

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.

Une classe universelle est donc une classe capable de représenter son intérêt comme l'intérêt universel. Selon le jeune Marx, le prolétariat constitue une sorte de cas limite : c'est son exclusion de la société, et sa « souffrance universelle », qui en fait la classe universelle. Selon cette conception de la classe universelle, l'idée décisive est qu'une position sociale particulière peut incarner l'intérêt universel. Une dialectique de l'universalité analogue se retrouve chez Bourdieu. Ainsi parle-t-il dans les *Méditations pascaliennes* des « acteurs qui ont un intérêt particulier à l'universel ». Comment peuvent-ils remplir ce rôle ? Rappelons la critique par Foucault de « l'intellectuel universel » qui s'arroge le droit de parler en tant que maître de vérité et de justice : il prétend être écouté comme un porte-parole de l'universel. Sartre fut le représentant exemplaire de ce type d'intellectuels. Foucault affirme que cette figure est désormais remplacée par celle de « l'intellectuel spécifique », dont l'implication politique résulte d'une compétence particulière dans l'appareil moderne de « pouvoir-connaissance ». Ainsi, magistrats et psychiatres, docteurs et travailleurs sociaux, techniciens de laboratoire et sociologues, seraient en mesure d'intervenir à la fois dans leur propre domaine de compétence et, grâce à un échange réciproque, dans le procès global de politisation des intellectuels. La position de Bourdieu est plus complexe. D'un côté, les *Méditations pascaliennes* développent une critique de la raison scolastique – de la façon dont les intellectuels ignorent les conditions sociales particulières et privilégiées qui leur permettent de mener un travail libéré, de toute contrainte extérieure dans ses rythmes, dans ses mouvements et dans sa durée ; tout particulièrement de la contrainte que représenterait une sanction directement monétaire de leur activité. Bourdieu rappelle les erreurs caractéristiques qui résultent de cette non-reconnaissance des conditions sociales du travail intellectuel. D'un autre côté, il soutient que les intellectuels, en vertu de cette même position sociale, peuvent devenir les champions d'un intérêt universel. Dans les *Règles de l'Art* (1992), il développe une analyse de « l'intellectuel universel » opposée à celle de Foucault. Il affirme que cette figure fut possible grâce au développement de la littérature en tant que champ de production autonome, en particulier par les activités de Flaubert et de Baudelaire à la fois comme auteurs et comme critiques sous le second Empire. Mais c'est Zola qui prit une part décisive dans « l'invention des intellectuels » par son intervention dans l'affaire Dreyfus. Mettant son autorité au service de causes politiques, il aurait affirmé, par un choix légitime et délibéré, l'indépendance et la dignité de l'homme lettre. Pour y parvenir, il dut produire un nouveau personnage et inventer pour l'artiste « une mission de subversion politique, inséparablement intellectuelle et politique »². Ce qui est spécifique à ce type d'intervention dans la vie publique, c'est qu'elle implique, non la subordination de la culture à la politique, mais plutôt

un statut de totale indépendance de la culture. Ainsi, c'est l'autonomie du champ culturel qui, paradoxalement, « rend possible l'acte inaugural d'un écrivain qui, au nom des normes propres au champ littéraire, intervient dans le champ politique et s'institue de ce fait en tant qu'intellectuel ». C'est le succès de Zola en tant que romancier – comme celui de Sartre en tant qu'écrivain et philosophe, ou de Foucault en tant que philosophe – qui lui a donné l'autorité nécessaire pour intervenir en politique, au-delà du champ littéraire.

La conclusion des *Règles de l'Art* montre clairement que Bourdieu propose bien plus qu'une analyse historique ou sociologique du rapport particulier entre l'intellectuel et la vie publique. Il généralise sa compréhension des intellectuels comme personnages à deux dimensions, qui ne pourraient exister et subsister s'ils n'étaient investis de l'autorité spécifique que leur confère un univers intellectuel autonome (entendons par là indépendant des pouvoirs religieux, politiques, ou économiques) dont ils respectent les règles. C'est cette autorité spécifique que les intellectuels engagent dans les luttes politiques. Contrairement à ce que l'on croit souvent, il n'y aurait donc pas d'antagonisme entre la quête d'autonomie qui caractérise l'art, la science, ou la « pure » littérature, et la recherche de l'efficacité politique. C'est au contraire en renforçant leur autonomie et leur liberté de critiquer les pouvoirs établis que les intellectuels pourraient accroître l'efficacité de l'action politique dont les fins et les moyens trouvent leur origine dans la logique propre aux champs de la production culturelle.

Cette autonomie des sphères de la production culturelle serait à présent menacée par « l'interpénétration croissante de l'art et de l'argent ». Ce péril nous ramène aux préoccupations des derniers écrits politiques de Bourdieu. Il y appelle à réhabiliter l'intellectuel universel afin de préserver l'autonomie de la production culturelle dont dépend son autorité. On devrait donc en appeler à une « Realpolitik de l'universel, forme spécifique de lutte politique destinée à défendre les conditions sociales de l'exercice de la raison et les bases institutionnelles de l'activité intellectuelle, et à doter la raison des instruments qui sont les conditions de son accomplissement historique »³.

Gérard Mauger a cherché à souligner les continuités entre cette conception de l'intellectuel universel et les analyses de Foucault. Ainsi, « l'appel à un corporatisme de l'universel » s'adresserait aux « intellectuels spécifiques », artistes, écrivains ou chercheurs reconnus dans leur domaine et intervenant dans le champ politique « au nom des compétences et des valeurs propres à leur travail »⁴. Pour Bourdieu, l'autorité publique des intellectuels résulte de leur position dans les champs culturels autonomes. C'est parce qu'ils sont des intellectuels spécifiques qu'ils peuvent devenir des intellectuels universels. Car leur aspiration à être entendus dans l'espace public transcende le champ

culturel particulier de leur fonction. Ils interviennent politiquement « au nom d'une forme particulière d'universalisme éthique et scientifique », susceptible de fonder non seulement une sorte de magistère moral, mais aussi d'impulser une mobilisation collective en faveur de ces valeurs.

Ce magistère est épistémologique autant que moral. Ainsi, dans *La Domination masculine*, Bourdieu a-t-il justifié son interprétation de l'oppression des femmes comme instance de domination symbolique en se référant à « l'universalisme qui, à travers le droit d'accès à la totalité des objets, constitue l'un des fondements de la République des sciences ». On ne peut éviter d'en conclure que Bourdieu continue à voir dans les intellectuels, selon les termes de Foucault, des « porte-parole de l'universel ».

Son analyse soulève la question suivante : en fondant le rôle politique des intellectuels sur « l'universalisme de la République des sciences », Bourdieu ne confond-il pas deux conceptions de l'universel, l'une épistémologique et l'autre éthico-politique ? Considérons d'abord la conception épistémologique. Dans les *Méditations pascaliennes*, Bourdieu affirme que le champ scientifique, comme tout autre champ social, est déterminé par la concurrence entre ses agents. Mais la forme particulière de cette concurrence contraindrait les chercheurs scientifiques à utiliser des méthodes choisies exclusivement en fonction de leur capacité à fournir « des représentations réalistes » du monde. Il demeure malgré tout, dit-il, que la lutte dans le champ scientifique se déroule toujours « sous le contrôle des normes constitutives du champ » et qu'elle se mène avec les armes reconnues à l'intérieur de ce champ. Les mécanismes sociaux du champ scientifique fourniraient donc à ses agents un intérêt à rechercher l'objectivité scientifique. Si l'universalité progresse, c'est parce leur microcosme social, en dépit de l'ambiguïté liée intrinsèquement à l'enfermement dans l'égoïsme satisfait de leur statut, demeure un lieu de luttes dont l'universel est l'enjeu, et dont les acteurs ont, à des degrés divers, intérêt à l'universel, à la raison, la vérité, aux valeurs. Ils s'engagent dans ce combat avec les armes qui ne sont rien d'autre que les conquêtes universelles des combats antérieurs.

Voici donc une analyse intéressante qui cherche à dépasser la dichotomie habituelle entre le scientisme objectiviste d'un côté et le relativisme sociologique de l'autre, en intégrant la conception bachelardienne de la « cité savante », site de l'objectivité scientifique, à la théorie bourdieusienne des champs. Mais l'universalité prise au sens d'objectivité scientifique n'est pas la même que l'universalité éthico-politique. Il y a là un glissement illégitime de la vérité, ou de la raison, à la « vertu ». L'un des principaux thèmes de l'école de Francfort fut son insistance sur le fait que la rationalité scientifique peut fort bien servir des fins barbares, ainsi qu'en témoigne le judéocide. On peut tenter de définir l'universalité éthico-politique en recourant au principe « d'égaliberté » proposé par

Étienne Balibar : les conditions de réalisation de la liberté la plus complète sont coextensives aux conditions de réalisation de la plus complète égalité. Ce principe implique l'impératif éthique d'éliminer toutes les formes de domination et d'exploitation⁵. Mais ce type d'universalité n'est pas le même que – ou ne découle pas de – l'objectivité scientifique en jeu dans le champ intellectuel. À moins d'utiliser d'autres arguments que Bourdieu ne fournit pas.

Ce décalage entre la théorie de la production culturelle selon Bourdieu et l'éthique requise par ses interventions politiques permet d'expliquer un autre décalage proprement politique. Les luttes politiques ne sont pour lui qu'une instance du combat incessant pour des ressources rares, symboliques et matérielles. Les agents rivalisent pour assurer et légitimer leur distribution la plus favorable. Il semble n'y avoir aucune place dans cette théorie pour l'idée que la politique puisse constituer un domaine dans lequel s'exprimerait un intérêt pour l'émancipation universelle. Pour Bourdieu, les figures universelles de la politique s'incarnent dans l'intellectuel. C'est ce qui permet de préserver l'autonomie du politique, mais aussi d'empêcher les intellectuels de manipuler et de dominer les autres, ou de devenir les instruments de la domination exercée par d'autres. Cette approche pose la question de la place des non-intellectuels dans ce discours de l'universel. Comment peuvent-ils avoir accès aux moyens d'énoncer leurs revendications en termes universalisables ? La réponse de Bourdieu semble être : seulement avec grande difficulté. Ses écrits, y compris les plus récents, insistent sur « l'extraordinaire acceptation que l'ordre établi parvient à imposer ». Il dit ainsi, dans les *Méditations pascaliennes*, que les dispositions sont l'incorporation de structures objectives et que les attentes tendent à s'ajuster aux possibilités. Ainsi, l'ordre institué tend toujours à apparaître, y compris aux yeux des plus désavantagés, si ce n'est évident et naturel, du moins plus évident et plus nécessaire que ne l'imaginent ceux qui, n'ayant pas connu des conditions aussi impitoyables, les trouvent forcément insupportables et révoltantes. Leur habitus – les dispositions « incorporées » qui ajustent les actions et les pensées individuelles aux exigences des structures sociales – concourt donc à enchaîner les masses au statu quo. Quelles que soient les intentions de Bourdieu, on voit mal comment cette approche pourrait éviter une conception élitiste de la politique, dans laquelle l'action collective dépend de l'initiative créative des intellectuels.

Je veux maintenant examiner une faiblesse possible de ma propre position. Elle semble postuler un « intérêt émancipateur universel » dépourvu de tout ancrage social. Elle s'expose donc à la critique adressée par Bourdieu à Habermas, lorsqu'il lui reproche de méconnaître « les conditions économiques et sociales d'accès à l'universel » qui « devraient être remplies pour que s'instaure la délibération publique propre à conduire à un consensus rationnel ».

Je suis d'accord avec Bourdieu sur la nécessaire historicisation de la raison, tout en évitant cependant de tomber dans le relativisme. Mais il y a d'autres chemins pour y parvenir. Pour Bourdieu, la position d'un agent dans le champ social détermine sa vision du monde. Cette position est « un point (le fondement du point de vue) dans un espace social ». Dans *Histoire et conscience de classe*, Lukacs adopte précisément une approche perspectiviste semblable, à la différence près que ce n'est pas la position dans un champ social qui détermine le point de vue, mais plutôt la position de classe de l'agent – autrement dit sa place dans les rapports de production – qui fixe les limites de sa capacité cognitive et pratique à s'approprier le monde.

Pour Lukacs, il existe une position de classe permettant d'unifier les deux acceptions de l'universalité distinguées ci-dessus. Du fait de son exploitation, la classe travailleuse a intérêt à abolir toutes les formes de domination et d'exploitation – en réalisant l'impératif d'égaliberté. En vertu de cette position particulière du prolétariat qui concentre toutes les contradictions de la société capitaliste, la mise à nu de sa condition fournit la base d'une connaissance objective du mode de production capitaliste. Une fois encore, une position sociale particulière donne accès à l'universel. Je suis bien conscient des aspects problématiques de la thèse de Lukacs, en particulier du concept de « conscience de classe adjugée »⁶. Elle ouvre néanmoins une voie à la dialectique du particulier et de l'universel échappant à certaines au moins des difficultés présentes dans la position de Bourdieu. En tout cas, ici comme ailleurs, nous voyons comment le tournant politique de Bourdieu le conduit sur le terrain de débats classiques pour la tradition socialiste. Cela ne veut pas dire que l'on peut préjuger de la justesse ou non des positions défendues. Mais, l'exploration des forces et des faiblesses relatives des différentes versions de la dialectique du particulier et de l'universel, dégage une perspective propice au dialogue fécond entre la sociologie critique de Bourdieu et le marxisme révolutionnaire.

Traduit de l'anglais par Samuel Libermann

1 Tiré d'une conférence prononcée en juin 2000, ce texte d'Alex Callinicos reprend certains thèmes développés dans son article: « Social Theory Put to the Test of Practice »: Pierre Bourdieu et Anthony Giddens », *New Left Review*, n° 236, 1999.

2 Pierre Bourdieu, *La Règle de l'Art*.

3 Pierre Bourdieu, *Les Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 1997, p. 96.

4 Gérard Mauger, « L'Engagement sociologique », *Critique* 589-90, 1995.

5 Voir Balibar, « Droits de l'homme et droits du citoyen : la dialectique moderne de l'égalité et de la liberté », PUF, *Actuel Marx* 8, 1990.

6 Voir Alex Callinicos, « Social Theory... », *op. cit.*