

Faculté de théologie, d'éthique et de philosophie

**« MOBILISER LE CADRE CONCEPTUEL DE PIERRE BOURDIEU
POUR COMPRENDRE LES INTELLECTUELS »**

Par

Jérôme Cernoïa

**MÉMOIRE PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE ÈS ARTS
(PHILOSOPHIE)**

UNIVERSITÉ DE SHERBROOKE

JUIN 2008

VI-231



Library and
Archives Canada

Published Heritage
Branch

395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Bibliothèque et
Archives Canada

Direction du
Patrimoine de l'édition

395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file *Votre référence*
ISBN: 978-0-494-49476-9
Our file *Notre référence*
ISBN: 978-0-494-49476-9

NOTICE:

The author has granted a non-exclusive license allowing Library and Archives Canada to reproduce, publish, archive, preserve, conserve, communicate to the public by telecommunication or on the Internet, loan, distribute and sell theses worldwide, for commercial or non-commercial purposes, in microform, paper, electronic and/or any other formats.

The author retains copyright ownership and moral rights in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

AVIS:

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque et Archives Canada de reproduire, publier, archiver, sauvegarder, conserver, transmettre au public par télécommunication ou par l'Internet, prêter, distribuer et vendre des thèses partout dans le monde, à des fins commerciales ou autres, sur support microforme, papier, électronique et/ou autres formats.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms may have been removed from this thesis.

Conformément à la loi canadienne sur la protection de la vie privée, quelques formulaires secondaires ont été enlevés de cette thèse.

While these forms may be included in the document page count, their removal does not represent any loss of content from the thesis.

Bien que ces formulaires aient inclus dans la pagination, il n'y aura aucun contenu manquant.

■ ■ ■
Canada

CERNOÏA, JÉRÔME :

Mots-clés : Mots-clés : intellectuels, engagement, éthique, Pierre Bourdieu

*À la mémoire d'Émile Cernoïa, Seigneur de la mine,
qui s'est souvent demandé, avec profondeur,
qui étaient ces hommes que l'on nomme « les intellectuels ».
Des hommes capables
de « gagner leur croûte sans jamais aller au charbon ».*

RÉSUMÉ

Qu'en est-il des intellectuels en ce début de XXI^e siècle? Qui sont-ils? Et quel devrait être la portée et le sens de leur engagement dans l'espace public? Telles sont les questions qui animent notre questionnement philosophique actuel. Au carrefour de ces interrogations philosophiques, un questionnement encore plus profond émerge : la réalité même de la notion d'intellectuels.

Dans les années quatre-vingt-dix, le sociologue Pierre Bourdieu sera, en France, la figure tutélaire de l'intellectuel engagé. Au-delà de son indéniable charisme médiatique, ce penseur appuie l'autorité sociale de son discours sur la reconnaissance internationale d'une œuvre scientifique considérable. Une œuvre qui, en définitive, s'intéresse aux rapports existants entre l'individu et l'action (*praxis*). De surcroît, l'un des axes importants que développent les travaux de Pierre Bourdieu est une sociologie critique des intellectuels. C'est pourquoi, dans la perspective de notre propre questionnement sur la notion d'intellectuels, nous avons choisi pour interlocuteur principal : le sociologue français. Avec l'intuition initiale, pour la rédaction du présent mémoire, que le cadre conceptuel bourdieusien constitue un outil théorique particulièrement pertinent pour développer et articuler une meilleure compréhension de la notion d'intellectuels. D'ailleurs, c'est cette hypothèse première de la fécondité des travaux de Pierre Bourdieu que cherche à valider l'ensemble de nos développements théoriques en se demandant si : « le cadre conceptuel bourdieusien permet, véritablement, une clarification significative de la notion d'intellectuels ? » Notre réponse, à cette évaluation du cadre conceptuel bourdieusien, s'élaborera grâce à la lecture critique d'un corpus ciblé de l'œuvre bourdieusienne.

Notre analyse portant, pour l'essentiel, sur les concepts d' « habitus » (chap. I), de « champ » (chap. II) et de « violence symbolique » (chap. III). Ces trois concepts forment les trois chapitres de notre mémoire. Tout d'abord, parce que l'étude de l'habitus, en tant qu' « extériorité intériorisée » d'un individu donné, est propice au décryptage des trajectoires sociales, à la fois publiques et privées, des intellectuels. Le champ pour sa part, compris comme la cristallisation d'un microcosme social autonome à l'intérieur du grand univers social, est susceptible de nous révéler les « tenants et les aboutissants » des interactions sociales qui animent le monde social des intellectuels. Enfin, avec l'idée de violence symbolique, nous verrons comment l'actualisation de cette force « douce et invisible », qui s'exerce avec l'assentiment même de ses victimes, est en réalité l'expression d'un « pouvoir symbolique » qui en tant que pouvoir idéologique est pouvoir d'une essence proprement intellectuelle.

Enfin, comme le cadre conceptuel bourdieusien, malgré son indéniable apport à notre travail de recherche, renferme également d'importantes limites conceptuelles. La conclusion générale du présent mémoire, nous apprendra combien il est nécessaire de nuancer la fécondité, initialement supposée, de ce cadre conceptuel pour penser la notion d'intellectuels.

REMERCIEMENTS

Je veux d'abord dire un grand merci à mes formidables grands-parents, Denise et Émile Cernoia, pour leur soutien autant moral que financier. Puisqu'ils ont été présents et bienveillants tout au long de mes études, de l'école primaire d'un petit village de Provence jusqu'aux portes d'une université nord-américaine. Merci aussi d'avoir eu, tous les deux, l'intelligence de m'élever avec « des racines et des ailes » ! Merci également, à mon vieil ami Michel Ayasse qui un jour, il y a déjà longtemps, a fait jaillir chez moi les étincelles de la curiosité et de l'étonnement, si vitales au questionnement philosophique.

Je remercie mon directeur André Duhamel qui, tout au long de cette recherche, a su mettre son art de « Maître » au service de l'apprenti que je suis. En usant de toute la rigueur, le discernement, la minutie, la générosité ainsi que la patience sans borne qu'exige une telle tâche.

Merci à mon petit garçon, Pierre-Émile, pour la discipline de travail qu'il m'a obligé à adopter depuis son merveilleux, mais tumultueux..., surgissement dans ma vie. Merci, bien sûr, à mon ineffable compagne Amandine pour la belle confiance qu'elle place en moi. Et, grâce à laquelle, je trouve le courage de surmonter les doutes et les angoisses qui sont, chez moi, inhérents à l'exercice de l'écriture.

TABBLE DES MATIÈRES

Résumé	iii
Remerciements	iv
Table des matières	v
Avant-propos	vi
Introduction générale	1
Premier chapitre : le concept d'habitus	14
A) L'habitus comme structure structurée	16
B) L'habitus comme structure structurante	21
C) De la figure sartrienne de l' « intellectuel existentialiste » à la théorie de l'habitus	24
Deuxième chapitre : le concept de champ	37
A) Champ et capital	38
B) Le champ comme théorisation de l'inscription sociale collective des intellectuels	47
C) Le champ comme « clé de lecture » de l'action du champ intellectuel français	53
Chapitre troisième : le concept de violence symbolique	63
A) Violence symbolique, capital symbolique et pouvoir symbolique	64
B) Le pouvoir symbolique comme pouvoir intellectuel	74
Conclusion générale	85
Références bibliographiques	94

AVANT-PROPOS

Genèse de la notion d' « intellectuels » et engagements intellectuels du XXe siècle à aujourd'hui

En décembre 1894, Alfred Dreyfus, un capitaine de l'armée française d'origine juive, est accusé à tort par le conseil de guerre d'avoir rédigé et transmis un bordereau antifrçais à l'ambassade d'Allemagne. Très vite, bon nombre d'écrivains, d'universitaires et de journalistes deviennent convaincus de son innocence. Ils forment alors le premier groupe de ceux que l'Histoire retiendra sous le nom de dreyfusards. Ils ont pour chef de file l'écrivain et romancier Émile Zola. L'affaire ne prendra sa véritable ampleur politico-médiatique – et son goût de scandale – qu'en 1898, au lendemain de la publication dans le journal *l'Aurore* du célèbre « J'accuse ! » d'Émile Zola. Dans cet article, l'écrivain réagit avec virulence au verdict d'acquittement lors du procès du commandant Esterhazy, véritable rédacteur du bordereau antifrçais et haut dignitaire de l'armée française. Il fustige l'ignominie du verdict, ainsi que la lâcheté des juges et des jurés. Sa réaction met en lumière les bassesses d'un pouvoir militaire qui œuvre au nom de l'honneur de son haut commandement et de sa patrie.

Dès lors, la France se déchire littéralement entre les antidreyfusards et les dreyfusards. Les premiers célèbrent un nationalisme radical qui glorifie le service commandé au nom de la raison d'État, alors que les autres engagent sans retenue leur talent et leur notoriété dans ce combat idéologique afin de servir la cause d'un universalisme humaniste qui prône le principe de justice inscrit au fronton des démocraties. C'est ainsi que sont nés, dans la douleur des déchirements humanistes, patriotiques et antisémites de l'affaire Dreyfus, ceux que l'on appelle communément les intellectuels.

S'il nous semble judicieux de parler de naissance des intellectuels à partir de l'affaire Dreyfus, c'est qu'avec elle nous assistons à l'agrégation de personnalités emblématiques. Cette agrégation aboutira, avec le temps, à la constitution d'une véritable identité collective des intellectuels. Une identité qui, nous semble-t-il, s'articule progressivement pour ensuite se structurer définitivement autour de deux variables centrales :

- ✓ La possession d'une certaine érudition qui s'exprime essentiellement grâce au vecteur de l'écriture ;
- ✓ La défense, grâce à la recherche de la vérité, de valeurs sociales centrales qu'elles soient conservatrices ou progressistes.

À partir de ces deux variables essentielles, nous pouvons dès à présent supposer que l'intellectuel n'est ni seulement un savant ou un académicien (érudition seule), ni seulement un militant ou un homme politique (engagement seul), mais qu'il est le porteur d'un engagement érudit, public et médiatique au moyen d'un savoir (l'érudition) et d'un savoir-faire (l'écriture). D'ailleurs, si le terme intellectuel voit son avènement avec l'affaire Dreyfus, c'est très certainement parce que cette affaire au sens politique va prendre une ampleur médiatique sans précédent dans la longue histoire de France, grâce à la formidable explosion de la presse écrite de cette époque. Ce phénomène massif et « de masses » explique sans doute la place de choix qu'occupe, avec le philosophe, l'écrivain, le romancier ou encore le journaliste dans l'univers intellectuel et médiatique français. A contrario, l'implication salutaire du philosophe Voltaire, au moment de l'affaire Calas, ne vaudra jamais à ce dernier le statut social d'intellectuel par faute d'un écho médiatique suffisant à son action.

Alors que, lorsque l'écrivain, journaliste et intellectuel Maurice Barrès, chef de file des antidreyfusards, défend la sacro-sainte raison d'état et prône, par le fait même, des valeurs plus conservatrices que ses adversaires dreyfusards, il le fait

essentiellement par le biais de la presse écrite. Quelques années plus tard, à l'approche du déclenchement de la première Guerre mondiale, il produit une infatigable critique de l'attitude de l'Allemagne qui l'amène à défendre, sur la place publique, des positions semblables à celles soutenues par Jean Jaurès et la gauche française. Une situation quelque peu paradoxale sur le plan politique, qui tend à illustrer le fait, qu'au fil du temps, les intellectuels français, tout horizon politique confondu, vont adopter comme principe constant de leur action : l'exercice d'une pensée critique. Cette posture idéologique critique dominante chez les intellectuels sera d'ailleurs souvent exercée, mais sans que cela ne devienne systématique, à l'encontre de l'ordre établi¹.

L'affaire Dreyfus voit donc l'émergence dans l'espace public du terme « intellectuel ». Elle semble aussi vouloir nous révéler une identité intellectuelle complexe dont le spectre d'expression idéologique s'étend du conservatisme nationaliste à l'idéal d'un universalisme républicain. Il se pourrait également qu'elle soit la première étape de l'acquisition symbolique, par les intellectuels, d'un magistère moral et politique dont l'importance ne va cesser de croître tout au long du XXe siècle. Ce magistère constitue peu à peu l'accumulation d'une forme de pouvoir spécifique, puisque d'essence symbolique². Un pouvoir symbolique dont les intellectuels usent sans interruption, depuis l'affaire Dreyfus, tant dans le dessein d'en jouir qu'avec celui de poursuivre et d'augmenter la capitalisation du pouvoir précédemment acquis. La figure sartrienne de l'« intellectuel total » marque l'apogée de cette course pour la possession de ce pouvoir spécifique qu'est le pouvoir symbolique. En effet, avec le règne de Jean-Paul Sartre s'opérera un accaparement

¹ À ce sujet, l'introduction du *Dictionnaire des intellectuels français* nous présente les intellectuels comme « les organisateurs du tribunal de l'opinion », ou encore comme « les défenseurs de l'universalisme contre l'empire des passions partisans », bref, comme les dénonciateurs de l'ordre établi.

² Nous définissons le terme symbolique, et ce, pour l'ensemble de notre mémoire, comme le domaine des symboles sociaux qui, par extension, devient le domaine des signes sociaux, subjectifs et arbitraires, notamment ceux qui sont reconnus, acceptés et véhiculés par la culture. Cf., *Le petit Robert*, dictionnaire de la langue française, édition 2003, p 2539.

total du magistère moral par les intellectuels. En définitive, si l'affaire Dreyfus fut bien une « sale affaire », elle aura eu en revanche le mérite d'amorcer l'émergence de la conscience collective des intellectuels.

Après l'affaire, plusieurs figures emblématiques vont occuper, à leur manière et avec leurs manières, l'espace public qui constitue en quelque sorte la partie immergée de ce que nous définirons, au cours du second chapitre de ce mémoire, comme le « champ » des intellectuels français.

À la fin de la première Guerre mondiale, et jusqu'en 1951, l'écrivain André Gide occupera l'avant-scène de la vie intellectuelle. Dans *Corydon*, il reconnaît avec courage son homosexualité. Les mots de l'écrivain s'écrivent et s'inscrivent dans la lignée des affirmations scientifiques de Sigmund Freud. Ainsi, sa contribution littéraire constitue une première percée du voile opaque, tissé de tabous, de mensonges et de répressions, qui étouffe la sexualité. Sur le plan politique, ce sont ses dénonciations des drames de la colonisation et du communisme qui font de lui un homme engagé pour l'expression de la vérité, la vérité de ce qu'il sait et de ce qu'il a vu³, au détriment des arrangements de la conscience. Durant la guerre d'Espagne, André Malraux incarnera la figure révolutionnaire de l'intellectuel engagé dans le combat des armes. À la Libération, sa fidélité au général De Gaulle fera de lui un homme politique efficace dans la gestion des affaires culturelles et un grand homme d'État. Mais, à l'antipode de cette tentation révolutionnaire de l'auteur de *La condition humaine*, il se trouve aussi, chez les intellectuels français, une tentation fasciste. Le parcours atypique de Céline n'est pas un mince témoignage de cette tentation. On sent, dans son *Voyage au bout de la nuit*, une haine du malheur et de la misère du monde qui, nous semble-t-il, exprime un véritable humanisme. Et pourtant, ce même Céline nous invite à la haine raciale dans *Bagatelles pour un massacre*. Louis Ferdinand Destouches sera donc la mauvaise conscience de la littérature

³ Ses ouvrages sur la colonisation et le communisme sont le résultat de séjours au Congo et en U.R.S.S.

française. Dans ces années de l'après-guerre, sous le choc des traumatismes atomiques de Hiroshima et de Nagasaki, une mauvaise conscience culpabilisante et honteuse habite probablement l'intelligentsia internationale, laquelle s'interroge alors sur le sens ou l'absurdité de la vie et de la politique⁴.

En France, ce ressentiment des intellectuels s'enracine en particulier dans les conséquences désastreuses du principe de non-intervention, prôné en 1938 par le gouvernement Daladier, face à la montée du nazisme. Avec le recul, cette prise de position pacifiste des « politiques » et des intellectuels qui les « accompagnent » dans leurs prises de décisions, apparaît comme une erreur de jugement considérable. De fait, il s'abat sur l'engagement des intellectuels une responsabilité éthique sans précédent. Ces intellectuels, coincés entre l'attitude « coupable » du principe de non-engagement et l'écrasante responsabilité de l'action politique, se cherchent un *modus vivendi* à la fois acceptable et efficace.

Il n'est donc pas surprenant que ce contexte éthique et politique de la Libération soit favorable à l'explosion de la philosophie existentialiste de Jean-Paul Sartre. Cette philosophie colorera profondément et durablement, comme nous le verrons en détail dans notre premier chapitre, les notions de sujet et d'action. C'est d'ailleurs sur les bases conceptuelles d'un sujet existentialiste agissant que Jean-Paul Sartre incarnera, en France, la figure sartrienne de l'intellectuel engagé ; une figure marquante et tout à fait centrale dans le traitement de notre problématique. Ce penseur majeur va donc connaître une extraordinaire consécration idéologique qui traversera la société française dans son ensemble. De la mort d'André Gide, en 1951, au lendemain de la crise de Mai 68, il est peu dire de Sartre qu'il sera à la mode, puisque, durant ces années, il fait la mode. Aujourd'hui encore, il symbolise pour nombre de français l'idéal type de l'intellectuel engagé. De même, au sein de l'espace social des intellectuels et des philosophes français, une grande partie du discours

⁴ Nous pensons en particulier aux œuvres littéraires d'Albert Camus et aux œuvres philosophiques d'Hannah Arendt.

philosophique au sujet de la notion d'intellectuels se positionne toujours en rapport avec la figure de l'intellectuel total. Il s'agit d'un bel hommage pour celui qui sera, pendant plusieurs années, un guide de conscience et un compagnon de route pour des millions de Français. Cela dit, tout au long des « années Sartre », la gauche intellectuelle ne règne pas sans partage sur le monde des idées. Toutefois, la visibilité médiatique reste pour les intellectuels de droite un exercice bien difficile. Sartre aura pourtant des adversaires émérites, en particulier en la personne du philosophe Raymond Aron. Ce dernier associe dans ses analyses lucides un esprit critique et un sérieux universitaire qui se méfient des mondanités de l'action sartrienne. Mais c'est définitivement la vague structuraliste des années 70 et l'affaiblissement de l'idéologie communiste qui marquent l'érosion médiatique de la philosophie existentialiste. Face à l'avènement du structuralisme, l'idée de conscience en liberté devient moribonde, puisque l'action et la pensée sont désormais perçues comme des phénomènes très largement structurés par les forces invisibles de l'inconscient et de la société. Dans le même temps, la perte de vitesse accélérée des idéologies communistes avec, par exemple, la publication en 1974 de *L'archipel du Goulag* d'Alexandre Soljetsyne⁵ aura également un effet notable sur la disparition de la figure de l'intellectuel au sens sartrien.

C'est aussi l'époque où le psychanalyste Jacques Lacan tente de démontrer que l'inconscient est structuré comme un langage. Vient ensuite le temps de l'œuvre de Michel Foucault qui, selon les mots de Pierre Bourdieu, « est une longue exploration de la transgression du franchissement de la limite sociale, qui tient inséparablement à la connaissance et au pouvoir »⁶. L'exploration en question portera en particulier sur les zones extrêmes et de rupture (ou de tension) avec la norme sociale : la folie, la sexualité, l'incarcération, etc. Dans son article, Pierre Bourdieu

⁵ Prix Nobel de littérature en 1970 pour l'ensemble de son œuvre romanesque, qui se situe en rupture avec le système soviétique de l'époque.

⁶ Dans un article intitulé « Le plaisir de savoir », écrit en hommage au philosophe après sa mort et paru dans *Le monde* du 27 juin 1984.

met également l'accent sur un autre apport très intéressant du travail de Michel Foucault, qui touche à l'idée que l'on se fait des intellectuels :

Pour inventer ce qu'il appelait « l'intellectuel spécifique », il fallait, en effet, abdiquer « le droit de parler en tant que maître de vérité et de justice », le statut de « conscience morale et politique », de porte-parole et de mandataire. Et, de fait, il n'a pas cessé d'affirmer qu'en matière de pensée il n'est pas de délégation. Sans pour autant succomber au culte, illusoire, de la pensée en première personne.

L'intellectuel sartrien, sachant tout sur tout, est donc invité à laisser la place à un savant qui partira de sa spécialité pour élaborer une critique possible et non systématique. Le structuralisme connaîtra lui aussi un certain essoufflement avec l'émergence, sous l'influence de Gilles Deleuze, des « philosophies du désir » qui rejettent une certaine conception de l'ordre : « La conception de l'ordre, privilégiant la "transcendance", au profit d'une pensée vivante sans cesse en mouvement, assumant la liberté de créer ses vérités dans l'"immanence". La créativité doit résister à l'autorité qui brime l'individu. »⁷. La philosophie n'est alors plus exclusivement fondée sur la connaissance de principes éternels, à l'instar du concept d'idée chez Platon, qui encadrent l'action et la pensée de l'action. Sur le plan de l'engagement des intellectuels, ce présupposé porte un coup dur au concept d'idéalisme.

Pour ce qui est de la fin du XXe siècle français, il y aura au tournant des années 90 l'engagement visible du sociologue Pierre Bourdieu et les avancées conséquentes de la sociologie critique bourdieusienne sur lesquelles nous reviendrons, bien évidemment, tout au long de ce mémoire. Mais, à la suite de cette chronique de la vie intellectuelle française, il serait erroné de croire que l'engagement des intellectuels, qu'ils soient philosophes ou non-philosophes, dans la conduite des affaires sociétales est le fait d'une quelconque exception française.

⁷ GUIGOT, André. *L'engagement des intellectuels au XXe siècle*, Toulouse, Éditions de Milan, 2003, p 48.

La réalité d'un engagement social des intellectuels est un phénomène qui rayonne, plus de cent ans après l'affaire Dreyfus, bien au-delà des frontières exigües de l'Hexagone. Pour ne donner que quelques exemples de cette réalité internationale de l'engagement des intellectuels, rappelons tout d'abord les travaux de mai 1967 du Tribunal Russell sur les crimes de guerre au Viêtnam, à Stockholm (Suède) et à Roskilde (Norvège)⁸. En effet, alors que la contestation s'amplifie aux États-Unis et dans le monde occidental, des intellectuels et des militants se réunissent autour du philosophe britannique Bertrand Russel afin d'enquêter et de porter un jugement sur la guerre menée au Viêtnam par les forces armées américaines. Et, bien que les travaux du Tribunal Russel (ou Russel-Sartre) seront largement critiqués, notamment à cause de la grande partialité de plusieurs de ses membres, il n'en reste pas moins que la tenue de ce tribunal témoigne d'un véritable engagement au niveau international de divers intellectuels.

Dans une actualité beaucoup plus récente, en février 2007, le premier ministre du Québec, monsieur Jean Charest, fera appel à deux intellectuels de renom, Gérard Bouchard (historien et sociologue) et Charles Taylor (philosophe), afin de coprésider la *Commission de consultation sur les pratiques d'accommodements reliées aux différences culturelles*. Afin de répondre à l'expression grandissante d'un mécontentement populaire autour de ce que l'on a appelé les « accommodements raisonnables », le premier ministre Charest demande à la Commission et à ses coprésidents de « formuler des recommandations au gouvernement pour que ces pratiques d'accommodements soient conformes aux valeurs de la société québécoise en tant que société pluraliste, démocratique et égalitaire. »⁹

Une fois de plus, avec l'exemple de cette commission, on constate que l'intellectuel-philosophe est appelé à contribuer à la conduite des affaires du monde. Cela dit et malgré la sollicitation explicite de ces deux éminents intellectuels par le

⁸ Voir à ce sujet <http://perspective.usherbrooke.ca/bilan/servlet/BMEve?codeEve=730>.

⁹ Voir à ce sujet <http://www.accommodements.qc.ca/commission/mandat.html>.

pouvoir politique. Il est intéressant de noter que messieurs Bouchard et Taylor seront d'emblée, avant même qu'ils n'aient eut la chance de progressé dans leurs travaux, les cibles d'une importante campagne médiatique de discréditation voulant faire croire que les deux commissaires ont déjà des conclusions toutes faites sur la question des accommodements et qu'ils se montreront incapables d'écouter la population, perchés qu'ils sont dans leur tour d'ivoire intellectuelle¹⁰. Par la suite, les travaux de la commission feront également l'objet d'une médiatisation considérable, mais qui soulignera cette fois, sans toutefois que cela ne fasse l'unanimité, la pertinence et l'utilité sociale du processus de consultation publique. Ainsi, quelque soit la bassesse d'une telle campagne de discréditation, elle n'en reste pas moins la manifestation tangible d'un réel mépris de l'intellectuel et de son action publique. Cela tendrait à prouver, dans la perspective de notre problématique, que l'engagement des intellectuels n'est effectivement pas un phénomène qui va de soi. Pourtant, nous venons de voir qu'aujourd'hui encore les intellectuels, et parmi eux les intellectuels-philosophes, sont invités à s'engager. Alors, en 2008, que peut-on dire sur les intellectuels et leur action ?

¹⁰ Voir au sujet de cette campagne de discréditation l'article du professeur et écrivain Pierre Nepveu, intitulé : « Bouchard et Taylor au pays des grandes gueules » et paru dans l'édition du vendredi 07 septembre 2007 du journal *Le Devoir*.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

D'après l'entrée « intellectuels » du *Dictionnaire critique de la sociologie*¹¹, réalisé par Raymond Boudon, ce terme relativement récent est employé, d'abord en français, et d'une manière usuelle, à partir de l'affaire Dreyfus. Évidemment, il existe depuis toujours et en tous lieux, des hommes reconnus pour être plus sages ou pour le moins plus instruits que la moyenne de leurs congénères. Dans les sociétés moyenâgeuses, ils étaient des clercs, des savants ou encore des conseillers du prince. Durant le Siècle des Lumières, ils seront, pour l'essentiel, des philosophes. Nos intellectuels contemporains ont donc hérités de traditions variées, qui ajoutent à la complexité actuelle de l'identité collective d'un groupe social très diversifié et qui jouit, selon les époques, d'une visibilité publique plus ou moins grande. Parmi ce grand ensemble social aux multiples identités que sont les intellectuels (écrivains, philosophes, savants, scientifiques, universitaires, etc), le sous-ensemble des philosophes semble occuper depuis toujours – et encore de nos jours – une place privilégiée. C'est pourquoi, dans les pages de ce mémoire dont l'ambition générale est de questionner la notion d'*intellectuels*, lorsque nous parlons des intellectuels et surtout de l'intellectuel nous parlons, avant tout, de l'intellectuel en tant qu' « intellectuel-philosophe ».

La problématique qui traverse le dit mémoire s'intéresse justement à la mobilisation sociale du philosophe en tant qu'intellectuel ainsi qu'à l'acceptation sociale, et parfois même la sollicitation sociale, de ce dernier comme figure d'autorité agissante en société. Et, dans la mesure où, le passage de la pensée à l'action et la légitimité sociale d'un tel *engagement* sont deux phénomènes sociaux qui, selon nous, ne relèvent pas de l'ordre naturel des choses. Nous pensons alors qu'il est particulièrement intéressant de questionner la réalité sociale de ces deux phénomènes sociaux.

¹¹ Boudon, Raymond, *Dictionnaire critique de la sociologie*, Raymond Boudon, François Bourricaud, Paris, Quadrige, PUF, 2004, pp. 335-339.

Pour ce qui est des pages de cette introduction générale. Après être revenu, dans notre avant-propos, sur la genèse de la notion d'intellectuels ainsi que sur la chronique des principales figures intellectuelles qui ont fait naître la tradition de l'intellectuel critique à la française. Nous exposerons, d'abord et dans le détail, la problématique qui est la nôtre. Ce qui, par voie de conséquence, nous amènera formuler notre question de recherche. À la suite de quoi, nous pourrions présenter la méthodologie envisagée ainsi que le corpus de textes choisi pour tenter de répondre à la dite question de recherche. Enfin, nous livrerons à notre lecteur un aperçu des principaux objectifs de recherche qui sont les nôtres ainsi qu'un plan relativement détaillée de notre mémoire.

1) De la pensée à l'action : les intellectuels

Adulés comme Sartre et Aron ou critiqués à l'excès comme Bouchard et Taylor, les intellectuels appartiennent donc à un groupe social apparu à la fin du XIXe siècle durant l'affaire Dreyfus. Le terme lui-même, que nous aurons à préciser sous peu pour baliser la portée de notre travail, connaît de très nombreuses acceptions. Terme polysémique, il est alors souvent l'objet d'une utilisation inappropriée qui engendre de fait une mauvaise perception de l'intellectuel en général et de son action en particulier. Pourtant, au-delà de la dimension polymorphe de cette notion, les intellectuels engagés dans l'histoire de leur temps tentent, tous, de peser sur elle grâce à l'exercice de leur esprit critique. Créateurs ou défenseurs des grandes idéologies qui façonnent l'espace social, leur terrain d'exercice est régulièrement celui de la polémique. Ils s'y affrontent publiquement en dénonçant les agissements coupables d'une société qui trahirait certaines des vérités essentielles ou des valeurs fondamentales de l'espèce humaine. Par exemple, contre les mensonges coupables l'intellectuel-philosophe œuvrera pour permettre le dévoilement de la Vérité. Il s'agit là de l'essence même de l'engagement collectif des intellectuels. Du moins, c'est le sens affiché de l'engagement public qui est le leur.

Mais en ce début de XXI^e siècle, qu'en est-il de l'intellectuel-philosophe et des intellectuels ? Que sont-ils ? Quel est leur rôle social ? À quoi tient leur influence ou leur pouvoir pour prétendre à une quelconque transformation de la société ? L'intellectuel-philosophe dispose-t-il de vérités absolues pour éclairer la gouvernance de la cité ? Quel est ou quel devrait être le sens et la portée de son action ? Quelles peuvent être les raisons profondes de cette action ? L'engagement intellectuel du philosophe répond-t-il, ou devrait-il répondre, à une exigence éthique particulière ?

Autant de questions qui travaillent notre problématique et qui traverseront donc notre mémoire. Car, si la question de la vérité est centrale dans la justification ainsi que dans la légitimation de l'action des intellectuels (engagement), comme nous le supposons à la suite du rappel historique de notre avant-propos, l'on comprendra alors que l'ensemble des développements philosophiques contenus dans notre travail s'attache spécifiquement à comprendre la réalité de l'action du philosophe dans son rôle social d'intellectuel. Le philosophe étant, parmi tous les types d'intellectuels, celui qui traditionnellement jouit supposément d'un accès privilégié à la Vérité. En notant bien que notre appréhension actuelle de la notion d'intellectuels s'articule autour des deux variables suivantes :

- ✓ au plan individuel, l'intellectuel possède une compétence cognitive¹² au-dessus de la moyenne qui lui permet de s'investir dans un rapport laborieux et nécessairement créatif avec « le monde des idées ». De plus, par le fait même de ses habiletés intellectuelles, il possède une maîtrise avérée de son propre univers conceptuel pour pouvoir décrire avec rigueur et cohérence la typologie conceptuelle des « lieux d'où il parle ».
- ✓ au plan collectif, les intellectuels se reconnaissent, par vocation, dans la défense et la promotion publique de valeurs centrales (consacrées ou émergentes) de leur société. De plus, au-delà de leurs inclinaisons partisans, ils s'inscrivent dans une posture idéologique critique dont

¹² Acquis grâce à un cheminement réalisé au sein d'une formation intellectuelle significative.

découle nécessairement une certaine responsabilité sociale en raison de la dimension publique de leur engagement.

Pour l'instant, nous savons donc du terme « intellectuels » qu'il est polysémique et qu'à ce titre il renferme plusieurs acceptions. Retenons aussi, que dans la perspective de notre travail de recherche, la notion d'intellectuels implique nécessairement l'idée d'un engagement social. De plus, nous avons annoncé dans notre avant-propos, que la figure sartrienne de l'intellectuel fait reposer la compréhension de l'intellectuel-philosophe sur deux dimensions essentielles. D'une part, l'intellectuel jouit d'une relation privilégiée à un savoir encyclopédique. D'autre part, sur la base de cette relation l'intellectuel s'autorise, en même temps qu'il est autorisé, à s'investir dans un engagement individuel et public. Les deux variables que nous venons d'énoncer, d'une connaissance omnisciente et d'une action qui s'appuie sur l'omnipotence de cette connaissance, sont tout à fait déterminantes pour bien comprendre le sens qui est traditionnellement attribué par le discours philosophique, sous l'influence de la figure sartrienne de l'intellectuelle, à l'idée d' « intellectuel ».

Néanmoins, une partie de la littérature scientifique de nature plus sociologique, qui essaie de comprendre l'activité philosophique en tant qu'engagement intellectuel, critique fortement cette conception de l'intellectuel au sens sartrien. En France, par exemple, le sociologue Pierre Bourdieu consacra nombre de ses recherches au développement d'une sociologie critique des intellectuels. Il existe donc là un écart de sens assez significatif entre le discours philosophique de l'intellectuel et le discours sociologique sur l'intellectuel. Ce qui revient à dire que l'écart d'appréhension de l'engagement intellectuel par ses deux discours fait problème.

En partant de ce problème, la problématique centrale de ce mémoire est de savoir s'il est possible de mieux comprendre ce qu'est un intellectuel, aujourd'hui, à la lumière d'un cadre de référence sociologique ? Plus exactement, notre intention est de mobiliser certains concepts sociologiques pertinents pour comprendre ce qu'est un intellectuel-philosophe et qu'elle est la réalité sociale de son engagement ? Mais, afin de bien inscrire

cette problématique dans une perspective résolument philosophique, notre ambition est véritablement d'interroger les présupposés du discours philosophique à la lumière des présupposés du discours sociologique pour essayer de clarifier conceptuellement le rôle de l'intellectuel. Autrement dit, s'il nous est possible de qualifier notre travail d'analyse de travail proprement philosophique. C'est parce que notre démarche de recherche intellectuelle emprunte la voie de la philosophie du langage par le biais d'un effort de clarification conceptuelle¹³. Puisqu'il s'agit, pour nous, de se demander en quoi certains éléments du discours sociologique bourdieusien ne sont pas en conformité avec certaines représentations traditionnelles du discours philosophique sur l'intellectuel et son action. Pour répondre à cette interrogation, il nous faudra donc, dans un premier temps, identifier et clarifier les concepts sociologiques qui permettent une interpellation pertinente du discours philosophique. Dans un deuxième temps, il nous sera alors possible de mieux baliser les caractéristiques d'un discours renouvelé sur l'intellectuel et sur son action. Ce faisant, nous serons également en mesure, au moment de conclure notre travail de recherche, d'éclairer à grands traits une figure émergente et de plus en plus vivante de l'intellectuel-philosophe contemporain : l'éthicien.

2) Le choix de Pierre Bourdieu pour comprendre les intellectuels.

Dans le but d'atteindre cette ambition générale de compréhension et de clarification « des tenants et des aboutissants » de la posture sociologique du philosophe en tant qu'intellectuel, nous avons choisi de mobiliser une partie de l'œuvre conséquente du sociologue français Pierre Bourdieu (1930 – 2002). Au tournant des années quatre-vingt-dix cet agrégé de philosophie devenu sociologue, fut d'abord directeur d'études à

¹³ Voir Engelhard, H. Tristam., *The Foundations of Bioethics*, p7., sur le travail de clarification conceptuelle en tant qu'exercice proprement philosophique, notamment dans la tradition philosophique anglo-saxonne. Voir aussi l'entrée « philosophie » du *Dictionnaire des concepts philosophiques*, p. 620, pour une présentation de la philosophie comme entreprise de clarification conceptuelle. Enfin, nous pourrions également indiquer, que notre démarche intellectuelle s'inscrit dans une approche méthodologique similaire à celle du philosophe Georges A. Legault lorsqu'il tente de clarifier la notion d'éthique appliquée dans son article « L'éthique appliquée comme discipline philosophique », dans Lacroix, André (dir.), *Éthique appliquée, éthique engagée*, Réflexions sur une notion, Montréal, Liber, 2006, p. 17.

l'EHESS¹⁴ puis titulaire de la chaire de sociologie au Collège de France. En France, il incarnera, plus qu'un autre, la figure de l'intellectuel engagé ou dit autrement celle du penseur public. Son rayonnement médiatique, tant hexagonal qu'international, se cristallisera sur pellicule grâce au film documentaire *La sociologie est un sport de combat*. Personnellement, si initialement nous avons été séduits par le charisme médiatique de Pierre Bourdieu, très rapidement notre intérêt pour le personnage médiatique s'est estompé laissant place à un vif intérêt pour sa pensée ainsi que pour la richesse de son œuvre sociologique.

En sociologie, Pierre Bourdieu est l'héritier de la tradition européenne de la sociologie classique puisque son œuvre intègre, dans une approche profondément originale, les principaux apports théoriques de cette tradition. Ainsi, à la suite d'Émile Durkheim, il appréhendait la sociologie comme la science des contraintes qui pèsent sur les individus (*habitus*). À la façon de Karl Marx, il envisageait les rapports sociaux sous l'angle d'un rapport de force collectif et éminemment conflictuel (*champ*). De ce dernier, il reprendra aussi le concept de capital qu'il généralisera à toutes les activités sociales et non plus aux seules activités économiques. Et puis, comme Marx, il retient l'idée qui est fondamentale dans la perspective de notre problématique, que la production des idées, des représentations et de la conscience est d'abord directement et intimement reliée à l'activité matérielle. Et, qu'en ce sens, la production des idées appartient à la vie réelle. Enfin, « il a aussi placé cœur de son interrogation sociologique la question wébérienne des formes de légitimité (violence symbolique). Il souscrit également au principe durkheimien selon lequel : « il faut expliquer ce que font les agents sociaux par ce qu'ils sont et non par ce qu'ils disent qu'ils font »¹⁵ et que l'on retrouve chez Bourdieu dans l'idée d'un « sens pratique » de l'agent social. En définitive, au regard de la tradition sociologique qui était la sienne, il nous semble relativement juste de qualifier le sociologue français de Néo-Marxiste. Mais, bien que cette brève détermination

¹⁴ École des Hautes Études en Sciences Sociales.

¹⁵ Dans *Pierre Bourdieu, sociologue*, pp. 7-8, dont les références figurent ci-après.

sociologique¹⁶ de Pierre Bourdieu soit très utile pour la bonne appréhension d'une partie de nos développements à venir. Il est important de savoir que l'analyse systématique du rapport de Bourdieu à Marx n'est en aucun l'une des visées, même secondaire, de notre mémoire. Dans la mesure où, une telle analyse n'est pas nécessaire au bon traitement de la problématique que nous avons retenue.

Pour ce qui est de l'originalité de son approche, Pierre Bourdieu est d'abord l'inventeur d'une théorie générale de la pratique que nous croyons *a priori* éclairante pour le traitement de notre problématique. Cette théorie se propose en effet, de dépasser une série d'oppositions et d'antinomies¹⁷ qui paralysent trop souvent la vitalité de la recherche en sciences humaines. En outre, dans le cadre de l'élaboration et de la conceptualisation de cette théorie générale de la pratique, le grand intérêt que Pierre Bourdieu porte au rapport de l'individu à l'action (praxis) ne peut être qu'un intérêt fécond pour un travail philosophique comme le nôtre qui se donne le mandat de réfléchir sur des individus qui se trouvent engagés dans l'action par le biais spécifique de leurs idées. Enfin, comme nous l'avons indiqué précédemment, il est à noter qu'à partir des propositions majeures de sa théorie générale de la pratique et des concepts qui lui sont subséquents, le sociologue français a consacré une importante partie de ses travaux au développement d'une sociologie critique des intellectuels avec « l'idée-fondatrice », et selon nous décisive, que : les idées pures n'existent pas.

3) Le cadre conceptuel bourdieusien comme cadre d'analyse de notre problématique.

Donc, si nous avons choisi Pierre Bourdieu comme interlocuteur privilégié pour la rédaction des pages de ce mémoire, c'est avec l'intuition initiale que le cadre conceptuel bourdieusien est, du moins en partie, un cadre d'analyse pertinent pour qui s'intéresse au problème de l'engagement des intellectuels dans la société. C'est d'ailleurs, à partir de

¹⁶ Pour une détermination sociologique exhaustive de Pierre Bourdieu, il faut lire l'ouvrage *Pierre Bourdieu, sociologue* publié sous la direction de Louis Pinto, Gisèle Sapiro et Patrick Champagne aux Éditions Fayards en 2004.

¹⁷ Tels les couples : liberté/déterminisme, subjectivisme/objectivisme ou encore individu/collectivité.

cette intuition initiale que nous avons réussi à formuler avec précision la question (ou hypothèse) de recherche à laquelle notre mémoire tentera de répondre :

- Le cadre conceptuel bourdieusien, appréhendé à partir des trois concepts que sont l'habitus, le champ et la violence symbolique, permet-il véritablement une clarification significative de la notion d'intellectuels ?

Dans la mesure où, notre question de recherche annonce clairement notre intention de nous attarder spécifiquement sur les « concepts-clés » du cadre conceptuel bourdieusien que sont l'« habitus », le « champ » et la « violence symbolique ». Examinons, dès à présent, les éléments qui justifient le choix de ces trois concepts pour tenter de mieux comprendre la notion d'intellectuels. Et, regardons aussi en quoi ces trois concepts sont plus directement liés au problème de l'engagement intellectuel.

Le concept d'habitus qui est le produit de dispositions sociales durables acquises au sein d'un milieu de vie donné – véritable « extériorité intériorisée » de l'individu – et qui appréhende les comportements individuels en tant que produits d'un conditionnement social ; mais également en tant que comportements toujours capables de créativité, opère au plan philosophique un dépassement significatif de la notion de sujet en tant que « sujet existentialiste agissant » au sens sartrien de la chose. Un dépassement qui induit, en dévoilant comme le verrons l'inscription sociale de l'intellectuel et de sa pensée, une critique assez sérieuse de la figure sartrienne de l'intellectuel existentialiste.

Le recours au concept de champ – qu'il faut approximativement appréhendé comme un microcosme social autonome, agité par des interactions sociales qui lui sont tout à fait singulières, à l'intérieur du macrocosme social – permet une compréhension de l'espace social, en général, et de l'univers intellectuel, en particulier, en tant qu'entités hautement conflictuelles qui luttent en vue de l'appropriation collective de « capital culturel ». Pour ce qui est de l'univers intellectuel, ce concept permet donc de considérer tout discours scientifique, dont bien sûr le discours philosophique, comme une pratique sociale traversée et travaillée par des enjeux sociaux singuliers. Ce qui, dans la

perspective de notre question de recherche, revient à interroger les raisons profondes de l'engagement intellectuel. En se demandant, si ce dernier est le fruit d'un engagement personnel qui serait animé par la conscience de chaque intellectuel ? Ou bien, s'il est plutôt le résultat d'une inscription sociale collective des intellectuels qui obéit à une logique autre que la logique de la conscience individuelle ?

Enfin, le concept de violence symbolique – que l'on peut définir, en paraphrasant Pierre Bourdieu, comme : « une forme de violence douce, insensible, invisible même pour ses victimes qui va jusqu'à s'exercer avec l'assentiment de ces mêmes victimes par les voies purement symboliques de la communication et de la connaissance »¹⁸ – s'intéresse à l'actualisation d'un type de pouvoir, le « pouvoir symbolique » dont l'essence même est d'ordre intellectuelle. Or, ce pouvoir symbolique les intellectuels, et parmi eux les philosophes, l'exercent socialement depuis l'affaire Dreyfus. L'analyse du concept de violence symbolique nous semble alors nécessaire pour comprendre la dynamique de la relation existante entre les intellectuels et leurs auditoires (citoyens, espace public, etc.). Une telle analyse nous semble également nécessaire pour interroger avec pertinence la légitimité ainsi que l'efficacité sociale de l'engagement intellectuel.

4) L'analyse documentaire du corpus bourdieusien comme choix méthodologique

Au plan méthodologique, afin de répondre convenablement à la question de recherche qui est la nôtre, nous avons retenu l'option d'une analyse documentaire de certains des écrits de Pierre Bourdieu. Le choix de l'analyse documentaire implique, de notre part, une double posture méthodologique. Premièrement, il s'agira de lire le sociologue français dans un esprit de « bienveillance intellectuelle » afin d'assurer l'une des conditions essentielles de la bonne réception de cette œuvre exigeante. Deuxièmement, dans un même mouvement, il nous faudra faire la preuve de notre propre vigilance réflexive en dépassant la simple adhésion à la pensée étudiée pour en rendre raison de façon la plus critique possible.

¹⁸ Dans Pierre Bourdieu, *La domination masculine*, p. 7, *op. cit.* en bibliographie.

Face à l'ampleur de l'œuvre sociologique de Pierre-Bourdieu, il nous a évidemment fallu faire des choix. Le résultat de ses choix constitue le corpus littéraire sur lequel repose l'ensemble de notre entreprise de lecture critique. Le socle de ce corpus est constitué des « ouvrages de références » de l'œuvre bourdieusienne. Il s'agit en effet des livres dans lesquels se déploie, avec exhaustivité, l'ensemble de l'édifice conceptuel bourdieusien. *Le sens pratique, Langage et pouvoir symbolique* (sur la dimension symbolique des phénomènes sociaux) et *Raisons pratiques* (sur la théorie de l'action). Viennent ensuite, des ouvrages dans lesquels la pensée de Pierre Bourdieu est également bien développée, mais où, elle s'enracine beaucoup plus dans une thématique particulière : *Méditations pascaliennes* (qui illustre en particulier les relations que le sociologue entretenait avec la philosophie), *La domination masculine* (une illustration détaillée du concept de violence symbolique) et *Questions de sociologies* (une exposition de l'image que Pierre Bourdieu se faisait du métier de sociologue). Et puis, pour tenter d'illustrer l'intérêt et les limites des outils conceptuels développés dans le cadre de la théorie générale de la pratique, nous nous référons également à l'ouvrage intitulé : *Le « décembre » des intellectuels français*¹⁹. Finalement, afin de mener à bien l'entreprise de clarification conceptuelle présentée dans cette introduction, nous aurons aussi comme interlocuteurs secondaires, à notre dissertation philosophique, deux critiques émérites de l'œuvre bourdieusienne : Loïc Wacquant et Olivier Voirol. Car, il serait illusoire et assez mal venu de croire que notre travail de lecture critique de Pierre Bourdieu est sans précédent.

Afin de clore l'exposé de cette dimension plus méthodologique de notre recherche, nous nous proposons maintenant d'en résumer les principaux objectifs. À propos de ces objectifs, nous dirions que notre recherche vise, premièrement et principalement, à clarifier les trois « concepts-clés » qui sont au cœur de l'œuvre bourdieusienne afin d'interroger avec pertinence la réalité de l'engagement intellectuel. Deuxièmement, dans une visée plus secondaire mais tout aussi pertinente à nos yeux (puisque'elle est corollaire à notre objectif premier), les connaissances acquises au moment de notre premier effort de clarification conceptuelle devraient nous permettre de

¹⁹ Ouvrage qui n'est pas un des *opus* de Pierre Bourdieu.

produire un éclairage de différentes facettes de l'intellectuel. Et, plus spécifiquement au moment de notre conclusion générale, du philosophe-éthicien engagé dans son rôle social d'intellectuel. Ce faisant nous devrions également réussir à clarifier des notions telles que les « intellectuels » et l' « engagement ». Pour finalement, aboutir à la formulation d'une réponse, aussi complète que possible, à notre question de recherche. De même, qu'à la formulation toujours au moment de notre conclusion générale, de pistes de réflexion au sujet de l'action (l'intervention) future de philosophes-éthiciens se présentant comme les représentants de l'éthique appliquée. Dans le but d'atteindre l'ensemble des objectifs que nous venons d'énoncer voici le plan que notre mémoire adoptera.

5) Un plan en trois temps pour une analyse détaillée de trois concepts

Dans le premier chapitre, l'analyse attentive de l'habitus nous apprendra, au plan théorique, que la trajectoire sociale de tout agent social s'inscrit à la fois dans des « structures structurées » (structuralistes) et dans des « structures structurantes » (constructivistes). Pour ce qui est de notre questionnement sur l'intellectuel et sur son engagement, nous expliquerons plus particulièrement comment la dimension structuraliste de l'habitus dévoile l'idée d'une profonde inscription sociale de l'intellectuel. Et comment le dévoilement de cet enracinement social de l'intellectuel, dans la matérialité de la vie réelle, modifie substantiellement l'appréhension classique de la philosophie existentialiste sartrienne à l'égard de l'intellectuel-philosophe. Mais, malgré ce déterminisme toujours présent dans le concept d'habitus, nous verrons aussi que ce concept renferme les bases théoriques d'une émancipation créatrice (constructiviste), toujours possible, de l'agent social initialement structuré. Nous comprendrons alors, que c'est précisément cette tension d'un « constructivisme structuraliste » du cadre conceptuel bourdieusien qui permet d'envisager les possibles d'une action émancipée de la part de l'intellectuel. Mais, nous verrons également qu'afin de saisir pleinement le sens de cette action qui découle d'une « liberté contrainte », il est nécessaire de faire appel à la notion de champ.

Dans le deuxième chapitre, notre travail de clarification conceptuelle s'intéressera donc au concept de champ. Grâce à la mobilisation théorique de ce concept. Nous dévoilerons le fait, à partir bien sûr d'une perspective bourdieusienne, que le monde social est un espace perpétuellement agité par d'innombrables luttes sociales en vue de la captation et de l'accumulation de « capital culturel » et de « capital symbolique ». Fort des apports théoriques de ce premier moment de notre deuxième chapitre, sachant que l'intellectuel est un agent social à part entière, nous nous demanderons alors si un engagement intellectuel désintéressé est possible ? En guise de réponse à cette interrogation, nous produirons le résumé critique d'un ouvrage portant sur l'action des intellectuels français au moment d'importants mouvements sociaux, en France, durant les mois de novembre et de décembre 1995.

Dans le troisième et dernier chapitre de ce mémoire, c'est le concept de violence symbolique qui sera l'objet d'un méthodique travail d'analyse. Et, afin de bien comprendre dans une logique systémique cette idée d'une violence symbolique, il nous sera nécessaire d'effectuer un important travail de clarification conceptuelle à propos de concepts qui lui sont fortement corollaires comme c'est le cas, par exemple, du concept de pouvoir symbolique. Une fois ce travail de clarification achevé. Il nous faudra, alors, démontrer pourquoi la violence symbolique est le ressort essentiel de l'exercice continu de ce que Pierre Bourdieu appelle la « domination sociale ». Pour découvrir que la violence symbolique autorise, en réalité, l'exercice du pouvoir symbolique qui lui-même s'exerce, à l'instar de la violence symbolique, par les voies typiquement intellectuelles de la communication et de la connaissance. Cette meilleure compréhension théorique des mécanismes de la domination sociale et de l'exercice par les intellectuels d'un pouvoir symbolique, nous amènera à questionner, très brièvement, le rôle et la responsabilité sociale de ces mêmes intellectuels. Un questionnement qui trouve sa justification dans la nécessité d'ouvrir des pistes de réflexion sur l'implication de la philosophie et, plus précisément encore, de l'éthique appliquée dans la constitution de l'« ethos » en devenir d'un « intellectuel impliqué ». C'est-à-dire, un intellectuel qui ne serait plus *engagé* au sens sartrien du terme, mais *impliqué* dans une action qui renoncera à l'exercice d'un « pouvoir-sur » au nom d'un « pouvoir-de ».

Enfin, nous devons aussi souligner le fait que malgré d'indéniables apports féconds, la sociologie critique développée par Pierre Bourdieu renferme d'inévitables limites, dont il nous faudra également rendre compte. Nous pouvons, par exemple, déjà énoncer avec une insistance particulière, le fait qu'il existe chez Pierre Bourdieu une certaine incapacité, au plan conceptuel, à prendre pleinement acte du changement social. Il nous apparaît donc assez difficile, *a priori*, de questionner en profondeur la portée sociale de l'engagement des intellectuels et des philosophes à partir d'une pensée qui n'envisage pas sérieusement le changement social comme une donnée de premier plan. C'est pourquoi, nous devons, dès maintenant, faire preuve d'une prudence toute aristotélicienne. Et donc, envisager le fait que cette limite conceptuelle importante de la sociologie bourdieusienne est susceptible de nuancer toute réponse positive, trop enthousiaste, que nous serions tentés d'apporter à notre question de recherche initiale.

La conclusion générale de notre travail présentera, dans un premier temps, un bilan des acquis théoriques réalisés, dans la perspective de notre problématique, grâce à la mobilisation du cadre conceptuel bourdieusien. Ensuite, le temps sera venu pour nous de répondre, autant que faire se peut, à notre question de recherche initiale. Enfin, sur la base de l'ensemble du travail de recherche que nous aurons effectué en vue de la rédaction du présent mémoire, nous identifierons quelques pistes de réflexion possibles pour tenter de mieux comprendre l'émergence et la vivacité actuelle de la figure de l'« intellectuel-éthicien ».

PREMIER CHAPITRE

Le concept d'habitus

« Il n'y a pas de force intrinsèque de l'idée vraie »

Baruch de Spinoza

La « vie de l'esprit » doit, en règle générale, son foisonnement perpétuel à deux événements cognitifs toujours renouvelés : l'étonnement et l'intuition²⁰. Selon nous, l'étonnement constitue le premier événement simplement parce qu'il fait surgir l'incompréhension qui pousse chaque penseur au questionnement, alors que l'intuition est, pour ainsi dire, la première forme de réponse apportée aux interrogations suscitées. Elle constitue une tentative primitive de l'esprit pour investir du sens dans le chaos de l'incompréhension. Elle cherche quasi spontanément les raisons cachées de phénomènes qui sont, de prime abord, déroutants.

Comme toutes les pensées majeures, celle de Pierre Bourdieu n'échappe pas à la rythmique de cette valse à deux temps. Son œuvre s'est déployée autour d'une intuition ; une seule « idée-force » qu'il a élaborée, développée, argumenté, reformulée en trente et un ouvrages et des centaines de conférences. Cette intuition originelle marque le point de départ de sa théorie scientifique d'une économie générale de la pratique, qu'il va rigoureusement organiser, pour tenter de la rendre cohérente, autour des notions conceptuelles fondamentales d'habitus, de champ, et de violence symbolique. Ces dernières constituent les lentilles avec lesquelles Pierre Bourdieu scrute le monde social. À ce titre, elles sont également les pierres d'assise du message que le sociologue français tentait inlassablement de porter sur la place publique.

²⁰ Voir au sujet de l'étonnement philosophique l'ouvrage de la philosophe suisse Jeanne Hersch : *L'étonnement philosophique*.

Ce message, qui n'est autre que la concrétisation de son intuition fondatrice, il le résume lui-même par une formule empruntée à Baruch de Spinoza : « il n'y a pas de force intrinsèque de l'idée vraie »²¹. Autrement dit, les idées pures n'existent pas. Cela signifie que lorsque le discours d'un intellectuel ou d'un groupe d'intellectuels fait autorité sur la place publique, ce n'est pas en vertu de la véracité de ses propos, mais plutôt en vertu d'un mécanisme de reconnaissance sociale d'une forme de domination sociale que nous analyserons en détail au moment du troisième chapitre. Les intellectuels et les philosophes, tout comme la philosophie d'ailleurs, sont les produits complexes de la production du monde social. Et donc, pour espérer comprendre un tant soit peu la notion d'intellectuels, ainsi que l'action et le discours de ces intellectuels, il est nécessaire de s'intéresser spécifiquement aux travaux et aux communications publiques de Pierre Bourdieu en tentant de rendre moins opaques les lentilles avec lesquelles ce dernier observait ses confrères intellectuels. Nous nous y intéresserons non plus en les polissant, à la manière de Baruch de Spinoza, mais par un travail tout aussi précis et patient qui consiste à définir, commenter et lorsque cela est possible illustrer.

Pour donner vie à cette chronologie ternaire, qui structurera une grande partie de nos propos, nous suivrons au cours de notre premier chapitre le plan suivant. Dans un premier temps, nous nous attacherons à expliquer l'origine et la nature propre du concept d'habitus. Ce qui nous amènera à aborder à la fois la dimension structuraliste de l'habitus en tant que « structure structuré » et sa dimension plus constructiviste en tant que « structure structurante ». Dans le cadre de notre recherche, l'habitus représente une charge critique particulièrement intéressante de la figure sartrienne de l'intellectuel existentialiste en tant que référence du discours philosophique classique sur la notion d'intellectuels. Bien que ce concept, malgré toute la pertinence de sa charge critique, renferme également, comme le soulignerons, d'importantes limites conceptuelles pour penser adéquatement l'action collective des intellectuels. C'est d'ailleurs la prise en compte de ces limites conceptuelles qui nous amènera, en fin de chapitre, à nous expliquer sur la nécessité d'analyser le concept de champ consécutivement à notre étude du concept d'habitus.

²¹ BOURDIEU, Pierre. *Propos sur le champ politique*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 2000, p. 68.

A) L'habitus comme structure structurée

Comme nous venons de l'évoquer, l'origine de la sociologie critique de la culture élaborée par Pierre Bourdieu s'inscrit dans un questionnement intuitif. Ce questionnement prend lui-même racine dans l'expérience sensible que vivra le jeune Pierre Bourdieu à partir de sa scolarisation au prestigieux lycée parisien Louis-le-Grand. Dès cette époque, ce provincial d'origine modeste, au comportement gauche et à la plume malhabile, vit dans sa chair, avant de les faire vivre dans sa chaire du Collège de France, les mécanismes de défense et d'ajustement qui sont à l'œuvre dans tout habitus sociologique d'origine. C'est sans doute ce décalage pénible et permanent avec son milieu de vie scolaire qui va doter le futur ethnologue et sociologue d'un regard critique et réaliste sur les comportements sociaux, dans la mesure où il sent et il voit des choses que les autres ne peuvent plus voir. Dans le développement de son travail de chercheur en ethnologie, et plus particulièrement pour ce qui est de la conceptualisation de la notion d'habitus au plan sociologique, il acquiert alors la conviction fondamentale que : « les performances liées à des actes aussi ordinaires que l'écriture ou la prise de parole en public ne sont en réalité pas le fruit de dispositions innées ou de simples dons "de la nature" »²². Un court passage de son autobiographie²³ résume d'ailleurs assez bien l'apport important que constitue les années de sa scolarité lycéenne dans le développement de sa pensée :

L'expérience de l'internat a sans doute joué un rôle déterminant dans la formation de mes dispositions, notamment en m'inclinant à une vision réaliste et combative des relations sociales qui, déjà présente dès l'éducation de mon enfance, contraste avec la vision irénique, moralisante et neutralisée qu'encourage, il me semble, l'expérience protégée des existences bourgeoises²⁴.

C'est bien cette première expérience kinesthésique de décalage, en dehors de son milieu social d'origine, qui conduira le sociologue français à questionner, très tôt, la véracité de ce qu'il nommait « le discours bourgeois » et qu'il appréhendait comme un discours dominant du point de vue sociologique. Avec déjà comme réponse, en filigrane

²² Dans « L'œuvre de Pierre Bourdieu », *Sciences Humaines*, numéro spécial 2002, p 8.

²³ L'ouvrage sera publié, à titre posthume, sous le titre d'*Esquisse pour une auto-analyse*.

²⁴ BOURDIEU, Pierre. *Esquisse pour une auto-analyse*, Paris, Éditions Raisons d'agir, 2004, p. 117.

à ce questionnement, l'intuition qu'il n'y a justement pas « de force intrinsèque de l'idée vraie ». Sur le plan théorique, la construction du concept d'habitus chez Bourdieu s'appuie essentiellement sur les acquis de la théorie marxienne de la culture, de la conscience et de l'idéologie²⁵. Dans sa théorie, Karl Marx démontre que la culture et ses multiples formes d'expressions sont déterminées par les processus réels de la vie matérielle. Il affirme en effet que :

Le mode de production de la vie matérielle détermine le caractère général des processus de vie sociale, politique et spirituelle [...]. De ce fait la morale, la religion, la métaphysique et tout le reste de l'idéologie, ainsi que les formes de conscience qui leur correspondent, perdent aussitôt toute apparence d'autonomie [...]. Ce n'est pas la conscience qui détermine la vie, mais la vie qui détermine la conscience²⁶.

Grâce à ses affirmations Karl Marx est capable de démontrer l'existence d'une certaine causalité entre l'origine, le milieu social, le rapport à la culture et les pratiques culturelles d'un individu.

Pourtant, d'après Loïc Wacquant : « [...], Marx ne parvient en aucune manière à ressaisir sur le plan théorique le rôle constitutif que la culture remplit dans l'action et la perception sociales »²⁷. En définitive, il ne parvient pas à dévoiler tout le poids constitutif que l'appartenance à une classe sociale, à un habitus, fait peser sur les pratiques culturelles d'un individu. Et c'est précisément sur cette limite des travaux de Karl Marx que le concept d'habitus, élaboré par Pierre Bourdieu, représente un effort théorique considérable qui tente de résoudre les problèmes rencontrés par son illustre prédécesseur.

Le concept d'habitus constitue donc véritablement le premier volet, tant sur le plan chronologique qu'intellectuel, d'une théorisation bourdieusienne de la culture et des pratiques sociales individuelles. Dans un des livres-phares de son œuvre, *Le sens pratique*, Pierre Bourdieu donne une définition, désormais canonique, de ce concept d'habitus :

²⁵ Voir à ce sujet l'article de Loïc Wacquant, « De l'idéologie à la violence symbolique : culture, classe et conscience chez Marx et Bourdieu », *Les sociologies critiques du capitalisme, en hommage à Pierre Bourdieu*, Coll. Actuel Marx Confrontation, sous la direction de Jean Lojkine, PUF, Paris, 2002, p. 26-40.

²⁶ ENGELS, F. et K. Marx. *L'idéologie allemande*, Éditions Sociales, 1968, p. 78.

²⁷ p. 26 de l'article de Loïc Wacquant cité précédemment.

Les conditions associées à une classe particulière de conditions d'existence produisent des *habitus*, système de *dispositions* durables et transposables, structures structurées prédisposées à fonctionner comme structures structurantes, c'est-à-dire en tant que principes générateurs et organisateurs de pratiques et de représentations qui peuvent être objectivement adaptées à leur but sans supposer la visée consciente de fins et la maîtrise expresse des opérations nécessaires pour les atteindre, objectivement " réglées " et " régulières " sans être en rien le produit de l'obéissance à des règles, et, étant tout cela, collectivement orchestrées sans être le produit de l'action organisatrice d'un chef d'orchestre²⁸.

Pour le lecteur non familier du style inimitable de l'écriture bourdieusienne, cette définition n'est évidemment pas limpide. Pourtant, l'idée qui s'y trouve exposée n'est pas aussi compliquée qu'il y paraît, même s'il est vrai que le concept d'*habitus* est une entreprise théorique qui s'attache à la description d'une réalité sociale très complexe. Nous pouvons néanmoins le définir, dans un langage plus accessible que celui de Pierre Bourdieu, comme le produit incarné dans le corps et dans l'esprit – car, il s'inscrit dans les postures, les gestes, l'accent, mais également dans les précompréhensions du monde et donc dans les idées – d'un apprentissage devenu inconscient par le fait même de son incorporation.

Pour bien comprendre l'*habitus* en tant que structure structurée, il nous faut revenir sur l'idée d'apprentissage. Il s'agit d'une idée chère à Pierre Bourdieu puisque c'est par le truchement de l'apprentissage que s'opère l'acquisition de nos *habitus* individuels. L'apprentissage en question découle d'un processus inductif qui opère au plan pratique lorsqu'un individu est l'objet d'une immersion durable et quotidienne dans un milieu de vie donné, ainsi que dans le style de vie²⁹ qui lui correspond. La transmission et la pérennité d'un milieu de vie et de son style de vie sont alors assurées par l'action régulatrice d'un système normatif fortement coercitif. Bien que les formes d'expression de ces systèmes normatifs soient plus ou moins subtiles ou adoucies selon les milieux de vie considérés, c'est toujours la visée coercitive qui reste première. Prenons pour exemple la phrase : « Très cher, apprenez que c'est la cuillère qui va à la bouche et non l'inverse ! », et comparons là maintenant à l'injonction : « Tiens-toi droit à

²⁸ BOURDIEU, Pierre. *Le sens pratique*, Coll. Le Sens Commun, Paris, Les Éditions de Minuit, 1980, p.88.

²⁹ Pour Pierre Bourdieu, un « style de vie » est l'expression culturelle, matérialisée dans les objets du quotidien, d'un milieu de vie donné. Cet environnement physique joue un rôle déterminant dans la construction de l'*habitus*.

table, bon dieu ! Et mange ta soupe proprement ! ». Nous constatons bien, qu'en dépit d'une expression et d'une formulation fortement différenciées, ces deux énonciations renferment une force prescriptive identique. De par leur nature normalisatrice, elles s'appuient sur ce que Pierre Bourdieu nomme des structures structurées.

Ces structures forment les règles et les codes de conduites et d'existence d'une classe sociale ou, plus simplement, de pratiques sociales bien définies, comme le sont la musique, la danse, le judo, le hip-hop, ou même la rédaction d'un mémoire en philosophie. L'habitus est donc mon *extériorité intériorisée*. Nous pourrions également le définir, de façon plus poétique, en disant qu'il s'agit de : « mon histoire de vie, racontée chaque jour à autrui, et parfois à moi-même, par mon corps tout entier ». De plus, puisqu'il est un apprentissage incorporé, l'habitus est de fait un acquis : une sorte de capital social qui nous dote, malgré nous, de dispositions durables capables de nous aider à évoluer sans grande difficulté dans notre milieu social d'origine. Grâce à l'habitus, nous avons appris les totems et les tabous et, fort de cet apprentissage initial, nous sommes en mesure de poursuivre notre processus de socialisation. D'ailleurs, il nous semble intéressant ici, pour la précision de notre propos, de brièvement distinguer les termes de socialisation et d'habitus. Car, bien que ces deux termes possèdent indéniablement un grand « air de famille »³⁰, selon une expression consacrée en philosophie du langage, ils ont une portée bien distincte.

Comme l'habitus, la socialisation renvoie à l'idée d'un apprentissage qui permet à un individu d'acquérir les modèles culturels de la culture dans laquelle il vit et agit. Par contre, avec le terme de socialisation, la nature et le *modus operandi* des mécanismes permettant ce processus restent, à notre avis, assez vague. De plus, cette idée se rapporte très souvent à des lieux précis de vie : la famille, l'école, les relations amicales, l'entreprise, etc. Enfin, il est possible de distinguer une socialisation dite primaire à laquelle vont venir se superposer, tout au long de la vie, d'autres mouvements de

³⁰ Voir au sujet de la notion « d'air de famille » en philosophie du langage, l'article écrit par le philosophe Georges Legaut : « Imputabilité et responsabilité : Au-delà des airs de famille », *Le point en administration scolaire*, vol.5, no.3, Printemps 2003, p.14.

socialisation appelés alors socialisation secondaire. Le concept d'habitus, quant à lui, renferme selon nous une théorisation plus rigoureuse de l'ensemble des mécanismes à l'œuvre au sein d'un processus de socialisation. L'habitus récapitule en fait les apprentissages réalisés par un individu au contact des principales instances de socialisation que sont la famille, l'environnement social et l'école. Une autre distinction notable de l'habitus est qu'il constitue pour l'individu une acquisition singulière³¹ et définitive qui renferme d'importants principes d'inertie. Chez Pierre Bourdieu, il n'y a pas, comme avec le concept de socialisation, l'idée d'un habitus secondaire qui viendrait se superposer à l'habitus originel. Dans ce sens, l'habitus est beaucoup plus proche du concept de socialisation primaire.

Donc, au bout d'un certain nombre d'années de vie dans le même milieu de vie, le processus de socialisation primaire d'un individu opéré par l'habitus sera globalement achevé. L'individu en question aura, avec le temps, appris les règles de jeu de l'espace social dans lequel il évolue quotidiennement. Cela revient à dire que cet individu connaît parfaitement bien les gammes de la musique sociale qui anime la scène de vie qui est la sienne. Alors, et alors seulement, il lui sera permis de poser des gestes nouveaux, d'improviser, de créer. Et c'est très précisément en raison de cette possibilité de création, de cette idée d'une existence de possibles au sein même des contraintes du déterminisme social, que Pierre Bourdieu indique dans sa définition de l'habitus que : « les structures structurées sont prédisposées à fonctionner comme structures structurantes »³². Par exemple, l'éducation familiale reçue est un héritage qui a structuré l'enfance, mais, dès l'adolescence, cette même éducation livre des repères devenus structurants pour les comportements à venir : « c'est-à-dire en tant que principes générateurs et organisateurs de pratiques et de représentations »³³.

³¹ Même s'il renferme aussi, comme nous le verrons, des variantes collectives.

³² Bourdieu, Pierre. *Le sens pratique*, op. cit., p.88.

³³ Bourdieu, Pierre. *Le sens pratique*, op. cit., p.88.

B) L'habitus comme structure structurante

Nous abordons donc à présent l'habitus en tant que structure structurante. Cette dimension dynamique de l'habitus, qui révèle simultanément le potentiel créatif ainsi que la dimension pratique de ce concept, est généralement minimisée ou mal comprise par les commentateurs de l'œuvre de Pierre Bourdieu. Il est en effet souvent reproché au sociologue du Collège de France d'avoir élaboré une sociologie purement déterministe dont les concepts sont trop souvent abstraits. Or, bien que nous ayons nous-mêmes insisté sur l'idée d'un habitus structuré par le travail de socialisation primaire des principales instances de socialisation, il nous semble néanmoins primordial de souligner que l'habitus renferme aussi théoriquement l'idée d'une certaine créativité qui échappe, du moins partiellement, à un structuralisme ou mieux à un déterminisme total. Effectivement, si l'habitus favorise grandement la théorie de la reproduction sociale, il n'élimine pas pour autant toute possibilité d'une liberté créatrice. Plusieurs textes de Pierre Bourdieu, bien que revenant sur l'aspect normatif de l'habitus, entendent d'ailleurs souligner le caractère générateur de ce concept :

Or, je voulais insister sur l'idée que l'habitus est quelque chose de puissamment générateur. L'habitus est, pour aller vite, un produit des conditionnements qui tend à reproduire la logique objective des conditionnements mais en lui faisant subir une transformation ; c'est une espèce de machine transformatrice qui fait que nous « reproduisons » les conditions sociales de notre propre production, mais d'une façon relativement imprévisible, d'une façon telle qu'on ne peut pas passer simplement et mécaniquement de la connaissance des conditions de production à la connaissance des produits. Bien que cette capacité d'engendrement de pratiques ou de discours ou d'œuvres n'ait rien d'inné, qu'elle soit historiquement constituée, elle n'est pas complètement réductible à ses conditions de production et d'abord en ce qu'elle fonctionne de façon *systematique* : on ne peut parler d'habitus linguistique par exemple qu'à condition de ne pas oublier qu'il n'est qu'une dimension de l'habitus comme système de schèmes générateurs de pratiques et de schèmes de perception des pratiques, et de se garder d'autonomiser la production de paroles par rapport à la production de choix esthétiques, ou de gestes, ou de toute autre pratique possible. L'habitus est un principe d'invention qui, produit par l'histoire, est relativement arraché à l'histoire : les dispositions sont *durables*, ce qui entraîne toutes sortes d'effets d'hystérésis (de retard, de décalage, dont l'exemple par excellence est Don Quichotte). On peut le penser par analogie avec un programme d'ordinateur (analogie dangereuse parce que mécaniste), mais un programme autocorrectible. Il est constitué d'un ensemble *systematique* de principes simples et partiellement substituables, à partir desquels peuvent être inventées une infinité de solutions qui ne se déduisent pas directement de ses conditions de production³⁴.

³⁴ BOURDIEU, Pierre. *Questions de sociologie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1984, p.134-135.

Il y a donc bien, dans l'œuvre de Pierre Bourdieu, une prise en compte (à partir du concept d'*habitus*) du jeu et des enjeux, du probable et du possible³⁵. À partir d'un nombre restreint de dispositions, puisque l'*habitus* est initialement une structure structurée, un agent social est capable d'inventer une multitude de pratiques possibles qui seront adaptées à la situation vécue³⁶.

Enfin, c'est également ce caractère générateur de l'*habitus* qui permet de comprendre, chose essentielle, la portée pratique de ce concept, ce que Pierre Bourdieu nomme le « sens pratique ». L'idée ici est de comprendre que, puisque l'*habitus* est le résultat vivant de l'incorporation d'un monde social donné, c'est donc lui qui permet aux agents sociaux du monde social considéré de répondre immédiatement, sans même y réfléchir, de façon adéquate aux événements qu'ils vivent :

L'*habitus* enferme la solution des paradoxes du sens objectif sans intention subjective : il est au principe de ces enchaînements de *coups* qui sont objectivement organisés comme des stratégies sans être le produit d'une véritable intention stratégique³⁷.

À la suite de cette citation, nous croyons donc possible de soutenir, au moins du point de vue des habiletés pratiques, que l'*habitus*, contrairement aux apparences premières, n'est nullement un processus d'automatisation de l'individu social. Bien au contraire, il constitue à notre avis le lieu d'origine d'une possible autonomisation du sujet dans ses pratiques sociales. À titre d'exemple, reprenons, comme nous invite à le faire Pierre Bourdieu dans sa définition de l'*habitus*, la métaphore de l'improvisation musicale afin d'illustrer l'idée qui nous semble s'inscrire au cœur de la notion d'*habitus*.

Le soir du 24 janvier 1975, à Köln, lorsque le pianiste Keith Jarrett s'installe au piano, il offre au public une improvisation à couper le souffle. Sa musique, au son cristallin, semble surgir directement des méandres de l'imagination et de l'inspiration

³⁵ Ce « jeu » du probable et du possible et ses enjeux est particulièrement bien développé par Pierre Bourdieu dans le chapitre trois du livre *Le sens pratique*, *op.cit.*, p. 87-111.

³⁶ Un peu à la façon de la grammaire d'une langue qui en tant qu'ensemble limité de règles permet néanmoins à un locuteur d'inventer une infinité de phrases pour répondre adéquatement à l'interpellation d'un locuteur en situation pratique.

³⁷ BOURDIEU, Pierre. *Le sens pratique*, *op.cit.*, p.103-104.

débridées du musicien. En réalité, un spectateur averti sait parfaitement que l'expression d'un tel talent est d'abord le résultat d'un long apprentissage qui passe par la connaissance des règles et des contraintes de l'harmonie, par l'acquisition de gestes techniques mille fois répétés, par l'assimilation d'influences diverses, le tout donnant lieu à l'incorporation de structures structurées musicales. En définitive, l'incorporation d'un habitus musical³⁸ par Keith Jarrett génère la mise en mouvement de structures structurantes qui sont la condition même de l'autonomie créatrice du jazzman.

La faculté d'improvisation des structures structurantes de l'habitus demeure toutefois limitée par les structures structurées de ce même habitus. Les habitudes incorporées opposant souvent des résistances – qui sont le signe d'une inertie (ou « hystérésis ») des habitus – aux tentatives les plus conscientes de maîtrise de leur trajectoire sociale par les individus. Si, comme nous l'avons démontré, il y a avec l'habitus un jeu du probable et du possible, il y a aussi avec ce concept un poids social de l'improbable et de l'impossible. Un improbable qui devient alors, au sens strict, un impensable pour la conscience. Cela nous amène à formuler l'idée que les possibilités créatrices de l'habitus sont des *improvisations socialement régulées*.

En conclusion, nous dirons du concept d'habitus qu'il est, sur le plan théorique, un outil critique de dévoilement qui permet de mettre en lumière le rôle puissamment constitutif, sans être automatique, du milieu social sur nos comportements tant corporels qu'intellectuels. Cet héritage inconscient de l'habitus oriente donc l'ensemble de notre perception du monde et, plus particulièrement, des phénomènes qui relèvent de l'intime comme le goût ou les relations aux œuvres d'art et à l'Art en général. Seule une longue période d'incubation, comme l'habitus qui œuvre de façon déterminante dès la petite enfance, réussit le tour de force mystificateur d'occulter la part du construit social de l'individu pour habiller ce dernier des apparences de la facilité, de la grâce et de l'innéité. En même temps, comme nous l'avons souligné, l'habitus bourdieusien renferme un indéniable principe créatif qui permet à l'individu de se réaliser, c'est-à-dire de

³⁸ Habitus musical qui sera donc à la fois commun à une foule d'autres pianistes et spécifique à Keith Jarrett.

s'actualiser avec une autonomie plus ou moins relative à l'égard des prédispositions sociales qui sont inscrites dans son habitus. Néanmoins, nous nous devons de souligner que si Pierre Bourdieu a considérablement et rigoureusement théorisé la charge normative de son habitus, l'élaboration conceptuelle de l'aspect plus dynamique de ce même concept reste probablement la très grande faiblesse de ses travaux, tel un « angle mort » de sa pensée.

Cela étant dit, il nous faut à présent tenter d'investir le cadre conceptuel que nous offre l'habitus dans une analyse critique de la figure sartrienne de l'intellectuel existentialiste, afin de déterminer si le concept d'habitus est un outil théorique pertinent pour clarifier la notion d'intellectuels, comme semble le présupposer notre hypothèse de recherche.

C) De la figure sartrienne de l'intellectuel existentialiste à la théorie de l'habitus

Dès la Libération et jusque dans les années soixante-dix, comme l'indique Pierre Bourdieu dans son autobiographie, « tout le champ intellectuel était dominé par la figure de Jean-Paul Sartre »³⁹. Cette figure incarne encore aujourd'hui, en particulier dans l'univers culturel francophone, l'archétype de l'intellectuel engagé.

Dans la perspective de l'hypothèse de recherche qui est la nôtre, il y a donc un grand intérêt à interroger cette figure tout à fait dominante de l'intellectuel sartrien à la lumière du concept d'habitus. En effet, en prenant pour objet la figure sartrienne de l'intellectuel, nous devrions être en mesure d'analyser quelques unes des principales répercussions philosophiques de la théorie de l'habitus en regard de la philosophie existentialiste de Jean-Paul Sartre, car si l'intellectuel sartrien est engagé, c'est parce qu'il est au plan philosophique un sujet existentialiste agissant. Nous devrions aussi être en mesure de comprendre pourquoi et comment l'habitus vient considérablement relativiser la figure sartrienne de l'intellectuel que Pierre Bourdieu a qualifié

³⁹ BOURDIEU, Pierre, *Esquisse pour une auto-analyse*, op. cit., p. 16.

« d'intellectuel total »⁴⁰. Le tout devant nous permettre de déterminer si l'habitus est un outil théorique pertinent afin de clarifier la notion d'intellectuels comme le sous-tend notre hypothèse de recherche.

Pour se faire, nous analyserons d'abord ce que l'auteur de *L'être et le néant* dit des intellectuels. Ce qui nous amènera aussi à nous intéresser brièvement à ce que Jean-Paul Sartre fut comme intellectuel. Bien que, comme nous le verrons, il y a chez lui une grande adéquation entre ce qu'il dit sur les intellectuels et ce qu'il fut comme intellectuel :

Je n'essaie pas de protéger ma vie après coup par ma philosophie, ce qui est salaud, ni de conformer ma vie à ma philosophie, ce qui est pédantesque, mais vraiment, vie et philo ne font plus qu'un⁴¹.

Par la suite, nous tenterons d'identifier les raisons qui nous laissent à penser que la figure sartrienne de l'intellectuelle est animée par la pensée philosophique existentialiste de l'auteur de *L'être et le néant*, plus particulièrement par les notions de liberté et de conscience qui sont centrales dans l'existentialisme de Jean-Paul Sartre. Enfin, grâce à la mobilisation théorique du concept d'habitus, ce sont ces deux volets de la pensée sartrienne, le discours philosophique existentialiste et le discours sur l'intellectuel, que nous interpellons dans l'espoir de répondre à notre question de recherche sur l'habitus.

Pour Jean-Paul Sartre, bien qu'il soit possible que les intellectuelles se recrutent dans l'ensemble des domaines scientifiques⁴² (science exacte, sciences appliquées, médecine, littérature, etc.), seul l'écrivain est, de par la nature même de l'objet que se donne à travailler la littérature, appelé à devenir un véritable intellectuel :

⁴⁰ Voir au sujet de la notion « d'intellectuel total » : BOURDIEU, Pierre. « Sartre », *Les Règles de l'art*, Paris, Seuil, 1992, p. 293-297.

⁴¹ SARTRE, Jean-Paul, *Carnets de la drôle de guerre*, cité dans l'entrée « Sartre » de *Wikipédia, l'encyclopédie libre*, à l'adresse suivante : <http://fr.wikipedia.org/wiki/Sartre>.

⁴² Pour lui, tout scientifique est un intellectuel en puissance qui devient un intellectuel en acte le jour où il met son savoir au service d'une cause publique (d'un engagement), tel le chimiste qui sort de son laboratoire pour dénoncer le fait qu'un médicament vital est existant, mais financièrement non accessible pour le plus grand nombre. Sur la notion *d'intellectuel en puissance* chez Jean-Paul Sartre, voir : SARTRE, Jean-Paul, *Plaidoyer pour les intellectuels*, Gallimard, 1972, p. 38.

En ce sens, il n'est pas intellectuel par *accident*, comme eux, mais par *essence*. Précisément par cette raison, l'œuvre exige par elle-même qu'il se place *hors d'elle* sur le plan théorico-pratique où sont déjà les autres intellectuels : car elle est d'une part restitution – sur le plan du non-savoir – de l'être dans un monde qui nous écrase et, d'autre part, affirmation vécue de la vie comme valeur absolue et exigence d'une liberté qui s'adresse à toutes les autres⁴³.

Conséquemment, dans un article intitulé « Qu'est-ce que la littérature ?⁴⁴ », il énonce sans équivoque la responsabilité politique de l'écrivain, donc de l'intellectuel, tant pour ce qu'il en est de la parole que de l'écriture :

La parole est action [...]. L'écrivain est en situation dans son époque : chaque parole a des retentissements. Chaque Silence aussi. Je tiens Flaubert et Goncourt pour responsables de la répression qui suivit la Commune parce qu'ils n'ont pas écrit une ligne pour l'empêcher. Ce n'était pas leur affaire dira-t-on. Mais le procès de Calas, était-ce l'affaire de Voltaire ? La condamnation de Dreyfus, était-ce l'affaire de Zola ? L'administration du Congo, était-ce l'affaire de Gide ? Chacun de ses auteurs, à une circonstance particulière de sa vie, a mesuré sa responsabilité d'écrivain.

L'intellectuel-écrivain est ici placé devant des problèmes historiques et politiques à résoudre. Il est donc *engagé* dans son époque, non pas par choix, mais parce que dans le paradigme sartrien les mots sont des armes dont tout écrivain, tout intellectuel, a par essence la responsabilité. L'écrivain sartrien n'écrit jamais seulement pour lui. Il écrit obligatoirement pour les autres, pour tous les autres. Écrire sur ce qui *est*, c'est donc nécessairement écrire pour que personne ne se pense innocent de ce qui se passe d'inacceptable dans le monde. L'écrivain, par sa description du monde, interpelle ses lecteurs pour qu'ils transforment les situations relatives à ses écrits. Donc, si le langage fait exister le monde, c'est désormais l'écriture qui le transforme. Ainsi, Jean-Paul Sartre résout le dilemme des intellectuels d'après-guerre en faisant advenir l'action par l'écriture : l'écriture, c'est l'action !

Sur le plan personnel, l'intellectuel Jean-Paul Sartre sera fidèle à cette philosophie de l'engagement intellectuel sa vie durant. Du mouvement de résistance *Socialisme et démocratie*, qu'il fonde en 1941, à sa sortie publique de juin 1979 aux côtés de Raymond Aron pour demander au Président de la République française Valéry Giscard d'Estaing

⁴³ SARTRE, Jean-Paul. *Plaidoyer pour les intellectuels*, op. cit., p. 117.

⁴⁴ SARTRE, Jean-Paul. « Qu'est-ce que la littérature ? », *Les temps modernes*, préface, Éditions Gallimard, no 1, octobre 1945.

d'accueillir les réfugiés d'Indochine, en passant par son soutien à la révolution cubaine, ses prises de position en faveur des mouvements sociaux de mai 68, son importante implication dans les travaux du tribunal Russel et ses très nombreux écrits politiques, il sera (et il se pensera) un intellectuel engagé tout au long de sa vie intellectuelle.

En développant cette conception d'un intellectuel engagé (en *situation*) et donc inévitablement responsable, Jean-Paul Sartre introduit nécessairement dans la figure de l'intellectuel de la deuxième moitié du XXe siècle des considérations philosophiques propres à l'existentialisme. La philosophie existentialiste sartrienne, construite sous l'influence et sur les bases de la phénoménologie allemande d'Husserl et d'Heidegger, s'intéresse aux notions fondamentales d'être, de liberté et de conscience.

Dans *L'être et le néant*, Jean-Paul Sartre s'interroge sur les modalités de l'être. Il en distingue deux : l'« être en soi » et l'« être pour soi ». L'être en soi, c'est la manière d'être de l'objet inanimé qui est, par nature et de manière absolue, un objet. En revanche, l'homme se distingue de l'objet en ce qu'il a conscience d'être. C'est-à-dire, qu'il est conscient de sa propre existence : c'est l'être pour soi. Cette prise de conscience crée donc un écart entre l'homme qui est, être en soi, et l'homme qui prend conscience d'être, l'être pour soi. Et comme toute conscience est conscience de quelque chose, l'homme est donc fondamentalement conscient qu'il est autre chose que son être en soi. À l'inverse de l'objet qui est fabriqué dans un but précis, comme la canne de marche dont l'essence est de soutenir les pas instables du boiteux, l'homme existe sans que ne soit encore définie son essence. C'est pourquoi, pour les existentialistes, l'existence précède toujours l'essence. Ainsi, le sujet sartrien est un être ontologique libre, par et pour lui-même, par opposition à l'individu englué dans le déterminisme social :

La liberté humaine précède l'essence de l'homme et la rend possible, l'essence de l'être humain est en suspens dans sa liberté. Ce que nous appelons liberté est donc impossible à distinguer de l'être de la « réalité humaine ». L'homme n'est point *d'abord* pour être libre *ensuite*, mais il n'y a pas de différence entre l'être de l'homme et son « être-libre⁴⁵. »

⁴⁵ SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant, Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Éditions Gallimard, 1969, p. 61.

L'homme est donc libre de choisir son essence, car seule est contingente chez Sartre la situation dans laquelle l'homme est « jeté ». L'être sartrien est alors libre d'agir grâce au pouvoir de sa conscience. Il peut par la force de la conscience dépasser une situation présente et contingente grâce à l'élaboration consciente d'un projet de vie. Projet qui est, en définitive, dans la philosophie existentialiste sartrienne un « à-venir » transcendant. Ainsi, s'il est contingent pour Jean-Paul Sartre d'être à un moment donné de sa vie garçon de café (ou petit-bourgeois), le fait de rester (ou de ne pas rester) garçon de café sa vie durant découle d'un libre choix :

J'ai beau accomplir les fonctions de garçon de café, je ne puis l'être que sur le mode neutralisé, comme l'acteur est Hamlet, en faisant mécaniquement les *gestes typiques* de mon état et en me visant comme garçon de café imaginaire à travers les gestes pris comme « analgon ». Ce que je tente de réaliser c'est un être-en-soi du garçon de café, comme s'il n'était pas justement en mon pouvoir de conférer leur valeur et leur urgence à mes devoirs et à mes droits d'état, comme s'il n'était pas de mon libre choix de me lever chaque matin à cinq heures ou de rester au lit, quitte à me faire renvoyer. Comme si du fait même que je soutiens ce rôle à l'existence, je ne le transcendais pas de toute part, je ne me constituais pas comme un *au-delà* de ma condition⁴⁶.

L'être existentialiste sartrien est alors capable de se mouvoir et d'agir en fonction de la représentation imaginaire d'un rôle à tenir, comme l'illustre l'exemple du garçon de café⁴⁷. Ce qui revient à dire, avec Sartre, que l'être en soi est un automate qui souscrit aux injonctions de la conscience et qui a conscience d'être un être pour soi en devenir. Ce postulat philosophique induit, de *facto*, l'entière responsabilité du sujet agissant face à ses actes. Le concept freudien d'inconscient est, chez Sartre, refusé et remplacé par la notion existentialiste de « mauvaise foi⁴⁸. » Dans la mesure où, pour Jean-Paul Sartre et les existentialistes, tout discours (ou attitude) qui nie le caractère libre et translucide de la conscience est un acte de mauvaise foi, l'étendue de cette responsabilité couvre alors l'ensemble des formes d'expressions produites par un sujet. La pensée existentialiste sous-entend l'idée que le sujet agissant est conscient des raisons qui motivent son agir dans sa présence et dans son appartenance au monde. L'homme se trouve alors engagé, malgré lui, dans le monde. C'est pourquoi, en accordant un statut de tout premier plan

⁴⁶ *Ibid.* p. 100.

⁴⁷ *Ibid.* p. 98-99.

⁴⁸ Sur la notion existentialiste de « mauvaise foi » voir : SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant*, op. cit., p. 85-108.

aux notions de liberté et d'action, l'existentialisme sartrien exercera, et exerce encore, une influence déterminante sur la conception traditionnelle de l'intellectuel engagé.

Or, comme l'explique la sociologue Gisèle Sapiro dans un texte intitulé « Une liberté contrainte. La formation de la théorie de l'*habitus*⁴⁹ », c'est précisément contre cette figure sartrienne de l'intellectuel existentialiste et surtout contre la philosophie sartrienne de la liberté et de l'action que le jeune Pierre Bourdieu, alors philosophe de formation, va se convertir à la sociologie et ainsi se construire comme sociologue :

Pierre Bourdieu, appartient, en effet, avec Louis Althusser et Michel Foucault, à la génération qui s'est constituée et affirmée contre l'existentialisme alors dominant dans le champ intellectuel, opposant à la « philosophie du sujet » une « philosophie sans sujet », au subjectivisme l'objectivisme des structures, à l'humanisme existentialiste ou personnaliste ce qu'on a appelé l'« anti-humanisme ». [...].⁵⁰

Sur le plan philosophique, la théorisation du concept d'*habitus* vise donc, primitivement, le dépassement des deux conceptions du sujet et de l'action qui, sous l'influence du discours philosophique existentialiste, dominant le champ intellectuel français des années cinquante et soixante. Pour ce qui nous intéresse, nous dirons que le concept d'*habitus* permet essentiellement d'opérer un dépassement de l'idée sartrienne d'un être libre et totalement conscient. C'est, selon nous, le concept de champ qui permet un dépassement beaucoup plus significatif de la conception sartrienne de l'action.

En effet, l'*habitus* renferme surtout une charge critique des notions existentialistes de liberté et de conscience transparente à elle-même :

Le garçon de café ne joue pas à être garçon de café, comme veut Sartre. En revêtant sa tenue, bien faite pour exprimer pour exprimer une forme démocratisée et bureaucratifiée de la dignité dévouée du serviteur de grande maison, et en accomplissant le cérémonial de l'empressement et de la sollicitude, qui peut être une stratégie pour masquer un retard, un oubli, ou faire passer un mauvais produit, il ne se fait pas chose (ou « en soi »). Son corps, où est inscrite une histoire, épouse sa fonction, c'est-à-dire une histoire, une tradition qu'il n'a jamais vue qu'incarnée dans des corps ou mieux, dans ces habits « habités » d'un certain *habitus* que l'on appelle des garçons de café⁵¹.

⁴⁹ SAPIRO, Gisèle. « Une liberté contrainte. La formation de la théorie de l'*habitus* », dans *Pierre Bourdieu, sociologue, op. cit.*, p. 49.

⁵⁰ *Ibid.* p. 49.

⁵¹ BOURDIEU, Pierre. « Le mort saisi le vif : les relations entre l'histoire réifiée et l'histoire incorporée », *Actes de la recherche en sciences sociales*, avril-juin 1980, vol. 32, no.1, p.8.

Pour Pierre Bourdieu, le corps d'un individu n'est donc pas cet automate qui obéit aux décrets de la conscience, puisque le corps, comme nous l'avons souligné, a ses propres principes d'inertie qui sont eux-mêmes inscrits dans l'hystérésis de l'habitus. En définitive, le corps n'est pas seulement un être en soi qui répond aux injonctions issues de l'intention et du projet de vie de l'être pour soi. Il est un corps habité qui est habitué à penser, sans y réfléchir, à l'actualisation d'opérations pratiques. Ces opérations, par la force de l'habitude, deviennent des pratiques inconscientes qui ne seront tout simplement plus questionnables par la suite. Il n'y a donc pas, chez l'agent bourdieusien, de « mauvaise foi » dans l'agir ou dans le dire, mais il y a une foi aveuglée dans l'ordre des choses du monde social. Ainsi, la théorie de l'habitus, en prenant compte des déterminismes sociaux qui pèsent sur l'individu et des répercussions concrètes de ces derniers sur le « sens pratique » de celui-ci, relativise considérablement la liberté supposément ontologique et le pouvoir transcendant de la conscience du sujet existentialiste. Ce faisant, le concept d'habitus devient également un outil critique de la figure sartrienne de l'intellectuel existentialiste.

À la suite de notre compréhension du concept d'habitus, il ne nous est absolument plus possible de souscrire à la thèse de l'intellectuel libre qui peut, en tant que sujet, agir librement et réaliser sa condition d'intellectuel engagé en fonction de la représentation qu'il se fait du rôle social de l'intellectuel tout en écartant consciemment les possibles qui ne sont pas inscrits dans cette condition (comme, par exemple, le fait pour le garçon de café de *L'être et le néant* de ne pas se lever à cinq heures quitte à se faire renvoyer). En rupture avec l'idée de l'intellectuel génialement instruit souvent présenté dans le discours philosophique traditionnel ; la parole critique du sociologue nous invite donc, au nom du concept d'habitus, à appréhender l'intellectuel sous les traits d'un individu socialement construit (y compris dans le projet de vie qui consiste à devenir un intellectuel-philosophe) :

Mais afin de comprendre pourquoi et comment on devenait « philosophe », mot dont l'ambiguïté contribuait à favoriser l'énorme surinvestissement qu'excluent des choix moins indéterminés et plus ajustés aux chances réelles, il me faut aussi essayer d'évoquer l'espace des possibles tel qu'il m'apparaissaient alors et les rites d'institutions propres à produire la part de conviction intime et d'adhésion inspirée qui, en ces années, était la condition de l'entrée dans la tribu des philosophes

[...]. On devenait « philosophe » parce qu'on avait été consacré et l'on se consacrait en s'assurant le statut prestigieux de « philosophe ». ⁵²

Cette citation, qui est en opposition avec l'illusion intellectualiste de l'innéité, énonce que l'on devient philosophe par consécration. C'est-à-dire que derrière l'évidence première qu'il y a, pour certains, à devenir philosophe, se cache des choix socialement conditionnés par l'intention plus ou moins consciente d'obtenir une situation sociale prestigieuse qui s'accompagne d'un certain type d'autorité, par exemple.

Ce qui signifie, en réalité, que les intellectuels en tant qu'agents sociaux appartiennent à des lieux de socialisation intellectuelle et que, tout comme Simone de Beauvoir l'a magnifiquement écrit au sujet du « deuxième sexe », l'on peut écrire au sujet du penseur public : on ne naît pas intellectuel, on le devient !

Le choix de la philosophie était ainsi une manifestation de l'assurance statutaire qui renforçait l'assurance (ou l'arrogance) statutaire. Cela plus que jamais en un temps où tout le champ intellectuel était dominé par la figure de Jean-Paul Sartre et où les khâgnes, [...], étaient ou pouvaient apparaître comme des hauts lieux de la vie intellectuelle. [...]. La khâgne ⁵³ était le lieu où se produisait l'ambition intellectuelle à la française dans sa forme la plus élevée, c'est-à-dire philosophique. ⁵⁴

Dans un deuxième temps, toujours comme l'indique la sociologue Gisèle Sapiro, avec l'habitus et contre la tradition rationaliste, il nous faut renoncer à la puissance éclairée et éclairante de la conscience comme mode de connaissance privilégié de la réalité de ce qui est :

Contre la tradition rationaliste qui, de Descartes à Sartre, postule la transparence de la conscience à elle-même, les sciences nouvelles, à la suite de la psychanalyse et de la sociologie durkheimienne, s'intéressent aux écarts entre les actions et la conscience qu'en ont les agents, qui supposent un inconscient à travers lequel l'homme est agi plutôt qu'agissant ⁵⁵.

⁵² BOURDIEU, Pierre. *Esquisse pour une auto-analyse*, op. cit., p. 15-16.

⁵³ Classe préparatoire à l'École normale supérieure en France.

⁵⁴ *Ibid.* p.16-17.

⁵⁵ SAPIRO, Gisèle, « Une liberté contrainte. La formation de la théorie de l'habitus », dans Pierre Bourdieu, *sociologue*, op. cit., p. 49-50.

C'est pourquoi, dans une perspective bourdieusienne, nous pensons pouvoir dire que Jean-Paul Sartre l'intellectuel, pensant penser librement et objectivement sur la réalité de ce qui est, commet avec l'exemple du garçon de café une erreur typiquement intellectualiste. Il projette sur le garçon de café ses propres possibilités d'existence et présuppose que la connaissance objective dotée de catégories de perception innées et universelles est capable d'enregistrer le donné social tel qu'il se donne ou encore tel qu'il est « dit » par les agents sociaux. Donc, contre cette forme spécifique d'illusion qu'est l'illusion intellectualiste. Sorte de cécité de la raison savante, propre à la figure sartrienne de l'intellectuelle, qui ne voit pas que sous les apparences de l'évidence première ou encore de la vocation (qui habitant un sujet l'invite à devenir un « pour soi » par le simple exercice de sa raison et de liberté d'action) se dissimulent des choix socialement conditionnées. L'habitus oppose le principe de l'inscription et de la construction sociale des idées et des jugements :

C'est de l'histoire sociale des institutions d'enseignement et de notre rapport singulier à ces institutions que nous pouvons attendre quelques vraies révélations sur les structures objectives et subjectives qui orientent toujours, malgré nous, notre pensée⁵⁶.

L'étude du concept d'habitus nous invite donc à prendre sérieusement nos distances avec une image d'Épinal philosophique de l'intellectuel qui, tel un danseur nietzschéen, « survolerait » les difficultés pratiques des problèmes pour lesquels on sollicite son avis grâce à la légèreté d'une pensée libérée des conditions sociales de sa production et de son expression.

En conclusion, reprenons une fois encore la métaphore musicale. Nous dirons de chacun des individus membres du groupe social des intellectuels, à ce stade de notre réflexion, qu'il doit être d'une certaine manière, et à sa manière, un « Keith Jarrett de la pensée ». Lorsque nous entendons un intellectuel discourir sur la place publique à propos d'un sujet donné, c'est un peu comme si nous entendions un soliste en concert. La perception que nous avons de cette prestation nous donne parfois l'illusion, notamment si le soliste en question est un virtuose, qu'il émane du discours entendu une très grande

⁵⁶ BOURDIEU, Pierre. *Méditations Pascaliennes*, op. cit., p. 21.

crédibilité relevant presque d'une vérité qui serait absolue. Tous ces éléments vont alors créer des attentes, parfois élevées, de la part du public, ou de l'opinion publique dans le cas précis de l'intellectuel. Pourtant, comme nous l'avons souligné avec la prestation de Keith Jarrett, l'intellectuel engagé sur la place publique ne peut se livrer à une interprétation personnelle des problématiques qui lui sont soumises qu'à partir du registre des gammes intellectuelles, forcément collectives, qui sont les siennes.

Enfin, pour clore le propos de ce premier chapitre, récapitulons succinctement l'essentiel des acquis théoriques qui découle de la mobilisation du concept d'habitus dans la perspective de notre problématique.

La première chose à retenir, au sujet de l'habitus, est sans doute que la dimension critique de ce concept s'inscrit dans la tradition de la philosophie du dévoilement. Ainsi, si l'habitus bourdieusien ne permet évidemment pas de tracer un accès véritable et définitif à la nature ontologique de l'être humain, il n'en reste pas moins, selon nous, un concept utile qui favorise un éclairage à la fois plus large et plus nuancé de la complexité de l'individu. Pour Pierre Bourdieu, l'individu est initialement conditionné, c'est-à-dire qu'il culturellement structuré, pour ensuite devenir un être créatif qui sera structurant. Donc, l'individu n'est ni un acteur entièrement autonome, ni le simple sujet d'une condition sociale qui le détermine entièrement ; il est une tierce-réalité d'une extraordinaire complexité.

Plus spécifiquement, pour ce qui relève de notre questionnement sur les intellectuels, il apparaît d'abord que le concept d'habitus modifie de façon conséquente la conception philosophique traditionnelle de l'intellectuel-philosophe en tant que sujet existentialiste agissant. En d'autres termes, la théorie de l'habitus permet d'abandonner la conception classique du savant génialement instruit pour rejoindre une conception moins utopiste d'un penseur socialement construit. Cette conception nous permet également d'envisager, grâce à la dimension structurante de l'habitus, l'intellectuel dans l'horizon d'un acteur capable d'autonomie et d'un engagement émancipé. À la condition, que l'intellectuel en question soit en mesure de placer son action sous l'égide d'une « pratique

réflexive »⁵⁷ qui renoncerait à la toute puissance d'une « conscience-connaissante ». Ce qui revient, en définitive, à placée l'action intellectuelle sous le regard d'une pensée critique qui parviendrait à prendre en compte, et donc à rendre compte, des conditions sociales de sa production.

D'autre part, nonobstant les éléments évoqués ci-dessus, nous nous devons de souligner également ce qui à nos yeux reste comme l'une des limites théoriques importantes du concept d'*habitus*. Bien que cette limite ne mette nullement en cause l'utilité critique de ce concept, telle que nous espérons l'avoir démontré, elle n'en reste pas moins quelque peu problématique pour une validation pleine et entière de notre hypothèse de recherche initiale. Le concept d'*habitus* ne permet pas réellement par lui-même⁵⁸ de penser rigoureusement les transformations sociales qui s'opèrent collectivement. Or, selon nous, l'un des sens profonds de l'engagement des intellectuels est, justement, de s'inscrire dans une volonté d'opérer des transformations sociales d'envergure⁵⁹.

En effet, il nous semble que malgré son indéniable potentiel créatif, le concept d'*habitus* reste incapable de rendre compte efficacement et rigoureusement des processus qui sont à l'œuvre dans les cas d'ascensions sociales marquées. Par exemple, avec le seul apport de l'idée d'*habitus*, il est difficile d'expliquer de façon satisfaisante que le fils ou la fille d'un ouvrier qualifié puisse devenir professeur d'université et, par la suite, un intellectuel de renom. Pourtant, il est évident que Pierre Bourdieu connaît bien ces phénomènes puisqu'il est lui-même un cas d'exemplarité de promotion sociale. Évidemment, ses innombrables rappels sur la capacité libératrice de l'*habitus* ouvrent la porte à des amorces d'explications sur l'évolution sociale des individus. Mais les arguments avancés par le sociologue pour répondre à cette faiblesse de son travail restent,

⁵⁷ Sur le concept de « pratique réflexive », voir SCHÖN, Donald, *Le praticien réflexif : à la recherche du savoir caché dans l'agir professionnel*, Montréal, Éditions Logiques, 1994.

⁵⁸ C'est-à-dire sans avoir recours à un renforcement théorique externe à ce concept grâce à l'analyse corollaire du concept de champ.

⁵⁹ C'est notamment pour cette raison que l'analyse du concept de champ, au moment de notre second chapitre, est un complément indispensable à toute tentative de compréhension systémique du cadre conceptuel bourdieusien.

d'après nous, dans l'ordre des réponses intuitives. Face à cette critique valide de son travail, Pierre Bourdieu n'a pas véritablement développé une réponse détaillée et étoffée sur le plan théorique. L'habitus nous apparaît donc, en dernière analyse, plus conséquent pour penser la notion de reproduction sociale que pour analyser avec précision les conditions sociales propices aux processus d'ascension sociale des individus les plus dominés au sens bourdieusien du terme.

Bien que l'habitus, en tant que structure structurée mette indéniablement l'accent sur la charge structuraliste que fait peser le monde social sur les habitus individuels, Pierre Bourdieu nous apprend que la réalité sociale des comportements est travaillée par une double dynamique sociale. S'il y a effectivement un mouvement du monde social qui va vers l'individu en imprégnant de sa culture l'habitus de celui-ci, il existe aussi un mouvement qui, en partant de l'habitus, va à la rencontre de ce même monde social :

Le déconcertement profond que l'on éprouve dans un pays étranger, et qui n'est pas complètement surmonté par la maîtrise de la langue, tient pour une grande part aux innombrables petits décalages entre le monde tel qu'il se présente à chaque moment et le système de dispositions [habitus] et d'attentes [systèmes sociaux spécifiques] constitutif du *sens commun*.^{60, 61}

Les comportements et les perceptions particulières à un individu ou à un groupe d'individus ne doivent donc pas être seulement appréhendés comme le seul produit des habitus eux-mêmes, mais comme le produit de la relation dynamique qui s'établit entre les habitus et les contextes sociaux spécifiques (champs) au sein desquels les individus sont appelés à agir. Pour cette raison, le concept d'habitus est à lui seul un éclairage théorique insuffisant pour tenter de saisir toute la portée et le sens de l'agir d'un individu ou encore d'un groupe d'individus. C'est d'ailleurs pourquoi Gisèle Sapiro, pour la citer une dernière fois, énonce :

⁶⁰ Pierre Bourdieu définit le « sens commun » comme : « un fond d'évidences partagées par tous qui assurent, dans les limites d'un univers social, un consensus primordial sur le sens du monde, un ensemble de lieux communs (au sens large), tacitement acceptés, qui rendent possibles la confrontation, le dialogue, la concurrence, voire le conflit, et parmi lesquels il faut faire une place à part aux principes de classement, tels que les grandes oppositions structurant la perception du monde. » dans BOURDIEU, Pierre. *Méditations pascaliennes*, Paris, Les éditions du Seuil, 1997, p. 118.

⁶¹ Bourdieu, Pierre, *Méditations pascaliennes*, *op. cit.*, p. 119.

[...] la théorie de l'*habitus*, progressivement élaboré par Pierre Bourdieu pendant cette période s'inscrit dans ces problématiques auxquelles elle apporte une réponse originale : visant à dépasser les oppositions entre objectivisme et subjectivisme, mécanisme et finalisme, structures et individus, etc., elle réintègre l'expérience des agents comme faisant partie de la réalité sociale sans y chercher toute la vérité de leur actions, qui ne prennent sens que dans un système de relations structuré et hiérarchisé [le *champ*].⁶²

Alors, pour tenter de bien comprendre le sens de l'engagement (action) des intellectuels et d'ainsi mieux clarifier la notion même d'intellectuels, notre deuxième chapitre sera le lieu d'une analyse attentive du concept de champ. Si, individuellement, les intellectuels sont comme nous l'avons dit des agents sociaux à part entière, sur le plan collectif ils appartiennent à ce que Pierre Bourdieu nomme le « champ intellectuel ».

⁶² SAPIRO, Gisèle. « Une liberté contrainte. La formation de la théorie de l'*habitus* », dans *Pierre Bourdieu, sociologue, op. cit.*, p. 50.

DEUXIÈME CHAPITRE

Le concept de champ

*« S'il y a une vérité,
C'est que la vérité est un enjeu de luttes »
Pierre Bourdieu, Méditations pascaliennes, p. 140.*

*« Malgré l'existence de relais et de médiateurs,
la vérité scientifique a toutes les chances
d'atteindre ceux qui sont le moins disposés à l'accepter,
et très peu de chance
de parvenir à ceux qui auraient le plus intérêt à la recevoir. »
Pierre Bourdieu, Questions de sociologies, p.42.*

Dans le premier chapitre, nous avons longuement parlé du concept d'habitus. L'objectif était d'accéder à une meilleure compréhension de ce terme⁶³ et d'obtenir, grâce à son analyse, des bénéfices propres à notre entreprise d'appropriation du cadre conceptuel bourdieusien en vue de clarifier la notion d'intellectuels. À ce stade de notre analyse, nous croyons toutefois que la compréhension du concept d'habitus ainsi que les bénéfices supposés qui lui sont associés ne peuvent être que partiels et largement insuffisants pour répondre à notre hypothèse de recherche. Une réponse plus complète et sans doute plus satisfaisante présuppose, dès lors, de poursuivre et d'approfondir l'analyse réflexive du travail théorique développé par Pierre Bourdieu dans le cadre de sa théorie générale de la pratique. À la suite du concept d'habitus qui est au centre de cette théorie, il nous faut donc maintenant nous intéresser dans le détail à la notion de champ qui occupe, elle aussi, une place fondamentale dans l'édifice théorique bourdieusien.

Dans un premier temps, il sera nécessaire de définir, tout en le commentant, le concept de champ et d'exposer, tout en les expliquant, certaines des propriétés essentielles qui se rapportent à ce dernier. Le but est toujours de mettre en lumière l'intérêt que présente, sur plan philosophique, l'étude du concept de champ dans la

⁶³ D'après le sens que Pierre Bourdieu lui attribue.

perspective de notre problématique. Par la suite, nous tenterons d'investir ces acquis dans une analyse qui porte sur les événements sociaux importants qui ont agité le monde intellectuel et la société française durant les mois de novembre et de décembre 1995. Cette tentative concrète d'utiliser le concept de champ et ses notions corollaires devrait nous permettre de mieux comprendre le comportement collectif des intellectuels⁶⁴ français au moment de la crise sociale la plus importante que la France ait connue depuis les événements de mai 1968. D'autre part, une telle analyse devrait également nous permettre de savoir si le concept de champ, à l'instar du concept d'habitus, est un outil pertinent et significatif pour penser la notion d'intellectuels.

A) Champ et capital

Débutons, comme nous venons de l'indiquer, par la définition du concept de champ. Tout d'abord, il faut savoir, pour éviter les confusions, que Pierre Bourdieu emploie des termes différents pour décrire une seule et même notion qui se rapporte à l'idée de champ. Ainsi, lorsqu'il parle de contextes sociaux spécifiques, nous pourrions trouver dans ses textes les termes : « champ », « marché » et « jeu ». Néanmoins, le mot champ semble être son terme technique de prédilection, puisque c'est celui-ci que nous avons relevé le plus souvent. Pour cette raison, c'est également le terme de champ que nous utiliserons le plus souvent dans nos propos, sans pour autant que cette démarche soit, chez nous, systématique.

À l'occasion d'un exposé⁶⁵ fait à l'École normale supérieure en novembre 1976, à l'intention d'un groupe de philologues et d'historiens de la littérature, Pierre Bourdieu va livrer une présentation du concept de champ qui nous semble suffisamment signifiante pour rendre convenablement compte de ce concept :

⁶⁴ Ce qui revient à analyser la notion d'intellectuels d'un point de vue systémique.

⁶⁵ Dans BOURDIEU, Pierre. *Questions de sociologie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1984, p. 113-120.

Les champs se présentent à l'appréhension synchronique comme des espaces structurés de positions (ou de postes) dont les propriétés dépendent de leur position dans ces espaces et qui peuvent être analysées indépendamment des caractéristiques de leurs occupants (en partie déterminées par elles). Il y a des *lois générales des champs* : des champs aussi différents que le champ de la philosophie, le champ de la religion ont des lois de fonctionnement invariantes [...]. Mais on sait que dans tout champ on trouvera une lutte, dont il faut chaque fois rechercher les formes spécifiques, entre le nouvel entrant qui essaie de faire sauter les verrous du droit d'entrée et le dominant qui essaie de défendre le monopole et d'exclure la concurrence. Un champ, s'agirait-il du champ scientifique se définit entre autres choses en définissant des enjeux et des intérêts spécifiques, qui sont irréductibles aux enjeux et aux intérêts propres à d'autres champs [...] et qui ne sont pas perçus de quelqu'un qui n'a pas été construit pour entrer dans ce champ [...]. Pour qu'un champ marche, il faut qu'il y ait des enjeux et des gens prêts à jouer le jeu, dotés de l'*habitus* impliquant la connaissance et la reconnaissance des lois immanentes du jeu, des enjeux, etc.

Après la lecture de cette citation, il nous faut revenir, idées par idées, sur les éléments significatifs pour notre propos qu'elle contient.

Initialement, retenons qu'un champ, ou un marché, peut être envisagé comme un lieu, un espace structuré de positions au sein duquel ces mêmes positions et leurs interactions sont déterminées par la possession de ressources qui sont spécifiques (au champ en question) et dont l'accumulation, par un individu ou un groupe d'individus, constitue ce que Pierre Bourdieu appelle un « capital ». Là encore, le sociologue français utilise le terme de capital dans un sens qu'il ne faut absolument pas réduire à sa seule dimension économique – c'est-à-dire une richesse qui se présente sous la forme de biens matériels tels que l'argent ou les biens mobiliers – sous peine de ne pas en comprendre toute la portée. Il faut également retenir comme idée que l'*habitus* est, en partie, un élément constitutif du capital. Chez Pierre Bourdieu, le capital n'est donc pas exclusivement de type économique. Il prend aussi la forme d'un « capital culturel » qui correspond à l'accumulation de savoirs académiques, de compétences, de qualifications techniques ainsi que de connaissances culturelles sur des domaines aussi divers et variés que la musique baroque, la photographie, la mécanique du *Vespa*, etc. Le terme de capital revêt aussi une dimension associée à l'idée d'un « capital symbolique » dont la valeur est, cette fois-ci, caractérisée par l'accumulation de prestige et d'honneurs⁶⁶.

⁶⁶ Pour le champ intellectuel, il peut s'agir, par exemple, du nombre de citations dans le *Social Sciences Citation Index* ou bien de l'obtention d'un doctorat honorifique décerné par une prestigieuse université.

En d'autres termes, les pratiques et les intérêts que nous qualifions communément d'« économiques » au sens restreint, et qui sont synonymes d'achats et de ventes de marchandises, sont en réalité des pratiques qui relèvent du « marché économique ». Mais il y a également pour Pierre Bourdieu, au sein de l'univers social global, bien d'autres pratiques économiques pour peu que nous appréhendions l'économie dans un sens large qui déborde les frontières spécifiques du « champ de l'économie ». Pierre Bourdieu n'entend donc absolument pas réduire tous les champs sociaux à celui de l'économie au sens restreint que l'on attribue généralement à ce terme. Bien au contraire, le sociologue français considère l'économie, au sens restreint, comme un champ spécifique parmi une multitude d'autres champs particuliers qui sont irréductibles les uns aux autres tout en étant plus ou moins inter reliés les uns aux autres. Il existe évidemment dans l'univers social, pour Pierre Bourdieu, une grande pluralité de champs distinctifs : le champ de l'économie, du religieux, du politique, etc.

Grâce à cette posture théorique, il est alors tout à fait envisageable que des « marchés » comme celui de la littérature, de l'art, de la philosophie ou de la religion, qui ne sont pas économiques au sens étroit du terme, obéissent toutefois à une logique économique au sens large. Cette logique économique élargie sera alors orientée vers l'accumulation de capital symbolique en vue de la maximisation des profits symboliques.

C'est ce qui explique d'ailleurs, pour revenir plus spécifiquement à notre propos sur les intellectuels, que nombre d'entre eux peuvent qualifier, sans contradiction apparente, leurs activités professionnelles d'activités tout à fait *désintéressées*, dans la mesure où, comme nous allons le voir, la logique qui anime le champ intellectuel n'est effectivement pas une logique qui obéit aux principes régulateurs du champ de l'économie au sens restreint.

Pour en finir avec ces clarifications conceptuelles nécessaires⁶⁷ à une bonne compréhension du concept de champ, il faut également indiquer qu'une des propriétés intéressantes de cette idée de capital réside dans le fait que, sous certaines conditions, le capital acquis à l'intérieur d'un champ spécifique peut être transférable à un autre champ.

Il existe en effet une circulation et un mode de circulation codifiés des capitaux symboliques. De plus, le capital circulant peut très bien devenir d'ordre économique, même si, initialement, il s'agissait plutôt d'un capital culturel. Par exemple, l'écrivaine Joanne Kathleen Rowling, auteure des aventures de l'apprenti sorcier désormais mythique Harry James Potter, a bel et bien transformé son œuvre littéraire en fortune « sonnante et trébuchante ». Il y a bien, dans ce cas, la conversion d'un capital culturel propre au champ littéraire en un capital économique propre au champ de l'économie. Cette mobilité du capital n'assure pas systématiquement la réussite de toutes les conversions ou de toutes les reconversions d'individus. C'est ce que l'on constate si l'on étudie la trajectoire sociale du philosophe allemand Martin Heidegger⁶⁸. Une grande partie de sa notoriété professorale, capital symbolique, ne lui sera d'aucun secours pour assumer efficacement le mandat de recteur d'université qu'il occupera durant une dizaine de mois en 1933. En effet, ce type de poste nécessite davantage des compétences d'ordre administratives et politiques que d'exceptionnelles dispositions en philosophie. Donc, si les tentatives de migration d'un champ vers un autre peuvent être des échecs plus ou moins retentissants, c'est tout simplement, comme le dit Pierre Bourdieu en s'inspirant de propos tenu par l'ancien premier ministre français Raymond Barre, parce que chaque champ, chaque jeu du grand jeu social, à ses propres jeux, ses propres règles du jeu et aussi ses propres enjeux :

⁶⁷ Il pourrait sembler à notre lecteur que ces précisions terminologiques s'éloignent quelque peu de notre propos initial en brouillant sensiblement le fil de l'argumentation présentée. Nous voudrions donc simplement indiquer que, selon nous, les précisions apportées sont absolument nécessaires à la pleine compréhension des citations et des paragraphes qui suivent. Plus largement, ces précisions sont nécessaires à une juste compréhension de l'univers conceptuel bourdieusien.

⁶⁸ Au sujet de la vie, de l'œuvre et de l'engagement politique pronazi du philosophe Martin Heidegger, voir la biographie de Rüdiger Safranski, *Heidegger et son temps, biographie*, Éditions Grasset, 1996.

Un champ est un microcosme, c'est-à-dire un petit monde social relativement autonome à l'intérieur du grand monde social. On y trouvera un tas de propriétés, de relations, d'actions et de processus que l'on retrouve dans le monde global mais ces processus, ces phénomènes y revêtiront une forme particulière. C'est ce qui est contenu dans la notion d'autonomie : un champ est un microcosme autonome à l'intérieur du macrocosme social⁶⁹.

Dire d'un champ qu'il est relativement autonome, c'est d'une certaine manière dire de lui qu'il s'est constitué à la marge du monde social global auquel il appartient. Ainsi, un champ donné s'éloigne toujours plus ou moins, selon son niveau d'autonomie, du sens commun de l'univers social qui l'entoure et ce, afin de produire un sens particulier, une certaine vision du monde qui va lui être propre. On mesure d'ailleurs le niveau d'autonomie d'un champ donné en évaluant l'accessibilité de ce champ par des individus profanes.

C'est en particulier cette idée d'accessibilité qui rend possible la spécialisation et donc la spécificité de chacun des champs qui constituent l'univers social dans son ensemble. C'est en raison du processus social d'accessibilité pour chaque champ qu'il existe spécifiquement un champ intellectuel ou, pour le dire autrement, un champ des intellectuels dans lequel n'entre pas qui veut. Lorsque l'accessibilité aux profanes est très difficile, on considère le champ en question comme étant très autonome. À titre d'exemple, le champ universitaire de la physique quantique est très autonome. L'histoire de la classe politique française du XXe siècle nous apprend que le champ politique en France était peu autonome, mais que, depuis le début des années quatre-vingt, ce champ connaît une forte professionnalisation. Cette professionnalisation accélère et accentue considérablement l'autonomie du champ politique français⁷⁰.

Tous les membres d'un champ partagent donc un certain nombre de présupposés fondamentaux ; ils ont en fait sensiblement la même vision du monde. Ils croient au jeu auquel ils sont en train de jouer et en la valeur de ce qui est en jeu dans les luttes auxquelles ils se livrent, puisqu'ils s'y investissent considérablement. Cette croyance

⁶⁹ BOURDIEU, Pierre. *Propos sur le champ politique*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 2000, p.52.

⁷⁰ À titre de comparaison avec le champ politique québécois, nous noterons que, le 26 mars 2007, lors des élections provinciales, le parti de l'Action démocratique du Québec (ADQ) a fait élire à l'Assemblée nationale un étudiant âgé de 21 ans et une employée de pharmacie.

pratique et souvent inconditionnelle dans le sérieux et la nécessité absolue du jeu est un ressort essentiel de la survie du jeu :

Comme le champ artistique, chaque univers savant a sa *doxa* spécifique, ensemble de présupposés inséparablement cognitifs et évaluatifs dont l'acceptation est impliquée par l'appartenance même. Ce sont les grandes oppositions obligées qui, paradoxalement, unissent ceux qu'elles opposent, puisqu'il faut avoir en commun de les admettre pour être en mesure de s'opposer à leur propos, ou par leur entremise, et de produire ainsi des prises de position immédiatement *reconnues* comme pertinentes et sensées par ceux-là mêmes à qui elles s'opposent et qui s'opposent à elles. Ces couples d'oppositions spécifiques (épistémologiques, artistiques, etc.) qui sont aussi des couples d'oppositions sociales entre adversaires complices au sein du champ, délimitent, y compris en politique, l'espace de discussion légitime, excluant comme absurde, éclectique ou tout simplement impensable, toute tentative pour produire une position non prévue (qu'il s'agisse de l'intrusion absurde ou déplacée du « naïf », de l'« amateur » ou de l'autodidacte, ou de la grande innovation subversive de l'hérésiarque, religieux, artistique ou même scientifique). Ce sont les oppositions les plus fondamentales, et les plus profondément enfouies, que subvertissent ou anéantissent les auteurs des révolutions symboliques – tel Manet, par exemple, qui révoque les oppositions canoniques de la peinture académique, entre antique et contemporain, « esquisse » et « fini »⁷¹.

En d'autres termes, même lorsqu'un profond désaccord traverse un champ, il existe un accord tacite, une sorte de complicité involontaire, qui légitime les désaccords. Il y a toujours, en définitive, un accord sur les désaccords. C'est l'existence de cet accord latent qui assure la survie d'un champ, et cela même si tous les champs constitutifs du monde social connaissent de profonds bouleversements, synonymes d'importants renouvellements. Par exemple, les ruptures épistémologiques qui agitent périodiquement le champ intellectuel peuvent parfois aboutir à des changements de paradigmes majeurs, mais jamais à un effondrement complet du champ. Lorsqu'il arrive qu'un débat de fond anime un champ donné, que les prises de positions des acteurs impliqués soient conservatrices ou hérétiques, l'intérêt (le sérieux) que ces derniers portent au débat légitime de fait l'existence de l'objet débattu à l'intérieur même du champ. Retenons, entre autres choses qu'il existe actuellement, au sein du champ philosophique québécois, un débat de fond pour savoir si l'éthique appliquée, en tant que discipline appartenant aux sciences humaines, peut légitimement revendiquer le statut de philosophie pratique. Or, quelles que soient les prises de positions respectives des acteurs de ce débat, l'existence même de ce débat légitime pleinement, dans une perspective bourdieusienne, l'éthique appliquée comme une discipline dorénavant incontournable du champ philosophique

⁷¹ BOURDIEU, Pierre. *Méditations pascaliennes*, op. cit., p. 121.

québécois⁷². De même, s'il y a toujours des luttes à l'intérieur d'un champ, c'est qu'il y a dans chaque champ une vision du monde légitime, légitimée car dominante, et une vision du monde que l'on pourrait qualifier d'hérétique, hérétique car dominée.

La cohésion d'ensemble du champ est alors assurée par le fait que dominants et dominés conservent, sur le fond, la même croyance dans la nécessité et la grande légitimité de voir le monde d'une certaine manière. Les dominants d'un champ sont ceux qui cumulent le plus grand nombre de ressources, le plus grand capital. Un champ est donc toujours un lieu d'enjeux spécifiques, un lieu de conflit entre des individus qui cherchent à maintenir ou à modifier à leur avantage les différentes formes de capital disponibles. Les agents impliqués dans ces luttes auront des intérêts différents. Certains, les conservateurs, tenteront de maintenir le *statu quo* tandis que d'autres, les hérétiques, chercheront à modifier la structure existante du champ. Bien sûr, les chances de succès ou d'infortunes des uns et des autres dépendront de leur position au sein de l'espace structuré par les différentes positions. C'est précisément parce que les champs sont des espaces structurés qu'il existe dans chacun d'eux des dominants et des dominés. À ce sujet, il est important de noter qu'un individu reconnu comme étant un dominant dans un champ peut devenir un dominé dans un autre et inversement⁷³. La mise à jour de cette loi⁷⁴ tendancielle du conflit au sein des divers microcosmes sociaux permet à Pierre Bourdieu d'établir un lien fondamental et particulièrement éclairant entre les pratiques des individus et les intérêts qu'ils poursuivent de façon plus ou moins délibérée. Pierre Bourdieu prend effectivement acte de la corrélation existante entre les actions et les intérêts d'un individu. Mais ce faisant, il s'éloigne aussi considérablement de l'idée que ces intérêts sont toujours strictement économiques. Il se rapproche alors d'une conception élargie du terme d'intérêt semblable à la conception que nous avons explicité du terme capital :

⁷² Voir à ce sujet la contribution du philosophe Georges A. Legault « L'éthique appliquée comme discipline philosophique », *Éthique appliquée, éthique engagée. Réflexions sur une notion*, sous la direction d'André Lacroix, Montréal, Liber, 2006, p. 13-42.

⁷³ Nous énonçons simplement cette propriété, car nous serons appelés, dans le développement de notre propos, à l'étayer.

⁷⁴ Qui est une des lois générales de la théorie des *champs*.

La théorie des pratiques proprement économiques est un cas particulier d'une théorie générale de la théorie de l'économie des pratiques. Lors même qu'elles donnent toutes les apparences du désintéressement parce qu'elles échappent à la logique de l'intérêt « économique » (au sens restreint) et qu'elles s'orientent vers des enjeux non matériels et difficilement quantifiables, comme dans les sociétés « précapitalistes » ou dans la sphère culturelle des sociétés capitalistes, les pratiques ne cessent pas d'obéir à une logique économique. Les correspondances qui s'établissent entre la circulation [...] des espèces différentes du capital et les modes de circulation correspondants, obligent à abandonner la dichotomie de l'économique et du non-économique qui interdit d'appréhender la sciences des pratiques « économiques » comme un cas particulier d'une science capable de traiter toutes les pratiques, y compris celles qui se veulent désintéressées ou gratuites, donc affranchies de l'« économie », comme des pratiques économiques, orientées vers la maximisation du profit, matériel ou symbolique⁷⁵.

Par exemple, on ne pourra jamais comprendre pourquoi une famille de paysans achète un second attelage de bœufs après la moisson, sous prétexte qu'il sera utile pour la prochaine récolte, pour finalement le revendre à l'automne, au moment du labour, si on ne sait pas que l'achat de bœufs est une pratique qui augmente le capital symbolique d'une famille à la fin de l'été, qui est la période durant laquelle les mariages se négocient⁷⁶. Nous avons, avec cet exemple, la proposition fondamentale de la théorie bourdieusienne d'une économie générale des pratiques. Nous trouvons cette proposition d'autant plus pertinente qu'elle permet de rendre compte⁷⁷ de toute la dimension symbolique des actions humaines. De plus, cette proposition nous semble également déterminante dans la mesure où elle invite à une mise à jour des motivations spécifiques qui sont en jeu dans les pratiques et les conflits propres aux différents champs constitutifs d'un univers social. Plus exactement, elle est une incitation à la formulation explicite de la réalité socio-historique d'un champ afin d'en saisir toute « l'intelligence spécifique »⁷⁸. Pour tenter de répondre à cette invitation heuristique qui découle de la théorie d'une économie générale des pratiques bourdieusienne, nous devons à présent résumer les acquis théoriques issus de notre analyse du concept de champ. Par la suite, nous réinvestirons ceux-ci dans une réflexion portant plus spécifiquement sur le champ intellectuel. Ce faisant, nous espérons étayer davantage notre réflexion d'ensemble ainsi que notre propos sur la notion d'intellectuels.

⁷⁵ BOURDIEU, Pierre. *Le sens pratique*, Les Éditions de Minuit, 1980, p. 209.

⁷⁶ Cf. *Ibid*, p. 204.

⁷⁷ En comblant de façon significative « les angles morts » des pensées utilitaristes ainsi que du concept d'*homo economicus*.

⁷⁸ Nous utilisons le mot « intelligence » dans son sens britannique. En effet, l'appréhension anglo-saxonne de ce mot nous semble rendre une plus grande justice à la fois à la finesse et à la complexité que vise notre propos.

En résumé, nous croyons que notre analyse du concept de champ nous a permis de mettre en relief les propriétés essentielles de la théorie générale des champs, à savoir que tous les champs ont pour élément constitutif fondamental une conception du monde spécifique qui va aboutir à la cristallisation d'enjeux eux aussi spécifiques. Cette cristallisation d'un point de vue particulier sur le monde permet également, dans un même mouvement, l'autonomie relative de chaque champ à l'égard du grand univers social. Cela permet l'existence d'une loi tendancielle au conflit qui traverse l'ensemble des champs de l'univers social et qui travaille ceux-ci tant sur le plan endogène qu'exogène et dont, l'incessante vitalité trouve son explication dans la présence et dans la circulation permanente au sein de l'univers social de capitaux spécifiques. Ces capitaux, chaque champ et chaque acteur d'un champ donné se doivent impérativement de tenter de les capter pour assurer, du moins partiellement, la reconnaissance sociale de leur propre vision du monde et ainsi permettre leur survie en tant qu'entités socialement reconnues.

L'analyse théorique du concept de champ et des principales propriétés de la théorie générale des champs permet alors d'observer, et cela nous apparaît primordial, le groupe social des intellectuels avec un regard systémique qui permet une objectivation critique. Plus exactement, ce travail d'analyse sur l'idée de champ permet, pour le dire à la façon de Pierre Bourdieu, de mettre au jour et donc de remettre en jeu les enjeux spécifiques qui animent les champs scientifiques et, plus largement, le champ intellectuel. Il est vrai, par exemple, que nombre des agents du champ intellectuel français se voient et se pensent en toute sincérité, encore aujourd'hui, comme des acteurs dont les activités sont marquées par le sceau du désintéressement le plus total⁷⁹. C'est aussi cette foi authentique dans le désintéressement qui permet à de nombreux intellectuels français, et probablement québécois, de se voir également comme les auteurs d'engagements libres. Mais, à la suite de l'analyse des concepts d'habitus et de champ, un engagement libre et désintéressé de la part des intellectuels est-il encore une chose sérieusement envisageable?

⁷⁹ Bien qu'en règle générale ces derniers reconnaissent volontier qu'ils mènent leurs activités scientifiques au nom du progrès de la Science.

B) Le concept de champ comme inscription sociale collective des intellectuels

Démystifier le groupe social des intellectuels, à la lumière du concept de champ, revient en définitive à prendre acte, avec Pierre Bourdieu, de l'inévitable inscription sociale collective de ces derniers et des outils qui sont les leurs, à savoir : les idées. C'est pourquoi, dans notre introduction, nous retenions comme critère significatif de la figure intellectuelle le fait qu'un intellectuel doit nécessairement inscrire son rapport au monde dans une relation laborieuse aux idées, aux concepts et aux notions qu'il mobilise pour parler et pour tenter de décrire ce même monde. Seule cette relation laborieuse lui permet de saisir, ne serait-ce que partiellement, les déterminismes sociaux des concepts qu'il s'apprête à mobiliser pour produire son œuvre intellectuelle. Précisons que cet énoncé nous semble valable quelque soit la forme finale prise par le travail ou le modelage réalisé sur les idées. Il peut en effet s'agir tout aussi bien d'une forme de production matérielle et artistique que d'un discours philosophique abstrait. Par exemple, le sculpteur Rodin a probablement dû *se faire une idée* exhaustive de la personnalité d'Honoré de Balzac avant de réaliser le moule qui permettra le coulage en bronze de son *Balzac*. De même, un philosophe, ou mieux encore un philologue, se devra d'acquérir nombre d'idées pertinentes sur l'auteur du *Père Goriot* avant de produire sur lui et sur son œuvre imposante un discours philosophique.

D'ailleurs, dans le vaste champ des intellectuels, les philosophes sont sans doute, par profession, parmi les premiers de classe de la classe des intellectuels. Chez eux, la filiation avec les idées est non seulement directe et explicite, mais elle est également revendiquée, voire institutionnalisée. Ce qui veut dire, par exemple, qu'un philosophe n'entretient pas avec la justice la même relation que celle d'un juge ou d'un avocat. Le philosophe travaille seulement sur l'idée de justice. De la même façon, le philosophe ne s'intéresse pas au pouvoir comme un homme politique ; il s'intéresse à l'idée de pouvoir ou de démocratie. Dans le domaine moral, le philosophe ne se préoccupera pas de produire une action juste et bonne, il s'intéressera à l'idée du bien et du mal ou encore à des concepts tels que la norme, l'imputabilité et la responsabilité. Ces exemples sont efficaces pour l'ensemble des domaines qui traversent l'activité humaine. C'est pourquoi

il nous est possible de qualifier les philosophes de spécialistes des idées, de gens capables de porter sur le monde un regard de généraliste puisqu'il n'est en effet pas nécessaire d'être astrophysicien pour réfléchir sur l'idée de temps.

Nous venons de voir que les philosophes sont avant tout des travailleurs de l'idée et du concept. En outre, nous avons dit précédemment que l'étude du concept de champ permet, entre autres chose, de souscrire à la thèse bourdieusienne d'une inscription sociale collective des intellectuels et donc des idées. À présent, nous allons exposer la logique qui sous-tend notre adhésion à cette thèse. Et, si l'on souhaite, comme nous, baliser quelque peu les implications philosophiques de la thèse de l'inscription sociale collective des idées et de leurs producteurs⁸⁰, il faut alors revenir, pour citer Pierre Bourdieu, sur ce qui est à l'origine de l'existence de champs spécifiques au sein du grand univers que constitue le monde social :

Le processus de différenciation du monde social qui conduit à l'existence de champs autonomes concerne à la fois l'être et le connaître : en se différenciant, le monde social produit la différenciation des modes de connaissance du monde; à chacun des champs, correspond un point de vue fondamental sur le monde qui *crée* son objet propre et qui trouve en lui-même le principe de compréhension et d'explicitation convenant à cet objet. Dire, avec Saussure, que « le point de vue crée l'objet », c'est dire qu'une même « réalité » fait l'objet d'une pluralité de représentations socialement reconnues, mais partiellement irréductibles les unes aux autres – comme les points de vue socialement institués dans les champs dont elles sont le produit –, bien qu'elles aient en commun de prétendre à l'universalité. (Du fait que chaque champ comme « forme de vie » est lieu d'un « jeu de langage » qui donne accès à des aspects différents de la réalité, on peut s'interroger sur l'existence d'une rationalité générale, transcendante aux différences régionales et, si intense que puisse être la nostalgie de la réunification, il faut sans doute renoncer, avec Wittgenstein, à chercher quelque chose comme un langage de tous les langages.) [⁸¹].⁸²

Les champs sont donc des points de vue institués. Chaque champ est le produit sociologique de l'institutionnalisation, à la fois structurée et structurante, d'un point de vue particulier dans les objets de connaissance et les habitus (dans le connaître et dans l'être). Le penseur qui croit penser objectivement sur les choses du monde est lui-même

⁸⁰ Tout en tentant de saisir quelques unes des répercussions théoriques de ces implications sur notre connaissance générale de la notion d'intellectuels.

⁸¹ Néanmoins, il est sans doute possible et extrêmement bénéfique de ne pas renoncer à l'acquisition « d'outils à penser » les « jeux de langage » qui nous permettent d'évoluer sans trop de difficultés d'un « jeu de langage » à un autre dans un souci du « mieux vivre ensemble », comme nous invite à le faire Jean-François Malherbe dans son livre *Le nomade polyglotte*.

⁸² BOURDIEU, Pierre. *Méditations pascaliennes*, op. cit., p. 119-120.

pris dans ce mouvement invisible d'institutionnalisation. Ainsi, la citation précédente est, à nos yeux, riche de sens tant sur le plan philosophique qu'en regard de notre questionnement sur la notion d'intellectuels.

Tout d'abord, sur le plan strictement philosophique, le fait d'admettre avec Pierre Bourdieu, qui s'inspire de Saussure, que « le point de vue crée l'objet » modifie assez significativement le concept traditionnel de vérité. En effet, la philosophie occidentale platonicienne considère traditionnellement la vérité comme une chose qui est objectivement atteignable. Elle est donc un fait dont les intellectuels, sous réserve d'une méthodologie rigoureuse, sont susceptibles de mettre à jour la ou les réalités intrinsèques. Or, Pierre Bourdieu écrit « qu'une même "réalité" fait l'objet d'une pluralité de représentations socialement reconnues, mais irréductibles les unes aux autres [...] ». Ici, la vérité n'est donc plus un fait objectivable, mais une relation subjective qui s'établit entre l'objet observé et les perceptions subjectives de l'observateur. Nous délaissions alors le concept traditionnel de vérité pour aboutir à une conception éminemment plus contemporaine⁸³ et, en quelque sorte, plus relative de la vérité.

La véracité d'une chose ou d'un événement devient un élément moins pur, moins parfait, dont la réalité intrinsèque ne nous sera peut-être jamais dévoilée entièrement. Par voie de conséquence, une telle conception contemporaine de la vérité induit beaucoup plus d'incertitude dans le travail des intellectuels. Leurs hypothèses de recherche et les résultats de leurs travaux ne peuvent plus désormais prétendre à la Vérité. Ils doivent, et c'est déjà considérable, essayer de justifier des modèles théoriques renfermant la plus haute validité⁸⁴ possible. Cette évolution épistémologique du concept de vérité se situe précisément au cœur de notre réflexion sur la notion de champ puisque avec elle, c'est

⁸³ Nous qualifions cette vérité de « contemporaine », dans la mesure où elle ne s'imposera dans le champ intellectuel occidental qu'à partir des années soixante-dix. En réalité, cette conception de la vérité est aussi ancienne que la conception dite traditionnelle, puisque, dès l'Antiquité grecque, l'école philosophique des sophistes énonce l'idée que la vérité était une *convention humaine*.

⁸⁴ Nous définissons la validité comme la caractéristique d'une théorie dont on a vérifié la capacité à générer les résultats qu'elle annonce et la rigueur logique des énoncés qu'elle produit pour justifier les résultats obtenus. Il s'ensuit que, malgré toute la cohérence et l'efficacité qu'une théorie valide peut démontrer, il est aujourd'hui admis au plan scientifique que le modèle d'interprétation découlant de cette théorie ne reflète pas obligatoirement dans son intégralité, ou dans sa totalité, la réalité (vérité) de la chose observée.

l'enjeu majeur du champ intellectuel qui se modifie. En effet, grâce à ce développement philosophique sur le concept de vérité, il est désormais plus facile de formuler ce qu'est l'enjeu fondamental du champ intellectuel. Il ne s'agit plus, pour ce champ et ses acteurs, de produire la vérité de ce qui est, mais de construire une interprétation la plus valide possible de la réalité telle que cette dernière est supposée être. Nous assistons alors, dans ce nouveau paradigme de la vérité, à un glissement significatif du rôle des théories de la connaissance. Étant donné que ces théories sont à la fois produites et mobilisées par les intellectuels dans le travail d'interprétation de la réalité, elles ne peuvent plus prétendre au statut de modèles rigoureusement descriptifs de la réalité⁸⁵, mais, plus humblement, elles deviennent des modèles théoriques interprétatifs. L'enjeu du champ intellectuel devient alors un enjeu d'interprétation socialement reconnue de la réalité. Ce qui revient à dire que l'enjeu fondamental du champ intellectuel est une lutte symbolique dans laquelle l'interprétation du réel qui circulera dans le sens commun avec le plus de poids et d'autorité symbolique est vraie, d'où, la maxime pascalienne citée par Pierre Bourdieu dans ses *Méditations Pascaliennes* : « S'il y a une vérité, c'est que la vérité est un enjeu de luttes. ».

L'éclatement de la vision traditionnelle de la vérité ouvre alors la possibilité à une concurrence accrue dans le champ intellectuel pour l'interprétation valide⁸⁶ de la réalité sociale. De même que, dans le champ économique, lorsque les règles qui encadrent un marché s'affaiblissent, les acteurs de ce marché se livrent à une concurrence plus intense. Avec la révision du concept traditionnel de vérité, c'est la dichotomie fondamentale du vrai et du faux⁸⁷ qui s'affaiblit en tant que normativité structurante du champ intellectuel. En outre, comme l'avènement de cette conception contemporaine de la vérité est relativement récent, il se pourrait bien que l'ensemble des champs intellectuels, du moins occidentaux, se cherche actuellement un nouveau paradigme signifiant et donc

⁸⁵ Produisant les discours prescriptifs en lien avec ce statut.

⁸⁶ C'est-à-dire validée socialement.

⁸⁷ Une dichotomie qui nous semble particulièrement présente dans l'ensemble de la dimension cognitive de la philosophie occidentale.

structurant. Cela leur permettraient notamment, sans que la chose ne soit certaine, de restaurer la crédibilité publique, aujourd'hui usée, de leurs discours respectifs⁸⁸.

La conception bourdieusienne de la vérité a également, à notre avis, un impact important sur la façon de penser et d'organiser l'intervention des intellectuels dans le monde social. Dorénavant, dans l'optique d'une conception contemporaine de la vérité, il devient difficile pour l'intellectuel engagé de concevoir son action sur le modèle hégémonique de l'intellectuel sartrien. Dans un tel paradigme, on imagine aisément, sur le plan politique, la figure de l'intellectuel liée à une action politique capable d'atteindre et d'actualiser une vérité *a priori* cachée, mais qui se trouve *a posteriori* dévoilée par le savoir éclairé de l'intellectuel engagé. Par contre, d'après Pierre Bourdieu, quelque soit la bonne volonté et les réussites du modèle de l'intellectuel sartrien, seule une intervention concertée et collective des intellectuels a une chance de saisir la très grande complexité des réalités sociales.

Enfin, l'analyse de la notion de champ autorise une distanciation critique, que nous croyons fort instructive et utile dans la perspective de ce mémoire, face au mythe de l'intellectuel *atapos* dont la pensée pure pense le monde en se situant nécessairement au-delà des affaires de celui-ci :

Sans cesse en mouvement, saisissant et insaisissable, le philosophe sans lieu ni milieu, *atapos*, entend échapper, selon la métaphore nietzschéenne de la *danse*, à toute localisation, à tout point de vue fixe de spectateur immobile et à toute perspective objectiviste, s'affirmant capable d'adopter, en face du texte soumis à la « déconstruction », un nombre infini de points de vue inaccessibles tant à l'auteur qu'au critique; toujours en surplomb et en surprise, preneur imprenable qui n'a qu'en apparence renoncé au rêve de transcendance, maître au jeu de tel est pris qui croyait prendre, notamment avec les sciences sociales, qu'il absorbe pour mieux les défier, les « dépasser » et les dénier, il est toujours assuré de mettre en question les mises en question les plus radicales et, s'il ne reste rien d'autre à la philosophie, d'attester que personne ne peut mieux déconstruire la philosophie que le philosophe lui-même. Le propre de toutes ces alternatives, qui ne sont que la projection dans le ciel des « idées » des divisions sociales des champs, est de donner l'illusion que la pensée est enfermée de façon totalement nécessaire dans un choix parfaitement arbitraire⁸⁹.

⁸⁸ Nous reviendrons plus en détails sur cette idée d'une usure de la crédibilité publique, sorte de crise de l'autorité des discours émanant du champ intellectuel, au moment de notre conclusion générale en invoquant le concept de violence symbolique.

⁸⁹ BOURDIEU, Pierre. *Méditations pascaliennes*, op. cit., p. 129.

C'est pourquoi à l'opposé de cette illusion scolastique, les notions d'habitus et de champ viennent indiscutablement inscrire les intellectuels et leurs travaux dans leur monde et dans leur temps. Malgré notre volonté d'échapper, à l'instar de Pierre Bourdieu, à l'illusion d'un objectivisme radical de la pensée intellectuelle, il ne faudrait pas que l'idéologie bourdieusienne nous amène à voir cette pensée⁹⁰ sous le jour d'un déterminisme primaire. C'est l'un des dangers majeurs, nous semble-t-il, des propos contenu dans la citation ci-dessus, dans la mesure où ceux-ci manquent sans doute de nuances. Il nous semble que la pensée intellectuelle contemporaine possède⁹¹ une capacité réflexive susceptible d'atteindre ce que nous pourrions appeler un subjectivisme raisonné. La pensée intellectuelle actuelle peut, en théorie, identifier et donc rendre compte d'une grande partie de l'arbitraire de ses origines, tels les déterminismes sociaux qui travaillent le champ intellectuel ainsi que les appréhensions immédiates du monde social qui en découle nécessairement.

En effectuant l'anamnèse de l'origine du concept de champ, nous avons réalisé que cela permettait, sur le plan philosophique, un affaiblissement du concept traditionnel de vérité. Nous avons également constaté que cet affaiblissement ouvrait la porte à une concurrence accrue des acteurs du champ intellectuel dans son ensemble. La société prenant petit à petit conscience que la vérité est une chose bien difficile à atteindre dans plusieurs domaines, il devient plus aisé pour chacun de se construire « sa vérité ». Cela permet à nombre d'intellectuels de vendre plus facilement, malgré une concurrence accrue, « leur vérité » sur la réalité du monde social. Pour bien comprendre ce phénomène, il est très intéressant d'observer à quel point l'affaiblissement de la doctrine de l'Église catholique romaine⁹² en occident permet et favorise un important renouveau spirituel dans cette partie du globe, y compris sous les formes les plus pernicieuses des mouvements sectaires. Cependant, ce mouvement de concurrence accrue dans le champ intellectuel ou dans d'autres champs de l'activité humaine n'est possible, à notre avis, que parce que les champs en question se laissent progressivement coloniser par la logique économique néolibérale dominante. Dans le champ intellectuel, cela se traduit par une

⁹⁰ Qui est, rappelons-le, le produit culturel issu du champ intellectuel.

⁹¹ Au moins potentiellement, c'est-à-dire au plan méthodologique et sous réserve d'un effort rigoureux.

⁹² Une des formes les plus abouties, les plus institutionnalisées de discours de Vérité.

forte tendance à la commercialisation des savoirs et des connaissances. L'objectif, ici, n'est peut être plus d'élaborer des connaissances les plus valides possible, mais de rechercher les savoirs qui seront monnayables le plus rapidement possible. Nous sommes alors bel et bien en présence d'une logique économique, au sens restreint, définitivement crispée sur la « valeur d'échange » des choses, ce qui occasionne aussi une perte importante d'autonomie du champ intellectuel vis-à-vis, notamment, du champ médiatique.

C) Le concept de champ comme « clé de lecture » de l'action du champ intellectuel français

En terminant ce chapitre, nous voudrions illustrer la fécondité du concept de champ en mobilisant le cadre théorique de ce dernier dans une analyse portant sur des événements sociaux importants qui ont agité le monde intellectuel français et la société française dans son ensemble durant les mois de novembre et de décembre 1995. Nous présumons que la mobilisation théorique de ce concept nous permettra de mieux comprendre « les tenants et les aboutissants » de l'action des intellectuels durant les événements que nous allons évoquer. Cela signifierait aussi, dans la perspective de notre question de recherche, que le concept de champ est un outil théorique significatif pour penser la notion d'intellectuels. L'illustration que nous entendons réaliser prendra vie sous la forme d'une relecture partielle⁹³ d'un des ouvrages qui figure au nombre des *opus* de notre bibliographie : *Le « décembre » des intellectuels français*⁹⁴.

Dans leur introduction, les auteurs du *Décembre*⁹⁵ justifient le retour analytique sur les conditions et les modalités d'actions des intellectuels de l'hexagone lors des mouvements sociaux de 1995⁹⁶ en posant le constat du manichéisme et de l'insuffisance des thèses médiatiques qui firent l'interprétation de ces événements. À l'occasion, ces

⁹³ Qui s'effectuera à l'aide du cadre conceptuel bourdieusien et, bien sûr, plus spécialement à la lumière du concept de champ.

⁹⁴ DUVAL, J, C. GAUBERT, F. LEBARON D. MARCHETTI et F. PAVIS. *Le « décembre » des intellectuels français*, Paris, Raisons d'Agir, 1998.

⁹⁵ Nom que nous donnerons désormais à cet ouvrage afin de faciliter la lecture.

⁹⁶ Mouvements sociaux massifs, puisqu'ils seront les plus importants depuis mai 1968 et agiteront la société française dans son ensemble durant les mois de novembre et de décembre 1995.

thèses mettront l'accent sur l'irrationalité incurable du peuple français qui refuse, une fois de plus, une réforme d'envergure de son régime de sécurité sociale⁹⁷, opposant ainsi l'archaïsme à la modernité⁹⁸. À d'autres moments, ces mêmes thèses célébreront, avec les manifestations de décembre 1995 et la très forte mobilisation des intellectuels, le surgissement d'une résistance exemplaire à la révolution néolibérale qui semble envahir progressivement l'ensemble du monde social occidental depuis le début des années quatre-vingts. Dans leur livre, Julien Duval et ses collègues, insatisfaits de ce simplisme médiatique, se proposent d'analyser de nouveau les mouvements sociaux de 1995 pour restituer à l'action des intellectuels⁹⁹ son véritable sens au-delà des images d'Épinal :

[...], il faut essayer de décrire et d'analyser, comme on tentera de la faire ici, dans le mouvement même de sa naissance, et non *ex post* et en lui appliquant des catégories préconstruites, le processus de mobilisation d'un ensemble d'individus atomisés et dépourvus d'instruments de communication institutionnels, et la construction d'un groupe à la fois précaire et nécessaire, représenté par une liste apparemment aléatoire et anecdotique, de noms propres connus ou inconnus.¹⁰⁰

Tout d'abord, dans l'optique d'une relecture bourdieusienne du *Décembre*, nous devons brièvement commenter cette problématique qui, sans mauvais jeu de mots, nous pose problème. Même si nous acceptons de la part des auteurs du *Décembre* l'illusion méthodologique qui consiste à vouloir analyser, quasi *in situ*, des événements datant de plus trois ans¹⁰¹, ce qui reste le plus problématique est la prétention de produire une analyse hors de toutes catégories préconstruites. Dès le paragraphe suivant l'énoncé de leur problématique, les auteurs du *Décembre* livrent la finalité de leur essai et, ce faisant, dévoilent également, mais sans le rendre explicite, le cadre conceptuel préconstruit sur lequel reposera l'ensemble de leur analyse :

⁹⁷ Réforme qui sera appelée *plan Jupé* par les médias hexagonaux.

⁹⁸ Ce qui revient, par exemple, au plan historique dans le champ intellectuel français à opposer Raymond Aron à Jean-Paul Sartre.

⁹⁹ Qui va pour une large partie se cristalliser autour de la constitution de deux pétitions, l'une (la pétition *grève*) sera opposée au *plan Jupé* et l'autre (la pétition *réforme*) lui sera pour l'essentiel favorable. La constitution de ces deux pétitions est d'ailleurs le principal objet d'analyse de l'ouvrage *Décembre* que nous tentons de résumer.

¹⁰⁰ DUVAL *et coll.* *Le « décembre » des intellectuels français*, Paris, Raisons d'Agir, 1998, p. 9.

¹⁰¹ *Le décembre* sera publié plus de trois ans après les mouvements sociaux de 1995.

En décembre 1995, s'actualisent des clivages qui préexistaient et qui ont survécu. Plus qu'une date, c'est un révélateur de la structure, invisible et pourtant agissante, du monde intellectuel français : un ensemble d'institutions, de réseaux, d'individus depuis longtemps présents et actifs, apparaissent au grand jour. Deux décennies de conflits théoriques et politiques, d'entreprises individuelles et collectives se cristallisent. Soumettre à l'analyse le « *Décembre des intellectuels* », à travers une meilleure connaissance des lois de leur univers, une compréhension plus juste et plus réaliste de leur action, de ses déterminations véritables et des limites de son efficacité. C'est donc un encouragement à exercer de manière plus lucide, plus libre et plus résolue, leur vigilance critique¹⁰².

Face à une telle citation, en regard de la terminologie et de la dialectique employées, il ne fait quasiment aucun doute que le cadre conceptuel implicite qui sous-tend l'analyse annoncée est essentiellement un cadre bourdieusien qui s'articule autour des deux concepts que sont le champ et le capital. C'est précisément pour cette raison, au-delà de la difficulté des auteurs du *Décembre* à expliciter plus clairement leur cadre conceptuel, qu'il nous a semblé particulièrement intéressant d'effectuer une relecture explicitement bourdieusienne du *Décembre* et d'en livrer ici une analyse de quelques pages. Si, comme nous le croyons, l'ouvrage analysé s'appuie implicitement sur les concepts bourdieusien de champ et de capital et que la lecture de ce livre permet effectivement une meilleure compréhension d'ensemble du champ intellectuel français, il nous sera possible d'illustrer le fait que les concepts de champ et de capital sont efficaces, du moins partiellement, pour clarifier la notion d'intellectuels.

Dès la première page du premier chapitre, les auteurs du *Décembre* font référence au concept de champ en soulignant la grande visibilité des intellectuels au sein du champ politique lors des événements sociaux de 1995. Pour preuve de cette occupation inhabituelle du champ politique par les intellectuels, ils citent la présence de l'un d'entre eux – le sociologue Alain Touraine – lors d'une émission télévisuelle politique de grande écoute dans le courant du mois de décembre 1995. Monsieur Touraine est alors invité en qualité de contradicteur du Premier ministre Alain Jupé. Les auteurs voient également, dans l'invitation du professeur Touraine, la traduction médiatique d'une mobilisation générale du champ intellectuel qui a perçu les événements sociaux de novembre et décembre comme importants, voire décisifs. Pour les auteurs, cette mobilisation n'est pas fondamentalement le résultat d'un souci réel des intellectuels pour l'intérêt général ou le

¹⁰² Cf. *Ibid.*, p. 9 et 10.

bien commun. Elle est davantage une prise de conscience, d'abord individuelle puis collective, d'une crise majeure qui met en cause leurs prises de positions idéologiques antérieures, leurs analyses, leurs hypothèses ; bref, leurs représentations du monde social : « Nombre de leurs interventions sont moins l'aboutissement d'analyses des événements politiques que des réponses aux prises de positions d'autres intellectuels¹⁰³. » Donc, nous retrouvons avec cette affirmation ce que nous présentions plus haut comme l'enjeu majeur du champ intellectuel, c'est-à-dire un combat constant dans la production d'interprétations, socialement validées, sur la réalité (la vérité) du monde social.

En plus de cette mobilisation spécifique au monde intellectuel, les auteurs notent la présence, à l'intérieur du champ intellectuel français, d'« intellectuels d'organisation » qui ont la double fonction, en plus de leurs propres intérêts socioprofessionnels¹⁰⁴, d'amplifier la mobilisation existante et de créer des ponts pour que la mobilisation amorcée traverse plusieurs champs sociaux. Cela revient à dire, si l'on se réfère explicitement à la loi générale des champs formulée par Pierre Bourdieu, qu'il se trouve au cœur même du champ intellectuel différentes entités qui ont structurellement pour fonction d'alimenter, en vue de les décupler, les tendances conflictuelles¹⁰⁵.

Les caractéristiques sociales de ces « intellectuels relais » les placent dans des positions médianes vis-à-vis des champs intellectuel, politique et médiatique. Par exemple, certains d'entre eux animent des chroniques politiques à la radio ou dans les journaux. Dans le *Décembre*, on fait justement allusion au travail des intellectuels qui sont proches du parti communiste français et qui sont socialement prédisposés à amplifier le phénomène de politisation des soutiens à une grève pour une large part impulsée par la Confédération Générale du Travail (CGT). Dans ce cas, les intellectuels concernés servent de relais entre le monde syndical (CGT) et le monde politique.

¹⁰³ Cf. *Ibid*, p. 21.

¹⁰⁴ Au sein de partis, syndicats, clubs, revues intellectuelles.

¹⁰⁵ Ces tendances, à la fois endogènes et exogènes, travaillent également l'ensemble des champs constitutifs de l'univers social français.

Avec ces exemples, on comprend qu'en tenant compte des acquis théoriques de la notion de champ¹⁰⁶, il est plus facile de saisir le fait que chaque intellectuel occupe une place particulière dans la division du travail d'expression collective. On comprend aussi, comme l'écrivent les auteurs du *Décembre*, que la forme prise par les interventions publiques d'intellectuels (signature de pétition, présence dans les médias à titre individuel ou en qualité de porte-parole) et leur portée symbolique ne sont pas le résultat de la seule liberté de penser et d'expression, mais bien le produit de déterminismes souterrains ou, pour le dire comme Pierre Bourdieu, « d'effets de champ ». Il y a un effet de champ lorsqu'il nous est impossible de saisir immédiatement le sens et les effets d'un acte posé dans les limites d'un champ particulier sans avoir accès à la connaissance des forces constitutives, plus ou moins souterraines, qui travaillent le champ en question¹⁰⁷.

Dans le second chapitre du *Décembre*, les auteurs se réfèrent davantage aux notions d'intellectuel dominant et d'intellectuel dominé qui sont également des notions très présentes dans la sociologie critique bourdieusienne. En effet, celles-ci découlent directement du concept de capital. Regardons alors comment il est possible d'identifier ces deux notions à l'intérieur des propos qui sont développés dans le *Décembre*. Les auteurs rédigent une description socioprofessionnelle détaillée des deux entrepreneurs qui sont à l'origine des deux principales pétitions qui s'imposent dans le champ politique en décembre 1995 :

¹⁰⁶ Notamment pour ce qui est de la mise en lumière de l'enjeu spécifique d'un champ donné et de la position des acteurs vis-à-vis de champs limitrophes.

¹⁰⁷ En 1917, il y aura par exemple un effet de champ considérable dans le champ de l'art international. Lorsque le peintre français Marcel Duchamp réussira le tour de force symbolique – synonyme d'une double révolution esthétique et idéologique – d'élever en terres américaines un urinoir usiné en série, simplement signé de sa main du pseudonyme de R. Mutt (un héros de B.D. rigolo alors connu par la plupart des américains), au rang d'œuvre d'art. Pour bien comprendre toute la portée et le sens de la révolution opérée par Duchamp, il faut en effet connaître les canons idéologiques et esthétiques qui dominaient le champ de l'art international avant l'avènement de l'urinoir. Duchamp met à mort l'idée de la Beauté au sens platonicien, comme Nietzsche a mis à mort l'idée de Dieu en philosophie. Après lui, on ne demande plus socialement à une œuvre d'art d'être belle, on lui demande de faire sens; ce qui est évidemment fort différent. Duchamp réalise également une autre mise à mort : celle des supports. Avant lui, l'artiste travaille des matériaux nobles : l'or, le marbre, le bronze, la pierre, etc. Après lui, tous les supports deviennent possibles. Sur la révolution opérée par Marcel Duchamp, on lira le livre de Michel Onfray, *Antimanuel de philosophie* aux éditions Boréal, 2001, p 79-83.

- l'appel pour une réforme de fond de la sécurité sociale (*réforme*)
- l'appel des intellectuels en soutien aux grévistes (*grève*)¹⁰⁸.

Pour la pétition *réforme*, l'intellectuel français Joël Roman est présenté comme corédacteur en chef de la revue intellectuelle *Esprit* et professeur agrégé de philosophie qui est devenu, à l'occasion d'une mise en disponibilité, un militant politico-syndical de la Confédération française démocratique du travail (CFDT). Les raisons qu'il donne à propos de sa mobilisation en faveur du « plan Jupé » nous laisse croire qu'il est également un acteur proche du champ politique français :

En ce qui me concerne, il se trouve que j'étais très lié à un ami membre du cabinet de Claude Évin (alors ministre de la Santé) quand il y a eu la réforme de la CSG [Contribution Sociale Généralisée] et qui avait été l'un des artisans de cette réforme-là. Il est mort depuis. Et il y avait, comme ça, une fidélité à son action¹⁰⁹.

Pour la pétition *grève*, Jacques Kergoat est présenté comme un initiateur ayant d'autres caractéristiques de « multipositionnalité » : ingénieur d'études au Centre national de la recherche scientifique (CNRS) et détaché à Électricité de France (EDF). Ce n'est pas un enseignant, mais il est proche de nombreux universitaires. Il est également membre de la Ligue Communiste Révolutionnaire (LCR). Comme l'indiquent les auteurs du livre qui nous intéresse, ces deux entrepreneurs de pétition sont capables de mobiliser divers réseaux intellectuels et diverses ressources intellectuelles. Néanmoins, à la lumière de l'idée d'intellectuel dominant, il semble évident que les armes symboliques de ces deux intellectuels, qui agissent comme relais entre les mondes politique, syndical et médiatique, ne sont pas égales.

Joël Roman possède un capital¹¹⁰ politique, culturel, et médiatique supérieur¹¹¹, même si Jacques Kergoat est mieux doté en capital scientifique (qui relève plus du capital symbolique). Sur le plan logistique, Joël Roman peut s'appuyer sans difficulté sur le

¹⁰⁸ Que nous appelons respectivement la pétition *réforme* et la pétition *grève* toujours pour des commodités de lecture.

¹⁰⁹ DUVAL *et coll.* *Le « décembre » des intellectuels français*, Paris, Liber, Raisons d'Agir, 1998, p.17.

¹¹⁰ Toujours au sens bourdieusien du terme.

¹¹¹ Il est également fort probable que cette supériorité se retrouve au niveau du capital économique.

secrétariat et le personnel de la revue *Esprit*, alors que les ressources logistiques dont dispose Jacques Kergoat sont beaucoup plus informelles et, par le fait même, nettement moins efficaces. Partant de ce constant, il nous semble intéressant de souligner que la force d'une idée¹¹² sur la place publique est peut-être moins reliée à sa valeur critique et analytique qu'à l'efficacité médiatique des réseaux qui la diffuse. Une idée ne s'impose pas obligatoirement dans l'espace public grâce à une autorité de sens qui serait fondée en raison sur la supériorité de son argumentation, mais plutôt par le biais d'une autorité médiatique. Cette autorité médiatique s'impose donc, non pas essentiellement parce qu'elle est porteuse d'une grande signification pour qui y adhère, mais plutôt parce qu'une grande quantité d'individus se reconnaissent en elle indépendamment de sa pertinence. Prenons le cas d'un petit groupe d'intellectuels, dotés d'une grande expertise en agronomie, mais dont la visibilité médiatique serait quasi nulle. Leur message face aux risques alimentaires liés aux OGM¹¹³ n'aurait probablement qu'un faible écho. À l'inverse, une personnalité telle que José Bové¹¹⁴ est susceptible de mobiliser, par un simple passage à la radio, plusieurs centaines de personnes sur le même sujet.

D'ailleurs, pour poursuivre dans le même sens, on réalise le rôle déterminant qui est joué par ce que Pierre Bourdieu appelle le capital symbolique à la lecture des troisième et quatrième chapitres¹¹⁵ du *Décembre*. En effet, lorsque des intellectuels associent volontairement leur nom à une pétition, ils associent tout ce qui, chez les intellectuels, va avec le nom : l'autorité scientifique, la notoriété conquise par les œuvres, les prises de positions et les actions antérieures. Nous pouvons alors considérer que les pétitions *réforme* et *grève*, par opposition aux pétitions d'anonymes qui ne comptent que par l'addition de noms qui ne comptent pas, prennent véritablement la forme d'accumulation de capital symbolique. Notons également, que dans l'univers intellectuel, tous les acteurs de ce champ ne sont pas porteurs du même type de capital symbolique. En réalité, tous les noms ne comptent pas pour les mêmes raisons.

¹¹² Surtout si cette idée est de nature économique ou politique.

¹¹³ Organisme génétiquement modifié.

¹¹⁴ Chef de file de la Confédération paysanne française qui n'appartient absolument pas au champ intellectuel (selon nos critères).

¹¹⁵ Ayant pour objet la déconstruction de la logique de constitution des deux pétitions déjà évoquées.

Par exemple, sur la liste *grève*, Pierre Bourdieu incarne aux yeux du grand public l'image de l'intellectuel engagé pour le bien du plus grand nombre. De plus, certaines de ses œuvres sociologiques sont connues et reconnues par un large public culturel¹¹⁶. D'ailleurs, Pierre Bourdieu sera qualifié par plusieurs des signataires de la liste *grève* de « carburant symbolique », son nom jouissant d'une grande capacité d'attraction sur d'autres signataires¹¹⁷. À côté du nom de Pierre Bourdieu figure, sur la pétition *grève*, le nom du philosophe Jacques Derrida. Ce dernier possède également un capital symbolique très important. Cependant, sous certains aspects, le capital symbolique de Jacques Derrida est fort différent de celui de Pierre Bourdieu, ne serait ce que parce que Jacques Derrida possède un capital médiatique (fortement constitutif du capital symbolique) moins important que son confrère sociologue.

Toujours dans le même ordre d'idée, pour bien comprendre la logique de constitution des deux pétitions, il faut également souligner que plusieurs intellectuels de gauche¹¹⁸ vont être les signataires tout à fait lucides de la pétition *réforme* qui soutient le gouvernement de droite d'Alain Jupé. C'est le cas de Jacques Julliard, journaliste au *Nouvel Observateur*, historien de formation et ancien responsable syndical, proche du parti socialiste français et de la pensée politique de Michel Rocard. Mais les positionnements similaires à celui de Jacques Julliard n'apparaissent surprenants que si notre lecture des événements sociaux de 1995 demeure sur un plan strictement politique. Par contre, si le regard de notre lecture s'éloigne du champ purement politique pour investiguer les forces et les réseaux à l'œuvre au sein du champ intellectuel, nous comprenons mieux la raison d'être de certaines prises de position *a priori* insensées. Dans le cas de Jacques Julliard, c'est probablement moins son positionnement politique habituel que sa proximité idéologique avec la Fondation Saint-Simon¹¹⁹ qui sera

¹¹⁶ C'est le cas, nous semble-t-il, d'œuvres telles que *La misère du monde* ou encore *La domination masculine*.

¹¹⁷ Ce même nom pouvant aussi, à l'occasion, être un obstacle à la signature de certains autres signataires potentiels.

¹¹⁸ Ou habituellement « classés », c'est-à-dire « distingués », comme tels par les journalistes politique hexagonaux.

¹¹⁹ La Fondation Saint-Simon a été créée en 1982 par Pierre Rosanvallon pour mettre sur pied un espace d'échange social et de production intellectuelle totalement indépendant, différant à la fois des clubs politiques et des institutions universitaires. La fondation sera auto-dissoute en 1999. Ce fut un lieu privilégié pour les échanges et la diffusion des idées libérales en France.

déterminante dans son adhésion à la pétition *réforme*, parce que le plan de réforme de la Sécurité sociale présenté par le gouvernement d'Alain Jupé s'accorde avec quelques unes des idées constitutives de la représentation du monde de la Fondation à cette époque. Les clivages politiques habituels (gauche / droite) pèsent alors peu au regard des réformes sociétales que préconise la Fondation. On retrouve d'ailleurs ici l'enjeu fondamental du champ intellectuel que nous avons déjà énoncé à plusieurs reprises. Enfin, on notera que la Fondation Saint-Simon s'est toujours présentée comme une entité autonome vis-à-vis des clubs politiques et des institutions universitaires. Elle relèverait donc, selon nous, en grande partie d'une logique propre au champ intellectuel¹²⁰.

En définitive, l'exercice de relecture du *Décembre* et le travail d'explicitation de son cadre conceptuel bourdieusien qui s'articule autour des notions de champ et de capital symbolique tend à démontrer que par-delà l'ensemble des interprétations médiatiques, la constitution des pétitions *réforme* et *grève* résulte essentiellement de la cristallisation sur la place publique d'une structure sociale souterraine préexistante dans le champ intellectuel français¹²¹. Avec ce constat qui est un dévoilement significatif du fait qu'en marge des discours affichés par les deux camps, la proclamation d'une modernité absolument nécessaire pour la France de demain (*pétition réforme*) et l'appel à la résistance face aux forces impérialistes d'un libéralisme sauvage (*pétition grève*), nous découvrons l'affrontement médiatique de deux thèses préalablement structurées par des logiques de champ. Nous découvrons deux thèses fortement antagoniques dont les luttes idéologiques, et donc symboliques, ne se livrent pas essentiellement en vue du triomphe du bien commun, mais plutôt pour la captation d'un certain volume de capital symbolique. Ce capital sera ensuite réinvesti dans différents pôles spécifiques du champ intellectuel, d'où l'absence chronique, en France, qu'il s'agisse de mai 1968 ou de décembre 1995, d'une traduction effective des mouvements sociaux d'envergure sur le plan politique. Cela nous fait dire, en terminant, que la forte structuration partisane du champ intellectuel français est probablement l'un des freins importants à l'émergence de

¹²⁰ Le champ universitaire n'occupant pour sa part qu'un espace limité dans l'univers plus vaste du champ intellectuel.

¹²¹ Structure sociale souterraine que Pierre Bourdieu met en lumière principalement dans son ouvrage *Homo academicus*.

débats d'idées ayant un nouveau ton, un ton qui viserait l'élaboration de positions plus ou moins consensuelles sur de grandes thématiques sociétales comme le régime de sécurité sociale. Mais au-delà des libertés proclamées par les acteurs du champ intellectuel français, force est d'admettre, pour nous, que les pensées et les engagements de ces hommes de la pensée restent encore marqués par le sceau de déterminismes cachés.

En conclusion, dans la perspective de notre hypothèse de recherche, nous dirons qu'une relecture, même partielle, du *Décembre*¹²² nous conduit à penser que l'idée de champ est susceptible, sous certaines réserves, d'élargir significativement notre compréhension première de la notion d'intellectuels. De plus, après avoir défini ce concept de champ, l'avoir commenté et en avoir analysé les résonances tant théoriques que pratiques, nous devons maintenant nous intéresser plus en profondeur à l'idée de « violence symbolique ». En effet, nous avons vu qu'une bonne partie de notre argumentaire laisse transparaître l'importance de la dimension symbolique pour l'ensemble des phénomènes sociaux en lien avec le champ intellectuel ou encore, dans une vision moins systémique des choses, en lien avec la notion d'intellectuels.

¹²² Qui mobilise explicitement le cadre conceptuel bourdieusien.

TROISIÈME CHAPITRE

Le concept de violence symbolique

« La coutume fait toute l'équité, pour cette seule raison qu'elle est reçue; c'est le fondement mystique de son autorité. Qui la ramène à son principe l'anéantit. [...] Il ne faut qu'il [le peuple] sente la vérité de l'usurpation; elle [la coutume devenue loi] a été introduite autrefois sans raison, elle est devenue raisonnable; il faut la faire regarder comme authentique, éternelle, et en cacher le commencement si on ne veut pas qu'elle prenne bientôt fin. »

Pascal, *Pensées*, Br. 294.

L'analyse du concept de champ nous laisse avec l'idée que, pour Pierre Bourdieu, les rapports sociaux s'inscrivent avant toute chose dans une dynamique sociale conflictuelle. Cette dynamique conflictuelle aboutit à la domination sociale d'agents sociaux « dominés » au profit d'agents sociaux « dominants ». Dans cette perspective, le monde social est donc le résultat d'une domination sociale. Mais, comme nous l'avons souligné dans notre deuxième chapitre, cette domination ne s'exerce pas seulement sur la logique traditionnelle propre à l'économie, au capital économique et au « pouvoir de l'argent ». Il y a, dans l'élaboration de la sociologie critique bourdieusienne, une volonté explicite d'échapper aux catégories de pensées propres à l'économisme, d'où l'idée que les logiques symboliques occupent une place centrale dans les rapports sociaux de domination. C'est pourquoi, dans les pages de ce troisième chapitre, nous allons porter notre attention sur les concepts bourdieusien qui relèvent plus spécifiquement de la dimension symbolique des choses et qui s'articulent autour de l'idée de « violence symbolique ».

En premier lieu, nous allons identifier le sens et la portée du terme « symbolique » dans le réseau conceptuel bourdieusien. Il n'est pas rare, dans ce système conceptuel, que la mobilisation d'un des concepts suppose celle d'un autre ; l'interprétation de l'un entraînant la modification de l'autre. Comme c'est le cas, notamment, avec les concepts de « violence symbolique » et de « pouvoir symbolique ». Pour tenter de bien

comprendre, dans une logique systémique, l'idée de violence symbolique, nous définirons par un important travail de clarification conceptuelle cette idée, de même que les concepts qui lui sont corollaires. Notre intention étant toujours d'évaluer la pertinence de la théorie de la violence symbolique pour notre questionnement sur la notion d'intellectuels, nous découvrirons, entre autres choses, que l'idée de violence symbolique permet de comprendre le pouvoir symbolique en tant que pouvoir intellectuel. Nous verrons aussi que cette même notion de violence symbolique renferme également des limites conceptuelles dont celle de limiter la conception de l'action des intellectuels au seul « pouvoir-sur ». Une conception plus dynamique des choses, faisant une moins grande place à la force d'inertie de l'institué, nous permettrait d'envisager également le pouvoir symbolique des intellectuels comme un « pouvoir-de ».

A) Violence symbolique, capital symbolique et pouvoir symbolique

L'élaboration d'une théorie de la violence symbolique, dans l'œuvre de Pierre Bourdieu, correspond donc au projet d'accorder une place de choix aux logiques symboliques dans la compréhension des rapports sociaux de domination. Le terme « symbolique » est alors à envisager dans une logique spécifiquement bourdieusienne :

Les symboles sont les instruments par excellence de connaissance et de communication de l'« intégration sociale » : en tant qu'instrument de connaissance et de communication (cf. l'analyse durkheimienne de la fête), ils rendent possible le *consensus* sur le sens du monde social qui contribue fondamentalement à la reproduction de l'ordre social ; l'intégration « logique » est la condition de l'intégration « morale ».¹²³

¹²³ Bourdieu, Pierre, *Pouvoir et langage symbolique*, Paris, Éditions du Seuil, 2001, p. 205.

Le symbolique doit d'abord être appréhendé comme une activité de construction cognitive, par les voies de la connaissance et de la communication, donnant lieu à la production de sens. Par la suite, cette construction de sens subjective, puisqu'elle est une représentation du monde social, permet une action politique de conservation de l'ordre social établi. Dans cette perspective, les logiques symboliques ne sont alors pas immédiatement orientées vers un intérêt économique au sens strict, mais vers un enjeu de « reconnaissance » comme l'illustre, par exemple, la théorisation du champ intellectuel. Le symbole est donc la condition nécessaire à l'acceptation de l'ordre social des choses. Dans une logique de domination sociale, *le symbole est alors la raison première de l'obéissance du dominé au dominant*¹²⁴. Pour Pierre Bourdieu, c'est donc parce qu'il y a une domination symbolique que la domination sociale¹²⁵ est possible. En définitive, si le monde social *va de soi*, c'est parce qu'il est possible de légitimer tout ce qu'il est possible de signifier. C'est très précisément cette légitimation du monde social par le symbolique que Pierre Bourdieu nomme la violence symbolique :

La violence symbolique s'institue par l'intermédiaire de l'adhésion que le dominé ne peut pas ne pas accorder au dominant (donc à la domination) lorsqu'il ne dispose, pour le penser et pour se penser ou, mieux, pour penser sa relation avec lui, que d'instruments de connaissance qu'il a en commun avec lui et qui, n'étant que la forme incorporée de la relation de domination, font apparaître cette relation comme naturelle [...].¹²⁶

La notion d'adhésion ou de « reconnaissance » joue un rôle fondamental dans la théorie de la violence symbolique. La reconnaissance est le résultat d'un processus par lequel les agents sociaux valorisent, chez des individus ou chez des groupes d'individus, des qualités spécifiques dont ils se croient eux-mêmes dépourvus, en actualisant du même coup leur propre soumission à la domination de ces individus auxquels ils accordent un capital symbolique supérieur à leur propre capital symbolique. Sur le plan social, ces dominés accordent symboliquement une plus grande valeur sociale à certaines qualités individuelles. Il y a donc, dans les multiples champs sociaux, des sortes de biens en libre

¹²⁴ C'est nous qui soulignons.

¹²⁵ Une domination sociale que Pierre Bourdieu qualifie aussi de « domination politique ».

¹²⁶ BOURDIEU, Pierre. *La domination masculine*, Paris, Éditions du Seuil, 1998, p. 41-44.

circulation qui renferment du prestige social. Ce prestige autorise de fait, par le jeu des productions symboliques que sont les symboles, une reconnaissance sociale. Cette valeur sociale accordée aux gens et aux choses est ce que Pierre Bourdieu nomme la valeur symbolique. À l'instar d'une devise monétaire qui circule et s'échange au sein d'un marché financier, la valeur symbolique est un bien qui circule dans l'univers social et par lequel on reçoit, en échange de sa possession, du prestige social. L'exemple paradigmatique du doctorat *honoris causa* dans le champ universitaire l'illustre. Lorsque la valeur symbolique n'est plus en libre circulation dans l'univers social, lors de sa captation par un individu ou un groupe social, elle se cristallise sous la forme d'un capital. Pierre Bourdieu parle alors de capital symbolique.

Le capital symbolique est donc une mesure de la valeur symbolique des individus et des choses. Cette valeur se constitue et se reproduit dans un rapport social historiquement institué. Pour cette raison, la valeur symbolique ne peut se réduire, pour Pierre Bourdieu, à une simple dimension monétaire. Cependant, à l'exemple de la monnaie et comme il est possible de le dire pour nombre des valeurs d'une société, la répartition dans l'espace social de la valeur symbolique est fortement différentielle. Cela explique que la course à l'obtention de ce type de valeur, en vue de la constitution et de l'accumulation d'un capital symbolique, soit fortement concurrentielle, d'où la présence, dans la théorie générale des champs développée par Pierre Bourdieu, d'une tendance continue au conflit qui traverse l'ensemble des champs constitutifs du grand univers social. Le prestige social, comme marque de distinction, prend lui aussi son sens et sa valeur dans son inégale répartition. C'est-à-dire qu'il existe de *prestigieuses* universités que parce qu'il en existe également de mauvaises. Et, contrairement à ce que nous pourrions croire spontanément, il faut savoir que cette distribution de capital symbolique n'obéit nullement à un quelconque principe méritocratique. En règle générale, elle s'opère sur la base du capital symbolique déjà accumulé. C'est d'ailleurs pourquoi certains individus ou groupes d'individus faiblement dotés en capital symbolique disposent de moins de ressources pour la captation de valeur symbolique en vue, justement, de son accumulation sous la forme de capital symbolique. Ces derniers se retrouvent donc sous la domination de groupes sociaux plus fortement dotés et

contribuent, « à l'insu de leur plein gré », à la reproduction du capital symbolique de ces groupes mieux nantis.

L'idée de reconnaissance joue également un rôle majeur dans la théorie de la violence symbolique, dans la mesure où elle est inséparable des notions de « légitimité » et de « méconnaissance ». La violence symbolique ne peut s'exercer en dehors du recours à la violence physique qu'à la condition *sine qua non* que les conditions sociales de son exercice légitime et pacifié soient préinscrites tant dans l'univers social *grâce au travail normatif des champs* que dans les agents sociaux eux-mêmes *grâce au travail d'incubation et d'incorporation des habitus*. Cela explique que la violence symbolique est une violence qui fait l'objet d'une méconnaissance profonde de ses principes d'actualisation et dont l'efficacité repose paradoxalement sur la reconnaissance par méconnaissance que le dominé accorde au dominant. Cette logique d'une soumission paradoxale s'illustre parfaitement bien, selon nous, dans le processus « psycho-sociétal » de la vocation. La vocation, qu'elle soit professionnelle, scolaire, ou à plus forte raison universitaire, est un mécanisme social qui inclut, quand il incite et motive, autant qu'il exclut, quand il démotive au sens le plus fort du mot.

L'exclusion peut être vécue. Par exemple, lorsque pour des néo-bacheliers français dont l'origine sociale est paysanne, il est littéralement inconcevable de se présenter aux concours d'entrée des grandes Écoles de sciences politiques ou de l'École Nationale d'Administration (ENA), cela pour la simple et bonne raison¹²⁷ que ces fils de paysans perçoivent, non sans raison valable, les grandes écoles citées comme des formations exclusivement destinées à l'élite de la société française et internationale. Cela signifie que, par une sorte d'effet miroir, ils se perçoivent comme étant profondément inaptes à intégrer « Science Po » ou l'ENA, *habités* qu'ils sont par l'idée et le sentiment tenace du « ce n'est pas pour nous ». Cette idée et ce sentiment puisent leur origine et leur force démobilisatrice dans la représentation sociale de dominés qu'ils se font d'eux-mêmes, par opposition à la représentation sociale souvent survalorisée qu'ils se font des

¹²⁷ Raison que nous qualifions volontairement de « bonne » parce qu'elle est constamment relayée et réactualisée par la circulation de ce que nous avons défini comme le *sens commun*.

« autres » (dominants, fils de bourgeois) qui peuvent réussir, sans trop de peine, des concours « fait pour eux ». Ces bacheliers s'excluent alors automatiquement de toute admission à une grande école sous l'effet d'un « mouvement volontairement obscur à lui-même ».

Nous voyons alors comment, sous l'emprise de ce jeu d'identification sociale du « nous » et du « eux », s'affirme sur le plan subjectif l'efficacité réelle de la violence symbolique. D'un point de vue plus objectif, il n'est pas insensé de penser qu'une partie des néo-bacheliers que nous évoquons serait capable d'intégrer une grande école. Ainsi, par le jeu souterrain des dispositions structurelles héritées des champs et des habitus, la violence symbolique jouit d'un effet de reconnaissance qui assure, *ipso facto*, sa très forte efficacité réelle, le tout dans la plus grande opacité. La violence symbolique réussit *a priori* à masquer les ressorts sociaux subjectifs, voire arbitraires, qui sont à la base de sa constitution. Son efficacité sociale repose alors sur l'impression qu'elle relève de « l'ordre naturel des choses ». Par exemple, qu'est-ce qui justifie qu'en 2008, dans une société telle que la société québécoise, une femme siégeant au conseil d'administration d'une grande compagnie soit nettement moins rémunérée que ses collègues masculins en présentant des compétences et une expérience équivalente ? Ce n'est que le résultat tangible d'une très longue domination symbolique (violence symbolique) masculine qui rend « légitime » le fait qu'aujourd'hui une plus grande valeur symbolique soit accordée aux hommes pour ce type de poste. Avec cet exemple, on comprend que la violence symbolique est en réalité une objectivation des rapports sociaux de domination existants. L'objectivation tangible de ses rapports de domination se matérialise dans une double dimension qui est simultanément implicite et explicite.

Sur le plan implicite figurent ce nous appellerons les *modes d'objectivation corporels* du rapport social. Dans ce cas, la violence symbolique s'exprime principalement par le biais de ce que Pierre Bourdieu nomme l'*hexis* corporelle ou encore l'*habitus*, deux notions que nous avons largement développées dans le cadre de notre premier chapitre. Nous rappellerons donc simplement qu'il s'agit de la place occupée corporellement dans l'espace social physique et par laquelle se structure notre expérience

première à l'altérité et, plus généralement, notre rapport au monde. Ceci souligne le rôle constitutif que joue le corps dans la vision bourdieusienne. En effet, l'occupation corporelle du monde est faite d'attitudes, de postures, de comportements ou encore de petites habitudes linguistiques anodines (l'accent, la prononciation) qui, selon qu'elles s'expriment de manière habile ou malhabile, vont actualiser ou au contraire déprécier une valeur sociale. Nous pourrions également parler d'une valeur symbolique incorporée, mais sous la forme de conduites implicites qui constituent, en définitive, ce que le langage populaire appelle le « langage corporel ». Dans la mesure où, les activités physiques que nous venons d'énoncer sont, en définitive, des activités pratiques qui se déploient sans que l'agent social qui agit n'est conscience des présupposés qui sous-tendent son action. Le corps tout entier est donc engagé dans des situations concrètes de la vie quotidienne, sans que l'ensemble des préjugés (perceptions) et des principes d'action (valeurs, normes) qui seront actualisés et *qui lui feront violence* ne soit soumis à un travail systématique de réflexion. L'agent social est alors plus agissant qu'agissant.

Sur le plan explicite, la violence symbolique s'exprime par l'intermédiaire de *modes d'objectivation institutionnels*¹²⁸. Cette fois-ci, la matérialisation des rapports sociaux de domination ne s'inscrit plus implicitement dans les corps, mais ils s'affichent explicitement dans les choses. À titre d'exemple, notons que le système d'éducation d'une société donnée, et avec lui son champ universitaire, sont d'excellents et de très importants modes d'objectivation institutionnels par le biais de leurs titres scolaires, de leurs diplômes, de leurs mentions ou d'autres prix d'excellence académique. Mais là où les modes d'objectivation institutionnels s'exposent et donc s'imposent avec le plus de force, d'autorité symbolique, c'est dans l'architecture même des lieux d'apprentissage. Cette déclaration de l'intellectuel italien Ricardo Petrella¹²⁹, interrogé sur les grandes

¹²⁸ Expression que nous empruntons à Olivier Voirol, chercheur en sciences sociales au Fonds National de la Recherche Scientifique en Suisse et auteur d'un excellent article sur le concept de violence symbolique intitulé : « Reconnaissance et méconnaissance : sur la théorie de la violence symbolique ».

¹²⁹ Politologue et économiste italien, Ricardo Petrella est le fondateur et le principal animateur du *Groupe de Lisbonne*. Il est par ailleurs conseiller du Centre commun de recherche de la Commission européenne et professeur d'économie politique à l'Université catholique de Louvain (Belgique).

lignes de son itinéraire intellectuel à l'occasion d'un entretien journalistique accordé à la revue *Urbanisme*¹³⁰, en témoigne:

J'ai commencé des études de sciences politiques, au sein d'une institution fondée sous Mussolini pour former les cadres supérieurs de la diplomatie, une sorte d'ENA, toutes proportions gardées ! Là, la monumentalité du bâtiment, le luxe du mobilier, la qualité des services, la richesse de la bibliothèque, etc., m'impressionnaient beaucoup et de fait, jouaient sur le comportement des étudiants. Nous intégrions subrepticement les valeurs que défendaient l'institution, tout en étant persuadés de devenir des "gens importants".

Ce qui s'illustre à merveille dans cette déclaration de Ricardo Petrella, c'est le fait que la violence symbolique n'est pas seulement une violence invisible parce qu'incorporée, elle est aussi simultanément une violence visible, mais qui ne nous est jamais donné de voir comme telle, inscrite dans l'essence physique d'une multitude de choses qui constituent l'univers social.

Autrement dit, toute institution possède, à l'instar d'un individu ou d'un groupe d'individus, un capital symbolique plus ou moins important. Ce constat renferme la possibilité, pour chacune des institutions d'un univers social donné, d'exercer, jusqu'à un certain point, une forme d'autorité symbolique sur l'ensemble des individus qui les fréquentent. Par exemple, dans l'école qu'évoque Ricardo Petrella, il est important de noter que l'imposition de l'autorité et des valeurs institutionnelles se fait en l'absence physique des professeurs de l'école. Nous-mêmes, lorsque nous étions un jeune écolier dans une école catholique française, ressentions s'exercer de façon tangible l'autorité de notre institution scolaire dans les situations où l'institutrice, le plus souvent une religieuse, avait quitté la salle de classe. Le crucifix de bois cloué au-dessus du tableau noir s'acquittait alors parfaitement bien de son mandat temporaire de surveillant. Plus largement, nous faisons à peu près tous, inconsciemment pour la très grande majorité, cette expérience de reconnaissance par méconnaissance de l'autorité symbolique d'une

¹³⁰ La version intégrale de l'entretien est disponible au lien suivant : http://www.univ-paris12.fr/1134757945308/0/fiche_article/

institution. Il suffit d'être attentif à nos comportements lorsque nous pénétrons dans une église, visitons un prestigieux musée ou encore parcourons les allées d'une grande bibliothèque vide de lecteurs : nos voix se font plus basses, nos pas deviennent feutrés et, pour peu, nos épaules se courbent. Les exemples que nous venons d'énoncer nous invitent à souscrire à l'idée que les productions symboliques du monde social sont autant de relations d'autorité. Ces relations deviennent, par extension, des rapports sociaux de domination¹³¹.

La violence symbolique, en renfermant ainsi un processus de reconnaissance, par méconnaissance, de la légitimité du monde social, autorise alors l'exercice légitimé d'un pouvoir symbolique et le déploiement de la domination sociale. Ce pouvoir suppose à son tour la reconnaissance, c'est-à-dire la méconnaissance, de la violence symbolique qui s'exerce à travers lui :

Le pouvoir symbolique est un pouvoir de construction de la réalité qui tend à établir un ordre *gnoséologique* : le sens immédiat du monde (et en particulier du monde social) suppose ce que Durkheim appelle le *conformisme logique*, c'est-à-dire « une conception homogène du temps, de l'espace, du nombre, de la cause, qui rend l'accord possible entre les intelligences. »¹³²

Le pouvoir symbolique est donc un pouvoir de construction, sur le plan cognitif, de la réalité sociale. La particularité de cette forme d'exercice du pouvoir est d'instituer, de légitimer et de consacrer des principes et des paradigmes de vision du monde. C'est un pouvoir qui opère donc avec des mots, des modes de pensées et des idées.

¹³¹ Ricardo Petrella souligne d'ailleurs, dans sa déclaration, le sentiment des étudiants quant à leur devenir de « gens importants », c'est-à-dire de dominants sur le plan social.

¹³² BOURDIEU, Pierre. *Langage et pouvoir symbolique*, op. cit., p. 204-205.

Ces modalités cognitives ont pour finalité, comme nous l'apprend Pierre Bourdieu dans un cours article intitulé *Sur le pouvoir symbolique*, de décrire et de nommer, de classer et de distinguer les différences, et surtout d'établir des hiérarchies entre les individus, les groupes sociaux ou institutions. Ainsi, le pouvoir symbolique est efficient lorsque son actualisation mène à l'adhésion à ce qui est énoncé et au partage des modes de catégorisation que le dominant met en œuvre pour décrire le monde social. Un individu ou un groupe social fait acte de pouvoir symbolique lorsqu'il parvient à faire penser ce qu'il pense, à faire croire ce qu'il croit, bref à faire partager sa vision du monde. Le pouvoir symbolique est alors inséparable du capital symbolique dans la mesure où il en est l'actualisation pratique. L'efficacité sociale de ce dernier est en effet fortement corrélative du capital symbolique accumulé antérieurement.¹³³

Cela signifie, si nous voulons illustrer les idées de Pierre Bourdieu que nous venons de rapporter en les résumant, qu'un fils de notaire a socialement beaucoup plus de chance d'être notaire que le fils d'un ouvrier spécialisé de « chez Renault ». En effet, les mouvements et les transferts de capitaux symboliques ne se basent pas seulement sur une activité continue et quotidienne de mise en jeu du prestige social disponible au sein d'un champ donné¹³⁴. À l'instar de la violence symbolique, la reproduction du capital symbolique s'appuie également sur ce que nous avons nommé des *modes d'objectivation corporels et institutionnels* qui permettent une stabilisation durable, dans le temps et dans l'espace, du prestige social acquis par un individu ou un groupe social. Cette stabilisation temporelle et spatiale va aboutir, avec le temps, à l'objectivation stabilisée des rapports sociaux existants.

¹³³ BOURDIEU, Pierre. « Sur le pouvoir symbolique », dans *Langage et pouvoir symbolique*, *op. cit.*, p. 201-211.

¹³⁴ Lorsque, par exemple, une étude notariale est à vendre.

L'objectivation actualisée, c'est-à-dire légitimée, contribue à rendre méconnaissable l'exercice de pouvoir symbolique qui s'opère entre les groupes fortement dotés en capital symbolique et les groupes très faiblement dotés. Le pouvoir symbolique constitue donc l'exercice d'un pouvoir spécifique dans lequel les dominants sont investis, directement ou indirectement, en vue de la conservation de l'objectivation institutionnelle établie. Mais la méconnaissance des principes constitutifs de cette objectivation reste au fondement même de l'efficacité du pouvoir symbolique en dissimulant l'existence d'un rapport social de domination (violence symbolique). En résumé, pour tenter de bien distinguer les concepts de violence symbolique et de pouvoir symbolique avant de mobiliser ces derniers dans la perspective de notre hypothèse de recherche, nous croyons utile de produire une synthèse des relations conceptuelles complexes qui travaillent l'ensemble de la théorie de la violence symbolique.

À l'exemple d'une devise monétaire qui circule et s'échange au sein d'un marché financier, la valeur symbolique est un bien en libre circulation à l'intérieur d'un champ social qui renferme du prestige social. Le concept de capital symbolique, pour sa part, renvoie plutôt à l'idée d'une captation et d'une accumulation de la valeur symbolique par les individus, les groupes sociaux ou les institutions. Dans ce cas, la valeur symbolique n'est plus un bien social en libre circulation, mais elle se cristallise sous la forme d'un capital. C'est pourquoi, par le jeu de la distribution et de la redistribution (reproduction) structurée du capital symbolique, les acteurs biologiques ou institutionnels d'un champ seront soit des « dominants », soit des « dominés ». Ainsi, l'inégale répartition de capital symbolique dans le monde social autorise l'expression d'une violence symbolique. Cette violence, qui en s'exerçant de façon imperceptible en dehors du recours visible à la force physique sur l'ensemble du grand univers social, parvient à « légitimer » et à maintenir le *statu quo* du rapport social de domination. La violence symbolique apparaît alors comme la condition nécessaire à l'exercice pacifié du pouvoir symbolique. Ce pouvoir d'essence cognitive correspond à l'actualisation pratique du capital symbolique, et dont l'exercice a pour résultat politique la conservation et la reproduction du rapport social de domination. Ce rapport n'est, en dernière analyse, que l'expression de la violence symbolique.

L'existence de cette violence et de ce pouvoir proprement symbolique n'est possible que grâce à la constitution d'un processus de « reconnaissance ». Ce processus nous apparaît comme étant le produit de dispositions structurelles (habitus et champs) qui favorisent la construction souterraine d'un consensus social qui est, en réalité, un « accord voilé » extorqué aux dominés par les dominants. L'idée de « méconnaissance » réfère, quant à elle, aux mécanismes sociaux de dissimulation ainsi qu'au caractère profondément inconscient des fondements véritables de ce consensus extorqué.

B) Le pouvoir symbolique comme pouvoir intellectuel

Un des premiers grands intérêts théoriques du concept de violence symbolique est qu'il permet de penser cette forme particulière de domination bien plus largement que sous le jour de l'alternative classique de la contrainte, par la force, et de la soumission, par le pouvoir de l'argent. Ainsi, avec l'idée de violence symbolique et sa notion concomitante de pouvoir symbolique, nous sommes théoriquement en présence d'une forme atypique d'exercice de la domination. Car, grâce à l'exercice effectif du pouvoir symbolique, l'essence première de cette forme de domination s'exprime en réalité par les voies de la communication¹³⁵ et de la connaissance qui relèvent, toutes deux, de l'intellect¹³⁶.

Par conséquent, l'intellectuel – et notamment l'intellectuel entendu au sens sartrien – qui s'adresse à un auditoire dispose, parfois sans même le savoir, des armes silencieuses et invisibles de la violence symbolique. Dans la mesure où, il bénéficie d'une autorité intellectuelle qui lui préexiste et qui le précède pour s'exercer au-delà de sa volonté propre, ce qui lui permet d'user de son pouvoir symbolique et d'imposer, sans

¹³⁵ Notamment verbale.

¹³⁶ Sans que cela n'entre d'ailleurs en contradiction, sur le plan logique, avec le fait que la violence symbolique s'inscrive tout entière dans les choses et dans les corps.

forcément le vouloir, sa vision du monde. Puisque, sous l'effet de ce que Pierre Bourdieu appelle « l'effet d'oracle ». Les auditeurs impliqués dans ce type de communication, qui est en même temps une forme de domination qui vise la communion, sont *habitués* – c'est-à-dire qu'ils sont *prédisposés* – à « croire sur parole » la parole intellectuelle. Cet « effet d'oracle » explique partiellement, dans le cas typique de Jean-Paul Sartre l'intellectuel, la foi existentialiste qui s'empara des milieux intellectuels et artistiques du Paris de l'après-guerre :

L'effet d'oracle, forme limite de la performativité, est ce qui permet au porte-parole autorisé de s'autoriser du groupe qui l'autorise pour exercer une contrainte reconnue, une violence symbolique, sur chacun des membres isolés du groupe. [...] Ce paradoxe de la monopolisation de la vérité collective est au principe de tout effet d'imposition symbolique : je suis le groupe, c'est-à-dire la contrainte collective, la contrainte du collectif sur chacun de ses membres, je suis le collectif fait homme, et, du même coup, je suis celui qui manipule le groupe qui m'autorise pour contraindre le groupe. (La violence inscrite dans l'effet d'oracle ne se fait jamais autant sentir que dans les *situations d'assemblées*, situations typiquement *ecclésiastiques* [...]).¹³⁷

Donc, afin d'assurer l'efficacité continue de la violence symbolique au sein d'un champ social donné, le pouvoir symbolique est un pouvoir qui opère, comme nous l'avons montré, par les idées, les mots et les modes de pensées. Il est un pouvoir qui, dans son rôle premier, nomme et décrit le monde tel qu'il souhaite qu'il apparaisse aux yeux des dominés qui se trouvent sous son emprise. Pour ce faire, le pouvoir symbolique établit notamment des *distinctions* hiérarchiques entre les individus, les groupes d'individus ou les institutions. Par conséquent, il est exact de soutenir l'idée, avec Pierre Bourdieu, que l'acteur d'un champ social, quel que soit le champ considéré, fait acte de pouvoir symbolique lorsqu'il parvient à faire penser à d'autres ce qu'il pense ou, encore plus efficacement, lorsqu'il réussit à imposer dans son ensemble sa vision du monde. Nous comprenons aussi à quel point la pratique et la maîtrise effective de ce type de pouvoir devient un enjeu tout à fait capital dans un champ comme celui des intellectuels.

¹³⁷ BOURDIEU, Pierre. *Langage et pouvoir symbolique*, op. cit., p. 270-271.

Il est également décisif de comprendre, à la lumière de ce que nous venons d'énoncer, que la violence symbolique travaille, en définitive, à la mise en place souterraine des conditions sociales structurelles qui permettent, normalement en tout temps, une réception favorable du discours social dominant¹³⁸. Cependant, ce sont la production et l'adhésion à ce discours, souvent vécues comme éclairées, qui sont, en réalité, le résultat d'un exercice effectif du pouvoir symbolique. À ce propos, il faut souligner à quel point l'activité langagière joue un rôle prépondérant et décisif dans l'exercice effectif du pouvoir symbolique, mais aussi sur le plan théorique pour appréhender convenablement la pensée de Pierre Bourdieu¹³⁹. Par exemple, le sociologue français qualifie sans ambiguïté la « raison rationaliste » de « forme suprême de la violence symbolique » :

La rationalité, celle-là même dont les sciences historiques se réclament en revendiquant le statut de science historique en se distinguant du statut de simple « discours » (auquel Foucault lui-même voulait les réduire), est, logiquement, un enjeu central des luttes historiques, sans doute parce que la raison, ou du moins la rationalisation, tend à devenir une force historique de plus en plus décisive : la forme par excellence de la violence symbolique est le *pouvoir* qui, par-delà l'opposition rituelle entre Habermas et Foucault, s'exerce *par les voies de la communication rationnelle*, c'est-à-dire avec l'adhésion (extorquée) de ceux qui étant les produits dominés d'un ordre dominé par des forces parées de raison (comme celles qui agissent à travers les verdicts de l'institution scolaire ou à travers les diktats des experts économiques) ne peuvent qu'accorder leur acquiescement à l'arbitraire de la force rationalisée.¹⁴⁰

Dès lors, il nous semble assez logique et rigoureux de soutenir l'idée que le pouvoir symbolique est un pouvoir qui de par sa nature même est d'essence intellectuelle. Si, comme nous le supposons, le pouvoir symbolique est d'essence intellectuelle lorsque la sociologie critique bourdieusienne dévoile simultanément l'existence effective et l'effet sociétal du pouvoir symbolique, cela nous oblige à réinterroger, sous un angle renouvelé, le rôle et la responsabilité sociale des intellectuels.

¹³⁸ Au sein des sociétés occidentales, il s'agit actuellement du discours économique, bien qu'il nous faille, d'ores et déjà, être attentif à la montée d'un discours de type « écologisant ».

¹³⁹ Voir à ce sujet la préface de l'ouvrage *Langage et pouvoir symbolique* de Pierre Bourdieu, écrite par John B. Thomson pour l'édition qui est citée dans nos références bibliographiques.

¹⁴⁰ BOURDIEU, Pierre. *Méditations pascaliennes*, Paris, Éditions du Seuil, 1997, p. 99.

En filigrane de la pensée de Pierre Bourdieu, il nous semble en effet possible d'envisager que l'avenir social pourrait faire l'objet, dans les prochaines années, d'une intensification et d'une sophistication toujours plus grande des outils de la domination symbolique. Les armes d'auto-défense intellectuelles à cette domination, aujourd'hui mondialisée, devront alors elles aussi se multiplier et s'affiner. L'enjeu majeur sera, pour les dominants, de faire face à l'émancipation¹⁴¹ lente, mais sans doute irréversible des consciences dominées quant aux fondements véritables qui régissent les « affaires du monde ». Les sciences sociales (la sociologie critique, la philosophie politique, le droit et l'éthique appliquée) seront alors les témoins privilégiés et éclairés de ce double mouvement d'évolution sociale. Ce mouvement, d'une part, donnera lieu à un recours toujours plus habile aux justifications techniques et rationnelles, essentiellement économiques, afin que s'aiguisent inlassablement les armes de la rationalité instrumentale. D'autre part, les sciences sociales évoquées seront les destinataires d'un appel, toujours plus pressant, de la part des dominés pour un accès de masse à des « outils intellectuels » qui permettront de lutter efficacement contre les ruses instrumentales de la domination symbolique. Les intellectuels devront alors faire la preuve d'une grande capacité de discernement afin de trancher l'alternative suivante :

[...] mettre leurs instruments rationnels de connaissance au service d'une domination toujours rationalisée, ou analyser rationnellement la domination et tout spécialement la contribution que la connaissance rationnelle peut apporter à la monopolisation de faits des profits de la raison universelle. La conscience et la connaissance des conditions sociales de cette sorte de scandale logique et politique qu'est la monopolisation indiquent sans équivoque les fins et les moyens d'une *lutte politique* permanente pour l'universalisation des conditions d'accès à l'universel.¹⁴²

Pour l'heure, nous dirons de la théorie de la violence symbolique, dont nous avons exposé les principaux concepts, qu'elle semble approfondir encore un peu notre compréhension de la notion d'intellectuels en regard de notre hypothèse de recherche, ne

¹⁴¹ Qui se produit, selon nous, de façon assez aléatoire notamment lors de conflits sociaux majeurs.

¹⁴² BOURDIEU, Pierre. *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 1997, p.100.

serait-ce que par à la mise en relief de l'essence intellectuelle du pouvoir symbolique. Cette théorie laisse également en chantier des problèmes théoriques et pratiques que nous devons maintenant évoquer.

Premièrement, la distinction établie par Pierre Bourdieu entre les pratiques économiques et les pratiques symboliques¹⁴³ ne nous apparaît pas comme une distinction pleinement satisfaisante, malgré son indéniable éclairage des interactions sociales. En dépit de très nombreux développements et mises en garde de Pierre Bourdieu sur la dimension « a-économique » de son œuvre, il nous semble que la pensée bourdieusienne reste, jusqu'à un certain point, sous l'autorité symbolique de la logique marchande. Nous nous permettons d'avancer une telle hypothèse parce que, dans la théorie générale d'une économie des pratiques développée par le sociologue français, la métaphore à teneur économique est omniprésente, voire omnipotente. En effet, même si la théorie développée par Pierre Bourdieu ne réduit pas tout à l'économie au sens strict, comme on le dit parfois de la pensée économiste de Karl Marx, il n'en reste pas moins que l'extension de la symbolique marchande est développée à un point tel qu'elle devient une métaphore conceptuelle dominante qui assujettit l'ensemble des pratiques de l'individu social. Selon nous, il ne s'agit pas d'une simple commodité de langage à des fins de vulgarisation, mais plutôt de la trace visible, puisque lisible, d'une disposition durable dans l'esprit bourdieusien qui tend, en dernier recours, à subordonner son idée-force de sens pratique au paradigme de la logique marchande. Nous croyons, en effet, que la langue, le langage et les champs lexicaux utilisés par un penseur ne sont pas sans effet sur la nature profonde et le sens, parfois caché, de ses œuvres.

Ainsi, si Pierre Bourdieu a remarquablement identifié la spécificité symbolique de certaines réalités sociales, telles que la constitution d'un capital symbolique ou des luttes symboliques, il nous semble cependant que son ancrage dans la métaphore marchande le porte souvent à négliger une partie importante de la complexité des interactions sociales.

¹⁴³ Qui relèvent d'une économie comprise au sens large.

À titre d'exemple, il se trouve aujourd'hui sur le marché du travail québécois, ou ailleurs en occident, des centaines de milliers d'individus dont les attentes et les luttes symboliques échappent complètement à la logique marchande. Ces individus se battent en réalité pour des valeurs tels que le respect ou la « simple » reconnaissance de leur travail sur le plan des relations interpersonnelles, et non pas sur le plan d'une quelconque lutte syndicale. Par conséquent, cet exemple nous amène à constater¹⁴⁴ combien la théorie de la violence symbolique, en ignorant une part importante de la complexité des rapports sociaux, ne parvient pas à rendre entièrement compte de l'aspect évolutif et donc changeant du rapport social¹⁴⁵. Dans la sociologie bourdieusienne, l'insistance marquée de l'expérience première au monde dont découle « le construit » du sens pratique, de la méconnaissance, de l'invisible et des mécanismes inconscients d'adhésion au pouvoir symbolique rend la théorie de la violence symbolique partiellement inapte à penser le changement social, tant sur le plan collectif que sur le plan individuel. En définitive, la pensée de Pierre Bourdieu est en grande partie attentive à la reproduction de l'institué.

Néanmoins, même s'il nous apparaît que la pensée de Pierre Bourdieu est plus encline à croire en la reproduction de la domination sociale par opposition qu'à un idéal d'émancipation des classes dominées, il n'en demeure pas moins que la théorie générale des pratiques élaborée par le sociologue français ouvre la possibilité d'une transformation des pratiques et des personnes en situation pratique. Comme nous l'avons vu, l'habitus dans sa dimension structurante n'est pas le synonyme d'une reproduction à l'identique. Cet enjeu d'une transformation des pratiques et des personnes en contexte social – ou plus exactement, d'une transformation des personnes par leurs pratiques – est, de nos jours, un enjeu tout à fait majeur pour les intellectuels et leur action. Cet enjeu est majeur pour une discipline telle que la philosophie et, plus encore, pour l'éthique appliquée en tant que philosophie pratique. Comme le dit l'intellectuel-philosophe et directeur du département de philosophie de l'Université de Sherbrooke, Alain Létourneau :

¹⁴⁴ Comme nous l'avons déjà fait dans le premier chapitre au sujet de l'habitus.

¹⁴⁵ Comme nous venons de l'illustrer en évoquant les valeurs émergentes du marché du travail.

Nous essayons de travailler aujourd'hui en éthique sur des terrains concrets [...]. Ce n'est plus de la philosophie contemplative ni de la philosophie morale où *l'on décide de ce qui devrait être. Il s'agit plutôt de faire évoluer les pratiques*¹⁴⁶. [...]. La question que l'on doit se poser est la suivante : avons-nous besoin d'une autre thèse sur Emmanuel Kant ? Je ne dis pas que cela n'est pas utile et que cela ne peut ajouter un autre éclairage, mais est-ce bien la philosophie que nous voulons ? Moi, je la définis comme une aide à la réflexion sociale et empirique. Quels sont les enjeux, les priorités, les normes, les choix et les finalités de nos actions ?¹⁴⁷

Ainsi, au-delà des perspectives proprement bourdieusiennes – qui bien que posant l'enjeu de la transformation des pratiques n'investit jamais cet enjeu comme un objet de recherche fondamental – se pose la question de l'éducation en tant que possibilité d'émancipation. Autrement dit, est-ce qu'éduquer, c'est uniquement reproduire les processus de domination sociale en inscrivant les personnes dans une reproduction du même, de l'institué ? Ou, est-il possible d'exercer le pouvoir symbolique afin de faire progresser les pratiques comme nous encourage à le croire le professeur Alain Létourneau ?

Pour notre part, il nous semble en effet possible de donner à l'idée de pouvoir symbolique une interprétation positive. Nous dirons même que cette idée pourrait faire l'objet d'une analyse qui mettrait de l'avant une dimension tout à fait constructive du pouvoir symbolique. Il est dommage de passer cette dimension sous silence parce que, en tant que tentative de résistance à l'expression maligne de la violence symbolique, elle est potentiellement un moment instituant du changement, du renouveau et de la créativité. Par exemple, l'apprenti doit, dans un effort de dépassement, confronter l'autorité symbolique de son maître pour espérer devenir un jour, lui aussi, le propre maître de son art. Sur le plan théorique, l'auteure Marilyn French, qui a écrit un ouvrage fort intéressant sur la question de l'exercice du pouvoir qui s'intitule *La fascination du pouvoir*, a d'ailleurs établi une distinction intéressante entre un « pouvoir-de » et un « pouvoir-sur » :

¹⁴⁶ C'est nous qui soulignons.

¹⁴⁷ Alain Létourneau, cité dans, VALÉE, Pierre. « Des philosophes bien encadrés, "nous essayons de travailler aujourd'hui en éthique sur des terrains concrets." », *Le devoir*, Montréal, édition du 28 avril 2008.

Tout d'abord, il existe différentes sortes de pouvoir : il y a le « pouvoir-de » qui se réfère aux aptitudes, aux capacités et sous-tend une sorte de liberté. Et il y a le « pouvoir-sur », qui renvoie à la domination. [...]. Le *pouvoir-de* est regardé comme un attribut personnel, fondé sur un don inné, cultivé à force de discipline personnelle. En réalité, sa consommation est le fait non d'individus, mais des communautés ou de réseaux de soutien à tel ou tel chef.¹⁴⁸

Le « pouvoir-de » sous-tend une liberté individuelle ou collective d'effectuer des changements sur une situation donnée, de réaliser des projets et d'accomplir des œuvres tel que d'exprimer une pensée, de la diffuser et de la transmettre en dehors de toute tentation idéologique. L'idéologie étant entendue ici, en référence au cadre conceptuel bourdieusien, comme une production symbolique visant la perpétuation de la violence symbolique :

Instruments de domination structurants parce que structurés, les systèmes idéologiques que les spécialistes produisent par et pour la lutte pour le monopole de la production idéologique légitime reproduisent sous une forme méconnaissable, par l'intermédiaire de l'homologie entre le champ des classes sociales, la structure du champ des classes sociales.¹⁴⁹

Dans cette perspective, l'idéologie est donc un « pouvoir-sur ». Pour Marilyn French, le « pouvoir-sur » renvoie à la domination, car il implique un contrôle, une surveillance, et s'exerce par le moyen de la domestication. *Le pouvoir symbolique bourdieusien est donc un « pouvoir-sur » qui, appliqué sans nuance à l'action des intellectuels, tend à vider littéralement la parole (le discours) de ceux-ci de toute potentialité émancipatrice*¹⁵⁰. Comme l'indique Marilyn French, la ligne qui sépare le « pouvoir-de » du « pouvoir-sur » est une démarcation, souvent bien étroite :

¹⁴⁸ FRENCH, Marilyn, *La fascination du pouvoir*, Paris, Acropole, 1986.

¹⁴⁹ Sur l'idéologie en tant que production symbolique visant la production ou la reproduction de violence symbolique. Voir : BOURDIEU, Pierre. *Langage et pouvoir symbolique*, op. cit., p. 205-206.

¹⁵⁰ C'est nous qui soulignons.

Le pouvoir-de chevauche le *pouvoir-sur*, la domination. Dans la mesure où l'exercice d'une aptitude se fait dans la concurrence, celui qui l'exerce doit « défaire » ses rivaux pour « réussir ». Par ailleurs, certaines aptitudes exigent de diriger ou de persuader d'autres personnes. Quant un talent veut que l'on influe sur les gens, il devient ce que l'on appelle « autorité », laquelle revêt deux formes : l'une non contraignante, la seconde qui masque la force ou la puissance. La première est le fait de ceux qui, possédant un talent ou des connaissances particulières, sont utiles aux autres. C'est une autorité que l'on consulte sans obligation de suivre l'avis. Assez souvent, cependant, ceux qui ont pouvoir spécialisé – les médecins disons – projettent une telle image d'omniscience et de supériorité quasi divines que l'on ne peut que l'on complaire. Les enseignants ont une autorité non contraignante, mais se transforment en figures coercitives en administrant notes et diplômes.¹⁵¹

Néanmoins, la distinction établie entre « pouvoir-de » et « pouvoir-sur » est fort utile, car elle permet, sur le plan théorique, de réinvestir les intellectuels d'un véritable rôle d'éducation en vue d'une émancipation des pensées collectives. En effet, la définition que French donne au « pouvoir-de » permet d'éliminer toute hiérarchisation entre des domaines qui sont traditionnellement reconnus ou concédés aux dominants et aux dominés. Cette définition efface l'effet d'incorporation ou d'inclusion sociale du « nous » et du « eux ». Tant les dominés que les dominants peuvent exercer un « pouvoir-de », c'est-à-dire bénéficier d'une autonomie et d'une liberté certaine dans la détermination de leur propre existence. Dans la perspective de notre questionnement sur les intellectuels, la distinction entre « pouvoir-de » et « pouvoir-sur » est également importante en ce qu'elle permet d'établir une différence entre deux conceptions du pouvoir, tant sur le plan conceptuel que sur le plan de l'application concrète. Elle nous autorise donc concrètement à envisager le pouvoir symbolique du groupe social des intellectuels comme un « pouvoir-de », à la condition, comme nous l'évoquons déjà dans notre premier chapitre, que les intellectuels en question renoncent, tant sur le plan théorique que sur le plan pratique, à la toute-puissance d'une « conscience connaissante ». Rappelons que la théorie de l'*habitus*, en formulant une sérieuse critique de la philosophie existentialiste de la conscience, nous invite, avec Bourdieu, à ne pas accorder un trop grand privilège aux effets sur les pratiques de la conscience et de la connaissance.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 525-526.

L'inconscience¹⁵² des principes régulateurs qui orientent la pratique s'accompagne obligatoirement d'une méconnaissance des principes de distribution et de distinction (catégorisation) de la valeur symbolique. De fait, toute activité pratique mobilise inconsciemment chez le sujet agissant un système d'attribution de valeur à des conduites particulières en lien avec une situation donnée. Cependant, sous l'effet de ce que Pierre Bourdieu appelle la *domination symbolique*, le *modus operandi* d'évaluation et de classification des conduites spécifiques adoptées ou observées et mises en œuvre par le sujet agissant restera pour lui-même une réalité masquée. Le sujet en question saura tout au plus énoncer que : « dans la situation vécue et au regard de son expérience ou encore de ses valeurs personnelles et professionnelles; il lui a semblé "plus valable" ou simplement "préférable" d'agir d'une certaine manière plutôt que d'une autre ».

Ce qui nous conduit, toujours la perspective de notre questionnement sur les intellectuels¹⁵³, à retenir l'idée que le moment de la « prise de conscience » obtenu, par exemple, dans l'espace-temps privilégié d'une salle de cours est une connaissance insuffisante pour libérer instantanément l'action des sujets de l'ensemble des déterminismes sociaux qui travaillent celle-ci :

S'il est vrai que, lors même qu'elle paraît reposer sur la force nue, celle des armes ou celle de l'argent, la reconnaissance de la domination [masculine] suppose toujours un acte de connaissance, cela n'implique pas pour autant que l'on soit fondé à la décrire dans le langage de la conscience, par un « biais » intellectualiste ou scolastique qui, comme chez Marx (et surtout chez ceux qui, après Lukàs, parlent de « fausse conscience », porté à attendre l'affranchissement des femmes de l'effet automatique de la « prise de conscience », en ignorant, faute d'une théorie dispositionnelle des pratiques, l'opacité et l'inertie qui résultent de l'inscription des structures sociales dans les corps.¹⁵⁴

¹⁵² Inconscience dont les ressorts masqués peuvent néanmoins devenir apparent sous réserve d'un examen critique tel que nous invite à le pratiquer Pierre Bourdieu, notamment par la lecture attentive de sa « théorie générale des pratiques ».

¹⁵³ Tout particulièrement pour ceux d'entre eux qui agissent à titre d'enseignants ou de formateurs.

¹⁵⁴ BOURDIEU, Pierre. *La domination masculine*, Liber, Paris, Seuil, 1998, p.46.

Néanmoins, il nous semble nécessaire de nuancer la position bourdieusienne en soutenant l'idée que le temps de la « prise de conscience », même partielle, des présupposés structurants les pratiques – et en particulier les pratiques professionnelles – est une étape préalable et absolument incontournable à la production d'un changement des dites pratiques. Et cela surtout si, en nous situant dans une démarche qui relève de la pratique réflexive, notre objectif pédagogique est de produire un « bien faire » ou plus modestement un « mieux faire », comme nous le prétendons en éthique appliquée.

En conclusion, nous dirons que la prise en considération, par notre cadre d'analyse relatif à la question des intellectuels, de la distinction entre le « pouvoir-de » et « pouvoir-sur » ne doit pas être appréhendée comme une quelconque négation du cadre conceptuel bourdieusien. Bien au contraire, il convient de voir dans cet élargissement de notre propre horizon conceptuel une prise en compte des apports et des limites de la sociologie bourdieusienne. S'ouvre pour nous, avec cette distinction sur le pouvoir, la possibilité d'une réelle reconnaissance de la contribution considérable des travaux de Pierre Bourdieu sur la dimension symbolique des rapports sociaux, sans que cette considération méritée ne devienne un obstacle à son prolongement, voire même à son dépassement. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle, dans la conclusion générale de ce mémoire, nous formulerons des pistes réflexives qui sous-tendent l'idée d'un renouvellement des concepts concomitants de violence symbolique et de pouvoir symbolique.

CONCLUSION

Lire la pensée de Pierre Bourdieu en faisant preuve d'une réelle « bienveillance intellectuelle » à son égard est un exercice qui nous apparaît, en définitive, comme particulièrement enrichissant; mais également, comme un effort réflexif véritablement exigeant. À présent, il nous faut dans les quelques pages de cette conclusion générale revenir sur notre question de recherche initiale. Pour, dans un premier temps, y répondre de façon relativement concise. Alors que, dans un deuxième, nous développerons de façon un peu plus significative l'ensemble des éléments qui étayent la réponse apportée à la dite question. Pour finalement, tracer à grands traits, les pistes de réflexions qu'il est possible d'envisager à partir du travail de recherche que venons de réaliser au sujet de la notion d'intellectuels. Mais, rappelons pour commencer notre question de recherche :

- Le cadre conceptuel bourdieusien, appréhendé à partir des trois concepts que sont l'habitus, le champ et la violence symbolique, permet-il véritablement une clarification significative de la notion d'intellectuels ?

De façon générale, les résultats de notre travail de recherche nous conduisent à penser que le cadre conceptuel bourdieusien permet effectivement, et par bien des aspects, une meilleure compréhension de la notion d'intellectuels. Néanmoins, au regard de certaines des limites conceptuelles de ce cadre, il nous apparaît nécessaire de nuancer cette première réponse. En précisant, dès à présent, que le cadre étudié ne permet pas d'élaborer une clarification entièrement satisfaisante de la notion d'intellectuels.

Bien que ce soit probablement notre prise de conscience des limites de l'œuvre étudiée qui va nous permettre, dans ces pages de conclusion, d'esquisser des pistes de réflexions. Des pistes qui sont à considérer comme autant de prolongements possibles, voire même comme un dépassement, de la sociologie critique bourdieusienne en vue de futurs travaux de recherches en philosophie.

1) Fécondité du cadre conceptuel bourdieusien pour penser la notion d'intellectuels

Au sujet du concept d'*habitus*, nous retiendrons que, si bien évidemment, ce concept ne permet pas de tracer un véritable accès à la nature véritablement de l'être humain et de ses actions. L'analyse de ce concept autorise néanmoins, au plan philosophique, une sérieuse critique d'une philosophie de la conscience qui croit pouvoir changer le monde grâce au seul travail de la prise de conscience. Une critique qui induit également, de fait, une mise à cause assez radical de l'idée d'« un sujet existentialiste agissant librement ». Dans la mesure où, l'*habitus* permet d'envisager, selon nous, une conception plus large et plus nuancé de la complexité de la notion de sujet. En rendant possible une réfutation théorique de la traditionnelle dichotomie entre un sujet entièrement déterminée et un acteur supposément libre. *Bref, l'habitus nous révèle la « tierce-réalité » d'un être pensant qui s'actualise entre les deux extrémités qui balisent tout chemin qui mène à l'élaboration lente de nos individualités : l'hétéronomie et l'autonomie.*¹⁵⁵ Bien que, comme nous l'avons souligné, l'*habitus* reste infiniment plus opérant pour penser les sources d'hétéronomie qui façonnent socialement un individu que pour penser et comprendre le surgissement de l'*autonomie intellectuelle* chez le sujet agissant.

¹⁵⁵ C'est nous qui soulignons.

Nous parlons volontairement d'une autonomie qui relève de l'intellect. Car, si l'idée du « sens pratique » bourdieusien permet effectivement une certaine compréhension théorique des changements sociaux qui se produisent au niveau de la praxis. En revanche, il nous semble que la question de l'autonomie intellectuelle – c'est-à-dire tout le problème de l'éducation en vue d'un changement des pratiques sociales – reste « l'angle mort » non réfléchi par Pierre Bourdieu.

Cela étant dit, pour ce qui relève plus spécifiquement de notre hypothèse de recherche; nous pensons que le concept d'habitus est valide. Notamment, parce que grâce à ce dernier, il nous est possible d'abandonner une certaine conception idéalisée de l'intellectuel « génialement instruit » pour adopter une conception plus réaliste du « penseur public socialement construit ». C'est à notre avis, ce changement de perception qui permet de mieux lire, et donc certainement de mieux comprendre les trajectoires sociales de ceux qui pensent la société.

Au sujet du concept de champ, nous retiendrons essentiellement l'idée que l'analyse de ce dernier permet de mettre au jour, et donc de remettre en jeu, les enjeux spécifiques qui animent chacun des espaces sociaux particuliers qui constituent le grand univers social. La présence, *a priori* invisible, de ses enjeux spécifiques pour chaque champ de l'univers social permet d'appréhender, *a posteriori*, les champs comme des points de vue socialement institués ; chaque champ étant le produit sociologique de l'institutionnalisation, à la fois structurée et structurante, d'un point de vue particulier dans les objets de connaissances et les habitus (dans le *connaître* et dans l'*être*). Et, nous avons vu dans la perspective de notre question de recherche, qu'il en est de même pour les intellectuels puisqu'en règle générale, même si ces derniers pensent penser objectivement sur les choses du monde. Ils sont, en réalité, eux-mêmes pris dans ce mouvement invisible d'institutionnalisation.

*Ainsi, l'enjeu du champ intellectuel est un enjeu d'interprétation socialement reconnue de la réalité. En d'autres termes, comme nous l'avons souligné, l'enjeu fondamental du champ intellectuel est une lutte de nature symbolique en vue de la reconnaissance sociale d'une vérité qui est construite tant au plan théorique qu'au plan empirique.*¹⁵⁶ Le concept de champ vient alors littéralement enraciner la pensée intellectuelle dans des « lieux » et des milieux sociopolitique de production. Ces « lieux » qui, au plan théorique, prennent la forme de ce que l'on appelle méthodologiquement des cadres conceptuels. Mais, qui à la lumière du concept de champ ne doivent plus être considérés, dans leur totalité, comme le seul produit d'un exercice théorique. C'est pourquoi, tout comme on a raison de dire que : « la contrainte crée l'art »; nous avons désormais des raisons de penser que : « l'habitus et le champ créent la pensée intellectuelle ».

Au sujet de l'idée de violence symbolique, nous retiendrons en définitive, le fait que par le jeu souterrain des dispositions structurelles émanant des habitus sur un plan individuel et des champs sur plan collectif ; elle est une force sociale difficilement discutable puisque invisible. En outre, celle-ci jouit d'un effet de reconnaissance non discuté qui assure, de *facto*, sa très forte efficacité réelle, *puisque la violence symbolique forte de la méconnaissance de ses principes constitutifs est une violence qui impose ses normes sociales par la reconnaissance que le dominé ne peut pas ne pas accorder au dominant.*¹⁵⁷

Dans la perspective de notre hypothèse de recherche, nous dirions également que l'idée de violence symbolique permet une compréhension approfondie de la notion d'intellectuels. Puisque, l'analyse de ce concept nous aura effectivement permis de mettre en lumière la dimension proprement idéologique de cette violence, grâce à l'exercice effectif du « pouvoir symbolique ».

¹⁵⁶ C'est nous qui soulignons.

¹⁵⁷ C'est nous qui soulignons.

Un pouvoir qui fait mouche lorsque, par « le poids des mots et le choc des idées », un individu parvient à imposer à d'autres individus son interprétation du monde. D'où, nous semble-t-il une grande responsabilité sociale de la part des intellectuels pour un usage éclairé de ce pouvoir. Cette idée d'un usage éclairé du pouvoir symbolique – en tant que « pouvoir-de » en lieu et place d'un « pouvoir-sur » – en lien avec une grande responsabilité sociale des intellectuels, correspond d'après nous à la nécessité d'un virage que nous qualifierions d'éthique de l'action intellectuelle. La responsabilité sociale étant nécessairement, pour nous, le lieu du déploiement de l'éthique vue comme un paradigme destiné à changer les pratiques sociales en vue d'une meilleure coordination des actions humaines relatives à la qualité du « vivre-ensemble ». C'est-à-dire, comme le lieu d'expression d'une éthique comprise comme « éthique appliquée ».

Donc, cette idée d'un « virage éthique » que nous venons d'énoncer et que nous avons, en réalité, déjà abordé au moment de distinguer « pouvoir-de » et « pouvoir-sur ». Nous devons maintenant y revenir, une dernière fois, pour mettre un point final à notre propos.

2) Pour une reconnaissance et un dépassement du cadre conceptuel bourdieusien.

Comme nous le soulignons dans notre troisième chapitre, la sociologie critique élaborée par Pierre Bourdieu ne nous autorise pas à véritablement penser l'exercice du « pouvoir symbolique » en dehors de la logique d'un mécanisme social coercitif qui assure l'expression de la violence symbolique. Le pouvoir symbolique, en tant que « pouvoir-sur » que les dominants exercent sur les dominés en vue de la reproduction d'une culture donnée et dominante, est alors un concept insuffisant pour penser convenablement l'ensemble des questions relatives au changement social.

Or, dans la mesure où, les problèmes sociétaux actuels¹⁵⁸ nous apparaissent comme le résultat de véritables bouleversements de tout un ensemble de nos habitudes et nos pratiques quotidiennes. Il nous semble alors nécessaire, sans en nier l'apport conséquent, de dépasser le seul cadre conceptuel bourdieusien pour penser plus adéquatement le rôle social qu'auront à jouer les intellectuels de demain. Puisque, quelle que soit l'intensité du pouvoir symbolique dont ont pu jouir les intellectuels d'hier et d'aujourd'hui. Il y a fort à parier que dans les sociétés où le pluriculturalisme est actuellement un fait social avéré. Nous assistions très progressivement, comme c'est déjà le cas en France et Québec, à une perte de l'influence et de l'efficacité d'incorporation sociale des structures de production symbolique en tant que dispositifs régulateurs des comportements sociaux favorisant l'intériorisation indiscutée de modèles sociaux nationaux historiquement dominants.

En définitive, si nous pensons avec Pierre Bourdieu qu'il convient de reconnaître pour des sociétés, que nous pourrions qualifier *a posteriori*, de « monoculturelle »¹⁵⁹, le rôle et les impacts de l'impensée et de l'implicite dans les pratiques sociales¹⁶⁰. Nous croyons qu'il convient, dorénavant, de prendre également acte de l'érosion avancée de ce type de mode de régulation sociale. Ceci afin de mieux appréhender, dans les univers sociaux où la vitalité du pluriculturalisme est grande, les limites contextuelles de la théorie de la violence symbolique. Une théorie dont le cadre de référence bourdieusien nous apparaît, en dernière analyse, comme historiquement daté. Mais, dont l'architecture d'ensemble permet toutefois de mieux comprendre l'affaissement actuel du symbole en tant que ciment symbolique de la cohésion sociale. Et, c'est précisément à partir de cette compréhension de la dimension symbolique des phénomènes sociaux qu'il faut reconnaître les limites inhérentes à l'exercice du pouvoir symbolique en tant que pouvoir-sur.

¹⁵⁸ Nous pensons ici à l'ensemble des problématiques sociétales liées à l'environnement, à l'exercice de la démocratie et aux phénomènes de multiculturalisme qui vivent la quasi-totalité des sociétés occidentales contemporaines.

¹⁵⁹ Celles où une culture historiquement construite s'est imposée et domine.

¹⁶⁰ Incluant notamment celles de l'activité intellectuelle.

Reconnaître, dès à présent, les limites qui sont liées à l'exercice du pouvoir symbolique en tant que pouvoir-sur, cela signifie, entre autres choses, de ne pas attendre l'effondrement total des figures d'autorité morale¹⁶¹ qui accompagnent et qui jouissent historiquement de ce pouvoir-sur. Afin, de se tourner rapidement vers les potentialités consensuelles de l'activité communicationnelle entendue comme délibération éthique et, plus exactement, comme dialogue éthique.

Car, selon nous, seule est *responsable* l'attitude qui consisterait à ne pas attendre l'anéantissement complet de la figure morale de l'intellectuel. Puisque cela permettrait, peut-être, de dépasser les scories d'un usage du pouvoir symbolique en tant que pouvoir-sur. Tout en conservant une certaine autorité symbolique sur laquelle pourrait venir prendre appui la crédibilité de leurs discours. Rappelons que l'auteure Marilyn French définit l'autorité comme :

Quant un talent veut que l'on influe sur les gens, il devient ce que l'on appelle « autorité », laquelle revêt deux formes : l'une non contraignante, la seconde qui masque la force ou la puissance. La première est le fait de ceux qui, possédant un talent ou des connaissances particulières, sont utiles autres. C'est une autorité que l'on consulte sans obligation de suivre l'avis.¹⁶²

L'autorité dont parle Marilyn French est, en réalité, ce que nous nous appelons une « autorité de sens » qui est une autorité qui fait *sens* pour celui qui se décide à lui obéir. Par opposition, à ce nous appelons une « autorité de fonction » qui elle s'impose par l'exercice coercitif du pouvoir-sur. Selon nous, c'est donc sur une autorité de sens et non sur une autorité de fonction que la crédibilité de la « parole intellectuelle » doit, de nos jours, prendre appui.

Une « crédibilité de sens » qui sera absolument nécessaire aux intellectuels, s'ils souhaitent faire face aux défis sociaux que pose la nécessité du « vivre-ensemble » dans un contexte de plus en plus multiculturel. Notamment, si nous interprétons, au plan éthique, l'affirmation des revendications multiculturelles comme le signe symptomatique d'une crise du lien à l'autorité. Et plus encore, comme une crise majeure du sens à ce lien

¹⁶¹ Dont celle, bien sûr, de l'intellectuel.

¹⁶² FRENCH, Marilyn, *La fascination du pouvoir*, op. cit., p. 526.

qui modifie en profondeur l'appréhension traditionnelle de l'engagement des intellectuels. Un engagement qui historiquement prend appui sur un rapport d'obéissance des individus à l'autorité.

Au début du XXI^{ème} siècle, le discours intellectuel est un monologue. L'intellectuel lui-même sait discourir avec aisance, il est un orateur et un écrivain qui nous inspire. À la fin de la deuxième guerre mondiale, le discours intellectuel devient hétéronome en distinguant le juste et le bien du mal. L'intellectuel est alors un guide qui « connaît et qui dit le vrai ». Ce qui nous rassure, et nous assure, contre le retour de la « banalité du mal »¹⁶³. Mais ce faisant, l'intellectuel devient un moraliste dont le discours est excommunicateur. Enfin, de nos jours, si nous envisageons l'action intellectuelle comme un élargissement des possibilités offertes par l'activité dialogique¹⁶⁴, l'intellectuel devrait alors développer sa vocation éthique pour devenir un penseur qui pense : « non plus à la place des gens mais avec eux ». Et cela, en vue d'établir une co-élaboration humaine dont la première des visées serait de *penser* le futur (*à-venir*) de nos sociétés.

De plus nous croyons, tout comme le philosophe français Michel Onfray qu'il existe également quelques bénéfices substantiels à nouer un véritable dialogue entre les différents microcosmes scientifiques.¹⁶⁵ Un dialogue qui en s'inspirant du modèle de la délibération éthique¹⁶⁶, tendrait à dépasser les luttes endogènes et exogènes des champs qui constituent le champ intellectuel dans son ensemble :

Pourtant, j'avais imaginé qu'un pont pourrait être jeté entre les neurosciences et la philosophie, car il y a toujours bénéfice à ouvrir des passages, à forcer des citadelles pour installer les disciplines au cœur de territoires qui, habituellement, ne sont pas les leurs. L'esthétique et la politique, l'éthique et la métaphysique, l'histoire et la géographie, la littérature et l'ontologie, mais aussi la philosophie et les sciences, toutes les disciplines ont intérêt à fonctionner en relation, curieuses les unes des autres, soucieuses des trouvailles de chacune, des inquiétudes et des erreurs, des mouvements, des avancés et des échecs de toutes. C'est pourquoi le philosophe ne peut plus, aujourd'hui, penser sans savoir en préambule à toute investigation, ce qu'est un homme neuronal, à quoi ressemble une opération cognitive d'un point de vue chimique et moléculaire, réfléchir en

¹⁶³ Sur l'idée de « banalité du mal » voir, Arendt, Hannah, *Condition de l'homme moderne*, trad. par Georges Fradier, avec une préface de Paul Ricoeur, Paris, Calmann-Lévy, 1983 (1961).

¹⁶⁴ Notamment à la suite de la relativisation du concept traditionnel de vérité que nous avons évoqué.

¹⁶⁵ Voir, Legault Georges, *Professionnalisme et délibération éthique*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 1999.

ignorant les modalités des processus d'imprégnation ou de dressage. Bref, j'ai imaginé, un peu vite, que ce domaine scientifique et épistémologique en expansion permettrait vraisemblablement de faire s'effondrer de vieux monuments et contribuerait à l'avènement d'une pensée moins gratuite, plus soucieuse du réel, moins perdue dans les nuages.¹⁶⁷

En finissant, il nous faut encore préciser, même s'il s'agit d'une simple hypothèse de notre part, que l'élaboration collective d'un dialogue éthique dans les multiples microcosmes qui composent le champ intellectuel opérerait très probablement de profonds changements culturels au cœur même de celui-ci. La prétention à l'universalité des discours intellectuels, passés et présents, déclinerait progressivement au profit de recherches collectives mettant l'accent, non plus sur des savoirs prétendument universels, mais sur des connaissances qui seraient *universalisables*.

Ce virage culturel majeur du champ intellectuel modifierait également, d'une façon tout à fait significative, la figure traditionnelle de l'« intellectuel existentialiste sartrien ». Au profit d'un intellectuel plus modeste, dont la visibilité de l'engagement individuel serait moins grande sans qu'il faille pour autant, comme le font déjà certains journalistes, conclure à la disparition ou au silence des intellectuels engagés. Car, en quittant le vieux paradigme de l'engagement partisan¹⁶⁸ les intellectuels devront apprendre, selon l'heureuse expression de Daniel M. Weinstock¹⁶⁹, à se « situer entre la partisanerie et la neutralité »¹⁷⁰. Afin, de devenir des « intellectuels impliqués » dont la ligne d'action se dessinerait effectivement, comme le souhaite Daniel M. Weinstock, quelque part entre la partisanerie et la neutralité.

¹⁶⁷ Onfray, Michel, *Le désir d'être un volcan, journal hédoniste*, Éditions Grasset, 1996, p. 197-198.

¹⁶⁸ Paradigme qui fut aussi celui de Pierre Bourdieu.

¹⁶⁹ Daniel M. Weinstock est philosophe et directeur du Centre de recherche en éthique de l'Université de Montréal (CRUM).

¹⁷⁰ Weinstock, Daniel M., *Profession éthicien*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2006, p.54.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

I. Ouvrages, articles de (ou sur) Pierre Bourdieu et sur la thématique des intellectuels.

BOURDIEU, Pierre, *Esquisse pour une auto-analyse*, Paris, Raisons d'agir Éditions, 2004.

BOURDIEU, Pierre, *Interventions, 1961-2001, Science sociale et action politique*, textes choisis et présentés par Frank Poupeau et Thierry Discepolo, Marseille, Agone, 2002.

BOURDIEU, Pierre, *Si le monde social m'est supportable, c'est parce que je peux m'indigner*, Entretien avec Antoine Spire, Paris, Éditions de l'aube, 2002.

BOURDIEU, Pierre, *Contre-feux 2, Pour un mouvement social européen*, Paris, Éditions Raisons d'agir, 2001.

BOURDIEU, Pierre, *Langage et pouvoir symbolique*, avec une préface de John B. Thomson traduite de l'anglais par Émilie Colombani, Paris, Éditions du Seuil, 2001, p. 7-51; 67-80.

BOURDIEU, Pierre, *Propos sur le champ politique*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 2000.

BOURDIEU, Pierre, *La domination masculine*, Paris, Éditions du Seuil, 1998.

BOURDIEU, Pierre, *Contre-feux, Propos pour servir à la résistance contre l'invasion néo-libérale*, Paris, Éditions Raisons d'agir, avril 1998.

BOURDIEU, Pierre, *Méditations pascaliennes*, Paris, Éditions du Seuil, 1997.

BOURDIEU, Pierre. *Sur la télévision*, suivi de *L'emprise du journalisme*, Paris, Éditions Raisons d'agir, décembre 1996.

BOURDIEU, Pierre, *Raisons pratiques, sur la théorie de l'action*, Paris, Éditions du Seuil, 1994.

BOURDIEU, Pierre, *Les Règles de l'art*, Paris, Éditions du Seuil, 1992.

BOURDIEU, Pierre, *Choses dites*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1987.

BOURDIEU, Pierre, *Questions de sociologie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1984.

BOURDIEU, Pierre, *Homo academicus*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1984.

BOURDIEU, Pierre, *La distinction, critique sociale du jugement*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1979, p.189-248.

BOURDIEU, Pierre, *Le sens pratique*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1980, p.7-244.

BOURDIEU, Pierre, « Le plaisir de savoir », *Le monde*, édition du 27 juin 1984.

- BOURDIEU, Pierre, « Le mort saisi le vif : les relations entre l'histoire réifiée et l'histoire incorporée », *Actes de la recherche en sciences sociales*, avril-juin 1980, vol. 32, n.1 pp. 3-14.
- DUVAL, J., Gaubert, C., Lebaron, F., Marchetti, D., Pavis, F., *Le "décembre" des intellectuels français*, Paris, Liber, 1998.
- DUBOIS, Richard, *Intellectuel, une identité incertaine*, Québec, Éditions Fides, 1998.
- ENGELS, F., MARX, K., *L'idéologie allemande*, précédé de Karl Marx *Thèses sur Feuerbach*, introduction de Jacques Milhau, trad. de Auger, H., Badia, G., Baudrillard, J., Cartelle, R., sous la responsabilité de Badia Gilbert Éditions Sociales, 1968, p. 78.
- GUIGOT, André, *L'engagement des intellectuels au XXe siècle*, Toulouse, Éditions de Milan, 2003.
- JULLIARD, J., WINOCK, M., (Dir.), *Dictionnaire des intellectuels français*, Paris, Éditions du Seuil, 2002.
- MALER, Henri, « La radicalité de Pierre Bourdieu. Quarante ans d'interventions "politiques" », *Le Monde diplomatique*, septembre 2002, p. 31.
- MASCHINO, Maurice T., « Les nouveaux réactionnaires. Intellectuels médiatiques », *Le Monde diplomatique*, no. 583, octobre 2002, p. 1.
- NEPVEU, Pierre, « Bouchard et Taylor au pays des grandes gueules », *Le Devoir*, édition du 07 septembre 2007.
- ONFRAY, Michel, *Célébration du génie colérique, Tombeau de Pierre Bourdieu*, Éditions Galilée, 2002.
- PINTO, L., Sapiro, G., Champagne, P. (dirs.), *Pierre Bourdieu, sociologue*, Paris, Éditions Fayard, 2004.
- REVEL, Jean-François, *La connaissance inutile*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, 1998.
- SARTRE, Jean-Paul, *Plaidoyer pour les intellectuels*, Paris, Éditions Gallimard, 1972.
- SARTRE, Jean-Paul, « Qu'est-ce que la littérature ? », *Les temps modernes*, préface, Éditions Gallimard, no 1, octobre 1945.
- VERDÈS-LEROUX, Jeannine, *Le savant et la politique, Essai sur le terrorisme sociologique de Pierre Bourdieu*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, 1998.
- VOIROL, Olivier, « Reconnaissance et méconnaissance : Sur la théorie de la violence symbolique », *Social Science Information*, 43 (3), 2004, p. 403-433.
- WACQUANT, Loïc, « De l'idéologie à la violence symbolique : culture, classe et conscience chez Marx et Bourdieu », dans J. Lojkine (Dir.) "Les sociologies critiques du capitalisme, en hommage à Pierre Bourdieu", *Actuel Marx*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002, p.26-40.
- WEINSTOCK, Daniel M., *Profession éthicien*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2006.
- WINOCK, Michel, *Le siècle des intellectuels*, Paris, Éditions du Seuil, 1997.

- « Critique de l'écologie politique. Dossier Pierre Bourdieu : le sociologue de l'engagement », *Contre Temps*, no 4, Les éditions Textuel, mai 2002.
 « L'œuvre de Pierre Bourdieu », *Sciences Humaines*, numéro spécial 2002.

II. Autres ouvrages et articles

- ARENDDT, Hannah, *Qu'est-ce que la philosophie de l'existence?*, texte établi par Ursula Ludz, Paris, Éditions du Seuil, 2002.
- ARENDDT, Hannah, *Condition de l'homme moderne*, trad. par Georges Fradier, avec une préface de Paul Ricoeur, Paris, Calmann-Lévy, 1983 (1961).
- ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, trad. et présenté par J. Tricot, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1990.
- BLAIS, Michel, *Dictionnaire des concepts philosophiques*, Paris, Larousse-CNRS Éditions, 2006.
- BOUDON, Raymond, *Dictionnaire critique de la sociologie*, Raymond Boudon, François Bourricaud, Paris, Quadrige, Presses Universitaires de France, 2004.
- CAMUS, Albert, *L'étranger*, Paris, Éditions Gallimard, 1957.
- CÉLINE, *Voyage au bout de la nuit*, Paris, Éditions Gallimard, 1952.
- DEJOURS, Christophe, *Souffrance en France, la banalisation de l'injustice sociale*, Paris, Éditions du Seuil, 1998.
- ENGELHARDT, H. Tristram, *The foundations of Bioethics*, New-York, Oxford University Press, 1986
- FRENCH, Marilyn, *La fascination du pouvoir*, Paris, Acropole, 1986.
- HERSCH, Jeanne, *L'étonnement philosophique. Une histoire de la philosophie*, Paris, Éditions Gallimard, 1993 (1981).
- LACROIX, André (dir.), *Éthique appliquée, éthique engagée Réflexions sur une notion*, Montréal, Liber, 2006.
- LEGAULT, Georges-A., « Imputabilité et responsabilité : Au-delà des airs de famille », *Le point en administration scolaire*, vol.5, no.3, Printemps 2003, p.14.
- LEGAULT Georges, *Professionnalisme et délibération éthique*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 1999.
- MALHERBE, Jean-François. *Les ruses de la violence dans les arts du soin, Essais d'éthique critique II*, Montréal, Liber, 2003.
- MALHERBE, Jean-François. *La démocratie au risque de l'usure. L'éthique face à la violence du crédit abusif*, Montréal, Liber, 2003.
- MALHERBE, Jean-François. *Qu'est-ce que l'«éthique appliquée»? , leçon inaugurale*, Université de Sherbrooke, GGC éditions, 1999.
- 11 septembre un an après, préface de Sylvie Kaufman*, Paris, Le Monde et éditions de l'Aube, 2002.
- ONFRAY, Michel, *Antimanuel de philosophie*, Rosny, Éditions Bréal, 2001.

SAFRANSKI, Rüdiger, *Heidegger et son temps, biographie*, Éditions Grasset, 1996.

SARTRE, Jean-Paul, *L'être et le néant, Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Éditions Gallimard, 1969.

SARTRE, Jean-Paul, *Les mots*, Paris, Éditions Gallimard, 1964.

SARTRE, Jean-Paul, *Les mains sales*, Paris, Éditions Gallimard, 1948.

SCHÖN, Donald, *Le praticien réflexif : à la recherche du savoir caché dans l'agir professionnel*, Montréal, Éditions Logiques, 1994.