jeu. Pourquoi peut-il devancer le jeu ? Parce qu'il a les tendances immanentes du jeu dans le corps à l'état incorporé ; il fait corps avec le jeu²⁰. » Ce passage résume bien la contradiction avec laquelle Bourdieu se débat. Ses

catégories du projet et du possible, son approche du futur incertain par opposition à un futur déjà donné dans le présent, sont celles d'une histoire ouverte. Mais le bon joueur en politique serait celui qui incorpore les tendances immanentes du jeu, qui fait corps avec son habitus (au point de s'y conformer?). Cette liberté spinozienne, sous stricte condition, peut aussi bien servir de prétexte à bien des opportunistes habillés de réalisme. Les positions de Bourdieu, au fil des ans, n'y ont pas toujours échappé. Comme on ne saurait lui dénier une certaine cohérence, il doit bien exister quelque lien entre sa théorie et sa pratique.

Et si, contrairement aux affirmations de *Raisons pratiques*, l'art politique des possibles latéraux était précisément un art intempestif, un art du contre-pied et du contretemps? La raison serait alors du côté du mauvais joueur entendu non comme le joueur maladroit, mais comme celui qui, très précisément, conteste la règle du jeu.

Homologies et articulations

Ramenée à la somme des résistances en miettes, une politique de l'opprimé se réduirait vite, selon les fluctuations du rapport des forces, à une pratique assez banale de lobbying et de groupes de pression. Se pose donc avec force, suivant la problématique des champs et de leur autonomie relative, la question de savoir jusqu'où va leur autonomie et en quoi consisterait l'articulation des différents champs. Pour conceptualiser cette relation entre les champs, Bourdieu retient la notion d'homologie, opposée à celle d'identité. Cette homologie permettrait de rendre compte d'une parenté ou d'une correspondance structurelle sans abolir la spécificité de chacun des champs. Bien des questions restent cependant en suspens. Les différents champs jouent-ils un rôle équivalent dans la reproduction sociale? Leur importance est-elle la même dans la détermination des résistances et des mouvements sociaux?

Nous avons abordé ces questions dans un précédent numéro de *Contre Temps*. Rappelons seulement que, dans une formation sociale donnée – en l'occurrence dans les rapports capitalistes de productions et de reproduction – les différentes instances occupent les unes par rapport aux autres des positions spécifiques. La relation du politique à l'économique ou au religieux n'est pas la même dans une société féodale théocratique et dans une société capitaliste laïque où les rapports de classe et de sexe semblent remplir une fonction prépondérante dans la mesure où ils traversent et affectent tous les autres champs. L'agencement des différents champs ne saurait donc être résolu par la simple énumération des dominations et des oppressions. La grande logique du capital surdétermine l'ensemble des contradictions (la question écologique, comme celles de l'école, de la division sociale du travail, de la marchandisation

du champ médiatique, du logement ou de la production de l'espace). Le rôle particulier des résistances à l'exploitation du travail salarié, à la marchandisation du monde, et à l'oppression sexuelle, vérifie cette imbrication « articulée à dominante » des différents champs et des rapports sociaux.

Il est important de le souligner pour éviter de concevoir la dissociation, entre ce que Boltansky et Chiapello appellent « la critique sociale » et « la critique artiste » de l'esprit du capitalisme, comme une tendance sociologique lourde, et non comme l'effet surmontable d'une conjoncture de défaites politiques et sociales cumulatives.

Revenons pour conclure sur la question du rôle politique de l'intellectuel qui hante les textes de Bourdieu. Jacques Bouveresse rappelle que, de son propre aveu, il ne s'est « jamais senti justifié d'exister en tant qu'intellectuel » : « Je n'aime pas en moi l'intellectuel », dit-il dans les *Méditations pascaliennes*²¹. Il n'envisage d'issue à ce dégoût de soi que dans l'exercice d'une réflexivité critique : « Nul ne doit être à l'abri de la critique sociologique, surtout pas les intellectuels critiques²². »

Ce malaise et ce doute sont tout à l'honneur de Bourdieu. Ils illustrent cependant la façon dont, tout en cherchant – dans la dernière période – à s'en évader, il est resté prisonnier de l'opposition fondatrice entre la science et l'opinion, entre le savant et le politique. Il ne semble pas être parvenu à échapper complètement au dilemme aronien entre l'intellectuel « conseiller [ou expert] du prince » et l'intellectuel « confident [engagé] de la providence », entre le magistère hautain du scientifique et l'humble service du peuple. Dans l'un et l'autre cas, l'intellectuel est en effet au-dessus ou au-dessous, mais jamais de plain-pied avec les « incompetents » qui font au quotidien la politique de l'opprimé.

S'il est une figure que Bourdieu récuse avec horreur, c'est en effet celle de « l'intellectuel organique ». Il y voit « l'expression suprême de l'hypocrisie sacerdotale »²³. Ce type « d'intellectuels prolétariotes » ou « mineurs », dont le journaliste dilettante et prétentieux serait le prototype, constitue une sorte de *lumpen-intelligentsia* ressentimentale qui voit dans l'intervention politique l'occasion d'une revanche contre ceux qui dominent le monde intellectuel. Bourdieu y oppose l'intellectuel authentique « en mesure d'instaurer une collaboration dans la séparation ». Il reste ici enfermé dans les limites qu'il a lui-même tracées – et dans l'effet de la coupure épistémologique entre sociologie et opinion – selon laquelle chacun devrait rester à sa place, le mandarin du côté de la science et le peuple dans la confusion des opinions. Peut-être est-il aussi prisonnier d'un idéal-type du grand intellectuel en voie de déclassement ou d'extinction sous l'effet de la massification du travail intellectuel, écartelé entre l'intellectuel-conscience généraliste et l'intellectuel-expert spécifique.

L'intellectuel engagé, selon Bourdieu, devrait « orchestrer la recherche collective de nouvelles formes d'action politique », « faire travailler ensemble les gens mobilisés », « jouer un rôle d'accoucheur en assistant la dynamique des groupes », « aider les victimes de la politique néolibérale à découvrir les effets directement réfractés d'une même cause ». Toutes ces formulations traduisent une hésitation permanente entre le rôle de l'intellectuel compassionnel au service du peuple et celui de l'intellectuel sacerdotal (le chef d'orchestre) guide du troupeau. Les deux figures finissent ainsi par se brouiller sans que le dilemme soit pour autant résolu.

Ses derniers textes marquent pourtant une détermination de plus en plus affirmée à briser le cercle. Ils dénoncent la « dichotomie tout à fait funeste » entre « *scholarship* et *commitment* » : « L'opposition est artificielle et, en fait, il faut être un savant autonome qui travaille selon les règles du *scholarship* pour pouvoir produire un savoir engagé, c'est-à-dire un *scholarship with commitment*. Il faut, pour être un vrai savant engagé, légitimement engagé, engager un savoir »²⁴. Il critique en revanche les savants qui se croient doublement savants parce qu'ils ne font rien de leur science. Mais il est tout aussi sévère envers « les intellectuels organiques qui, n'étant pas capables d'imposer leurs marchandises sur le marché scientifique où la compétition est dure, allaient faire les intellectuels auprès des non-intellectuels tout en disant que l'intellectuel n'existait pas. »

Bien qu'il utilise la notion « d'intellectuel organique » élaborée par Gramsci, Bourdieu semble ignorer le sens qu'il lui donnait. Anticipant une tendance qui s'est considérablement amplifiée depuis, Gramsci note déjà que, « dans le monde moderne, la catégorie des intellectuels s'est développée de façon prodigieuse »²⁵. Il conteste l'usage d'une catégorie à laquelle on prête une continuité historique et une homogénéité sociale, en insistant sur ses métamorphoses et sur les clivages qui la traversent. Il n'existe pas en effet de « critère unitaire » permettant de distinguer les activités intellectuelles disparates et de définir une substance de l'intellectuel par-delà la diversité des fonctions que remplissent les dits intellectuels dans une formation sociale donnée. De plus, l'incorporation croissante du travail intellectuel aux activités productives aboutit à ce que, si tous les hommes n'exercent pas la fonction d'intellectuel dans la société, « il n'existe pas d'activité humaine dont on puisse exclure toute intervention intellectuelle ». Autrement dit, il existe bien une fonction intellectuelle socialement déterminée dans un rapport social déterminé, mais le non-intellectuel n'existe pas. Le problème de la création d'une nouvelle couche de *intelligentsia* « consiste donc à développer de façon critique l'activité intellectuelle qui existe chez chacun à un certain degré de développement ».

L'intellectuel organique n'est donc pas, comme semble l'entendre Bourdieu, un éclairer venu au peuple pour jouer à bon compte les maîtres-penseurs et valoriser sa médiocrité, mais celui qui émerge au sein d'un groupe ou d'une classe sociale en formation. Ainsi, chaque groupe social naissant à partir d'une fonction essentielle dans un mode de production donné « crée en même temps que lui, organiquement, une ou plusieurs couches d'intellectuels qui lui donnent son homogénéité et la conscience de sa propre fonction ». Et ces « intellectuels organiques » générés par une nouvelle classe en formation « sont la plupart du temps la cristallisation de certains aspects partiels », « de l'activité du nouveau type social auquel la nouvelle classe donne naissance ». Les classes opprimées produisent donc aussi (par des voies qui ne se limitent pas aux carrières universitaires) leurs intellectuels organiques, qui ne sont pas nécessairement les intellectuels certifiés par des diplômes, mais aussi des autodidactes et des leaders sociaux formés à l'expérience des luttes. La notion d'intellectuel organique s'oppose donc à leur cooptation par les élites de la classe dominante.

D'une part, il est une chose d'exiger une rigueur du travail intellectuel, de dénoncer le dilettantisme, la confusion du journalisme et son double jeu (mêlant compétence professionnelle et incompétence doxique) pour mieux exercer une tyrannie généraliste sur des champs étrangers à son magistère, de combattre la tentation de « faire le juge » hors de propos. D'autre part, la tendance au déclasserement de la maîtrise intellectuelle par la concurrence médiatique et par l'élévation de la culture générale peut contribuer à surmonter la schizophrénie du savant et du politique. À condition d'élargir le sens de la politique et d'en multiplier les sources. C'est ce métissage auquel répugne Bourdieu. Non seulement en raison de son propre habitus universitaire, mais parce qu'il y a un vrai problème. Comment utiliser un capital symbolique dans un domaine autre que celui où il a été acquis sans opérer un transfert abusif de compétence ? Les titres universitaires permettent parfois de publier des tribunes de presse. Mais être romancier, scientifique, ou philosophe ne confère pas plus d'autorité à opiner sur la guerre d'Afghanistan ou sur la Palestine qu'à un postier ou qu'à un cheminot. Il faut donc user du privilège symbolique et du double registre sans en être dupe. Assumer publiquement cette dualité est peut-être la manière la plus honnête, la plus loyale, et la plus responsable d'annoncer la couleur et d'éviter le recours à un argument d'autorité contradictoire avec la démocratie politique.

Alex Callinicos

Professeur de sciences politiques, université de York.

Pierre Bourdieu et la classe universelle

Une des conséquences intellectuelles les plus importantes des grèves de l'hiver 1995 en

France fut la radicalisation, et peut-être, l'accélération du tournant politique de Pierre Bourdieu¹. Après les apostasies banalisées des nouveaux philosophes et les postures narcissiques d'un Bernard-Henri Lévy, cette évolution fut extraordinairement bienvenue. Elle doit être comprise comme un élément déterminant dans l'émergence d'une nouvelle gauche en France, également illustrée par l'impact croissant d'un journal comme *Le Monde diplomatique* et par l'apparition de nouvelles formations comme Attac ou Raisons d'Agir (cette dernière étroitement associée au nom de Pierre Bourdieu).

Dans la mesure où j'entends exprimer des critiques envers Bourdieu, je tiens à préciser au préalable que ces critiques sont formulées d'un point de vue sympathique. Face aux attaques dont son prétendu « terrorisme sociologique » fait l'objet, je tiens à lui exprimer ma solidarité. Les remarques qui suivent sont donc une contribution à un dialogue, autant qu'une tentative de réponse au livre subtil que sont *Les Méditations pascaliennes*.

En tant qu'intellectuel désormais activement engagé en politique, Bourdieu a proposé une théorie de cet engagement. Une façon de pénétrer cette théorie serait de partir du concept hégélien de classe universelle. Dans son *Introduction à la critique de la philosophie du droit*, Marx développe la critique la plus fameuse de ce concept : « Ce n'est qu'au nom des intérêts généraux de la société qu'une classe particulière peut prétendre à la domination générale. » Il se plaint de ce que la bourgeoisie allemande manque de « cette audace révolutionnaire » dont a fait preuve le tiers état de 1789, lançant à son adversaire ces mots de défi : « Je ne suis rien et je dois devenir tout. » Marx en conclut que seul le prolétariat peut désormais jouer ce rôle : « Une classe assujettie à des chaînes radicales, une classe de la société civile qui n'est pas une classe de la société civile, un état ("stand") qui signifie la dissolution de tous les autres états, qui revêt un caractère universel du fait de sa souffrance universelle et qui ne réclame aucun droit particulier contre un dommage particulier, mais subit un dommage général. »

- 1 Dans cette campagne stupide, c'est encore Bernard-Henri Lévy qui a franchi le plus allégrement le mur du çon, écrivant dans son bloc-notes du *Point* (le 23.5.1998) : « Quoi de commun entre Bourdieu et, en vrac, Hue, Villiers, Pasqua, Chevènement et Le Pen. Il est difficile quand on les écoute de ne pas entendre les assonances. Il est difficile, entre le nationalisme des uns et l'antilibéralisme des autres, de ne pas être sensible à la communauté d'affects et peut-être d'inspiration. » Une pensée « en vrac » serait tout aussi sensible à la communauté d'affects et d'inspiration entre BHL, Georges Bush, Ronald Rumsfeld, Ariel Sharon, Antoine Seillière, Denis Kessler, et quelques autres de moindre renom.
- 2 Voir Daniel Bensaïd, « Désacraliser Bourdieu », *Les Inrockuptibles*, septembre 1998. Philippe Corcuff, « Lire Bourdieu autrement », *ibid.* Daniel Bensaïd et Philippe Corcuff, « Le Diable et le Bourdieu », *Libération* du 21.10.1998.
- 3 Voir l'article de Lilian Mathieu dans le n° 3 de *Contretemps*.
- 4 Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Paris, Le Seuil, 1997, p. 140.
- 5 Jeffrey Alexander, *La Réduction. Critique de Bourdieu*, Paris, Éditions du Cerf, 2000.
- 6 Voir le bel article de Jacques Bouveresse, « Pierre Bourdieu, celui qui dérangeait », *Le Monde* du 31.1.2002.
- 7 Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, *op. cit.*, p. 180.
- 8 Jeffrey Alexander, *op. cit.* p. 111-116.
- 9 Pierre Bourdieu, *Propos sur le champ politique*, Lyon, PUL, 2000, p. 31 ; et *Contre-feux 1*, Paris, Liber « Raisons d'agir », p. 61
- 10 Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, *op. cit.*, p. 224.
- 11 Pierre Bourdieu, *Contre-feux 2*, Paris, Liber « Raisons d'agir », 2001, p. 75.
- 12 Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, *op. cit.*, p. 23.
- 13 Willy Pelletier, « La révolution Bourdieu », *Rouge* du 31.1.2002.
- 14 Pierre Bourdieu, *Propos sur le champ politique*, *op. cit.*, p. 61.
- 15 Nous avons abordé cette question dans le n° 1 de *ContreTemps*, Daniel Bensaïd, « Critique marxiste et sociologies critiques ».
- 16 Pierre Bourdieu, *Propos sur le champ politique*, *op. cit.*, p. 62.
- 17 *Ibid.*, p. 68.
- 18 Pierre Bourdieu, *Raisons pratiques*, Paris, Le Seuil, 1994, p. 107.
- 19 Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, *op. cit.*, p. 208.
- 20 Pierre Bourdieu, *Raisons pratiques*, *op. cit.*, p. 155.
- 21 Pierre Bourdieu, *op. cit.*, p. 16.
- 22 Pierre Bourdieu, *Propos sur le champ politique*, *op. cit.*, p. 107.
- 23 *Ibid.*, p. 100.
- 24 Pierre Bourdieu, conférence à Athènes de mai 2001, publiée dans *Le Monde diplomatique* de février 2002 et à paraître dans un recueil, *Interventions*, Marseille, Agone.
- 25 A. Gramsci, *Œuvres choisies*, Paris, Éditions sociales, 1959, p. 429-437.