

Daniel Bensaïd

L'intellectuel et le politique Sur les engagements de Pierre Bourdieu

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 masculine ^{1/}.

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

^{1/} Dans cette campagne stupide, c'est encore Bernard-Henri Lévy qui a franchi le plus allègrement le mur du « çon », écrivant dans son bloc-notes du *Point* (le 23 mai 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, George 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*, 21 octobre 1998.

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 honorable 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 grattouillait et ce qui chaouillait 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 droit et centre gauche, entre un social-libéralisme hégémonique et un national républicanisme réactif, entre la Fondation Saint-Simon et le club Marc Bloch (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 le rapport qu'une telle sociologie réflexive 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

S'interroger sur 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 sa-

voir 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 particulières ^{3/}. 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, 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), le cheval de Troie du déterminisme social : les agents seraient possédés par leur *habitus* plus qu'ils ne le possèdent ^{5/}. André Passeron lui-même a pu critiquer le poids écrasant que

^{3/} Voir l'article de Lilian Mathieu dans le numéro 3 de *Contre-temps*.

^{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*, 31 janvier 2002.

^{7/} Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, op. cit., p. 180.

^{8/} Jeffrey Alexander, op. cit., p. 111-116.

^{9/} *Propos sur le champ politique*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 2000 ; et *Contre-feux 1*, Paris, Liber « Raisons d'agir », p. 61.

^{10/} *Méditations pascaliennes*, op. cit., p. 224.

prendraient 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 sexes du point de vue de « la domination masculine », plutôt que de 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'héritage ^{7/}. » 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 dimension 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 nom-

bre de démocrates professionnels (toujours prêts à capituler devant le sanctuaire de la propriété ou la dictature anonyme des marchés) ^{9/}. 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 ».

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 qui est neutralisée par la méconnaissance en opérant, à la faveur d'une crise, un dévoilement critique de la violence fondatrice qui est occultée par l'accord entre l'ordre des choses et l'ordre des corps ^{10/}. » 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 1990, 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 de rabaisser les interventions 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 censure ^{11/} ». 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 il [Pascal] le fait, sans grande illusion, avec l'argument du pari [...] ^{12/} ». En dépit de sa dérisoire prétention à une liberté procédant de la souveraineté de la raison, l'intellectuel serait donc engagé sans l'avoir décidé, tout comme 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, 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, par 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 cultu-

rel et du capital social, éclaire les stratégies différentes des agents, leur manière de percevoir les situations, leur façon de s'exclure ou de s'adouer mutuellement ^{13/}.

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 ces champs manifestent une tendance à la fermeture, tous tendent 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 complètement ^{16/} ». Cette particularité est toute relative, car il serait tout aussi pertinent de se demander si le champ économique ou le champ médiatique sont davantage susceptibles de s'autonomiser « complètement ». Si relative soit 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'enga-

^{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*, 31 janvier 2002.

^{14/} Pierre Bourdieu, *Propos sur le champ politique*, op. cit., p. 61.

^{15/} Nous avons abordé cette question dans le n° 1 de *Contre-temps* : Daniel Bensaïd, « Critique marxiste et sociologies critiques ».

^{16/} Pierre Bourdieu, *Propos sur le champ politique*, op. cit., p. 62.

ger dans la campagne présidentielle de Coluche, dans la mesure précisément où elle transgressait cette règle de la professionnalisation. 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 de l'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 tiraillé entre sa déontologie de savant webérien 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 s'aventurer 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 mono-

pole 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, à un futur 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 cours du jeu ? Parce qu'il a les tendances immanentes du jeu dans le corps, à l'état incorporé : il fait corps avec le jeu ^{20/}. »

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 servir de prétexte à bien des opportunistes habillés de réalisme. Les positions de Bourdieu, au fil des ans, n'y ont pas toujours échappé. Or, 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 contre-temps ? 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 ses mouvements sociaux ?

Rappelons seulement que dans une formation sociale donnée – en l'occurrence dans les

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.

rappports capitalistes de production 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 classes et de sexes 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.

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, Bourdieu ne s'est « jamais senti justifié d'exister en tant qu'intellectuel » : « Je n'aime pas en moi l'intellectuel », écrit-il dans les *Méditations pascaliennes* ^{21/}. Il n'envisage d'issue à ce dégoût de soi que par l'exercice d'une réflexivité critique : « Nul ne doit être à l'abri de la critique sociologique, même et surtout pas les intellectuels critiques ^{22/} »

^{21/} *Méditations pascaliennes*, op. cit., p. 16.

^{22/} *Propos sur le champ politique*, op. cit., p. 107.

^{23/} *Ibid.*, p. 100.

^{24/} Pierre Bourdieu, conférence à Athènes en mai 2001, publiée dans *Le Monde diplomatique* de février 2002 et à paraître dans un recueil *Interventions*, Marseille, Agone.

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, jamais de plain-pied avec les « incompetents » qui font au quotidien la politique de l'opprimé.

S'il est une figure que Bourdieu récuse en effet 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 prolétariques » 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 de l'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, de-

vrait « 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 (chef d'orchestre ou 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 de 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 prodi-

gieuse 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 l'*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 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 fonc-

tion ». Et ces « intellectuels organiques », générés pas 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, des militants, et des leaders sociaux formés à l'expérience des luttes. La notion gramscienne d'intellectuel organique refuse 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 déclassement 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 à 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 un transfert abusif de compétence ?

[Maurice Blanchot met lui aussi en garde contre le « détournement d'influence » ou le « détournement d'autorité », par lequel les intellec-

tuels sont tentés de donner à des choix politiques ou à des options morales une crédibilité acquise dans une activité spécifique ²⁶/. De Zola à Sartre ce fut certes le cas des figures emblématiques de l'engagement intellectuel. Mais Blanchot conteste ce mot malheureux d'engagement (dont s'irritait André Breton), qui présume une extériorité originelle et une décision souveraine d'un sujet rationnel. Pour échapper au dilemme, Blanchot recommande à l'intellectuel de se tenir « en retrait du politique » sans s'en retirer pour autant : « Il essaie de maintenir cet espace de retrait et cet effort de retirement pour profiter de cette proximité qui l'éloigne afin de s'y installer [...] comme un guetteur qui n'est là que pour veiller, se maintenir en éveil [...] ²⁷/. » Contre la prétention à s'ériger en « messager de l'absolu » ou en « substitut du prêtre », il s'agit pour l'intellectuel qui connaît ses limites d'agir en citoyen qui ne se contente pas de voter, mais continue, à rebours de l'air du temps, de se soucier de l'universel.

Si les titres universitaires ou le prestige littéraire permettent parfois d'intervenir publiquement par voie de tribunes de presse ou de prises de parole, écrire des romans, faire des découvertes scientifiques, ou philosopher ne confère pas une autorité à opiner sur la guerre du Golfe ou sur la Palestine supérieure à celle d'un postier, d'un cheminot, ou d'une infirmière. Il faut donc user du privilège symbolique sans en être dupe. Assumer publiquement cette dualité est peut-être la manière la plus loyale et la plus responsable d'éviter en politique l'argument d'autorité (scientifique) qui couperait court à la controverse démocratique ²⁸/.]

Contretemps n° 4
mai 2002

²⁵/ À. Gramsci, *Œuvres choisies*, Paris, Éditions sociales, 1959, p. 429-437.

²⁶/ Maurice Blanchot, *Les Intellectuels en question*, Éditions Fourbis, Paris, 1996.

²⁷/ *Ibid.*, p. 13.

²⁸/ [Cette partie en italique et entre crochets rétablit les coupes effectuées pour *Contretemps*.]