

PIERRE BOURDIEU
avec LOÏC J. D. WACQUANT

RÉPONSES

Pour une anthropologie
réflexive

ÉDITIONS DU SEUIL

Ce livre est publié
dans la collection « Libre Examen »
dirigée par Olivier Bétourné.

UNIVERSITÉ
DE PARIS
92-10085

© Pierre Bourdieu et Loïc J. D. Wacquant.
© Janvier 1992, Éditions du Seuil, pour l'édition française.

ISBN 2-02-014675-4

La loi du 11 mars 1957 interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur, est formellement interdite.

Présentation

par Loïc J. D. Wacquant

Ce livre prend le risque de déconcerter les consommateurs de produits théoriques standardisés et de décevoir les lecteurs pressés en quête d'une traduction simplifiée de la pensée de Pierre Bourdieu. Il ne contient ni un digest de ses ouvrages ni une exégèse systématique de sa sociologie ; il n'est pas davantage un manuel élémentaire ou un exercice de méta-théorie. Il essaie, plus modestement, d'ouvrir des voies d'accès à la logique interne et à l'économie d'ensemble de l'œuvre de Bourdieu en explicitant les principes qui gouvernent sa pratique scientifique.

Au point de départ, il y a l'idée que la signification de l'entreprise de Bourdieu réside non dans tel ou tel concept, théorie, prescription méthodologique ou observation empirique qu'il nous propose, mais plutôt dans la manière selon laquelle il les produit, les organise et les met en œuvre. Pour emprunter une opposition qui lui est chère, c'est le *modus operandi* de la sociologie de Bourdieu, non son *opus operatum*, qui, selon nous, définit le mieux son originalité. Le dessein de ce livre est donc de donner accès à un « esprit en action » en manifestant ce que Weber appelle les « habitudes conventionnelles » de Pierre Bourdieu comme « chercheur et maître à penser d'une certaine manière ».

La forme du livre – une « publication orale » consistant en un dialogue thématique et une introduction programmatique à un séminaire de recherche – a été choisie en fonction de ce

Présentation

l'interview présente un certain nombre de désavantages bien connus : elle comporte le risque d'accorder à des propos éphémères la noblesse de l'écrit et peut favoriser les sophismes et l'évitement facile des questions. Mais, pour peu qu'un effort concerté soit fait pour éviter ces chausse-trappes, elle possède aussi de précieux avantages. Tout d'abord, elle permet d'avancer des formulations provisoires, d'éprouver des approximations successives d'une idée, de suggérer divers points de vue sur un sujet et des usages différents d'un concept qui peuvent introduire à une compréhension plus complexe et plus différenciée. En second lieu, le style oral facilite des rapprochements, des parallèles et des oppositions suggestives et efficaces entre des domaines et des opérations que l'organisation normale du travail scientifique tend à tenir séparés ; ce qui est particulièrement utile quand la pensée en question traite de sujets empiriques et se nourrit de traditions intellectuelles aussi diverses et dispersées que le fait l'œuvre de Bourdieu. En outre, en rompant avec le style autorisé et autoritaire, didactique et académique du monologue universitaire, l'interview permet l'intervention effective, au cœur même du texte, de l'altérité, de la critique et, par là, de la dialogique : en forçant le penseur à réagir à la pensée des autres, matérialisée par l'interviewer (à qui le lecteur peut s'identifier chaque fois que les questions posées s'accordent à celles qu'il aurait souhaité soulever), il le pousse à abandonner l'enfermement dans un langage et dans une tradition intellectuelle historiquement datés pour s'inscrire dans un espace plus large. Enfin, et c'est là le plus important, le dialogue donne au lecteur une idée du processus mental par lequel l'auteur parvient aux positions qui sont les siennes ; il permet de saisir sa méthode *in actu*. Bref, une interview analytique arrache l'auteur à sa position d'autorité et le lecteur à sa position de passivité en leur donnant les moyens d'une communication libérée de la censure inscrite dans les formes conventionnelles de l'échange scientifique.

L'ouvrage se divise en deux parties indépendantes mais complémentaires. La première (le séminaire de Chicago) consiste

Présentation

l'intention centrale de sa pratique de recherche et réfléchit sur cette pratique en termes clairs et accessibles. Les différentes sections passent en revue les principaux résultats de ses travaux publiés dans les années quatre-vingt et mettent en exergue un certain nombre de déplacements épistémiques qui y sont effectués : entre autres, de la sociologie de l'Université à la sociologie de l'œil sociologique ; de la structure au champ ; de la norme et de la règle à la stratégie et à l'habitus ; de l'intérêt, vecteur de rationalité, à l'*illusio*, fondement du sens pratique ; de la culture au pouvoir symbolique et d'une conception transcendante de la raison scientifique à une conception historiciste visant à mettre les instruments de la science sociale au service d'une politique de la liberté intellectuelle. Ce dialogue clarifie les préoccupations centrales de Pierre Bourdieu et sa vision des rapports entre la sociologie et la philosophie, l'économie, l'histoire et la politique.

Cette interview s'appuie sur une série de discussions menées en anglais et en français au cours d'une période de deux ans à Chicago et à Paris. Le noyau initial de ce dialogue provient des réponses faites par Pierre Bourdieu aux participants au *Graduate Workshop on Pierre Bourdieu*, un groupe interdisciplinaire d'élèves-docteurs de l'université de Chicago qui avait consacré l'hiver 1987-1988 à une lecture intensive de ses travaux. En articulant les questions et les thèmes qui organisent ce dialogue, j'ai cherché à la fois à dégager les points centraux de la sociologie de Bourdieu et à l'amener à s'affronter aux objections et critiques qu'elle a reçues de la part de ses lecteurs étrangers. L'interview vise également à situer les thèses centrales de Bourdieu par rapport aux positions et aux débats les plus saillants de la science sociale anglo-américaine actuelle.

La deuxième partie (le séminaire de Paris) est une transcription de l'introduction au séminaire de recherche donné par Pierre Bourdieu à l'École des hautes études en sciences sociales en octobre 1987. Ce séminaire annuel rassemble vingt à trente étudiants et chercheurs appartenant à différentes disciplines (de là, en particulier, les références fréquentes à la linguistique et à l'histoire), parmi lesquels un fort contingent d'auditeurs

Présentation

travailler avec Bourdieu. Les anciens membres du séminaire y présentent régulièrement leurs recherches et interviennent en tant que mentors informels des participants plus jeunes.

Dans ce séminaire, Bourdieu cherche à inculquer non pas une théorie précisément définie ou un ensemble fini de concepts, mais une disposition généralisée à l'invention sociologique. Pour ce faire, il inverse l'ordre communément admis de la pédagogie : son enseignement va de l'application pratique aux principes ; il y illustre les règles épistémologiques fondamentales qui gouvernent la construction de l'objet sociologique dans le mouvement même où il les discute. Afin d'échapper au biais intellectualiste inscrit dans la situation scolaire de formation et en accord avec sa philosophie anti-intellectualiste de la pratique, Pierre Bourdieu s'appuie sur la compréhension pratique pour introduire progressivement à la maîtrise discursive des principes de la raison sociologique. Il défend et met en œuvre une pédagogie totale et autoréférentielle qui fait fi de la partition des opérations théoriques et empiriques en activités isolées et en territoires distincts, dont la séparation a pour effet de reproduire les divisions admises du travail scientifique.

L'un des signes auxquels on reconnaît un mode de pensée véritablement innovant, c'est-à-dire génératif, est non seulement sa capacité de transcender le contexte intellectuel et le terrain empirique particuliers de son énonciation initiale pour produire de nouvelles propositions, mais aussi sa capacité à se penser lui-même, voire à se dépasser en pensée. Le travail de Bourdieu n'est pas exempt de contradictions, de lacunes, de tensions, d'énigmes et de questions non résolues, qui sont pour la plupart ouvertement reconnues et même peut-être parfois accentuées dans les pages qui suivent. Il est libre en tout cas de tout désir de normaliser la réflexion et la pratique sociologiques. Pierre Bourdieu est viscéralement opposé à la dogmatisation de la pensée qui conduit aux orthodoxies intellectuelles. Une sociologie réflexive qui ambitionne de « disséminer les armes de défense contre la domination symbolique » (1980j, p. 13) ne peut, sous peine d'autodestruction, exiger une fermeture de la pensée. C'est dire qu'une invitation à penser avec

Présentation

contre lui, toutes les fois que cela est nécessaire. Ce livre aura donc rempli son objectif s'il est employé comme un instrument de travail que ses lecteurs adaptent en fonction de leurs analyses concrètes. Ce qui signifie qu'ils ne doivent pas craindre, comme Foucault le disait de la pensée de Nietzsche, « de l'utiliser, de le déformer, de le faire gémir et protester ».

Introduction

par Loïc J. D. Wacquant

Le travail produit par Pierre Bourdieu au fil des trois dernières décennies s'est affirmé comme l'un des corpus de théorie et de recherche sociologiques les plus imaginatifs et les plus fertiles de l'après-guerre. Après une longue phase d'incubation, son influence s'est rapidement accrue et s'est continûment étendue tant à travers les disciplines – de l'anthropologie et de la sociologie de l'éducation à l'histoire, la linguistique, la science politique, la philosophie, l'esthétique et les études littéraires – qu'à travers les pays européens de l'Ouest et de l'Est, la Scandinavie, l'Amérique latine, l'Asie et les États-Unis.

Du fait de son profond irrespect pour les frontières disciplinaires, de la gamme fort variée des domaines de recherche spécialisés qu'elle traverse (de l'étude des paysans, de l'art, du chômage, de l'école, du droit, de la science et de la littérature à l'analyse de la parenté, des classes, de la religion, de la politique, du sport, du langage, du logement, des intellectuels et de l'État), et en raison de sa diversité stylistique – de la description ethnographique pointilliste aux arguments théoriques et philosophiques les plus abstraits en passant par les modèles statistiques –, l'œuvre de Bourdieu constitue un défi aux divisions actuelles et aux modes de pensée établis de la science sociale.

Ce qui dérange le plus dans cette œuvre, c'est qu'elle s'emploie avec obstination à transcender plusieurs des antinomies pérennes qui minent la science sociale de l'intérieur : en l'oc-

est insurmontable entre les

Introduction

modes de connaissance subjectiviste et objectiviste, la séparation de l'analyse du symbolique et du matériel, enfin le divorce persistant de la théorie et de la recherche empirique. Ce faisant, Pierre Bourdieu a été amené à se défaire de deux autres dichotomies qui se sont récemment portées au-devant de la scène théorique, celle de la structure et de l'agent d'un côté, et celle de la micro et de la macro-analyse de l'autre, en élaborant un ensemble de concepts et d'approches méthodologiques capables de dissoudre ces distinctions. Sourd aux sirènes de la mode intellectuelle, Bourdieu n'a cessé d'affirmer la possibilité d'une *économie unifiée des pratiques*, et notamment du pouvoir symbolique, capable de souder approche phénoménologique et approche structurale en un mode de recherche intégré, épistémologiquement cohérent et de validité universelle : une *anthropologie* au sens kantien du terme, mais qui a ceci de distinct qu'elle englobe explicitement les activités de l'analyste lui-même.

Pourtant, paradoxalement, ce travail si englobant et si systématique à la fois a souvent été perçu, appréhendé et assimilé par morceaux et par bribes. Si certains des concepts qu'il a forgés, comme celui de capital culturel, ont été largement utilisés, et souvent de manière très ingénieuse, par les spécialistes américains, l'économie et la logique d'ensemble de son œuvre restent grandement incomprises. L'étonnante diversité des interprétations, les critiques mutuellement exclusives et les réactions contradictoires que cette œuvre a suscitées en témoignent, ainsi que la fragmentation et la mutilation qui a accompagné son importation à travers l'Atlantique. Ainsi, pour simplifier, l'assimilation des écrits de Bourdieu en Amérique s'est jusqu'ici organisée autour de trois centres principaux, chacun marqué par l'un de ses livres majeurs : les spécialistes de l'éducation se concentrent sur *La Reproduction : éléments pour une théorie du système d'enseignement*, les anthropologues sur ses ethnographies de l'Algérie et sur l'exposé de la théorie de l'habitus et du capital symbolique offert dans *l'Esquisse d'une théorie de la pratique*, tandis que les sociologues de la culture, de l'esthétique et des classes font de *La Distinction. Critique sociale du jugement* leur point de ralliement. Chaque groupe ignore les

Introduction

théoriques et empiriques qui relient les recherches de Bourdieu dans ces domaines et bien d'autres. Il en résulte que, malgré la vaste littérature secondaire qui a proliféré, au cours des dernières années, autour de ses écrits, Bourdieu demeure une sorte d'énigme intellectuelle. Le but de cette introduction est d'y apporter un commencement de réponse en dessinant à grands traits la structure de sa théorie de la connaissance, de la pratique et de la société.

En guise de prolégomènes au corps principal du livre, je me propose donc de dégager de manière sommaire les postulats centraux qui donnent à l'entreprise de Bourdieu son unité et sa direction d'ensemble. Sur la base d'une ontologie non cartésienne qui se refuse à séparer ou à opposer objet et sujet, intention et cause, matérialité et représentation symbolique, Bourdieu s'efforce de transcender la réduction mutilante de la sociologie soit à une physique objectiviste des structures matérielles d'une part, soit à une phénoménologie constructiviste des formes cognitives de l'autre, au moyen d'un structuralisme génétique capable de les englober l'une et l'autre. Cela en proposant une méthode faite d'une manière de poser les problèmes et d'un ensemble parcimonieux d'outils conceptuels et de procédures permettant de construire des objets et de transférer le savoir obtenu dans un domaine d'investigation dans un autre.

Deux réserves préalables. La première est qu'il y a une manière de contradiction, à tout le moins une forte tension, entre le travail de Bourdieu et le mode d'exposition que l'on a adopté ici pour le présenter. Le premier est perpétuellement en mouvement, puisque Bourdieu révisé et revient sans cesse sur le même nœud de questions, d'objets et de sites, à mesure que son mode de pensée récuratif et en spirale (Harther et Vervaelk) se déploie à travers le temps et l'espace analytique. La technique d'exposition linéaire tend, à l'inverse, à figer ce mouvement en synchronisant artificiellement des formulations correspondant à des étapes différentes de la pensée de Bourdieu et à des degrés d'élaboration théorique différents. Bien que les

... les lignes principales aient été fermement mises

Introduction

en place dès le milieu des années soixante, il reste que l'œuvre est parcourue de glissements, de tournants et de ruptures qui seront pour une large part minimisés ici, puisque nous n'attacherons que peu d'attention au dynamisme interne de sa structure théorique.

Deuxième réserve : suggérer des contrastes, des parallèles ou des parentés entre Bourdieu et les positions les plus saillantes dans le champ de la science sociale anglaise et américaine peut involontairement encourager le type même de lecture hâtive et réductrice qui a entaché son importation au sein de la sociologie anglophone. La circulation des produits intellectuels à travers les frontières des champs nationaux comporte toujours de tels risques. La marge est étroite entre analogie éclairante et assimilation forcée, et il y a un point d'équilibre difficile à trouver entre clarté et accessibilité d'un côté, fidélité et précision dans la forme, le contenu et la généalogie de l'autre. D'une manière générale, j'ai favorisé la première branche de l'alternative, confiant que le lecteur gardera à l'esprit que la signification de la pensée de Bourdieu réside dans le mouvement réel de sa pratique scientifique plus que dans l'exposé synchronique qu'un exégète, quel qu'il soit, peut en donner.

1. Au-delà de l'antinomie entre physique sociale et phénoménologie sociale

La sociologie a pour tâche, selon Pierre Bourdieu, de porter au jour les structures les plus profondément enfouies des divers mondes sociaux qui constituent l'univers social, ainsi que les mécanismes qui tendent à en assurer la reproduction ou la transformation. Cet univers a ceci de particulier que les structures qui le forment mènent, si l'on peut dire, une double vie. Elles existent deux fois, une première fois dans l'« objectivité du premier ordre » donné par la *distribution* des ressources *matérielles* et des moyens d'appropriation des biens et des valeurs socialement rares (des espèces de capital dans le langage de Bourdieu) et une seconde fois dans l'« objectivité du deuxième

Introduction

fonctionnent comme la matrice *symbolique* des activités pratiques, conduites, pensées, sentiments et jugements des agents sociaux. Les faits sociaux sont aussi des objets de connaissance dans la réalité elle-même, car les êtres humains donnent signification au monde qui les fait. Une science de la société doit donc nécessairement procéder à une double lecture ou, pour être plus précis, elle doit mettre au point un jeu de lunettes analytiques à double foyer qui cumulent les vertus épistémiques de chacune de ces lectures tout en évitant les vices des deux.

La première lecture traite la société à la manière d'une *physique sociale*, en tant que structure objective, saisie de l'extérieur, dont les articulations peuvent être observées matériellement, mesurées et cartographiées. La force de ce point de vue objectiviste ou structuraliste (dont le paradigme est donné par le Durkheim du *Suicide* et qui est exemplifié, en France, au moment où Bourdieu jette les premiers linéaments de sa théorie, par la linguistique saussurienne et le structuralisme lévi-straussien) réside en ce qu'il détruit l'« illusion de la transparence du monde social ». La rupture avec les perceptions communes l'autorise à porter au jour les « rapports définis » au sein desquels les hommes et les femmes entrent nécessairement « afin de produire leur existence sociale » (Marx). Armé des outils de la statistique, de la description ethnographique ou de la modélisation formelle, l'observateur extérieur peut reconstituer l'« espèce de partition non écrite selon laquelle s'organisent les actions des agents qui croient improviser chacun leur mélodie » (Bourdieu, 1980b, p. 89), et déterminer les régularités objectives auxquelles elles obéissent.

Le principal danger du point de vue objectiviste est que, faute de se donner un principe de génération de ces régularités, il tend à glisser du modèle à la réalité, à réifier les structures qu'il construit en les traitant comme des entités autonomes dotées de la faculté d'agir à la manière d'agents historiques. Incapable de saisir la pratique autrement que négativement, comme simple *exécution* du modèle construit par l'analyste, l'objectivisme finit par projeter dans le cerveau des agents une vision (scolastique) de leur pratique que, paradoxalement, il ne

Introduction

quement écarté l'expérience qu'en ont les agents. Ainsi ce point de vue détruit une partie de la réalité qu'il prétend saisir dans le mouvement même où il la saisit. Poussé à sa limite, l'objectivisme ne peut produire qu'un ersatz de sujet et dépeindre les individus ou les groupes comme les supports passifs de forces qui s'articulent mécaniquement selon une logique autonome.

Pour éviter de tomber dans ce piège réductionniste, une science de la société doit reconnaître que la vision et les interprétations des agents sont une composante incontournable de la réalité complète du monde social. Certes, la société a une structure objective, mais il n'en est pas moins vrai qu'elle est aussi faite, selon le mot fameux de Schopenhauer, de « représentation et de volonté ». Les individus ont une connaissance pratique du monde et ils investissent cette connaissance pratique dans leurs activités ordinaires.

Le point de vue subjectiviste ou « constructiviste » (exprimé sous une forme paroxystique par Sartre dans *L'Être et le Néant* et défendu aujourd'hui par l'ethnométhodologie dans sa variante culturaliste et par la théorie du choix rationnel sur le mode rationaliste) s'attache à cette objectivité du second ordre. À l'inverse de l'objectivisme structuraliste, il affirme que la réalité sociale est un « accomplissement contingent et continu » d'acteurs sociaux compétents qui construisent continûment leur monde social à travers les « pratiques organisées de la vie quotidienne » (Garfinkel, 1967, p. 11). À travers les lunettes de cette *phénoménologie sociale*, la société apparaît comme le produit des décisions, des actions et des actes de connaissance d'individus conscients auxquels le monde est donné comme immédiatement familier et signifiant. Son apport réside en ce qu'elle reconnaît la contribution que le savoir ordinaire et la compétence pratique apportent à la production continue de la société ; elle donne la place d'honneur à l'agent et au « système socialement approuvé de typifications et de pertinence » à travers lesquelles les individus investissent de sens leur « monde vécu », comme dit Schütz.

Mais une telle phénoménologie de la vie sociale souffre, selon

Introduction

concevant les structures sociales comme le produit de la simple agrégation de stratégies et d'actes de classification individuels, cette sorte de marginalisme social s'interdit de rendre raison de leur persistance autant que de celle des configurations objectives que ces stratégies perpétuent ou défient. Pas plus qu'elle ne peut expliquer pourquoi et d'après quel principe le travail de production de la réalité lui-même est produit. S'il est bon de rappeler, contre certaines visions mécanistes de l'action, que les agents sociaux construisent la réalité sociale, individuellement mais aussi *collectivement*, il faut se garder d'oublier, comme le font certains interactionnistes et ethnométhodologues, qu'ils n'ont pas construit les catégories qu'ils mettent en jeu dans ce travail de construction (Bourdieu, 1989a, p. 47).

Une science totale de la société doit se libérer à la fois du structuralisme mécanique, qui met les agents « en vacances », et de l'individualisme téléologique, qui ne fait une place aux individus que sous la forme tronquée d'un *oversocialized cultural dope* ou sous l'apparence de réincarnations plus ou moins sophistiquées de l'*homo œconomicus*. Objectivisme et subjectivisme, mécanisme et finalisme, nécessité structurale et action individuelle sont autant de fausses antinomies ; chaque terme de ces couples ennemis renforce les autres, et tous contribuent à obscurcir la vérité anthropologique de la pratique humaine. Pour dépasser ces dualités, Bourdieu transforme les *world hypothesis* de ces deux paradigmes en apparence antagonistes, en *moments* d'une forme d'analyse visant à ressaisir la réalité intrinsèquement double du monde social. La *praxéologie sociale* qui en résulte tient ensemble une approche structuraliste et une approche constructiviste. Dans un premier mouvement, elle écarte les représentations ordinaires afin de construire les structures objectives (espace de *positions*), la distribution des ressources socialement efficaces qui définissent les contraintes extérieures pesant sur les interactions et les représentations. Dans un second mouvement, elle réintroduit l'expérience immédiate des agents de façon à expliciter les catégories de perception et d'appréciation (*dispositions*) qui structurent leurs actions de l'intérieur et structurent leurs représentations (*prises de position*).

Introduction

tous deux nécessaires, ils ne sont pas pour autant équivalents : la priorité épistémologique revient à la rupture objectiviste par rapport à la compréhension subjectiviste. L'application du premier principe durkheimien de la « méthode sociologique », en l'occurrence le rejet systématique des préconceptions, doit venir avant l'analyse de l'appréhension pratique du monde du point de vue subjectif. Cela parce que le point de vue des agents varie lui-même systématiquement en fonction du point qu'ils occupent dans l'espace social objectif (Bourdieu, 1984a, 1989e).

2. Lutte des classements et dialectique des structures mentales et des structures sociales

Une véritable science de la pratique humaine ne peut cependant pas se contenter de superposer une phénoménologie à une topologie sociale. Elle doit aussi porter au jour les schèmes perceptuels et évaluatifs que les agents engagent dans leur vie quotidienne. D'où proviennent ces schèmes (définition de la situation, typifications, procédures interprétatives) et quel rapport entretiennent-ils avec les structures externes de la société ? C'est ici que nous rencontrons la deuxième hypothèse fondatrice dans laquelle s'ancre la sociologie de Bourdieu : il existe une correspondance entre la structure sociale et les structures mentales, entre les divisions objectives du monde social, notamment entre dominants et dominés dans les différents champs, et les principes de vision et de division que les agents leur appliquent. C'est là, on l'aura reconnu, une reformulation et une généralisation de l'idée séminale, proposée en 1903 par Durkheim et Mauss (1963) dans leur étude classique sur « Quelques formes primitives de classification », selon laquelle les systèmes cognitifs en vigueur dans les sociétés primitives dérivent de leurs systèmes sociaux : les catégories de l'entendement qui sous-tendent les représentations collectives s'organisent d'après la structure sociale du groupe. Bourdieu étend cette thèse durkheimienne du « sociocentrisme » des systèmes de pensée dans quatre directions. Premièrement, il arguë que

Introduction

sociales qui s'observe dans les communautés précapitalistes existe aussi dans les sociétés avancées où leur homologie est produite notamment par le fonctionnement du système scolaire. Deuxièmement, là où l'analyse de Mauss et de Durkheim péchait par l'absence d'un mécanisme causal solide dans la détermination sociale des classifications, Bourdieu propose que divisions sociales et schèmes mentaux sont structurellement homologues parce qu'ils sont *génétiquement liés*, les seconds résultant de l'incorporation des premières. L'exposition répétée à des conditions sociales définies imprime au sein des individus un ensemble de dispositions durables et transposables qui sont l'intériorisation de la nécessité de leur environnement social, inscrivant à l'intérieur de l'organisme l'inertie structurée et les contraintes de la réalité externe. Si les structures de l'objectivité du second ordre (l'*habitus*) sont la version incorporée des structures de l'objectivité du premier ordre, alors l'analyse des structures objectives trouve son prolongement logique dans l'analyse des dispositions subjectives, faisant ainsi disparaître la fausse antinomie ordinairement établie entre la sociologie et la psychologie sociale (Bourdieu et de Saint Martin, 1982, p. 47). Une science adéquate de la société doit donc embrasser à la fois les régularités objectives et le procès d'intériorisation de l'objectivité selon lequel se constituent les principes transindividuels et inconscients de division que les agents engagent dans leurs pratiques.

Troisièmement, Bourdieu avance l'idée que la correspondance entre structures sociales et structures mentales remplit des fonctions politiques. Les systèmes symboliques ne sont pas simplement des instruments de connaissance ; ils sont aussi des *instruments de domination* (des idéologies dans le lexique de Marx et des théodicées dans celui de Weber). En tant qu'opérateurs d'intégration cognitive, ils promeuvent par leur logique même l'intégration sociale d'un ordre arbitraire : « On voit la contribution décisive qu'apporte à la conservation de l'ordre social [...] l'orchestration des catégories de perception du monde social qui, étant ajustées aux divisions de l'ordre établi (et, par là, aux intérêts de ceux qui le dominent), et communes à tous les esprits

Introduction

les apparences de la nécessité objective » (Bourdieu, 1979, p. 549, également 1971b). Les schèmes classificatoires socialement constitués à travers lesquels nous construisons activement la société tendent à représenter les structures dont ils sont issus comme des données naturelles et nécessaires, plutôt que comme les produits historiquement contingents d'un rapport de forces donné entre groupes (classes, ethnies ou sexes). Mais, si l'on accorde que les systèmes symboliques sont des produits sociaux qui produisent le monde, qu'ils ne se contentent pas de refléter les rapports sociaux mais qu'ils contribuent à les *constituer*, force est alors d'admettre que l'on peut, dans certaines limites, transformer le monde en transformant sa représentation (Bourdieu, 1980g, 1981a).

Il s'ensuit – c'est la quatrième rupture que Bourdieu opère avec la problématique durkheimienne – que les systèmes de classement constituent un *enjeu des luttes* qui opposent les individus et les groupes dans les interactions routinières de la vie quotidienne autant que dans les combats individuels et collectifs qu'ils se livrent dans les champs de la politique et de la production culturelle (Bourdieu et Boltanski, 1981, p. 149). Ainsi Bourdieu enrichit-il l'analyse structurale de Durkheim d'une sociologie *génétique et politique* de la formation, de la sélection et de l'imposition des systèmes de classement. Les structures sociales et les structures cognitives sont liées récursivement et structurellement, et la correspondance qui existe entre elles offre l'un des plus solides garants de la domination sociale. Les classes et autres collectifs sociaux antagonistes se trouvent sans cesse pris dans une lutte visant à imposer la définition du monde qui est la plus conforme à leurs intérêts particuliers. La sociologie de la connaissance ou des formes culturelles est *eo ipso* une sociologie politique, c'est-à-dire une sociologie du pouvoir symbolique. De fait, l'ensemble de l'œuvre de Bourdieu peut s'interpréter comme une anthropologie matérialiste de la contribution spécifique que diverses formes de violence symbolique apportent à la reproduction et à la transformation des structures de domination.

3. Relationnisme méthodologique

Contre toutes les formes de monisme méthodologique qui prétendent affirmer la priorité ontologique de la structure *ou* de l'agent, du système *ou* de l'acteur, du collectif *ou* de l'individuel, Bourdieu proclame le primat des relations. Selon lui, de telles alternatives dualistes reflètent une perception de la réalité sociale qui est celle du sens commun et dont la sociologie doit se débarrasser. Cette perception est inscrite dans le langage même que nous utilisons et qui est mieux fait pour exprimer les choses que les rapports, les états que les processus (Bourdieu, 1982a, p. 35). Cette propension du langage à favoriser la substance au détriment des relations se trouve renforcée par la concurrence permanente que les sociologues rencontrent auprès des autres spécialistes de la représentation du monde social, et notamment de la part des politiciens et des gens de médias qui ont partie liée avec la pensée ordinaire. L'opposition entre l'individu et la société, et sa traduction principielle dans l'antinomie de l'individualisme et du structuralisme, est l'une de ces « propositions endoxiques » qui nuit à la sociologie parce qu'elle réactive constamment des oppositions politiques et sociales (Bourdieu, 1989f). La science sociale n'a pas à choisir entre ces deux pôles, car ce qui fait la réalité sociale, l'*habitus* tout autant que la structure et leur intersection comme histoire, réside dans les relations. Ainsi Bourdieu renvoie-t-il dos à dos individualisme méthodologique et holisme, de même que leur faux dépassement dans le « situationnalisme méthodologique ». La perspective relationnelle qui forme le cœur de sa vision sociologique n'est pas une nouveauté. Elle est partie intégrante d'une longue tradition structuraliste polymorphe venue à maturité dans les années de l'après-guerre avec les travaux des Piaget, Jakobson, Lévi-Strauss et Braudel, et dont on pourrait montrer avec Merton qu'elle remonte jusqu'à Marx et à Durkheim. On en trouve peut-être l'expression la plus succincte et la plus claire dans les *Grundrisse*

Introduction

exprime la somme des liens et des relations dans lesquels les individus sont insérés.» Ce qui est propre à Bourdieu, c'est la rigueur méthodique avec laquelle il déploie une telle conception, et qu'atteste notamment le fait que ses deux concepts centraux d'habitus et de champ désignent des nœuds de relations. Un champ consiste en un ensemble de relations objectives historiques entre des positions ancrées dans certaines formes de pouvoir (ou de capital), tandis que l'habitus prend la forme d'un ensemble de relations historiques « déposées » au sein des corps individuels sous la forme de schèmes mentaux et corporels de perception, d'appréciation et d'action.

Tout comme Philip Abrams, Michael Mann et Charles Tilly, Bourdieu fait exploser la notion creuse de « société » qu'il remplace par celles de champ et d'espace social. Selon lui, une société différenciée ne forme pas une totalité d'une seule pièce intégrée par des fonctions systémiques, une culture commune, des conflits entrecroisés ou une autorité globale, mais consiste en un ensemble de sphères de jeu relativement autonomes qui ne sauraient être ramenées à une logique sociétale unique, que ce soit celle du capitalisme, de la modernité ou de la postmodernité. A la manière des *Lebensordnungen* de Weber, ces « ordres de vie » économique, politique, religieux, esthétique et intellectuel dans lesquels la vie sociale se divise, chaque champ, sous le capitalisme moderne, prescrit ses valeurs particulières et possède ses propres principes de régulation. Ces principes définissent les limites d'un espace socialement structuré dans lequel les agents luttent en fonction de la position qu'ils occupent dans cet espace, soit pour en changer, soit pour en conserver les frontières et la configuration. Deux propriétés sont essentielles à cette définition succincte. Premièrement, un champ est, à la manière d'un champ magnétique, un système structuré de forces objectives, une *configuration relationnelle dotée d'une gravité spécifique* qu'elle est capable d'imposer à tous les objets et les agents qui y pénètrent. Tel un prisme, tout champ réfracte les forces externes en fonction de sa structure interne. Et les effets engendrés au sein des champs ne sont ni la somme purement

Introduction

concerté : c'est la structure du jeu et non un simple effet d'agrégation mécanique qui est au principe de la transcendance que révèlent les cas d'inversion des intentions. Un champ est aussi un *espace de conflits et de concurrence*, analogie avec le champ de bataille sur lequel les participants rivalisent dans le but d'établir un monopole sur l'espèce spécifique de capital qui y est efficiente : l'autorité culturelle dans le champ artistique, l'autorité scientifique dans le champ scientifique, l'autorité sacerdotale dans le champ religieux, etc., et le pouvoir de décréter la hiérarchie et les « taux de conversion » entre diverses formes d'autorité dans le champ du pouvoir.

Au fil de ces luttes, la forme et les divisions mêmes du champ deviennent un enjeu central dans la mesure où modifier la distribution et le poids relatif des formes de capital revient à modifier la structure du champ. Ce qui confère à tout champ un dynamisme et une malléabilité historiques qui échappe au déterminisme rigide du structuralisme classique. Par exemple, dans son étude sur la mise en application locale de la politique de logement de l'État français dans les années soixante-dix, Bourdieu (1990b, p. 89) montre qu'il n'est pas jusqu'au « jeu bureaucratique », c'est-à-dire à la logique organisationnelle particulièrement rigide des bureaucraties publiques, qui ne permette une marge considérable d'incertitude et d'interactions stratégiques. Et d'insister sur le fait que tout champ se présente comme une structure de probabilités, de récompenses, de gains, de profits ou de sanctions – qui impliquent toujours un certain degré d'indétermination.

Comment se fait-il que la vie sociale soit si régulière et si prévisible ? Si les structures externes ne contraignent pas mécaniquement l'action, qu'est-ce qui lui donne sa forme (*pattern*) ? Partie de la réponse nous est fournie par le concept d'*habitus*. L'*habitus* est un *mécanisme structurant* qui opère de l'intérieur des agents, bien qu'il ne soit à proprement parler ni strictement individuel ni à soi seul complètement déterminant des conduites. L'*habitus* est, selon Bourdieu, le principe générateur des stratégies qui permet aux agents d'affronter des situations très diverses. Produit de l'intériorisation des structures externes,

Introduction

sièrement cohérente et systématique. En tant que collectif individué par le biais de l'incorporation ou individu biologique « collectivisé » par la socialisation, l'habitus est un concept proche de l'« intention en action » de Searle ou de la « structure profonde » de Chomsky, à ceci près que, loin d'être un invariant anthropologique, cette structure profonde est une matrice générative historiquement constituée, institutionnellement enracinée et donc socialement variable (par exemple Bourdieu, 1987d). L'habitus est un opérateur de rationalité, mais d'une rationalité pratique, immanente à un système historique de rapports sociaux et donc transcendante à l'individu. Les stratégies qu'il « gère » sont systématiques et cependant *ad hoc* dans la mesure où elles sont « déclenchées » par la rencontre avec un champ particulier. L'habitus est créateur, inventif, mais dans les limites de ses structures.

Les deux concepts d'habitus et de champ sont également relationnels au sens où ils ne fonctionnent complètement qu'*en relation l'un avec l'autre*. Un champ n'est pas simplement une structure morte, un système de « places vides » comme dans le marxisme althussérien, mais un espace de jeu qui n'existe en tant que tel que dans la mesure où il existe également des joueurs qui y entrent, qui croient dans les récompenses qu'il offre et les poursuivent activement. Il s'ensuit qu'une théorie adéquate du champ appelle par nécessité une théorie des *agents* sociaux. Il n'y a de l'action et de l'histoire, c'est-à-dire des actions tendant à la conservation ou à la transformation des structures, que parce qu'il y a des agents, mais ces derniers ne sont agissants et efficaces que dans la mesure où ils ne sont pas réduits à ce qu'on met ordinairement sous la notion d'individu et, en tant qu'organismes socialisés, sont dotés d'un ensemble de dispositions qui impliquent à la fois la propension et la capacité à entrer dans le jeu et à y jouer (Bourdieu, 1989a, p. 59). Inversement, la théorie de l'habitus reste incomplète si la structure ne fait pas sa place à l'improvisation organisée des agents. Pour comprendre exactement en quoi consiste cet art social de l'improvisation, il convient de se tourner vers l'ontologie sociale de Bourdieu.

4. La logique floue du sens pratique

La philosophie de l'action de Pierre Bourdieu est moniste en ce qu'elle refuse d'établir une démarcation tranchée entre l'externe et l'interne, le conscient et l'inconscient, le corporel et le discursif. Elle cherche à saisir l'intentionnalité sans intention, la maîtrise préréflexive et infraconsciente de leur monde social que les agents acquièrent du fait de leur immersion durable en son sein (c'est pour cette raison que le sport présente autant d'intérêt théorique pour Bourdieu, 1988f) et qui définit la pratique sociale proprement humaine. Empruntant sélectivement aux phénoménologies de Husserl, Heidegger et Merleau-Ponty, aussi bien qu'à la dernière philosophie de Wittgenstein, Bourdieu rejette les dualités – entre corps et esprit, compréhension et sensibilité, sujet et objet, en soi et pour soi – de l'ontologie cartésienne.

Il s'appuie en particulier sur l'idée, chère à Merleau-Ponty, de la *corporéité intrinsèque du contact préobjectif entre sujet et objet* de façon à restituer le corps comme source d'une intentionnalité pratique, comme principe d'une signification intersubjective enracinée au niveau préobjectif de l'expérience. Cette sociologie structurale incorporant une phénoménologie de l'« unité antéprédicative du monde et de notre vie », comme dit Merleau-Ponty, traite le corps socialisé non comme un objet mais comme le dépositaire d'une capacité générative et créatrice à comprendre, comme le support actif d'une forme de « savoir kinétique » doté d'un pouvoir structurant. Le rapport entre l'agent social et le monde n'est pas la relation entre un sujet (ou une conscience) et un objet, mais un rapport de « complicité ontologique » – ou de « possession » mutuelle (Bourdieu, 1989a, p. 10) – entre l'habitus, comme principe socialement constitué de perception et d'appréciation, et le monde qui le détermine. Le sens pratique exprime ce sens social qui nous guide avant même que nous ne posions des objets en tant que tels. Il constitue le monde comme signifiant en anticipant spontanément ses

Introduction

grande vision du jeu, qui, pris dans le feu de l'action, a l'intuition instantanée des mouvements de ses adversaires et de ses partenaires, agit et réagit de manière « inspirée » sans le bénéfice du recul réflexif et de la raison calculatrice. Le sens pratique *préconnaît* ; il lit dans l'état présent les états futurs possibles dont le champ est porteur. Car le passé, le présent et le futur se recoupent et s'interpénètrent mutuellement dans l'*habitus*. L'*habitus* peut se comprendre comme une « situation sédimentée » virtuelle, logée au plus profond du corps, qui attend d'être réactivée.

Les concepts d'*habitus* et de champ permettent à Bourdieu de se débarrasser du faux problème de la spontanéité personnelle et de la contrainte sociale, de la liberté et de la nécessité, du choix et de l'obligation, et d'écarter d'un même mouvement les alternatives communes de l'individuel et de la structure, de la micro (Blumer, Coleman) et de la macro-analyse (Blau), qui charrient avec eux une ontologie sociale polarisée et dualiste. « Il n'est nul besoin de choisir entre structure et agent, entre le champ, qui fait la signification et la valeur des propriétés objectivées dans les choses ou incorporées dans les personnes, et les agents, qui jouent de leurs propriétés dans l'espace de jeu ainsi défini » (Bourdieu, 1989a, p. 448).

De même qu'il écarte le débat entre microrationalité et macrofonctionnalisme, Bourdieu rejette l'alternative de la soumission et de la résistance qui a traditionnellement défini la question des cultures dominées et qui, à ses yeux, nous empêche de penser adéquatement des pratiques et des situations qui se définissent bien souvent par leur nature intrinsèquement double et trouble. Mais Bourdieu ne se contente pas de mettre au jour la collaboration que les dominés apportent à leur propre exclusion ; il propose une analyse de leur collusion qui évite le psychologisme naïf ou l'essentialisme de la « servitude volontaire » de La Boétie. S'il est bon de rappeler que les dominés contribuent toujours à leur propre domination, il est nécessaire de rappeler dans le même mouvement que les dispositions qui les inclinent à cette complicité sont aussi un effet incorporé de la domination (Bourdieu, 1989a, p. 12). Ainsi la soumission de

Introduction

dans la majeure partie des cas, une concession délibérée et consciente à la force brute des cadres, des hommes et des Blancs. Elle trouve sa genèse dans la correspondance inconsciente entre leurs habitus et le champ dans lequel ils opèrent. Elle se loge au plus profond du corps socialisé ; elle est, pour tout dire, l'expression de la « somatisation des rapports sociaux de domination » (Bourdieu, 1990j).

Il devrait dès lors être apparent que ceux qui lisent l'économie des pratiques de Bourdieu comme une théorie générale du déterminisme économique (par exemple Jenkins, 1982 ; Honneth, 1986 ; Caillé, 1987 ; Miller, 1989), ou, pire encore, comme une variante de la théorie du choix rationnel, sont victimes d'une double erreur d'interprétation. Première erreur : ils injectent dans le concept de stratégie les idées d'intention et de visée consciente, transformant ainsi une action *congruente avec* certains intérêts en une conduite rationnellement organisée et délibérément dirigée vers des buts clairement perçus. Deuxième erreur : ils limitent la variabilité historique de la notion d'intérêt, en la ramenant à une propension invariante à poursuivre le profit économique ou matériel. Cette double réduction, intentionnaliste et utilitariste, obscurcit le mouvement analytique paradoxal que Bourdieu effectue au moyen de la triade conceptuelle habitus/capital/champ ; qui consiste justement à *étendre la sphère de l'intérêt tout en réduisant celle de l'utilité et de la conscience*.

Bourdieu ne cesse de rappeler que son économie de la pratique n'est ni intentionnaliste ni utilitariste. Ainsi qu'on l'a vu précédemment, il est farouchement opposé au finalisme des philosophies de la conscience, qui situent le ressort de l'action dans les choix volontaristes des individus. Avec la notion de stratégie, il fait référence non à la poursuite intentionnelle et planifiée à l'avance de buts calculés, mais au déploiement actif de « lignes » objectivement orientées qui obéissent à des régularités et forment des configurations cohérentes et socialement intelligibles bien qu'elles ne suivent nulle règle consciente ou qu'elles ne visent pas d'objectifs prémédités posés comme tels par un stratège. L'usage qu'il fait du concept d'intérêt — notion

Introduction

récemment, par celle de *libido* – répond à deux objectifs. Premièrement, rompre avec la vision enchantée de l'action sociale qui s'accroche à la frontière artificielle entre action instrumentale et action expressive ou normative, et qui refuse par là de reconnaître les diverses formes de profits non matériels qui guident les agents qui s'apparaissent « désintéressés ». Deuxièmement, suggérer l'idée que les gens sont arrachés à un état d'*in-différence* par les stimuli envoyés par certains champs – et pas d'autres. Car chaque champ remplit la bouteille vide de l'intérêt avec un vin différent. Les gens ne sont « pré-occupés » par certains résultats futurs inscrits dans le présent qu'ils rencontrent que dans la mesure où leur habitus les dispose à les percevoir et à les poursuivre. Et les futurs en fonction desquels ils s'orientent peuvent être totalement désintéressés au sens commun du terme, ainsi qu'on le voit dans le champ de la production culturelle, ce « monde économique renversé » (Bourdieu, 1983d, 1985d) dans lequel les actions visant le profit matériel sont systématiquement dévaluées et négativement sanctionnées.

5. Contre le théoricisme et le méthodologisme : une science sociale totale

De cette conception relationnelle et anticartésienne de son objet, il découle que la sociologie doit être une *science totale*. Elle doit construire des « faits sociaux totaux » (Mauss), capables de restituer l'unité fondamentale de la pratique humaine à travers les frontières mutilantes des disciplines, des domaines empiriques et des techniques d'observation et d'analyse. C'est la raison pour laquelle Bourdieu est opposé à la spécialisation scientifique prématurée et au « travail en miettes » qu'elle implique : l'habitus dote la pratique d'une systématité et d'interrelations internes qui font fi de ces divisions ; les structures sociales qui lui correspondent se perpétuent ou se transforment en indivision, dans toutes leurs dimensions simultanément. Cela est particulièrement visible quand on étudie les stratégies de

Introduction

afin de maintenir ou d'améliorer leur position dans une structure sociale en changement (Bourdieu et Boltanski, 1977 ; Bourdieu, 1974a, 1978b, 1984a, pp. 99-168). Ces stratégies forment un système *sui generis* qui ne peut pas être saisi en tant que tel si l'on omet de mettre méthodiquement en rapport les domaines de la vie sociale qui sont normalement traités par des sciences séparées et selon des méthodologies disparates. Dans le cas de la classe dominante dont l'étude est détaillée dans *La Noblesse d'État* (Bourdieu, 1989a, pp. 373-420), ces stratégies concernent la fécondité, l'éducation, l'investissement économique et la transmission patrimoniale, la gestion du capital social (dont les stratégies matrimoniales sont un élément central) et enfin les stratégies de sociodécée qui visent à légitimer la domination et la forme de capital sur laquelle elle s'appuie.

On comprend ainsi pourquoi Bourdieu se défie des deux formes d'involution opposées, et pourtant complémentaires, qui menacent aujourd'hui la science sociale : le méthodologisme et le théoricisme. Le *méthodologisme* peut se définir comme la tendance à séparer la réflexion sur la méthode de son utilisation effective dans le travail scientifique, et à cultiver la méthode pour elle-même. Bourdieu voit dans la « méthodologie » conçue comme une spécialité séparée une forme d'académisme, qui, dissociant la méthode de l'objet, réduit le problème de la construction théorique de ce dernier à la manipulation technique d'indices et d'observations empiriques. Oubliant que « la méthodologie n'est pas le précepteur ou le tuteur du savant mais toujours son élève », un tel fétichisme méthodologique se condamne à habiller des objets préconstruits dans les atours de la science et risque d'induire une myopie scientifique (Bourdieu *et al.*, 1973, p. 88). En effet, il peut se transformer en un art pour l'art ou, pire, en un impérialisme méthodologique conduisant à la définition forcée des objets par les techniques existantes d'analyse et les corpus de données disponibles. Ce n'est pas la sophistication technique des outils méthodologiques que Bourdieu critique, mais leur raffinement irréfléchi destiné à combler le vide créé par l'absence de vision théorique. Il affirme ouvertement son rejet

Introduction

(Bourdieu, 1989a, p. 10) qui conduit nombre de chercheurs à un monisme ou un absolutisme méthodologique. Convaincu que l'organisation et la réalisation pratique de la collecte – ou, pour être plus précis, de la *production* – des données sont si intimement imbriquées dans la construction théorique de l'objet qu'elles ne sauraient être réduites à des tâches techniques laissées à des tâcherons embauchés pour l'occasion, il récuse la hiérarchie conventionnelle des tâches telle que la constitue toute une série d'oppositions homologues qui se renforcent mutuellement entre haut et bas, travail intellectuel et travail manuel, savant créateur et technicien chargé de l'application de procédures routinières.

Cependant, le polythéisme méthodologique que Bourdieu prêche et pratique ne se ramène pas au « *anything goes* » de l'anarchisme (ou du dadaïsme) épistémologique d'un Feyerabend. Il implique plutôt que la palette des méthodes utilisées soit en adéquation avec le problème traité et fasse l'objet d'une réflexion dans le mouvement même où on la déploie pour résoudre une question particulière. On ne saurait dissocier la construction de l'objet des instruments de construction de l'objet et de leur critique. De même qu'il réhabilite la dimension pratique de la pratique en tant qu'objet de savoir, Bourdieu ambitionne de revaloriser le côté pratique de la théorie en tant qu'activité productrice de savoir. Ses écrits témoignent amplement du fait qu'il n'est pas opposé au travail théorique. Ce à quoi il s'oppose, c'est au travail théorique fait pour lui-même, ou à l'*institution* de la théorie en tant que domaine discursif séparé, fermé et autoréférent, ce que Kenneth Burke appelle la « logologie », c'est-à-dire des « mots à propos de mots ».

Bourdieu n'a que faire d'une telle « théorie ostentatoire » affranchie de tout lien avec les réalités et les contraintes pratiques du travail empirique. Son propre rapport aux concepts est un rapport pragmatique : il les traite comme des « boîtes à outils » (Wittgenstein) conçus pour l'aider à résoudre des problèmes. Mais ce pragmatisme n'ouvre pas la voie à un éclectisme conceptuel sans garde-fou, puisqu'il est encadré et discipliné par les exigences et les problèmes empiriques exposés

Introduction

Si Pierre Bourdieu se montre excessivement sévère dans sa critique de ce qu'il appelle la « théorie théoriciiste », c'est sans doute qu'il réagit à un environnement intellectuel qui récompense traditionnellement les capacités philosophiques et théoriques tout en nourrissant une forte résistance à l'empirisme (même si l'opposition entre une Europe théoriciiste et une Amérique empiriste doit plus, de nos jours, à la combinaison de stéréotypes savants et de l'empiriste *cultural lag* qu'à une comparaison raisonnée). Aux États-Unis, où le « positivisme instrumental » règne virtuellement sans partage depuis les années quarante, et où les échanges entre la sociologie et la philosophie ont été faibles, pour ne pas dire inexistantes, les théoriciens peuvent remplir une fonction plus positive. Cependant, ces dernières années, la renaissance et le développement autonome de la théorie (Ritzer, 1990) ont accru le fossé entre penseurs purs et ceux que l'on appelle souvent, par dérision, les *number crunchers* (« concasseurs de chiffres »).

Du point de vue de Bourdieu, les déboires de la théorie sociale contemporaine ne trouvent pas leur origine dans ce que Jeffrey Alexander diagnostique comme une « incapacité » à atteindre la « généralité présuppositionnelle » et la « multidimensionnalité », mais dans une *division sociale du travail scientifique* qui sépare, réifie et compartimentalise des moments d'un même processus de construction de l'objet sociologique en spécialités distinctes, favorisant par là l'« audace sans rigueur » de la philosophie sociale et la « rigueur sans imagination » du positivisme hyper-empiriciste. De fait, par-delà leurs antagonismes, l'inhibition méthodologique et le fétichisme conceptuel se rejoignent dans l'abdication organisée de l'effort d'explication de la société et de l'histoire telles qu'elles existent. Bourdieu maintient que tout acte de recherche est simultanément empirique (en ce qu'il a affronté le monde des phénomènes observables) et théorique (en ce qu'il engage nécessairement des hypothèses concernant la structure sous-jacente des relations que l'observation cherche à saisir). Il n'est pas jusqu'à la plus petite opération empirique – le choix d'une échelle de mesure, une décision de codage, la construction d'un indice ou l'inclusion d'un item dans un ques-

Introduction

inconscients ; tandis que la plus abstraite des difficultés conceptuelles ne peut être complètement élucidée que par une confrontation systématique avec la réalité empirique.

6. Pour une réflexivité épistémique

S'il est une caractéristique qui distingue Bourdieu dans le paysage de la théorie sociale contemporaine, c'est son souci constant de la réflexivité. Depuis ses premières recherches sur les pratiques matrimoniales dans le village isolé des Pyrénées où il a grandi (Bourdieu, 1962b, 1962c) jusqu'à l'observation de l'*homo academicus gallicus* (Bourdieu, 1988a), Bourdieu n'a jamais cessé de retourner sur lui-même les instruments de la science, quand bien même il l'a fait d'une manière qui n'était pas immédiatement perceptible pour certains de ses lecteurs. Son analyse des intellectuels et du regard objectivant de la sociologie, en particulier, tout comme sa dissection du langage comme instrument et enjeu de pouvoir social, impliquent et supposent une auto-analyse du sociologue comme producteur culturel et une réflexion sur les conditions socio-historiques de possibilité d'une science de la société (Wacquant, 1990a).

Bourdieu suggère trois types de biais capables d'obscurcir le regard sociologique. Le premier, qui a aussi été rappelé par d'autres, tient à l'origine et aux coordonnées personnelles (de classe, de sexe ou d'ethnie) du chercheur. C'est le biais le plus évident, et, partant, le plus directement contrôlable au moyen de l'autocritique et de la critique mutuelle. Le second, bien moins souvent aperçu et discuté, est lié à la position que l'analyste occupe, non dans la structure sociale au sens large, mais dans le microcosme du champ *académique*, c'est-à-dire dans l'espace objectif des positions intellectuelles qui s'offrent à lui à un moment défini et, au-delà, dans le champ du pouvoir.

Le *biais intellectualiste*, qui nous pousse à concevoir le monde comme un *spectacle*, comme un ensemble de significations demandant à être interprétées plutôt que comme des problèmes concrets appelant des solutions pratiques, est un biais beaucoup

Introduction

ceux qui sont inscrits dans l'origine sociale et dans la position de l'analyste dans le champ universitaire : il conduit en effet à ignorer complètement ce qui fait la *differencia specifica* de la logique de la pratique (Bourdieu, 1990a). Chaque fois que nous manquons de soumettre à la critique les « présupposés inscrits dans le fait de penser le monde, de se retirer du monde et de l'action dans le monde afin de pouvoir les penser » (Bourdieu, 1990f, p. 382), nous risquons de réduire la logique pratique à la logique théorique. Étant donné que ces présupposés sont inscrits dans les concepts, les instruments d'analyse (généalogie, questionnaire, analyse statistique, etc.) et dans les opérations pratiques de la recherche (telles que routines de codage, procédures de nettoyage de données ou « trucs » du travail de terrain), la réflexivité requiert moins une introspection intellectuelle qu'une analyse et un contrôle sociologiques permanents de la pratique (voir Champagne *et al.*, 1989).

Pour Bourdieu, donc, la réflexivité ne présuppose pas une réflexion *du sujet sur le sujet*, à la manière de la *Selbstbewusstsein* hégélienne (Lash, 1990, p. 259) ou de la « perspective égologique » (Sharrock et Anderson) défendue par l'ethnométhodologie et la sociologie phénoménologique, ou par Alvin Gouldner. Elle requiert plutôt une exploration systématique des « catégories de pensées impensées qui délimitent le pensable et prédéterminent le pensé » (Bourdieu, 1982, p. 10), tout en guidant la réalisation pratique de la recherche sociale. Le « retour » qu'elle exige va bien au-delà de l'expérience vécue du sujet pour englober la structure organisationnelle et cognitive de la discipline. Ce qui doit être constamment soumis à examen et neutralisé dans l'acte même de construction de l'objet, c'est l'inconscient scientifique collectif inscrit dans les théories, les problèmes, les catégories (en particulier nationales) de l'entendement savant (Bourdieu, 1990k). Il s'ensuit que le sujet de la réflexivité doit, en dernière analyse, être le champ des sciences sociales lui-même.

Grâce à la dialogique du débat public et de la critique mutuelle, le travail d'objectivation du sujet objectivant est effectué, non pas par son seul auteur, mais par les occupants de toutes les

Introduction

champ scientifique. Pour être en mesure de produire et de favoriser des *habitus* scientifiques réflexifs, ce champ doit en effet institutionnaliser la réflexivité dans des mécanismes de formation, de dialogue et d'évaluation critique. C'est donc l'organisation sociale de la science sociale, en tant qu'institution inscrite dans des mécanismes à la fois objectifs et mentaux, qui doit devenir la cible d'une pratique transformatrice.

Il est clair que Bourdieu ne participe pas de l'« humeur de scepticisme interprétatif » (Woolgar, 1988, p. 14) qui nourrit la « réflexivité textuelle » défendue par ces anthropologues qui, ces dernières années, se sont entichés du « processus herméneutique de l'interprétation culturelle » sur le terrain et de la formation de la réalité à travers l'enregistrement ethnographique. Il est un critique sans merci de ce que Geertz a joliment nommé la « maladie du journal intime » (*diary disease*), car la véritable réflexivité ne consiste pas à s'adonner *post-festum* à des « réflexions sur le travail de terrain » à la Rabinow, pas plus qu'elle ne requiert l'usage de la première personne pour mettre en valeur l'empathie, la différence ou le travail d'élaboration de textes qui caractérisent l'intervention de l'observateur individuel dans l'acte d'observation. Il s'agit plutôt de « soumettre la position de l'observateur à la même analyse critique à laquelle on a soumis l'objet construit » (Barnard, 1990, p. 75). L'ethnographe n'est pas séparé de l'indigène par une « trame de significations » wébériennes comme le veut Rabinow (1977, p. 162), mais par sa condition sociale, c'est-à-dire par sa distance à la nécessité spécifique de l'univers considéré (Bourdieu, 1990a, p. 14).

L'insistance quasi obsessionnelle de Bourdieu sur la nécessité du retour réflexif n'est donc pas l'expression d'une sorte de sens de l'honneur épistémologique, mais un principe qui mène à construire différemment les objets scientifiques. Elle aide à produire des objets dans lesquels la relation de l'analyste à l'objet n'est pas inconsciemment projetée, et qui ne souffrent pas de l'altération introduite par ce que, après John Austin, Bourdieu a appelé la *scholastic fallacy* (paralogisme scolastique), dans une discussion du passage de la règle à la stratégie où il

Introduction

s'y arrête, parce que c'est ce renversement de perspective lié à l'inclusion, au cœur d'une théorie de la pratique, d'une théorie de la pratique théorique, qui a permis à Bourdieu de découvrir la logique de la pratique, de même qu'il a été amené à réfléchir sur la spécificité de la logique théorique par les anomalies empiriques que cette dernière faisait obstinément surgir dans ses matériaux de terrain. C'est en travaillant à analyser empiriquement, jusqu'au moindre détail, le réseau de toutes les correspondances et oppositions qui constituent la structure de la cosmologie kabyle, que Bourdieu fut conduit à théoriser la différence entre logique abstraite et logique pratique. Réciproquement, c'est seulement parce qu'il n'a cessé de se pencher théoriquement sur sa propre pratique en tant qu'anthropologue, qu'il a pu reconnaître et saisir tout ce qui la sépare de la pratique des agents ordinaires, c'est-à-dire de la sienne propre, lorsqu'il cesse de se comporter en analyste.

Si la réflexivité est source d'une différence cognitive aussi significative dans la conduite de la recherche, pourquoi n'est-elle pas plus largement pratiquée ? Bourdieu suggère que les véritables raisons de la résistance à la réflexivité sont moins épistémologiques que sociales. En effet, la réflexivité met en question le sens sacré de l'individualité et la représentation charismatique qu'ont d'eux-mêmes des intellectuels, toujours portés à se penser comme libres de toute détermination sociale. Pour Bourdieu, elle est justement ce qui nous permet de nous libérer de telles illusions, en faisant découvrir le social au cœur de l'individuel, l'impersonnel caché sous l'intime, l'universel enfoui au plus profond du particulier. Ainsi, quand il décline l'invitation à entrer dans le jeu de la confession intimiste, rappelant au contraire le caractère générique de ses expériences sociales les plus formatrices (Bourdieu, 1988a), il ne fait rien de plus que de s'appliquer à lui-même le principe de sa sociologie (Bourdieu, 1989a, p. 449) : « Les personnes dans ce qu'elles ont de plus personnel sont, pour l'essentiel, la *personnification* des exigences réellement ou potentiellement inscrites dans la structure du champ ou, plus précisément, dans la position occupée à l'intérieur de ce champ. »

7. Raison, éthique et politique

La réflexivité épistémique apporte un autre bénéfice : elle ouvre une voie de dépassement de l'opposition entre le relativisme nihiliste de la « déconstruction » postmoderne dont Derrida s'est fait le défenseur, et l'absolutisme du rationalisme « moderniste » défendu par Habermas. Cela parce qu'elle permet d'historiciser la raison sans la dissoudre, de fonder un *rationalisme historiciste* qui réconcilie déconstruction et universalité, raison et relativité, en ancrant leurs opérations dans les structures objectives – bien qu'historiquement données – du champ scientifique. D'un côté, comme Habermas, Bourdieu croit en la possibilité et en la nécessité de la vérité scientifique. Mais il maintient, contre le théoricien de l'École de Francfort, que le projet de fonder la raison dans les structures transhistoriques de la conscience ou du langage participe d'une illusion transcendantaliste dont la philosophie et les sciences historiques doivent se débarrasser. De l'autre côté, Bourdieu s'accorde avec Derrida et Foucault sur l'idée que le savoir doit être déconstruit, que les catégories sont des dérivations sociales contingentes et des instruments de pouvoir (symbolique) qui possèdent une efficace constitutive, et que les structures du discours sur le monde social sont bien souvent des préconstructions sociales à forte teneur politique. La science est bien, comme Gramsci l'avait vu, une activité éminemment politique. Mais elle ne se réduit pas pour autant à une politique, incapable de ce fait de produire des vérités universellement valides. Confondre la politique de la science (savoir) avec celle de la société (pouvoir), c'est faire peu de cas de l'autonomie historiquement instituée du champ scientifique. Bourdieu se sépare ici du poststructuralisme : si la déconstruction se déconstruisait elle-même, elle découvrirait ses conditions historiques de possibilité et devrait donc admettre qu'elle présuppose, elle aussi, des critères de vérité et de dialogue rationnel enracinés dans la structure sociale de l'univers intellectuel.

Introduction

mais un produit historique hautement paradoxal en ce qu'il peut, dans certaines limites et sous certaines conditions, « échapper » à l'histoire, c'est-à-dire à la particularité. Ce sont ces conditions qui doivent être continuellement reproduites dans et par un travail visant très concrètement à protéger les *bases institutionnelles de la pensée rationnelle*. Loin de lancer un défi à la science, son analyse de la genèse du fonctionnement des champs de production culturelle a pour but d'enraciner la rationalité scientifique dans l'histoire, c'est-à-dire dans des relations productrices de connaissances objectivées en un réseau de positions et « subjectivées » en dispositions qui, mises ensemble, constituent le champ scientifique en tant qu'invention sociale historiquement unique (Bourdieu, 1990a).

La notion de réflexivité telle que l'entend Bourdieu s'inscrit non contre la « scientificité moderniste », comme le maintient Lash (1990), mais contre les conceptions positivistes de la science sociale et contre la séparation étanche qu'elles établissent entre faits et valeurs (Giddens, 1977). Pour l'auteur de *La Distinction*, le savoir empirique n'est pas aussi incompatible avec la découverte et la poursuite d'objectifs moraux que les partisans de tel ou tel courant positiviste voudraient bien le faire croire. Dans la droite ligne du projet durkheimien (Filloux, 1970), Bourdieu est intensément préoccupé par la signification morale et politique de la sociologie. Bien qu'il ne soit nullement réductible à cela, son travail véhicule un message moral à deux niveaux. Premièrement, du point de vue de l'individu, il forge des outils pour distinguer les zones de nécessité des zones de liberté, et, partant, pour identifier les espaces ouverts à l'action morale. Bourdieu (1989a, p. 41) argue que, aussi longtemps que les agents agissent sur la base d'une subjectivité qui est l'intériorisation de l'objectivité, ils ne peuvent que rester « les sujets apparents d'actions qui ont pour sujet la structure ». *A contrario*, plus ils prennent conscience du social à l'intérieur d'eux-mêmes en s'assurant une maîtrise réflexive de leurs catégories de pensée et d'action, moins ils ont de chances d'être agis par l'extériorité qui les habite. La socioanalyse peut, en portant au jour l'inconscient *social* inscrit dans les institutions aussi bien

Introduction

libérer de cet inconscient qui conduit ou contraint nos pratiques. Si le travail de Bourdieu partage avec tous les post-structuralismes un rejet du *cogito* cartésien (Schmidt, 1985), il s'en sépare en ceci qu'il essaie de rendre possible l'émergence historique de quelque chose *comme* un sujet rationnel à travers l'application réflexive du savoir des sciences sociales.

La dimension morale de la sociologie réflexive est inhérente à ce que l'on pourrait appeler sa *fonction spinoziste*. Aux yeux de Bourdieu, la tâche du sociologue est de dénaturer et de défataliser le monde social, c'est-à-dire de détruire les mythes qui habillent l'exercice du pouvoir et perpétuent la domination. Mais une telle démythification n'est pas destinée à mettre les autres à l'index et à susciter chez eux un sentiment de culpabilité. Tout au contraire, la mission de la sociologie est de « nécessiter » les conduites, de les arracher à l'arbitraire sans pour autant les justifier, en reconstituant l'univers des contraintes qui les détermine (Bourdieu, 1989a, p. 143n). En rendant visibles les liens qu'il perçoit entre une sociologie scientifique et la construction de morales quotidiennes à petite échelle, Bourdieu remet au premier plan la dimension éthique de la science sociale, rejoignant ainsi Alan Wolfe et Richard Maxwell Brown. Toutefois, à l'inverse de Wolfe, il ne croit pas que la sociologie puisse fournir une philosophie morale aux sociétés avancées. Cela reviendrait à faire jouer au sociologue le rôle du « théologien » saint-simonien, prophète de la « religion civile » de la modernité. Selon Bourdieu, la sociologie peut nous dire sous quelles conditions l'action morale est possible, et comment elle peut être mise en pratique institutionnellement, mais non pas quel doit être son cours. Pour Bourdieu, la sociologie est une science *éminemment politique* en ce qu'elle est foncièrement concernée par les stratégies et les mécanismes de domination symbolique dans lesquels elle se trouve elle-même prise. Par la nature même de son objet et la situation de ceux qui la pratiquent, la science sociale ne saurait être neutre, détachée, apolitique. Elle n'atteindra jamais le statut indiscuté des sciences naturelles. La preuve en est qu'elle se trouve constamment en butte à des formes de résistance et de

Introduction

sans cesse de grignoter son autonomie et qui sont inconnues dans les secteurs les plus avancés de la biologie ou de la physique. Le paradoxe de la science sociale est que le progrès vers une plus grande autonomie n'implique pas un progrès dans le sens de la neutralité politique. Plus la sociologie devient scientifique et plus elle devient politiquement pertinente et efficiente, ne fût-ce qu'au titre d'instrument de critique, de système de défense contre les formes de domination symbolique qui nous empêchent de devenir de véritables agents politiques.

Comme on le voit dans la section finale du séminaire de Chicago, Bourdieu ne partage pas la vision fataliste du monde qui lui est attribuée par ceux qui lisent dans son œuvre un hyper-fonctionnalisme politiquement stérile. Sa vision n'est pas la vision nietzschéenne d'« un univers de fonctionnalité absolue » (Rancière, 1984, p. 34) dans lequel « le moindre détail de l'action sociale [participe] d'un vaste plan d'oppression » (Elsner). Bourdieu ne croit pas, comme Mosca et Pareto, les théoriciens de l'élite de l'école italienne, que l'univers social est en lui-même, nécessairement et pour toujours, divisé en blocs monolithiques de *rulers* et *ruled*, de dirigeants et de dirigés. Tout d'abord parce que les sociétés avancées ne forment pas un cosmos unifié, mais sont des entités différenciées, partiellement totalisées, composées d'un ensemble de champs qui, s'ils se recoupent, n'en sont pas moins de plus en plus autorégulés, chacun avec ses dominants et ses dominés. Par ailleurs, au sein de chaque champ, la hiérarchie établie est continuellement contestée et les principes mêmes qui sous-tendent la structure du champ peuvent être défiés et remis en cause. Et l'omniprésence de la domination n'exclut nullement la possibilité d'une relative démocratisation. Au fur et à mesure que le champ du pouvoir devient plus différencié, que la division du travail de domination devient plus complexe (Bourdieu, 1989a, pp. 533-559), mettant aux prises un nombre de plus en plus grand d'agents, chacun avec ses intérêts spécifiques, au fur et à mesure que l'universel est invoqué dans les sous-champs de plus en plus nombreux qui constituent l'espace de jeu de la classe dominante

Introduction

dans l'économie, comme on le voit avec le poids croissant des raisonnements juridiques dans la gestion journalière et les décisions stratégiques des grandes entreprises), les chances de faire progresser la raison augmentent.

En second lieu, Bourdieu ne prétend nullement que le monde social obéit à des lois immuables. Il ne partage en rien la « thèse de la fatalité », cette figure de la rhétorique conservatrice (et parfois progressiste) selon laquelle toute action collective est vaine puisqu'elle se révélera incapable de corriger les inégalités présentes. Bien que Bourdieu dresse du monde social une image fortement structurée, il n'accepte pas l'idée que ce monde évolue « selon des lois immanentes que les actions humaines ne peuvent modifier » (Hirschman). Pour lui, les lois sociales sont des régularités limitées dans le temps et l'espace qui existent aussi longtemps que les conditions institutionnelles qui les sous-tendent sont autorisées à durer. Elles n'expriment pas ce que Durkheim appelle des « nécessités inéluctables », mais plutôt des rapports historiques qui peuvent bien souvent être politiquement défaits pour peu que l'on se dote de la nécessaire connaissance de leurs origines sociales. La mission politique du sociologue, selon Bourdieu (1980b, p. 18), est à la fois modeste et tout à fait capitale. La sociologie est *aussi* une *politique* au sens qu'il donne à ce terme : une tentative pour transformer le regard à travers lequel nous construisons le monde social et à partir duquel nous pouvons former rationnellement et humainement la sociologie et la société. Et nous former, en dernier lieu, nous-mêmes.

L. J. D. W.

PREMIÈRE PARTIE

Les fins
de la sociologie
réflexive

Le séminaire de Chicago
(hiver 1987)

Si j'avais à « résumer » Wittgenstein, je dirais :
il a fait de la modification de soi la condition
de toutes les modifications.

Daniel Oster, *Dans l'intervalle.*

La sociologie comme socioanalyse

LOÏC J. D. WACQUANT : *Commençons avec Homo academicus* puisque c'est un travail qui, à plusieurs titres, se situe au cœur de votre projet sociologique. On aurait pu penser qu'il vous serait facile d'écrire un tel livre puisqu'il traite des intellectuels français, c'est-à-dire d'un monde dont vous faites partie. Or, parmi toutes vos études, *Homo academicus* semble être celui qui vous a coûté le plus d'efforts en termes de temps, de pensée, d'écriture et de recherche — mais aussi d'inquiétude : vous mentionnez dans la préface votre réticence à publier cet ouvrage et vous consacrez le premier chapitre dans son entier à écarter une grande variété d'interprétations erronées et à vous en protéger. Pourquoi tant de difficultés ?

PIERRE BOURDIEU : *Homo academicus* est un livre particulier en ce que le travail requis par l'objectivation scientifique se double d'un travail — dans le sens psychanalytique — sur le sujet de l'objectivation. On ne peut travailler sur un tel objet sans avoir à l'esprit à chaque instant que le sujet de l'objectivation est lui-même objectivé : les analyses les plus brutalement objectivantes sont écrites avec la conscience tout à fait claire qu'elles s'appliquent à celui qui les écrit, et que, par surcroît, nombre de ceux qu'elles atteignent ne penseront pas un instant que l'auteur de telle ou telle phrase un peu « cruelle » se l'applique à lui-même. Par conséquent, ils dénonceront comme cruauté gratuite ce qui est en fait un *travail d'anamnèse* — une socio-analyse.

je donne comme un des principes d'explication et de compréhension de l'originalité des philosophes français contemporains – Foucault, Derrida, etc. – sur la scène intellectuelle mondiale le fait que la plupart de ces « hérétiques » ont été placés dans une situation très curieuse : ils ont dû faire de nécessité sociale vertu intellectuelle et transformer le destin collectif d'une génération en un choix électif. Normalement liés à la simple reproduction du système universitaire par un succès universitaire qui les vouait aux positions dominantes, ils voient ce système s'effondrer sous leurs pieds et, notamment à la suite du mouvement de mai 68 et des transformations de l'Université française qui en résultent, ils appréhendent les anciennes positions dominantes comme intenable ou insupportable. Ils sont alors conduits à une sorte de disposition anti-institutionnelle qui a, au moins pour une part, ses racines dans leur relation à l'Université en tant qu'institution. Étant donné ma trajectoire et ma position, je ne puis nier que je participe de cette humeur anti-institutionnelle : et je suis donc bien placé pour savoir qu'une analyse qui force à découvrir les déterminants sociaux d'une posture qui tend à se vivre comme un choix délibéré, ou même comme une rupture plus ou moins « héroïque », a forcément quelque chose de décevant ou même un peu antipathique...

Votre but n'est pas simplement d'écrire une monographie de l'Université française et de son corps professoral, mais de poser un problème fondamental de la méthode sociologique.

En faisant cette étude – que j'ai commencée au milieu des années soixante, à l'époque où la crise de l'institution universitaire, qui devait atteindre son point culminant avec le mouvement étudiant de 1968, était encore rampante –, mon intention était de mener une sorte de test sociologique sur la pratique sociologique elle-même. Je voulais démontrer – contre ceux qui invoquent le fait que le sociologue est situé dans le monde social et qu'il a donc nécessairement un point de vue socialement déterminé sur ce monde pour mettre en question la scien-

une certaine mesure à ce cercle historiciste ; cela à condition qu'il sache s'appuyer sur sa connaissance de l'univers social dans lequel est produite la science sociale pour neutraliser les effets des déterminismes qui s'exercent dans cet univers et qui, du même coup, pèsent sur le sociologue lui-même.

Dans cette recherche, je poursuis donc un double but et je construis un double objet. D'abord l'objet apparent : l'Université française en tant qu'institution – d'où l'analyse de sa structure et de son fonctionnement, des différentes espèces de pouvoir qui y sont efficaces, des trajectoires des agents qui y sont situés, des variantes de la vision « professorale » du monde, etc. Deuxièmement, l'objet profond : le retour réflexif qui est impliqué dans l'objectivation de son propre univers, et la mise en question radicale qu'impose l'« historicisation » d'une institution qui est socialement reconnue comme fondée à revendiquer l'objectivité et l'universalité pour ses propres objectivations...

Prendre l'Université, c'est-à-dire le lieu de votre vie professionnelle, comme prétexte pour étudier le regard sociologique est une démarche que vous aviez déjà suivie auparavant quand, au début des années soixante, vous avez mené une enquête sur les pratiques matrimoniales dans votre propre village du Sud de la France (1962a, 1962c, 1980a), après avoir réalisé un projet semblable chez les paysans algériens (1972a, 1980f).

Homo academicus est le point culminant, au moins au sens biographique, d'une sorte d'« expérimentation épistémologique » que j'ai commencée, de manière tout à fait consciente, au début des années soixante, quand j'ai appliqué à un univers familier les méthodes d'investigation que j'avais utilisées auparavant pour découvrir la logique des relations de parenté dans un univers étranger, celui des paysans et des ouvriers algériens. Derrière cette recherche, il y avait l'intention de renverser le rapport « naturel » de l'observateur à l'univers qu'il étudie, de rendre l'exotique familier et le familier exotique : cela afin

Les fins de la sociologie réflexive

de soi (*taken for granted*) et de manifester en pratique la possibilité d'une objectivation sociologique complète et de l'objet et de la relation du sujet à son objet – ce que j'appelle l'*objectivation participante*. Mais je m'étais mis en quelque sorte dans une situation impossible : il m'était en effet particulièrement difficile d'objectiver complètement sans objectiver les intérêts que je pouvais avoir à objectiver ; sans me mettre moi-même en demeure (et en mesure) de résister à la tentation, qui est sans aucun doute inhérente à la position du sociologue, d'adopter un point de vue absolu sur son objet d'étude, d'exercer une sorte de pouvoir intellectuel sur le monde intellectuel. C'est dire que, pour mener à bien cette étude et la publier, il me fallait découvrir la vérité profonde de ce monde, à savoir que chacun y lutte pour faire ce que le sociologue est tenté de faire. J'ai dû objectiver cette tentation, et plus précisément objectiver la forme qu'elle pouvait prendre, à un certain moment, chez le sociologue Pierre Bourdieu.

Tout au long de votre œuvre, vous avez insisté sur la nécessité d'un retour réflexif sur le sociologue et sur son univers de production ; et sur le fait que, loin d'être une forme de narcissisme intellectuel, un tel examen a des conséquences scientifiques réelles.

Je crois que la sociologie de la sociologie est une dimension fondamentale de l'épistémologie de la sociologie. Loin d'être une spécialité parmi d'autres, elle est le préalable nécessaire de toute pratique sociologique rigoureuse. A mon avis, une des principales sources d'erreur dans les sciences sociales réside dans une relation incontrôlée à l'objet qui conduit à projeter cette relation non analysée dans l'objet de l'analyse. Ce qui me désole lorsque je lis certains travaux de sociologie, c'est que ceux qui font profession d'objectiver le monde social se montrent si rarement capables de s'objectiver eux-mêmes et ignorent si souvent que leur discours apparemment scientifique parle moins de leur objet que de leur relation à l'objet.

L'objectivation du regard sociologique se pratique beaucoup

sous des apparences radicales. Une véritable objectivation exige qu'on ne se contente pas d'attirer l'attention – pour les déplorer ou les condamner – sur les origines sociale, ethnique ou sexuelle du producteur culturel. Il s'agit aussi et surtout d'objectiver sa position dans l'univers de la production culturelle, ici dans le champ scientifique ou universitaire. Une des intentions d'*Homo academicus* est de démontrer que, lorsqu'on effectue des objectivations à la Lukács (et après lui Lucien Goldmann, pour citer une des formes les plus sophistiquées de ce réductionnisme sociologiste très commun), c'est-à-dire lorsqu'on met directement en correspondance les produits culturels et les conditions économiques, sociales ou politiques du moment ou les classes sociales par ou pour lesquelles ils sont censés être produits (comme lorsqu'on dit de telle forme de théâtre anglais qu'elle exprime le « dilemme de la nouvelle classe moyenne »), on commet ce que j'appelle le « paralogisme du court-circuit » : en cherchant à établir un lien direct entre des termes très éloignés, on omet la médiation essentielle, c'est-à-dire l'univers social relativement autonome que constitue le champ de production culturelle. Ce microcosme est aussi un monde social, ayant sa propre logique, à l'intérieur duquel des agents luttent pour des enjeux d'une espèce tout à fait particulière et obéissent à des intérêts qui peuvent être tout à fait désintéressés sous un autre rapport, du point de vue monétaire par exemple.

Toutefois, s'arrêter à ce stade, ce serait laisser échapper le « biais » (*bias*) le plus essentiel, dont le principe même ne réside ni dans la position sociale (la classe), ni même dans la position spécifique du sociologue dans le champ de production culturelle (et, du même coup, dans un espace de positions théoriques et méthodologiques possibles), mais dans les déterminations invisibles qui sont inscrites dans la position de savant. Dès que nous observons le monde social, notre perception de ce monde est affectée d'un « biais » lié au fait que, pour l'étudier, pour le décrire et pour en parler, nous devons nous en abstraire plus ou moins complètement. Le « biais » *théoriste ou intellectualiste* consiste à oublier d'inscrire, dans la théorie du monde social que nous construisons, le fait qu'elle est le produit d'un regard

Les fins de la sociologie réflexive

véritablement réflexive doit être sans cesse en garde contre cet épistémocentrisme, cet « ethnocentrisme de savant », qui consiste à ignorer tout ce que l'analyste projette dans sa perception de l'objet du fait qu'il est extérieur à l'objet, qu'il l'observe de loin et de haut ^{1 *}. De même que l'anthropologue qui construit une généalogie a un rapport à la « parenté » qui n'a rien de commun avec celui d'un père kabyle qui doit résoudre un problème pratique et urgent – trouver une épouse convenable pour son fils –, de même le sociologue qui étudie le système scolaire a un « usage » de l'école qui n'a rien à voir avec ceux d'un père cherchant une bonne école pour sa fille.

Cela conduit à conclure non que la connaissance théorique ne vaut rien, mais qu'il faut en connaître les limites et associer à tout compte rendu scientifique un compte rendu des limites des comptes rendus scientifiques : la connaissance théorique doit nombre de ses propriétés les plus essentielles au fait que les conditions de sa production ne sont pas celles de la pratique.

En d'autres termes, une science rigoureuse de la société doit construire des théories qui impliquent en leur sein une théorie de l'écart entre théorie et pratique.

Un modèle exact de la réalité doit tenir compte de la distance qui sépare le modèle de l'expérience pratique des agents (qui ignorent le modèle) et qui fait que les mécanismes décrits fonctionnent avec la « complicité » inconsciente de ces agents. Le cas de l'Université est tout à fait exemplaire, de ce point de vue, puisque tout, en ce cas, nous pousse à tomber dans l'erreur théoricien. Comme tout univers social, le monde universitaire est le lieu d'une lutte à propos de la vérité du monde universitaire et du monde social en général. Le monde social est le lieu de luttes continuelles à propos du sens de ce monde ; mais le monde universitaire a cette particularité que ses verdicts sont aujourd'hui parmi les plus puissants socialement. Dans le monde universitaire, on s'affronte constamment sur la question de savoir

qui, dans cet univers, est socialement autorisé à dire la vérité du monde social ; à définir par exemple ce qu'est un délinquant ou un *professional*, si tel ou tel groupe (région, nation, classe sociale, etc.) existe et a des droits, etc. Pour le dire autrement, le paralogisme intellectualiste et théoricien constituait la tentation *par excellence* pour quelqu'un qui, étant sociologue et, à ce titre, engagé dans la bataille perpétuelle à propos de la vérité, entreprend de dire la vérité sur ce monde dont il fait partie et sur les visions perspectives opposées qui en sont données. Cette tentation de triompher de ses adversaires en les objectivant, qui était présente dans toute la phase objectiviste de cette recherche, est au principe de sérieuses fautes *techniques*. J'insiste sur « technique » pour marquer la différence entre un travail scientifique et une réflexion pure. Tout ce que je viens de dire se traduit par des opérations très concrètes dans la recherche : des variables ajoutées ou enlevées dans les analyses des correspondances, des sources de données réinterprétées ou rejetées, de nouveaux critères introduits dans l'analyse, etc.

Ce retour sur la relation générique de l'analyste à son objet et sur le lieu particulier qu'il occupe dans l'espace de la production scientifique serait ce qui distingue le type de réflexivité que vous prônez de celle que défendent Gouldner (1970), Garfinkel (1967), Mehan et Wood (1975) ou Bloor (1976).

Chez Gouldner, la réflexivité est plutôt un slogan programmatique qu'une véritable méthode de *travail* ². En outre, ce qu'il s'agit d'objectiver, ce n'est pas (seulement) l'individu qui fait la recherche dans son idiosyncrasie biographique, mais la position qu'il occupe dans l'espace académique et les « biais » inscrits dans le point de vue qu'il peut prendre en tant qu'il est hors jeu. Ce qui manque le plus dans la tradition américaine, sans aucun doute pour des raisons sociologiques très précises — parmi lesquelles on peut citer le rôle réduit de la philosophie dans la formation des chercheurs et la relative faiblesse d'une tradition politique critique —, c'est une analyse véritablement critique de l'institution universitaire et, plus précisément, de

conise est paradoxale en ce qu'elle est fondamentalement *anti-narcissique*. L'absence de charme, l'allure un peu triste de la vraie réflexivité sociologique tient à ce qu'elle nous fait découvrir des propriétés *génériques*, partagées par tous, banales, *communes*. Or, dans la table des valeurs intellectuelles, il n'y a rien de pire que le commun et le moyen. Ce qui explique en grande partie la résistance que la sociologie, et en particulier une sociologie réflexive non narcissique, suscitent parmi les intellectuels. Autant dire que la sociologie de la sociologie que je défends n'a rien d'un retour intimiste et complaisant sur la *personne* privée du sociologue³, ni davantage d'une recherche du *Zeitgeist* intellectuel qui inspire son travail, à la façon de l'analyse de Parsons que propose Gouldner dans *The Coming Crisis of Sociology*. Je ne me reconnais pas non plus dans la « réflexivité » entendue comme cette sorte d'observation de l'observateur, aujourd'hui à la mode chez certains anthropologues américains (par exemple Marcus et Fisher, 1986 ; Geertz, 1987 ; Rosaldo, 1989) qui, ayant apparemment épuisé les charmes du travail de « terrain », se sont mis à parler d'eux-mêmes plutôt que de leur objet d'étude. Quand elle devient une fin en soi, cette sorte de dénonciation faussement radicale de l'écriture ethnographique comme « poétique et politique » (Clifford et Marcus, 1986) ouvre la porte à une forme de relativisme nihiliste à peine voilé qui, je le crains, sous-tend aussi diverses formes du « programme (dit) fort » en sociologie de la science et se situe à l'exact opposé d'une science sociale véritablement réflexive.

Mais je veux en venir à ce qui est un des points principaux de mon désaccord avec Garfinkel et l'ethnométhodologie. Je conviens qu'il y a une expérience première du social qui, comme l'ont montré Husserl et Schütz, repose sur un rapport de croyance immédiate qui nous porte à accepter le monde comme allant de soi. Cette analyse est excellente en tant que description, mais il faut aller au-delà de la description et poser la question des conditions de possibilité de cette expérience doxique. On voit alors que la coïncidence entre les structures objectives et les structures incorporées, qui crée l'illusion de la

des relations possibles au monde, celui de l'expérience indigène. La grande vertu de l'expérience ethnologique est ici qu'elle fait immédiatement découvrir que ces conditions ne sont pas universellement remplies, comme le fait croire la phénoménologie lorsqu'elle universalise (sans le savoir) une réflexion fondée sur le cas particulier de la relation originaire du phénoménologue à sa propre société.

Je dois ajouter en passant qu'il y a un positivisme des ethnométhodologues qui, dans leur lutte contre le positivisme statistique, acceptent certains des présupposés de leur adversaire : données contre données, enregistrement vidéo contre statistiques (on pense à Bachelard : « D'une manière générale, les obstacles à la culture scientifique se présentent toujours par paires »). Celui qui se contente d'enregistrer ne se pose pas le problème du découpage et accepte un concret préconstruit qui n'enferme pas nécessairement les principes de sa propre interprétation. L'interaction entre un médecin, un interne et une infirmière est sous-tendue par des rapports de pouvoir qui ne sont pas toujours immédiatement apparents dans l'interaction telle qu'on peut l'observer directement ⁴.

Mais ce n'est pas tout. Il faut sociologiser l'analyse phénoménologique de la doxa comme soumission indiscutée au monde quotidien, non pas simplement pour établir qu'elle n'est pas universellement valable pour tout sujet percevant et agissant, mais aussi pour découvrir que, lorsqu'elle se réalise dans certaines positions sociales, notamment chez les dominés, elle représente la forme la plus radicale d'acceptation du monde tel qu'il est, la forme la plus absolue du conformisme. Il n'y a pas d'adhésion à l'ordre établi plus entière et plus complète que cette relation infrapolitique d'évidence doxique qui porte à trouver naturelles des conditions d'existence qui seraient révoltantes pour quelqu'un qui, étant socialisé dans d'autres conditions, ne les saisisait pas à travers des catégories de perception issues de ce monde ⁵.

Ainsi s'expliquent bon nombre d'incompréhensions entre intellectuels et ouvriers : ceux-ci peuvent trouver acceptables, même « naturelles », des conditions d'oppression et d'explo-

ce qui n'exclut nullement des formes pratiques de résistance et la possibilité d'une révolte contre ces conditions (1980d ; Bourdieu, Darbel, Rivet et Seibel, 1963). Mais les implications politiques de la doxa ne se voient jamais aussi bien que dans la violence symbolique qui s'exerce sur les femmes. Je pense notamment à cette sorte d'agoraphobie socialement constituée qui conduit les femmes à s'exclure des activités et des cérémonies publiques dont elles sont en fait exclues (selon les dichotomies public/masculin *vs* privé/féminin), notamment dans le domaine de la politique officielle. Ou qui fait qu'elles ne peuvent affronter ces situations qu'au prix d'une tension extrême, à la mesure de l'effort nécessaire pour surmonter la reconnaissance de leur exclusion qui est inscrite au plus profond de leur corps (1990c). Ainsi, une analyse étroitement phénoménologique ou ethnométhodologique conduit à ignorer les fondements historiques et, du même coup, la signification politique de cette relation d'ajustement immédiat entre les structures subjectives et les structures objectives.

Homo academicus traite exclusivement d'un cas particulier à un moment particulier : les universitaires français dans les années soixante. Comment généraliser les analyses que vous proposez ? Peut-on, par exemple, retrouver les structures du monde universitaire français dans un autre pays à un autre moment, disons aux États-Unis dans les années quatre-vingt-dix ?

Un des buts du livre est de montrer que l'opposition entre l'universel et l'unique, entre l'analyse nomothétique et la description idiographique, est une fausse antinomie. Le mode de pensée relationnel et analogique que favorise le concept de champ permet de saisir la particularité à l'intérieur de la généralité et la généralité à l'intérieur de la particularité, en permettant de considérer le cas français en tant que « cas particulier du possible », comme dit Bachelard (1949). Mieux, les particularités historiques du champ universitaire français – son haut degré de centralisation et d'unification institutionnelle, ses bar-

terrain hautement favorable pour découvrir quelques-unes des lois qui règlent tendanciellement le fonctionnement de tous les champs.

On peut et on doit lire *Homo academicus* comme un programme de recherche sur n'importe quel champ universitaire. En réalité, par une simple expérimentation mentale, le lecteur américain (ou japonais, ou brésilien, etc.) peut faire le travail de transposition et découvrir, par un raisonnement analogique, bon nombre de choses sur son propre univers professionnel. Naturellement, cette expérience mentale ne saurait tenir lieu d'une étude scientifique approfondie du champ scientifique américain. J'ai songé à mener une telle étude, il y a quelques années ; j'avais commencé à réunir des données et des documents lors d'un séjour précédent aux États-Unis. A cette époque, je pensais même constituer une équipe avec quelques collègues américains pour tenter de cumuler les avantages de la maîtrise théorique d'un modèle comparatif et de la familiarité première avec l'univers à analyser. Je crois que, dans le cas américain, un tel projet serait d'une certaine manière plus facile à réaliser, du fait qu'il existe déjà des données beaucoup plus détaillées et immédiatement accessibles sur les professeurs, sur les différents corps d'étudiants et sur les universités, notamment sur les hiérarchies universitaires et les classements des départements. (Dans le cas de la France, j'ai dû construire à grand-peine une batterie entière d'indicateurs qui n'existaient pas.) Je pense même qu'on pourrait déjà obtenir des résultats importants par une analyse secondaire de données immédiatement disponibles.

Mon hypothèse est qu'on retrouverait les mêmes oppositions essentielles, notamment entre le capital universitaire lié au pouvoir sur les instruments de reproduction et le capital lié à la renommée scientifique, mais que cette opposition s'exprimerait sous des formes différentes. Serait-elle plus ou moins marquée ? L'aptitude du pouvoir académique dénué de fondement scientifique à se perpétuer est-elle plus importante en France ou aux États-Unis ? Seule une étude complète pourrait nous donner la réponse. Une telle recherche pourrait également répondre

à la fois par la sociologie américaine du système universitaire français et par les utilisations du modèle américain comme instrument de critique du système français) de savoir si le système américain, qui se présente comme plus compétitif et « méritocratique », est plus favorable à l'autonomie scientifique par rapport aux forces sociales que le système français.

Cela ne soulève-t-il pas aussi le problème de la relation des universitaires aux pouvoirs établis ?

Il faudrait, ici encore, disposer de mesures très précises de la relation des savants américains aux différentes institutions qui font partie de ce que j'appelle le « champ du pouvoir »⁶. En France, vous avez des indicateurs tels que l'appartenance à des commissions administratives officielles, des comités gouvernementaux, des conseils d'administration, des syndicats, etc. Aux États-Unis, je pense qu'il faudrait se référer aux comités et aux rapports d'experts scientifiques, et surtout aux grandes fondations philanthropiques et aux instituts de *policy research* qui jouent un rôle déterminant, quoique méconnu, dans la définition des grandes directions de la recherche. Naturellement, il faudrait prendre en considération une autre différence : la spécificité de la structure même du champ politique américain, caractérisé, pour le dire rapidement, par le fédéralisme, les conflits entre les différents niveaux de prise de décision, l'absence de partis de gauche et d'une forte tradition de syndicats d'opposition, le rôle réduit et déclinant des « intellectuels publics » (Gans, 1989), etc.

Ceux qui rejettent mes analyses comme purement françaises (chaque fois que je viens aux États-Unis, il se trouve quelqu'un pour me dire que « dans la culture de masse de l'Amérique, le goût ne se différencie pas selon les positions de classe », propos de *faculty club* dont les travaux de DiMaggio et Useem (1978) ont fait justice) ne voient pas que, le plus important, ce sont moins les résultats eux-mêmes que le processus selon lequel ils sont obtenus. Les « théories » sont des programmes de recherche

pratique capable de les réfuter ou de les généraliser, ou, mieux, de spécifier et de différencier leur prétention à la généralité. Husserl enseignait que l'on doit s'immerger dans le particulier pour y découvrir l'invariant, et Koyré, qui avait suivi les cours de Husserl, a montré que Galilée n'a pas eu besoin de répéter indéfiniment l'expérience du plan incliné pour construire le modèle de la chute des corps. Un cas particulier bien construit cesse d'être particulier.

Une autre critique – qui avait déjà été soulevée contre La Distinction – est que les data sont datés...

En fait, le but de la recherche est de découvrir des invariants *transhistoriques* ou des ensembles de relations entre des structures relativement stables et durables. Dans cette perspective, que les données aient cinq ou quinze ans importe peu. La preuve en est que l'opposition principale qui émerge, à l'intérieur de l'espace des disciplines scolaires, entre les facultés des lettres et des sciences d'un côté et les facultés de droit et de médecine de l'autre, n'est rien d'autre que la vieille opposition, déjà décrite par Kant dans *Le Conflit des Facultés*, entre les facultés qui dépendent directement des pouvoirs temporels et doivent leur autorité à une sorte de délégation sociale et les facultés qui sont à elles-mêmes leur propre fondement et dont l'autorité repose sur la scientificité (la faculté des sciences étant typique de cette catégorie)⁷.

La meilleure preuve de la validité générale des propositions scientifiques que j'ai pu avancer dans le domaine de l'éducation ou de l'économie des consommations culturelles réside dans les confirmations qu'elles ne cessent de recevoir de recherches empiriques menées en d'autres temps ou d'autres lieux. Ainsi les enquêtes qui ont été menées récemment par le ministère de la Culture confirment pour l'essentiel les conclusions que j'avais établies vingt-cinq ans auparavant (au grand scandale du même ministère) dans mes études du public des musées, de la pratique de la photographie ou des beaux-arts, etc. De même,

ou un article montrant que les mécanismes de reproduction que j'ai décrits dans les années soixante, contre la représentation dominante de l'époque (et en particulier le mythe tenace de l'Amérique comme paradis de la mobilité sociale), fonctionnent dans des pays aussi différents que les États-Unis, la Suède ou le Japon ⁸. Tout cela semble suggérer que, si la France est une exception, comme on l'a souvent dit à propos de mon travail, peut-être est-ce surtout dans la mesure où elle a été étudiée d'une façon exceptionnelle, c'est-à-dire non conformiste...

Précisément, de nombreux commentateurs de tendances très différentes – par exemple DiMaggio (1979), Collins (1981), Jenkins (1982), Sulkunen (1982), Connell (1983), Aronowitz et Giroux (1985), Wacquant (1987), Gartman (1989) – ont critiqué vos modèles comme trop statiques et « fermés », laissant peu de place à la « résistance », au changement et à l'irruption de l'histoire. Homo academicus ne répond-il pas en partie à cette question en proposant une analyse d'une rupture politique et sociale, la contestation de mai 68, qui cherche à dissoudre l'opposition entre reproduction et transformation et entre histoire structurale et histoire événementielle ?

J'accorde volontiers que mes écrits peuvent contenir des formulations malheureuses qui ont pu donner un fondement aux interprétations erronées dont ils ont fait l'objet. (Je dois aussi avouer que, dans beaucoup de cas, je trouve certaines critiques terriblement superficielles et je ne peux pas m'empêcher de penser que leurs auteurs ont été un peu victimes des titres de mes livres : je pense en particulier à *La Reproduction*.) Et je crois aussi que certaines formules un peu provocatrices, nées de la volonté de rompre avec l'idéologie de l'« école libératrice », peuvent sembler s'inspirer de ce que j'appelle le « fonctionnalisme du pire ». Mais, en réalité, j'ai maintes fois dénoncé la « déshistoricisation » qu'entraîne un point de vue strictement structuraliste (par exemple 1968b, 1980j, et 1987a, p. 56 *sq.*). De la même façon, je ne vois pas comment les relations de

résistance. Les dominés, dans n'importe quel univers social, sont toujours en mesure d'exercer une certaine force : l'appartenance à un champ implique par définition la capacité d'y produire des effets (ne serait-ce qu'en provoquant des réactions d'exclusion de la part de ceux qui y occupent les positions dominantes).

La logique de l'ajustement des dispositions à la condition permet de comprendre qu'il y ait, chez les dominés, plus de *soumission* (et moins de subversion ou de résistance) que ne le croient ceux qui voient la condition des dominés avec des yeux (ou un *habitus*) de dominants ou de dominants-dominés, c'est-à-dire d'intellectuels. Cela dit, il n'est pas question de nier qu'il existe des dispositions à résister, et une des tâches de la sociologie consiste à examiner sous quelles conditions ces dispositions sont socialement constituées, effectivement déclenchées et politiquement efficaces. Mais les théories de la résistance, lorsqu'elles s'orientent vers une sorte de populisme spontanéiste, oublient souvent que les dominés n'échappent pas à l'*antinomie de la domination* : par exemple, s'opposer au système scolaire par le chahut ou la délinquance, c'est s'en exclure et s'enfermer ainsi dans sa condition de dominé ; au contraire, accepter de s'assimiler en assimilant la culture scolaire, c'est être « récupéré » par l'institution. Les dominés sont souvent condamnés à de semblables dilemmes, à des choix entre deux solutions qui, chacune d'un certain point de vue, sont également mauvaises (la même chose est vraie, en un sens, des femmes ou des ethnies dominées ou stigmatisées). Historiquement, et à l'échelle collective, on a d'un côté l'exaltation ou la canonisation de la « culture populaire », dont la limite est le *proletkult*, et de l'autre ce que j'appelle la « populi-culture », c'est-à-dire les politiques de promotion culturelle qui visent à faire accéder les dominés à la culture dominante ou, du moins, à une forme inférieure de cette culture. Cette question est très controversée et complexe, et il n'est pas difficile de voir pourquoi, si souvent, les débats qu'elle suscite en disent plus sur ceux qui s'y engagent – sur leur relation à l'école, à la culture et au « peuple » – que sur leur objet apparent⁹.

« culture populaire » qu'elles sont les « pastorales » de notre temps. Comme la pastorale (cf. W. W. Empson, 1935), elles opèrent un renversement fictif des valeurs dominantes et produisent la fiction d'une unité du monde social, confirmant ainsi les dominés dans leur subordination et les dominants dans leur domination. Célébration inversée des principes qui font l'ordre social, la pastorale confère aux dominés une noblesse dont le principe réside – bien qu'elle tente de le faire oublier – dans l'ajustement des dominés à leur condition, dans leur soumission à l'ordre établi et aux principes de hiérarchisation qui le fondent (je pense au culte de l'argot et, plus généralement, de la langue populaire, à l'exaltation passéiste des paysans à l'ancienne, ou, dans un autre ordre, à la description exaltée du « milieu » des criminels ou aujourd'hui au culte du Rap).

Votre rejet de la notion de « culture populaire » (1980j, p. 15) a en effet été dénoncé par certains comme élitiste ou même politiquement conservateur...

M'accuser, comme on l'a fait parfois, de consacrer la différence entre la culture dite populaire et la culture savante, bref, de *ratifier* la supériorité de la culture dominante (ou l'inverse – selon que l'on se veut « révolutionnaire » ou conservateur), c'est ignorer la distinction wébérienne entre jugement de valeur et référence aux valeurs, c'est prendre pour un jugement de valeur porté par le savant un jugement de fait sur la référence à des valeurs qu'opèrent, dans l'objectivité, les agents qu'il étudie. C'est là une des difficultés majeures du discours sociologique. La plupart des discours ordinaires sur le monde social ont pour fin de dire non ce que *sont* les réalités concernées (l'État, la religion, etc.), mais ce qu'elles valent, de porter des jugements de valeur. Le discours scientifique de simple énonciation est ainsi voué à être perçu comme une ratification ou une dénonciation. On m'a ainsi à peu près aussi souvent reproché de glorifier la culture dominante (en faisant un contresens sur la notion de légitimité) ou, au contraire, de célébrer le style de

populaire). Faire comme si, en ce cas, il suffisait de refuser de reconnaître dans le discours la dichotomie qui existe dans la réalité entre la culture savante et la culture populaire pour la faire disparaître, c'est croire à la magie. C'est de l'utopisme ou du moralisme (Dewey, pour si sympathiques que soient ses prises de position en matière d'art ou d'éducation, n'échappait pas à cette sorte de moralisme optimiste que favorisaient et son époque et sa tradition nationale). Quoi que je puisse penser personnellement de cette dichotomie, elle existe dans la réalité, sous forme de hiérarchies qui sont inscrites et dans l'objectivité des fonctionnements sociaux (comme par exemple les sanctions du marché scolaire) et dans la subjectivité des systèmes de classement, des goûts qui, comme je l'ai démontré, et comme chacun le sait (en pratique), sont eux-mêmes hiérarchisés.

Nier verbalement les dichotomies évaluatives, c'est donner une morale pour une politique. Les dominés du champ intellectuel et artistique ont toujours pratiqué cette forme de *radical chic* qui consiste à réhabiliter les cultures socialement inférieures ou les formes mineures de culture (c'est par exemple Cocteau défendant le jazz au début du siècle). Rien ne sert de dénoncer verbalement la hiérarchie ; il faut travailler à changer réellement les conditions qui la font exister, et dans la réalité et dans les cerveaux.

Vous n'ignorez pas qu'il y a des lectures au premier degré, voire un peu primaires, de La Distinction et de L'Amour de l'art (1979a ; Bourdieu et Darbel, 1966) qui font du sociologue une sorte de philistin en guerre contre l'art ou la philosophie.

En fait, si je pouvais m'exprimer de manière aussi prétentieuse, je dirais qu'on prend l'iconologue pour un iconoclaste. Je ne puis pas nier, si je suis tout à fait sincère, qu'un certain iconoclasme de croyant désenchanté ait pu faciliter la mise en suspens de la croyance qui est le préalable de toute analyse des pratiques culturelles (philosophiques ou artistiques notamment) et de la croyance qu'elles engagent. Mais les ruptures éclatantes

des « actions » artistiques – sont encore, bien souvent, des manifestations de la foi déçue qui s'inverse. Ce qui est sûr, c'est que la maîtrise des pulsions iconodoules ou iconoclastes est la condition première du progrès vers la connaissance scientifique de la pratique et de l'expérience artistiques. Le nihilisme artistique, comme la théologie négative, est encore une manière de sacrifier au culte du Dieu-Art (je pourrais montrer tout cela, très clairement, en marquant pourquoi, par exemple, les fulgurations et les fulminations de Nietzsche sur la culture et l'éducation restent toujours enfermées, pour si libres et si éclairantes qu'elles puissent paraître, dans les limites attachées à leurs conditions sociales de production, c'est-à-dire à la position de Nietzsche dans l'espace social et, plus précisément, dans l'espace universitaire).

Cela dit, je crois qu'une certaine rupture avec les formes les plus naïves de la croyance artistique est la condition de l'accès à la possibilité même de constituer l'art et la culture en tant qu'objet d'analyse. C'est ce qui fait que la sociologie de l'art choquera toujours les croyants naïfs ou les défenseurs pharisiens de la grande culture, qui sont souvent aussi éloignés de la désinvolture libérée de l'amateur aristocratique que de la liberté provocatrice de l'artiste d'avant-garde. S'il m'arrive de me sentir très proche – peut-être en raison de l'homologie de position – de ce dernier, je ne prends évidemment pas position dans le champ artistique proprement dit (c'est ainsi que j'ai refusé, il y a quelques années, de collaborer avec un « peintre conceptuel », Alain Kérily, qui s'est fait connaître depuis à New York, et qui voulait présenter dans une exposition un tableau statistique tiré de mon livre *L'Amour de l'art*, associé avec l'enregistrement d'un dialogue entre l'artiste et le sociologue). Même si, en tant qu'« amateur », j'ai des préférences pour certains des peintres engagés dans ce champ (ce qui signifie, pour ceux qui pourraient en douter, que je ne suis pas indifférent et moins encore systématiquement hostile à l'art, comme on le suggère parfois), je ne prends pas position dans ce champ, mais je prends pour objet l'espace des positions qui constitue ce champ et que je décris comme le lieu de production de ce

objectivement orienté vers la *production de la croyance* dans l'œuvre d'art. (Cela explique l'analogie, qui frappe tous les observateurs, entre le champ artistique et le champ religieux. Rien ne ressemble plus à un pèlerinage en Terre sainte qu'un de ces voyages à Salzbourg que les *tour operators* organiseront par milliers à l'occasion de l'année Mozart ¹⁰.) Et c'est alors que, comme je l'ai fait à propos du champ littéraire au temps de Flaubert ou du champ artistique à propos de Manet, je peux interroger la relation entre l'espace des positions occupées dans le champ par les différents auteurs et l'espace des œuvres correspondantes (considérées dans leurs thèmes, leur forme, leur style, etc.).

Bref, j'observe que, tant au niveau des producteurs qu'au niveau des consommateurs, les prises de position artistiques (les préférences, les goûts) correspondent aux positions occupées dans le champ de production pour les premiers ou dans l'espace social pour les seconds. Ce qui signifie que toutes les formes de la foi artistique, foi du charbonnier ou piété pharisienne, ou même foi libérée des adhérences au ritualisme culturel (à laquelle une sociologie décapante peut introduire...), supposent des conditions sociales de possibilité. Le coup est dur pour la représentation mystique de la « rencontre » artistique, pour le culte primaire de l'art et de l'artiste, avec ses lieux saints, ses rites obligés, ses dévotions routinisées. Il est dur surtout pour les « pauvres Blancs » de la culture qui défendent aujourd'hui avec acharnement les dernières différences, c'est-à-dire, en vrac, la culture humaniste, le latin, l'orthographe, les classiques, l'Occident, etc. Mais je n'y puis rien ; et je peux espérer seulement que la critique qui peut s'armer de l'analyse sociologique pourra favoriser une expérience de l'art débarrassée du ritualisme et de l'exhibitionnisme.

Votre travail n'est donc pas une « condamnation générale de l'esthétique comme pur signal de classe et comme consommation ostentatoire » (Jameson, 1990, p. 132 ; aussi Burger, 1990 ; Garnham, 1986) et il ne nous condamne pas, comme on vous le reproche souvent,

Évidemment pas. Le champ artistique est le lieu d'un processus objectivement orienté et cumulatif au terme duquel s'engendrent des œuvres qui, d'épuration en épuration, de raffinement en raffinement, parviennent à des niveaux d'accomplissement qui les séparent décisivement des formes d'expression artistique qui ne sont pas le produit d'une telle histoire. (J'avais écrit une postface, restée inédite, à *La Distinction* sur le problème du relativisme culturel, que j'ai retirée du livre par crainte d'annuler les effets de la mise en question de la croyance fétichiste que j'avais pu opérer.)

Si nous pouvons dire que les peintures d'avant-garde sont supérieures aux chromos des marchés de banlieue, c'est, entre autres choses, parce que ces dernières sont un produit sans histoire (ou le produit d'une histoire négative, celle de la divulgation du grand art de l'époque précédente), tandis que les premières ne deviennent accessibles que si l'on maîtrise l'histoire relativement cumulative de la production artistique antérieure, c'est-à-dire la série sans fin des dépassements qui ont conduit à l'état présent de l'art – avec par exemple la poésie comme « anti-poésie » (ce qui ne va pas, évidemment, sans des différences dans la forme même des œuvres, qu'on peut recenser). C'est en ce sens que nous pouvons dire que le « grand » art est plus universel. Mais les conditions d'appropriation de cet art universel ne sont pas universellement distribuées. J'ai démontré dans *L'Amour de l'art* que l'accès au « grand » art n'est pas une question de vertu ou de don individuel, mais d'héritage culturel et d'éducation (Bourdieu et Darbel, 1966, p. 162). L'accès des esthètes à l'universalité est le produit du privilège : ils ont le monopole de l'universel. Nous pouvons reconnaître que l'esthétique de Kant est vraie, mais uniquement comme phénoménologie de l'expérience esthétique de ceux qui sont le produit de la *skholè*, du loisir, de la distance à l'égard des nécessités économiques et des urgences pratiques. Ce constat conduit à une politique qui s'oppose aussi bien à l'« absolutisme » des défenseurs de la culture constituée en privilège de quelques élus qu'au relativisme de ceux qui, en omettant d'inscrire dans leur théorie et dans leur pratique des différences

fait de la dépossession culturelle du plus grand nombre. Je veux parler d'une politique visant à universaliser les conditions d'accès à ce que le présent historique offre de plus universel.

Mais quelles peuvent être les bases sociales d'une telle politique, et peut-on attendre de ceux qui ont le monopole de l'universel qu'ils travaillent à détruire leur propre privilège ?

C'est bien là une des contradictions majeures de toute politique culturelle. On n'en finirait pas de recenser toutes les stratégies de la mauvaise foi par lesquelles les privilégiés de la culture tendent à perpétuer leurs privilèges sous apparence, bien souvent, de les sacrifier – qu'il s'agisse des déplorations verbales de la dépossession culturelle (imputée, aujourd'hui, à la faillite supposée du système d'éducation) ou des réhabilitations « récupératrices » des formes culturelles tenues pour inférieures, ou encore des actions, aussi spectaculaires qu'inefficaces, qui visent à universaliser les exigences culturelles sans universaliser les conditions permettant d'y satisfaire.

C'est notamment lorsqu'il s'agit de culture, d'art ou de science, sans parler de philosophie, c'est-à-dire d'objets auxquels les penseurs et les savants sont directement intéressés, que la vigilance réflexive doit s'exercer avec une force spéciale contre les représentations spontanées qui ont cours dans le monde intellectuel. C'est à la sociologie de la culture, de l'art, de la science, de la philosophie, bref, de toutes les œuvres culturelles à prétention universelle, qu'il appartient d'accomplir la coupure, toujours douloureuse, pour celui qui l'opère comme pour les autres, avec la doxa savante, avec toutes les « idéologies professionnelles » des professionnels de la pensée, avec leurs credo et leurs croyances intimes. C'est pourquoi j'ai donné à ces objets une place privilégiée, une sorte de priorité absolue, dans ma recherche.

Mais Homo academicus n'est pas seulement un exercice de réflexi-

Les fins de la sociologie réflexive

historiques, à la question de savoir si la science sociale peut rendre compte, au moins partiellement, de ce qui peut apparaître comme une conjoncture contingente, un événement ou une série d'événements singuliers, et, plus généralement, à la question des rapports entre structures sociales et changements historiques.

Dans *Homo academicus*, j'essaie de rendre compte aussi complètement que possible de la crise de mai 68 et, en même temps, de proposer un modèle général des crises ou des révolutions. Au cours de l'analyse de cet événement spécifique, j'ai découvert de nombreuses propriétés qui m'ont paru très générales. D'abord, je montre que la crise interne à l'Université était le produit de la rencontre de deux crises partielles provoquées par des évolutions séparées et autonomes. D'un côté, une crise au sein du corps universitaire déclenchée par les effets de l'augmentation rapide et massive du corps professoral et par les tensions entre les différentes catégories d'enseignants, dominants et dominés, professeurs et assistants, qui en résultent. D'un autre côté, une crise du monde étudiant due à toute une gamme de facteurs, surproduction de diplômés, dévaluation des titres, changements dans les rapports entre garçons et filles, etc. Ces crises partielles, locales, ont convergé, créant une base pour des alliances conjoncturelles. La crise s'élargit alors, selon des axes bien déterminés, notamment vers les institutions de production symbolique (la radio et la télévision, l'Église, etc.), c'est-à-dire dans tous les univers où il y avait un conflit rampant entre les tenants de la légitimité du discours et les nouveaux prétendants.

Ainsi, je n'ai jamais ignoré les contradictions et les conflits dont le champ universitaire est le lieu et qui sont à la racine même des changements continuels à travers lesquels il se perpétue lui-même – restant plus inchangé qu'il ne le paraît à première vue. La notion même de champ suppose le dépassement de l'opposition conventionnelle entre structure et histoire, entre conservation et transformation : les relations de pouvoir constitutives de la structure du champ fondent à la fois la résistance à la domination et la résistance à la subversion,

qu'apparente, et il suffit d'entrer dans le détail d'une conjoncture historique particulière pour voir comment les luttes, dont seule une analyse des positions dans la structure peut rendre compte, déterminent la transformation de cette structure.

Plus généralement, pouvez-vous clarifier la place de l'histoire dans votre pensée ? N'est-elle pas pour vous un des instruments privilégiés de la réflexivité ?

Évidemment, je ne peux répondre qu'en termes très généraux à cette question extrêmement complexe ¹¹. Qu'il suffise de dire d'abord que la séparation de la sociologie et de l'histoire me paraît désastreuse et totalement dépourvue de justification épistémologique : toute sociologie doit être historique et toute histoire sociologique. En fait, une des fonctions de la théorie des champs que je propose est de faire disparaître l'opposition entre reproduction et transformation, statique et dynamique, ou structure et histoire. Comme j'ai essayé de le montrer empiriquement dans ma recherche sur le champ littéraire français au temps de Flaubert et sur le champ artistique à l'époque de Manet, nous ne pouvons saisir la dynamique d'un champ que par une analyse de sa structure et, simultanément, nous ne pouvons saisir cette structure sans une analyse génétique de sa constitution et des tensions entre les positions qui le constituent ou entre ce champ dans son ensemble et d'autres champs, notamment le champ du pouvoir.

L'arbitraire de la distinction entre histoire et sociologie est particulièrement visible au niveau le plus élevé de la discipline : je pense que les grands historiens sont aussi de grands sociologues. Mais, pour différentes raisons, les historiens se sentent moins tenus que les sociologues de forger des concepts, de construire des modèles ou de produire des discours théoriques ou méta-théoriques plus ou moins prétentieux, et ils peuvent cacher sous d'élégants récits les démissions qui vont souvent de pair avec la discrétion. A l'inverse, trop souvent, la « macro-histoire » que pratiquent beaucoup de sociologues quand ils

de modernisation, etc., continue de fonctionner comme un des derniers refuges d'une philosophie sociale à peine voilée. Il y a naturellement beaucoup d'exceptions et, heureusement, leur nombre s'est accru ces dernières années. Je pense à des travaux comme ceux de Charles Tilly (1990) sur la formation des États européens, qui ont essayé d'échapper au piège de l'évolutionnisme plus ou moins ouvertement fonctionnaliste et ont tracé la voie d'une sociologie réellement génétique grâce à un usage théoriquement inspiré de la méthode comparative. Mais ce dont nous avons besoin, c'est d'une histoire structurale rarement pratiquée, qui ferait apparaître chaque état successif de la structure examinée comme étant à la fois le produit des luttes précédentes pour maintenir et transformer cette structure et le principe des transformations qui en découlent, à travers les contradictions, les tensions et les rapports de force qui la constituent.

Le surgissement des événements purement historiques, tels que la crise de mai 68 ou n'importe quelle autre grande rupture historique, ne devient compréhensible qu'à condition de reconstruire la pluralité des « séries causales indépendantes » dont Cournot parlait pour définir le hasard, c'est-à-dire les différents enchaînements relativement autonomes de phénomènes indépendants dont la collision détermine la singularité des événements historiques. Mais ici je vous renvoie à l'analyse de mai 68 que je développe dans le dernier chapitre d'*Homo academicus* et qui contient l'embryon d'une théorie de la révolution symbolique à laquelle je travaille actuellement.

Il y a de nombreuses affinités entre votre travail, notamment vos études historiques sur le champ artistique français de la fin du XIX^e siècle, et celui de plusieurs grands historiens sociaux. Je pense ici d'emblée à des gens comme Norbert Elias, E. P. Thompson, Eric Hobsbawm, William H. Sewell, Moshe Lewin ou même Charles Tilly – et je pourrais en nommer d'autres¹². Ces historiens ont en commun avec vous l'attention qu'ils accordent aux processus persistants de constitution des structures mentales, culturelles et socio-poli-

culturelles, formes d'action collective et groupements sociaux. Pourquoi n'avez-vous pas rendu plus visibles ces parentés intellectuelles ? L'absence d'un rapprochement déclaré avec l'histoire ne manque pas de surprendre lorsqu'on voit qu'une bonne part des recherches publiées dans Actes de la recherche en sciences sociales sont historiques dans le sens le plus fort du terme, et aussi que beaucoup, sinon la majorité, de vos collègues et amis les plus proches sont eux-mêmes historiens.

Peut-être l'emphase avec laquelle certains sociologues ont annoncé leur « redécouverte » de l'histoire m'a-t-elle dissuadé de mettre en lumière les convergences et les affinités. Il est certain que j'ai une suspicion profonde à l'égard des grandes lois tendanciennes qui se sont épanouies dans le marxisme et chez ses rivaux (structuro-fonctionnalisme, développementalisme, historicisme, etc.). Parmi les réflexes professionnels que j'essaie d'inculquer, il y a la défiance envers les comparaisons superficielles et grossières entre deux états d'un univers social donné (je pense, par exemple, au problème de la « démocratisation » de l'enseignement supérieur), parce que de telles comparaisons encouragent les jugements normatifs et le raisonnement téléologique, sans parler de la tendance à donner la description pour une explication, tout un ensemble de choses qui me mettent mal à l'aise. Évidemment, la problématique d'Elias est une de celles pour lesquelles j'ai la plus grande sympathie dans la mesure où, pour l'essentiel, elle prolonge et amplifie certains thèmes wébériens et où elle essaie de mettre en relation un processus de psychosociologie historique et un grand processus historique, la constitution de l'État qui s'assure progressivement le monopole d'abord de la violence physique et ensuite – c'est ce que mon travail actuel sur la genèse de l'État m'amène à ajouter – de la violence symbolique. Ce n'est pas le lieu de dire ici tout ce qui me sépare d'Elias – en dehors d'un accord fondamental sur un certain nombre de principes, souvent empruntés d'ailleurs à Durkheim et Weber, qui sont constitutifs, pour moi, de la pensée sociologique. Mais je dois au moins mentionner ce que ma recherche sur la genèse de

Les fins de la sociologie réflexive

avant lui, omet toujours de demander qui profite et qui pâtit du monopole de l'État sur la violence légitime et de poser la question (que je pose dans *La Noblesse d'État*) de la domination qui s'exerce à travers l'État.

En outre, paradoxalement, les historiens se condamnent souvent à l'anachronisme du fait de leur usage anhistorique ou déshistoricisé des concepts qu'ils utilisent pour penser les sociétés du passé. Projeter rétrospectivement le concept d'artiste sur une période antérieure à 1880, ce n'est pas seulement commettre un anachronisme fantastique, c'est escamoter la question de la genèse, non de l'artiste ou de l'écrivain, mais de l'espace dans lequel ce personnage peut exister comme tel. Et la même chose est vraie de la politique. Nous prenons le risque de commettre de formidables erreurs historiques quand nous omettons, comme le font beaucoup d'historiens qui se piquent aujourd'hui de « philosophie politique », de poser la question de la genèse sociale du champ politique (1981b) et des notions mêmes que la philosophie politique éternise en les traitant comme des essences transhistoriques : ce que je viens de dire sur les mots « art » et « artiste » pourrait s'appliquer à des notions comme « démocratie » et « opinion publique » (voir 1980i ; Bourdieu et Champagne, 1989 ; Champagne, 1990). Nombre d'historiens oublient que ces concepts et les réalités correspondantes sont eux-mêmes le produit d'une construction historique : l'histoire même à laquelle ils appliquent ces concepts les a en fait inventés, créés, souvent au prix d'un travail historique immense et pour l'essentiel oublié¹³. L'histoire de la genèse de l'outillage intellectuel que nous mettons en œuvre dans nos analyses du monde social est un des instruments majeurs de la critique inséparablement épistémologique et sociologique à laquelle nous devons soumettre nos catégories de pensée et nos formes d'expression. Bizarrement, les historiens sont très peu portés à cet usage réflexif de l'histoire.

La logique des champs

La notion de champ fait partie, avec celles d'habitus et de capital, des concepts centraux de votre œuvre qui comprend des études sur les champs artistique et littéraire, le champ des grandes écoles, les champs scientifique et religieux, le champ du pouvoir, le champ juridique, le champ bureaucratique, etc. Vous utilisez la notion de champ dans un sens très technique et précis qui est peut-être en partie occulté par sa signification courante. Pourriez-vous dire d'où vient cette notion (pour des Américains, elle évoque, vraisemblablement, la field theory de Kurt Lewin), quel sens vous lui donnez et quelles en sont les fonctions théoriques ?

Comme je n'aime pas beaucoup les définitions professorales, je voudrais commencer par un bref excursus sur leur usage. Je pourrais renvoyer ici au *Métier de sociologue*. C'est un livre un peu scolaire, mais il contient néanmoins des principes théoriques et méthodologiques qui permettraient de comprendre que nombre de raccourcis ou d'ellipses qui me sont parfois reprochés sont en fait des refus conscients et des choix délibérés. Par exemple, l'usage de *concepts ouverts* est un moyen de rompre avec le positivisme — mais ceci est une phrase toute faite. Pour être plus précis, c'est un moyen permanent de rappeler que les concepts n'ont d'autre définition que systémique et sont conçus pour être mis en œuvre empiriquement de façon systématique. Des notions telles qu'habitus, champ et capital peuvent être définies, mais seulement à l'intérieur du système

Dans la même logique, on me demande souvent, aux États-Unis, pourquoi je ne propose pas de théorie « à moyenne portée » (*middle-range theory*). Je pense que ce serait d'abord une manière de satisfaire une attente positiviste, à la façon du livre déjà ancien de Berelson et Steiner (1964), compilation de l'ensemble des lois partielles établies par les sciences sociales. Comme Duhem l'a montré, il y a longtemps, pour la physique, et aussi Quine après lui, la science ne connaît que des systèmes de lois. Et ce qui est vrai des concepts est vrai des relations, qui ne prennent sens qu'à l'intérieur de systèmes de relations. De même, si je fais un grand usage de l'analyse des correspondances, plutôt que de l'analyse de régression multiple, par exemple, c'est parce que c'est une technique relationnelle d'analyse des données dont la philosophie correspond exactement à ce qu'est, à mes yeux, la réalité du monde social. C'est une technique qui « pense » en termes de relations, comme j'essaie précisément de le faire avec la notion de champ.

Penser en termes de champ, c'est *penser relationnellement* (1968b, 1982c, pp. 41-42). Le mode de pensée relationnel (plutôt que « structuraliste », plus étroit) est, comme Cassirer l'a montré dans *Substance et Fonction*, la marque distinctive de la science moderne, et l'on pourrait montrer qu'on le retrouve derrière des entreprises scientifiques aussi différentes, en apparence, que celles du formaliste russe Tynianov¹⁴, du psychosociologue Kurt Lewin, de Norbert Elias et des pionniers du structuralisme en anthropologie, en linguistique et en histoire, de Sapir et Jakobson à Dumézil et Lévi-Strauss. (Lewin invoque explicitement Cassirer, comme je le fais, pour dépasser le substantialisme aristotélicien qui imprègne spontanément la pensée du monde social.) Je pourrais, en déformant la fameuse formule de Hegel, dire que le réel est relationnel : ce qui existe dans le monde social, ce sont des relations – non des interactions ou des liens intersubjectifs entre des agents, mais des relations objectives qui existent « indépendamment des consciences et des volontés individuelles », comme disait Marx.

En termes analytiques, un champ peut être défini comme un réseau, ou une configuration de relations objectives entre des

La logique des champs

existence et dans les déterminations qu'elles imposent à leurs occupants, agents ou institutions, par leur situation (*situs*) actuelle et potentielle dans la structure de la distribution des différentes espèces de pouvoir (ou de capital) dont la possession commande l'accès aux profits spécifiques qui sont en jeu dans le champ, et, du même coup, par leurs relations objectives aux autres positions (domination, subordination, homologie, etc.). Dans les sociétés hautement différenciées, le cosmos social est constitué de l'ensemble de ces microcosmes sociaux relativement autonomes, espaces de relations objectives qui sont le lieu d'une logique et d'une nécessité spécifiques et irréductibles à celles qui régissent les autres champs. Par exemple, le champ artistique, le champ religieux ou le champ économique obéissent à des logiques différentes : le champ économique a émergé, historiquement, en tant qu'univers dans lequel, comme on dit, « les affaires sont les affaires », *business is business*, et d'où les relations enchantées de la parenté, de l'amitié et de l'amour sont en principe exclues ; le champ artistique, au contraire, s'est constitué dans et par le refus, ou l'inversion, de la loi du profit matériel (1971d).

Vous utilisez souvent l'image du « jeu » pour donner une première intuition de ce que vous entendez par un champ.

Effectivement, on peut comparer le champ à un jeu (bien que, à la différence d'un jeu, il ne soit pas le produit d'une création délibérée et qu'il obéisse à des règles ou, mieux, des régularités¹⁵ qui ne sont pas explicitées et codifiées). On a ainsi *des enjeux* qui sont, pour l'essentiel, le produit de la compétition entre les joueurs ; un *investissement dans le jeu*, illusio (de *ludus*, jeu) : les joueurs sont pris au jeu, ils ne s'opposent, parfois féroce-ment, que parce qu'ils ont en commun d'accorder au jeu, et aux enjeux, une croissance (*doxa*), une reconnaissance qui échappe à la mise en question (les joueurs acceptent, par le fait, de jouer le jeu, et non par un « contrat », que le jeu vaut la peine d'être joué, que le jeu en vaut la chandelle) et cette

Ils disposent d'*atouts*, c'est-à-dire de cartes maîtresses dont la force varie selon le jeu : de même que la force relative des cartes changē selon les jeux, de même la hiérarchie des différentes espèces de capital (économique, culturel, social, symbolique) varie dans les différents champs. Autrement dit, il y a des cartes qui sont valables, efficaces, dans tous les champs — ce sont les espèces fondamentales de capital —, mais leur valeur relative en tant qu'atouts varie selon les champs et même selon les états successifs d'un même champ. Étant entendu que, plus fondamentalement, la valeur d'une espèce de capital — par exemple la connaissance du grec ou du calcul intégral — dépend de l'existence d'un jeu, d'un champ dans lequel cet atout peut être utilisé : un capital ou une espèce de capital, c'est ce qui est efficace dans un champ déterminé, à la fois en tant qu'arme et en tant qu'enjeu de lutte, ce qui permet à son détenteur d'exercer un pouvoir, une influence, donc, d'exister dans un champ déterminé, au lieu d'être une simple « quantité négligeable ». Dans le travail empirique, c'est une seule et même chose que de déterminer ce qu'est le champ, quelles en sont les limites, et de déterminer quelles espèces de capital y sont agissantes, dans quelles limites s'exercent leurs effets, etc. (On voit que les notions de capital et de champ sont étroitement interdépendantes.)

C'est, à chaque moment, l'état des rapports de force entre les joueurs qui définit la structure du champ : on peut imaginer que chaque joueur a devant lui des piles de jetons de différentes couleurs, correspondant aux différentes espèces de capital qu'il détient, en sorte que sa *force relative dans le jeu, sa position dans l'espace de jeu, et aussi ses stratégies au jeu*, ce que l'on appelle en français son « jeu », les coups, plus ou moins risqués, plus ou moins prudents, plus ou moins subversifs ou conservateurs, qu'il entreprend, dépendent à la fois du volume global de ses jetons et de la structure des piles de jetons, du volume global de la structure de son capital, deux individus dotés d'un capital global à peu près équivalent pouvant différer, tant dans leur position que dans leurs prises de position, en ce que l'un a (relative-

tal culturel (un patron d'entreprise privée par exemple), l'autre beaucoup de capital culturel et peu de capital économique (un professeur par exemple).

Plus exactement, les stratégies d'un « joueur » et tout ce qui définit son « jeu » dépendent en fait non seulement du volume et de la structure de son capital au moment considéré et des chances au jeu (Huyghens parlait de *lusiones*, toujours de *ludus*, pour désigner les probabilités objectives) qu'elles lui assurent, mais aussi de *l'évolution dans le temps* du volume et de la structure de son capital, c'est-à-dire de sa trajectoire sociale et des dispositions (habitus) qui se sont constituées dans la relation prolongée avec une certaine structure objective de chances.

Et ce n'est pas tout : les joueurs peuvent jouer pour augmenter ou conserver leur capital, leurs jetons, c'est-à-dire conformément aux règles tacites du jeu et aux nécessités de la reproduction et du jeu et des enjeux ; mais ils peuvent aussi travailler à transformer, partiellement ou totalement, les règles immanentes du jeu, à changer par exemple la valeur relative des jetons, le taux de change entre les différentes espèces de capital, par des stratégies visant à discréditer la sous-espèce de capital sur laquelle repose la force de leurs adversaires (par exemple le capital économique) et à valoriser l'espèce de capital dont ils sont particulièrement pourvus (par exemple le capital juridique). Nombre de luttes au sein du champ du pouvoir sont de ce type : celles notamment qui visent à s'emparer d'un pouvoir sur l'État, c'est-à-dire sur les ressources économiques et politiques qui permettent à l'État d'exercer un pouvoir sur tous les jeux et sur les règles qui les régissent.

Cette analogie fait bien voir le lien entre les concepts que vous mettez en œuvre dans votre théorie. Mais il faut maintenant revenir de manière plus précise sur un certain nombre de questions. D'abord, comment détermine-t-on l'existence d'un champ et ses frontières ?

La question des limites du champ est toujours posée dans le champ lui-même et, par conséquent, n'admet pas de réponse a

économiques, les grands couturiers ou les romanciers, travaillent constamment à se différencier de leurs rivaux les plus proches, afin de réduire la concurrence et d'établir un monopole sur un sous-secteur particulier du champ (il faudrait corriger cette phrase, qui succombe au « biais » téléologique – celui qu'on me prête souvent lorsqu'on comprend que je fais de la recherche de la distinction le principe des pratiques culturelles : encore un effet de titre très funeste – il y a une production de différence qui n'est en rien le produit de la recherche de la différence ; il y a beaucoup de gens – je pense par exemple à Flaubert – pour qui, exister dans un champ, c'est, *eo ipso*, différer, être différent, affirmer la différence ; ces gens étant souvent dotés de caractéristiques qui font qu'ils ne devraient pas être là, qu'ils auraient dû être éliminés à l'entrée ; mais je ferme la parenthèse) ; ils travaillent aussi à exclure du champ une partie des participants actuels ou potentiels, notamment en élevant le droit d'entrée ou en imposant une certaine définition de l'appartenance : c'est ce que nous faisons, par exemple, quand nous disons que X ou Y n'est pas un sociologue, ou un *vrai* sociologue, conforme aux exigences inscrites dans la loi fondamentale du champ telle que nous la concevons. Leurs efforts pour imposer et faire reconnaître tel ou tel critère de compétence et d'appartenance peuvent être plus ou moins couronnés de succès, selon la conjoncture. Ainsi, les frontières du champ ne peuvent être déterminées que par une investigation empirique. Elles ne prennent que rarement la forme de frontières juridiques (avec, par exemple, le *numerus clausus*), même si les champs comportent toujours des « barrières à l'entrée », tacites ou institutionnalisées.

Au risque de paraître sacrifier à la tautologie, je dirai qu'on peut concevoir un champ comme un espace dans lequel s'exerce un effet de champ, de sorte que ce qui arrive à un objet qui traverse cet espace ne peut être expliqué complètement par ses seules propriétés intrinsèques. Les limites du champ se situent au point où cessent les effets de champ. Par conséquent, il faut essayer de mesurer, en chaque cas, par des moyens variés, le point où ces effets statistiquement détectables déclinent ou s'an-

d'un champ ne s'effectue pas par un acte décisoire. Par exemple, je ne crois pas que l'ensemble des associations culturelles (chœurs, groupes de théâtre, clubs de lecture, etc.) de tel État américain ou de tel département français constitue un champ. A l'opposé, le travail de Jerome Karabel (1984) suggère que les principales universités américaines sont liées par des relations objectives telles que la structure de ces relations (matérielles ou symboliques) exerce des effets à l'intérieur de chacune d'elles. Il en va de même pour les journaux : Michael Schudson (1978) montre que l'on ne peut comprendre l'émergence de l'idée moderne d'« objectivité » dans le journalisme, si l'on ne voit pas qu'elle apparaît dans des journaux soucieux d'affirmer leur respect de normes de respectabilité en opposant les « informations » aux simples « nouvelles » des organes de presse moins « exigeants ». C'est seulement en étudiant chacun de ces univers que l'on peut établir comment ils sont constitués concrètement, où ils s'arrêtent, qui en fait partie et qui n'en fait pas partie, et s'ils forment vraiment un champ.

Quels sont les moteurs du fonctionnement et du changement du champ ?

Le principe de la dynamique d'un champ réside dans la configuration particulière de sa structure, dans la distance, les écarts entre les différentes forces spécifiques qui s'y affrontent. Les forces qui sont actives dans le champ et que l'analyste sélectionne de ce fait comme pertinentes, parce qu'elles produisent les différences les plus importantes, sont celles qui définissent le capital spécifique. Comme je l'ai dit à propos du jeu et des atouts, un capital n'existe et ne fonctionne qu'en relation avec un champ : il ^{verza} confère un pouvoir sur le champ, sur les instruments matérialisés ou incorporés de production ou de reproduction dont la distribution constitue la structure même du champ et sur les régularités et les règles qui définissent le fonctionnement ordinaire du champ, et, par là, sur les profits qui s'y engendrent.

champ de luttes pour la conservation ou la transformation de la configuration de ces forces. De plus, le champ, en tant que structure de relations objectives entre des positions de force, sous-tend et oriente les stratégies par lesquelles les occupants de ces positions cherchent, individuellement ou collectivement, à sauvegarder ou à améliorer leur position et à imposer le principe de hiérarchisation le plus favorable à leurs propres produits. Autrement dit, les stratégies des agents dépendent de leur position dans le champ, c'est-à-dire dans la distribution du capital spécifique, et de la perception qu'ils ont du champ, c'est-à-dire de leur point de vue *sur* le champ en tant que vue prise à partir d'un point *dans* le champ.

Quelle différence y a-t-il entre un champ et un « appareil » au sens d'Althusser ou un système tel que le conçoit Luhmann, par exemple ?

Une différence essentielle : dans un champ, il y a des luttes, donc de l'histoire. Je suis très hostile à la notion d'appareil qui est pour moi le cheval de Troie du fonctionnalisme du pire : un appareil est une machine infernale, programmée pour atteindre certains buts ¹⁶. (Ce phantasme du complot, l'idée qu'une volonté démoniaque est responsable de tout ce qui se passe dans le monde social, hante la pensée « critique ».) Le système scolaire, l'État, l'Église, les partis politiques ou les syndicats ne sont pas des appareils, mais des champs. Dans un champ, les agents et les institutions luttent, suivant les régularités et les règles constitutives de cet espace de jeu (et, dans certaines conjonctures, à propos de ces règles mêmes), avec des degrés divers de force et, par là, des possibilités diverses de succès, pour s'approprier les profits spécifiques qui sont en jeu dans le jeu. Ceux qui dominent dans un champ donné sont en position de le faire fonctionner à leur avantage, mais ils doivent toujours compter avec la résistance, la contestation, les revendications, les prétentions, « politiques » ou non, des dominés.

Certes, dans certaines conditions historiques, qui doivent être

ner comme un appareil ¹⁷. Quand le dominant parvient à écraser et à annuler la résistance et les réactions du dominé, quand tous les mouvements se font exclusivement du haut vers le bas, la lutte et la dialectique qui sont constitutives du champ tendent à disparaître. Il n'y a d'histoire qu'aussi longtemps que les gens se révoltent, résistent, réagissent. Les institutions totalitaires – asiles, prisons, camps de concentration – ou les États dictatoriaux sont autant de tentatives pour mettre fin à l'histoire. Ainsi, les appareils représentent un cas limite, quelque chose que l'on peut considérer comme un état pathologique, des champs. Mais c'est une limite qui n'est jamais réellement atteinte, même dans les régimes dits « totalitaires » les plus répressifs ¹⁸.

Quant à la théorie des systèmes, il est vrai qu'on y trouve un certain nombre de ressemblances superficielles avec la théorie des champs. On pourrait facilement retraduire les concepts d'« autoréférentialité » ou d'« auto-organisation » par ce que je mets sous la notion d'autonomie ; dans les deux cas, il est vrai, le processus de différenciation et d'autonomisation joue un rôle central. Mais les différences entre les deux théories sont néanmoins radicales. En premier lieu, la notion de champ exclut le fonctionnalisme et l'organicisme : les produits d'un champ donné peuvent être systématiques sans être les produits d'un système et, en particulier, d'un système caractérisé par des fonctions communes, une cohésion interne et une autorégulation – autant de postulats de la théorie des systèmes qui doivent être rejetés. S'il est vrai que, dans le champ littéraire ou le champ artistique par exemple, on peut traiter les prises de position constitutives d'un espace de possibles comme un système, il reste que ces prises de position possibles forment un système de différences, de propriétés distinctives et antagonistes qui ne se développent pas selon leur propre mouvement interne (comme le principe d'autoréférentialité l'implique), mais au travers des conflits internes au champ de production. Le champ est le lieu de rapports de force – et pas seulement de sens – et de luttes visant à les transformer et, par conséquent, le lieu d'un changement permanent. La cohérence qui peut être observée dans un état donné du champ, son apparente orientation

écoles en France, la reproduction de la structure du champ du pouvoir) sont le produit du conflit et de la concurrence, et non d'une sorte d'autodéveloppement immanent de la structure ¹⁹.

Une seconde différence majeure est qu'un champ n'a pas de parties, de composantes. Chaque sous-champ a sa propre logique, ses règles et ses régularités spécifiques, et chaque étape dans la division d'un champ entraîne un véritable saut qualitatif (comme, par exemple, quand on passe du niveau du champ littéraire dans son ensemble au sous-champ du roman ou du théâtre) ²⁰. Tout champ constitue un espace de jeu potentiellement ouvert dont les limites sont des frontières dynamiques, qui sont un enjeu de luttes à l'intérieur du champ lui-même. Un champ est un jeu que nul n'a inventé et qui est beaucoup plus fluide et complexe que tous les jeux qu'on peut imaginer. Cela dit, pour saisir pleinement tout ce qui sépare les concepts de champ et de système, il faut les mettre en œuvre et les comparer au travers des objets empiriques qu'ils produisent ²¹.

Brièvement, comment doit-on conduire l'étude d'un champ et quelles sont les étapes nécessaires dans ce type d'analyse ?

Une analyse en termes de champ implique trois moments nécessaires et connectés entre eux (1971a). Premièrement, on doit analyser la position du champ par rapport au champ du pouvoir. On découvre ainsi que le champ littéraire, par exemple, est inclus dans le champ du pouvoir (1983c), où il occupe une position dominée. (Ou, dans un langage beaucoup moins adéquat : les artistes et les écrivains, ou les intellectuels plus généralement, sont une « fraction dominée de la classe dominante »). Deuxièmement, on doit établir la structure objective des relations entre les positions occupées par les agents ou les institutions qui sont en concurrence dans ce champ. Troisièmement, on doit analyser les habitus des agents, les différents systèmes de dispositions qu'ils ont acquis à travers l'intériorisation d'un type déterminé de conditions sociales et économiques et qui trouvent dans une trajectoire définie à l'intérieur du champ

La logique des champs

Le champ des positions est méthodologiquement inséparable du champ des prises de position, entendu comme le système structuré des pratiques et des expressions des agents. Les deux espaces, celui des positions objectives et celui des prises de position, doivent être analysés ensemble et traités comme « deux traductions de la même phrase », selon la formule de Spinoza. Cela dit, en situation d'équilibre, l'espace des positions tend à commander l'espace des prises de position. Les révolutions artistiques sont le résultat de la transformation des relations de pouvoir constitutives de l'espace des positions artistiques, qui est elle-même rendue possible par la rencontre de l'intention subversive d'une fraction des producteurs avec les attentes d'une fraction de leur public, c'est-à-dire par une transformation des relations entre le champ intellectuel et le champ du pouvoir (1987g). Ce qui est vrai du champ artistique vaut aussi pour les autres champs. On peut ainsi observer la même correspondance entre les positions dans le champ universitaire à la veille de mai 68 et les positions prises à l'occasion de ces événements, comme je le montre dans *Homo academicus*, ou encore entre les positions objectives des banques et des entreprises dans le champ économique et les stratégies qu'elles mettent en œuvre en matière de publicité ou de gestion du personnel, etc.

Autrement dit, le champ est une médiation capitale' entre les conditions économiques et sociales et les pratiques de ceux qui en font partie ?

Les déterminations qui pèsent sur les agents situés dans un champ déterminé (intellectuels, artistes, politiciens ou industriels du bâtiment) ne s'exercent jamais sur eux directement, mais seulement au travers de la médiation spécifique que constituent les formes et les forces du champ, c'est-à-dire après avoir subi une restructuration (ou, si l'on préfère, une réfraction) qui est d'autant plus importante que le champ est plus autonome, c'est-à-dire qu'il est plus capable d'imposer sa logique spécifique, produit cumulé d'une histoire particulière. Cela dit, on peut observer toute une gamme d'homologies structurales et

tique, le champ littéraire, etc., et la structure de l'espace social : chacun d'eux a ses dominants et ses dominés, ses luttes pour la conservation ou la subversion, ses mécanismes de reproduction, etc. Mais chacune de ces caractéristiques revêt dans chaque champ une forme spécifique, irréductible (une homologie pouvant être définie comme une ressemblance dans la différence). Ainsi, les luttes à l'intérieur du champ philosophique, par exemple, sont toujours surdéterminées et tendent à fonctionner dans une logique double. Elles ont des implications politiques en vertu de l'homologie des positions qui s'établit entre telle ou telle école philosophique et tel ou tel groupe politique ou social dans l'espace social pris dans son ensemble ²².

Une troisième propriété générale des champs, c'est le fait que ce sont des systèmes de relations indépendants des populations que définissent ces relations. Quand je parle de champ intellectuel, je sais très bien que, dans ce champ, je vais trouver des « particules » (faisons pour un moment comme s'il s'agissait d'un champ physique) qui sont sous l'empire de forces d'attraction, de répulsion, etc., comme dans un champ magnétique. Parler de champ, c'est accorder la primauté à ce système de relations objectives sur les particules elles-mêmes. On pourrait, en reprenant la formule d'un physicien allemand, dire que l'individu, comme l'électron, est un *Ausgeburts des Felds*, une émanation du champ. Tel ou tel intellectuel particulier, tel ou tel artiste n'existe *en tant que tel* que parce qu'il y a un champ intellectuel ou artistique. (On peut ainsi résoudre l'éternelle question, chère aux historiens de l'art, de savoir à quel moment on passe de l'artisan à l'artiste : question qui, posée en ces termes, est à peu près dépourvue de sens puisque cette transition s'est faite progressivement, en même temps que se constituait un champ artistique dans lequel quelque chose comme un artiste pouvait venir à l'existence ²³.)

La notion de champ est là pour rappeler que le véritable objet d'une science sociale n'est pas l'individu, l'« auteur », même si on ne peut construire un champ qu'à partir des individus, puisque l'information nécessaire pour l'analyse statistique est généralement attachée à des individus ou des institutions sin-

La logique des champs

de recherche. Ce qui n'implique nullement que les individus soient de pures « illusions », qu'ils n'existent pas. Mais la science les construit comme des *agents*, et non comme des individus biologiques, des acteurs ou des sujets ; ces agents sont socialement constitués comme actifs et agissants dans le champ par le fait qu'ils possèdent les propriétés nécessaires pour y être efficients, pour y produire des effets. Et c'est même à partir de la connaissance du champ dans lequel ils sont insérés que l'on peut le mieux saisir ce qui fait leur singularité, leur originalité, leur *point de vue* comme position (dans un champ) à partir de laquelle s'institue leur vision particulière du monde, et du champ lui-même...

Ce qui s'explique par le fait qu'à chaque moment il y a comme un droit d'entrée que tout champ impose et qui définit le droit de participer, sélectionnant par là certains agents par rapport à d'autres.

Ce qui légitime le droit d'entrer dans un champ, c'est la possession d'une configuration particulière de propriétés. Un des buts de la recherche est d'identifier ces propriétés actives, ces caractéristiques efficientes, c'est-à-dire ces formes de *capital spécifique*. On est ainsi placé devant une sorte de cercle herméneutique : pour construire le champ, on doit identifier les formes de capital spécifique qui y seront efficientes, et, pour construire ces formes de capital spécifique, on doit connaître la logique spécifique du champ. C'est un va-et-vient incessant, dans le processus de recherche, qui est long et difficile ²⁴.

Dire que la structure du champ – vous remarquez que j'ai construit progressivement une définition du concept – est définie par la structure de la distribution des espèces particulières de capital qui y sont actives, c'est dire que, quand ma connaissance des formes de capital est adéquate, je peux différencier tout ce qu'il y a à différencier. Par exemple, et c'est là un des principes qui a guidé mon travail sur les professeurs d'université, on ne peut pas se satisfaire d'un modèle explicatif qui reste incapable de différencier des gens, ou, mieux, des positions que

ment, et l'on doit s'interroger sur les variables oubliées qui permettraient de les distinguer. (Parenthèse : l'intuition ordinaire est tout à fait respectable ; seulement, il faut être sûr de ne la faire intervenir dans l'analyse que de manière consciente et raisonnée, et d'en contrôler empiriquement la validité, à la différence de ces sociologues qui l'utilisent inconsciemment, comme lorsqu'ils construisent ces sortes de typologies dualistes que je critique au début d'*Homo academicus*, telles qu'« intellectuel universel » par opposition à « local ».)

Dernier point : les agents sociaux ne sont pas des « particules » mécaniquement tirées et poussées par des forces extérieures²⁵. Ce sont plutôt des porteurs de capital et, selon leur trajectoire et la position qu'ils occupent dans le champ en vertu de leur dotation en capital (volume et structure), ils ont une propension à s'orienter activement, soit vers la conservation de la distribution du capital, soit vers la subversion de cette distribution. Les choses ne sont pas aussi simples, évidemment, mais je pense que c'est une proposition très générale, qui vaut pour l'espace social dans son ensemble, bien qu'elle n'implique pas que tous les détenteurs d'un faible capital soient nécessairement révolutionnaires et que tous les détenteurs d'un grand capital soient automatiquement conservateurs.

L'univers social, au moins dans les sociétés avancées, est fait de plusieurs champs différenciés qui ont à la fois des propriétés invariantes (cela justifie le projet d'une théorie générale des champs) et des propriétés variables, enracinées dans leur logique et leur histoire spécifiques (ce qui requiert une analyse génétique et comparative de chacun d'eux). Comment ces différents champs s'articulent-ils les uns aux autres ?

En bonne logique, je ne devrais pas répondre à cette question, parce qu'elle est trop difficile et que je risque de dire des choses trop simples, donc de réveiller la pensée en termes d'« instances » (toujours présente à l'arrière-plan), d'« articulation », etc., qui a permis à certains marxistes d'apporter des

La logique des champs

peut résoudre en chaque cas. Je crois en effet qu'il n'y a pas de loi transhistorique des rapports entre les champs. Évidemment, il est difficile de ne pas admettre que, dans les sociétés industrielles, le champ économique exerce des effets spécialement puissants. Mais faut-il admettre pour autant le postulat de la détermination (universelle), « en dernière instance », par l'économie ? Je prends un exemple qui fera comprendre, je crois, à quel point c'est compliqué : celui du champ artistique, que j'ai assez bien étudié. Au terme d'un processus qui commence au Quattrocento, le champ artistique accède, à la fin du XIX^e, à l'autonomie : il est complètement affranchi de la commande et du commanditaire, il produit lui-même son propre marché qui est d'ailleurs un marché différé. Il est libéré des commanditaires, des mécènes, des académies. Or, aujourd'hui, on voit réapparaître le mécène, privé ou public, la dépendance directe, et l'idée d'un processus d'autonomisation linéaire et infini est mise en question. Je pense à un peintre contemporain, Hans Haacke, qui fait des mises en question artistiques des atteintes à l'autonomie de la création artistique. Par exemple, dans une exposition au Guggenheim Museum, il expose un tableau des origines des ressources financières de la famille Guggenheim : l'administrateur du musée n'a pas d'autre choix que d'être vidé ou de démissionner, ou de se ridiculiser vis-à-vis de tous les artistes en n'exposant pas. Ainsi, il suffit qu'un artiste restitue à l'art une fonction pour qu'il ait des ennuis aussitôt... Et on découvre ainsi que l'autonomie que les artistes, à l'origine dépendants pour le contenu et la forme de leurs œuvres, s'étaient acquise impliquait une soumission à la nécessité : les artistes avaient fait de nécessité vertu en s'arrogant la maîtrise absolue de la forme, mais au prix d'un renoncement tout aussi absolu à la fonction. Dès qu'ils veulent exercer à nouveau une fonction, surtout critique, ils redécouvrent les limites de leur autonomie.

Comme on le voit par cet exemple, les relations entre les champs – le champ artistique et le champ économique dans le cas particulier – ne sont jamais définies une fois pour toutes, même dans les tendances générales de leur évolution. Et la

propos de chaque champ, quelle est sa limite, comment il s'articule avec d'autres champs, etc. Ce qui ne veut pas dire qu'on est dans le vide théorique d'un empirisme positiviste. On dispose d'un système de questions récurrentes, qu'on peut poser à la réalité.

Dans un numéro récent d'Actes de la recherche en sciences sociales consacré à l'« économie de la maison », c'est-à-dire à l'ensemble des espaces sociaux qui doivent être pris en compte pour comprendre la production et la circulation de ce bien économique particulier qu'est la maison individuelle, vous avez été conduit à analyser la genèse des politiques étatiques qui, en ce cas au moins (et sans doute de manière plus générale), déterminent très directement le fonctionnement du marché. Et à esquisser une théorie de l'État comme une sorte de méta-champ... ²⁶.

Il me semble en effet que, dès que l'on regarde de près ce qui se passe dans ce que l'on appelle l'« État », on fait disparaître la plupart des problèmes *scolastiques* que les *scholars*, *arm-chair marxists* et autres sociologues spéculatifs, se posent à propos de l'État, notion quasi métaphysique qu'il faut faire voler en éclats pour « aller aux choses elles-mêmes », comme disait Husserl, à propos de tout autre chose. Je pense par exemple à l'alternative théorique consacrée de la « correspondance » (ou de la dépendance) et de l'« autonomie ». On fait comme si l'État était une réalité bien définie, bien délimitée et unitaire qui entrerait dans une relation d'extériorité avec des forces externes, elles-mêmes bien définies (comme, par exemple, dans le cas de l'Allemagne, qui a fait couler beaucoup d'encre, à cause du fameux *Sonderweg*, la grande aristocratie terrienne des *Junkers* ou la grande bourgeoisie industrielle, ou, dans le cas de l'Angleterre, la bourgeoisie urbaine des grands entrepreneurs et l'aristocratie provinciale). En fait, ce que l'on rencontre concrètement, c'est un ensemble de champs bureaucratiques ou administratifs (ils prennent souvent la forme concrète de commissions) à l'intérieur desquels des agents et des groupes d'agents gouverne-

procuration pour cette forme particulière de pouvoir qu'est le pouvoir de *régler* une sphère particulière de pratiques (comme, par exemple, la production de maisons individuelles ou d'habitations collectives) par des lois, des règlements, des mesures administratives (subventions, autorisations, etc.), bref, tout ce qu'on met sous le nom de politique (*policy*). L'État serait ainsi, si l'on veut garder à tout prix cette désignation, un ensemble de champs de forces où se déroulent des luttes ayant pour enjeu (en corrigeant la formule célèbre de Max Weber) le *monopole de la violence symbolique légitime* ²⁷ : le pouvoir de constituer et d'imposer comme *universel* et *universellement* applicable dans le ressort d'une nation, c'est-à-dire dans les limites des frontières d'un pays, un ensemble commun de normes coercitives.

Ces champs, comme je l'ai montré dans le cas de la politique du logement en France pour les années soixante-dix-quatre-vingt, sont le lieu de l'affrontement entre des forces appartenant aussi bien au secteur privé (des banquiers et des banques, des entreprises de construction et des constructeurs, etc.) qu'au secteur public (des ministères, des services à l'intérieur de ces ministères, des « corps », comme, dans le cas particulier, les inspecteurs des finances et les ingénieurs des mines), c'est-à-dire des sous-univers, eux-mêmes organisés en champs, et à la fois unis et divisés par les luttes internes et les oppositions à l'extérieur. La notion d'État n'a de sens que comme *désignation sténographique* (mais, à ce titre, très dangereuse) de ces *relations objectives* entre des *positions* de pouvoir (de différents types) qui peuvent s'inscrire dans des réseaux (*networks*) plus ou moins stables (d'alliance, de clientèle, etc.) et se manifester dans des interactions phénoménalement très différentes allant du conflit ouvert à la collusion plus ou moins dissimulée.

Dès que l'on regarde de près comment des agents ou des organismes « privés », eux-mêmes en concurrence (comme les banques intéressées par la promulgation de règlements propres à favoriser la vente de nouvelles formes de crédit immobilier), travaillent à orienter ou à déterminer la politique de l'« État » dans chacun des domaines de l'activité économique ou culturelle (on observerait la même chose si l'on étudiait une réforme

des coalitions et des réseaux avec d'autres agents ou organismes dont ils partagent les intérêts et la préférence pour une mesure ou une politique, comment ils s'affrontent à des agents ou des organismes bureaucratiques ayant eux-mêmes leurs intérêts et leurs ressources propres (par exemple le capital proprement bureaucratique de gestion des règlements), on s'éloigne irrésistiblement des spéculations sur la correspondance et l'autonomie. Et, pour dire les choses comme je les pense, je me sens beaucoup plus proche, sous ce rapport, de la *network analysis* d'Edward O. Laumann (dont je peux me séparer sous d'autres rapports) que de Nicos Poulantzas ou de Theda Skocpol (pour citer deux noms emblématiques des positions traditionnelles sur la correspondance ou l'autonomie). Ceci pour faire remarquer en passant que, en ces matières comme ailleurs, les *arm-chair marxists*, matérialistes sans matériel, auxquels je n'ai cessé de m'opposer lorsqu'ils étaient à leur apogée, dans les années soixante, ont beaucoup contribué à la perpétuation de problèmes scolastiques.

C'est, de façon générale, ce qui fait toute la difficulté de ma position dans le champ sociologique : d'un côté, je peux paraître proche des « grands théoriciens » (structuralistes, notamment) en ce que j'insiste sur les grands équilibres structuraux, irréductibles aux interactions et aux pratiques dans lesquelles ils se manifestent ; d'un autre côté, je me sens solidaire des chercheurs qui regardent les choses de près (je pense par exemple aux interactionnistes, à Goffman, et à tous ceux qui, par l'observation directe ou l'analyse statistique, débusquent des réalités empiriques que les « grands théoriciens » ignorent : ils regardent la réalité de trop haut...) ; mais je ne puis accepter la philosophie du monde social qui est souvent au principe de leur intérêt pour les détails de la pratique sociale et qui leur est, en tout cas, imposée par la vision rapprochée, et la « myopie » théorique qu'elle favorise.

Pouvez-vous préciser en quoi votre conception de l'État comme

La logique des champs

se distingue de la notion d'État organisationnel, développée par Edward Laumann et David Knoke (1988), de la network analysis ?

Je pourrais reprendre ici la distinction que je faisais, contre Max Weber notamment, entre structure et interaction, entre relation structurale, agissant de manière permanente et invisible, et relation effectuée, actualisée dans un échange particulier (1971c, 1971f, 1980f, 1987f). En fait, la structure d'un champ, comme espace de relations objectives entre des positions, définies par leur rang dans la distribution des pouvoirs ou des espèces de capital, diffère des réseaux plus ou moins durables dans lesquels elle peut se manifester pour un temps plus ou moins long. C'est elle qui détermine la possibilité ou l'impossibilité (ou, plus précisément, la probabilité plus ou moins grande) de voir s'instaurer les échanges qui expriment et entretiennent l'existence de réseaux. La tâche de la science est de porter au jour la structure de la distribution des ressources (ou des espèces de capital) qui, à travers les intérêts et les dispositions qu'elle conditionne, tend à déterminer la structure des prises de position individuelles ou collectives. Dans la *network analysis*, l'analyse de ces structures (qui doit faire appel à un mode de pensée structural, plus difficile à traduire dans des données quantifiées et formalisées – sauf à recourir à l'analyse des correspondances) a été sacrifiée à l'analyse des *liaisons particulières* (entre des agents ou des institutions) et des *flux* (d'information, de ressources, de services, etc.) dans lesquels elles se manifestent.

En fait, il faudrait prolonger ici avec les recherches que je mène, depuis plusieurs années, à propos de la genèse de l'État moderne. Je pourrais dire, en simplifiant beaucoup, que la construction de l'État dynastique, puis de l'État bureaucratique, a pris la forme d'un processus de concentration de différentes espèces de pouvoir, ou de capital, aboutissant, dans un premier temps, à la monopolisation privée – par le roi – d'une puissance publique, à la fois extérieure et supérieure à toutes les puissances privées (les seigneurs, les bourgeois citadins, etc.). La concentration de ces différentes espèces de capital, économique

Les fins de la sociologie réflexive

ralement, symbolique, qui va de pair avec la construction des différents champs correspondants, a conduit à l'émergence d'un capital spécifique, proprement étatique, né du cumul, qui permet à l'État d'exercer un pouvoir sur les différents champs et sur les différentes espèces particulières de capital. Cette sorte de méta-capital capable d'exercer un pouvoir sur les autres espèces de capital, et en particulier sur les taux de change entre elles (et, du même coup, sur les rapports de force entre leurs détenteurs), définit le pouvoir proprement étatique. Il s'ensuit que la construction de l'État va de pair avec la construction du champ du pouvoir entendu comme l'espace de jeu à l'intérieur duquel les détenteurs de capital (de différentes espèces) luttent *notamment* pour le pouvoir sur l'État, c'est-à-dire sur le capital étatique donnant pouvoir sur les différentes espèces de capital et sur leur reproduction (à travers, notamment, l'institution scolaire).

Habitus, illusio et rationalité

Votre usage de la notion d'intérêt a souvent suscité l'accusation d'« économisme »²⁸. Quel rôle théorique l'intérêt joue-t-il dans votre mode d'analyse ?

La notion d'intérêt s'est imposée à moi comme un instrument de rupture avec une anthropologie philosophique, une conception naïve de la conduite humaine qui étaient dominantes quand j'ai commencé à travailler dans les sciences sociales. J'ai souvent cité une remarque de Weber à propos du droit, selon laquelle les agents sociaux n'obéissent à la règle que dans la mesure où leur intérêt à lui obéir l'emporte sur leur intérêt à lui désobéir. Ce rude principe matérialiste nous rappelle que, avant de prétendre décrire les règles selon lesquelles les agents agissent, nous devrions nous demander ce qui rend ces règles efficaces.

C'est dans le domaine de la sociologie de la culture et des intellectuels, d'où elle était tout spécialement exclue et où elle est particulièrement scandaleuse, que, en réaction contre la vision dominante de l'univers intellectuel et pour mettre en question l'idéologie de la *freischwebende Intelligenz*, j'ai introduit la notion d'intérêt, en m'appuyant sur Weber qui utilisait le modèle économique pour découvrir les intérêts spécifiques des grands protagonistes du jeu religieux, prêtres, prophètes et sorciers (1971c, 1987f). Je préfère aujourd'hui utiliser le terme *illusio* puisque je parle toujours d'intérêts spécifiques, qui sont à la fois présumés et produits par le fonctionnement de

térêt a suscité l'accusation réflexe d'économisme, alors que toute mon œuvre a été orientée, et cela dès l'origine, contre la réduction de toutes les pratiques à l'économie²⁹. En fait, la notion telle que je l'utilise est au service d'un réductionnisme délibéré et provisoire qui me permet d'importer le mode de pensée matérialiste dans la sphère culturelle d'où elle a été expulsée historiquement quand la vision moderne de l'art a été inventée et que le champ de production culturelle a acquis son autonomie (1980h, 1987d).

Pour comprendre la notion d'intérêt, il faut voir qu'elle est opposée non seulement à celle de désintéressement ou de gratuité mais aussi à celle d'indifférence. Être indifférent, c'est être non motivé par le jeu : comme l'âne de Buridan, ce jeu me laisse indifférent, ou, comme on dit en français, cela m'est égal. L'indifférence est un état axiologique de non-préférence en même temps qu'un état de connaissance dans lequel je suis incapable de faire la différence entre les enjeux proposés. Tel était le but des stoïciens : atteindre un état d'ataraxie (*ataraxia* signifie le fait de ne pas être troublé). L'*illusio* est l'opposé de l'ataraxie : c'est le fait d'être investi, pris dans le jeu et par le jeu. Être intéressé, c'est accorder à un jeu social déterminé que ce qui y survient a un sens, que ses enjeux sont importants et dignes d'être poursuivis (1989i).

Autant dire que le concept d'intérêt tel que je le conçois est totalement différent de l'intérêt transhistorique et universel de la théorie utilitariste, universalisation inconsciente de la forme d'intérêt qui est engendrée et exigée par une économie capitaliste. Loin d'être un invariant anthropologique, l'intérêt est un arbitraire historique³⁰, une construction historique qui ne peut être connue que par l'analyse historique, *ex post*, à travers l'observation empirique, et non déduit *a priori* d'une conception fictive et très évidemment ethnocentrique de l'« Homme ».

Cela implique donc qu'il y a autant d'« intérêts » qu'il y a de champs, que chaque champ présuppose et engendre simultanément une forme spécifique d'intérêt qui est incommensurable avec les intérêts qui

Chaque champ appelle et active une forme spécifique d'intérêt, une *illusio* spécifique comme reconnaissance tacite de la valeur des enjeux engagés dans le jeu et comme maîtrise pratique des règles qui le régissent. En outre, cet intérêt spécifique qui est impliqué dans la participation au jeu se différencie selon la position occupée dans le jeu (dominant par rapport à dominé ou orthodoxe par rapport à hérétique) et selon la trajectoire qui conduit chaque participant à cette position.

Outre les notions d'intérêt et d'investissement, vous avez « emprunté » au langage économique différents concepts tels que marché et capital (par exemple, 1971d, 1986g), qui évoquent le mode de raisonnement économique. De plus, à la fois vos premières recherches et vos travaux les plus récents ont en commun de se situer dans le domaine de la sociologie économique³¹. Vos tout premiers travaux sur les paysans et les travailleurs algériens (1958, 1962d, 1963, 1972a ; Bourdieu, Darbel, Rivet et Seibel, 1963 ; Bourdieu et Sayad, 1964) s'efforçaient, entre autres choses, d'expliquer l'émergence d'une disposition rationnelle calculatrice – l'habitus de l'homo œconomicus – dans le prolétariat algérien, ainsi que les conséquences sociales et économiques de l'échec du sous-prolétariat à maîtriser ces dispositions exigées par l'économie capitaliste brutalement imposée par le colonialisme français. Dans votre étude récente de l'économie de la production et de la consommation de la maison individuelle en France, analysée comme un champ (1990b, 1990f, 1990g ; Bourdieu et de Saint Martin, 1990 ; Bourdieu et Christin, 1990), vous examinez d'une part la genèse sociale du système des préférences et des stratégies des acheteurs, d'autre part l'organisation et la dynamique de l'espace des vendeurs (les entreprises de construction de maisons) et des produits ; et vous découvrez que l'État – ou le « champ bureaucratique » – joue, pour les deux parties, un rôle essentiel, notamment en structurant leur rencontre, le marché, construction socio-politique résultant de la réfraction, à divers niveaux territoriaux du champ bureaucratique, des demandes d'un éventail d'agents sociaux et économiques inégalement armés pour imposer la prise en compte de leurs intérêts. Qu'est-ce qui sépare votre approche théorique de l'« approche économique » de l'ac-

La seule chose que je partage avec l'*orthodoxie économique* (j'entends par là le courant, lui-même très diversifié, qui domine aujourd'hui la science économique, dont je n'oublie pas qu'elle est un champ hautement différencié), c'est un certain nombre de mots. Prenez la notion d'investissement. Par investissement, j'entends la propension à agir qui naît de la relation entre un champ et un système de dispositions ajustées à ce champ, un sens du jeu et de ses enjeux impliquant à la fois une inclination et une aptitude à jouer le jeu, qui sont l'un et l'autre socialement et historiquement constitués et non universellement donnés. La théorie générale de l'économie des champs qui s'élabore progressivement, de généralisation en généralisation (je travaille depuis longtemps à un livre dans lequel j'essaie d'isoler, à un niveau de formalisation plus élevé, les propriétés générales des champs), nous permet de décrire et d'identifier la forme spécifique que les mécanismes et les concepts les plus généraux, tels que capital, investissement, intérêt, prennent dans chaque champ et d'éviter ainsi toutes les espèces de réductionnisme, à commencer par l'économisme qui ne reconnaît que l'intérêt matériel et la recherche délibérée de la maximisation des profits monétaires.

Une science générale de l'économie des pratiques qui ne se limite pas artificiellement aux pratiques socialement reconnues comme économiques doit essayer de saisir le capital, cette « énergie de la physique sociale » (1980f, p. 209), dans toutes ses formes et de découvrir les lois qui règlent leur conversion d'une espèce à une autre. J'ai montré que le capital se présente sous trois espèces fondamentales (chacune d'elles ayant des sous-espèces), à savoir, le capital économique, le capital culturel et le capital social (1986g). A ces trois espèces, il faut ajouter le capital symbolique qui est la forme que l'une ou l'autre de ces espèces revêt quand elle est perçue à travers des catégories de perception qui en reconnaissent la logique spécifique ou, si vous préférez, qui méconnaissent l'arbitraire de sa possession et de son accumulation³². Je ne vais pas m'appesantir sur la notion de capital économique. J'ai analysé les particularités du capital culturel, qu'il faudrait en réalité appeler *capital infor-*

existe lui-même sous trois formes, à l'état incorporé, objectif et institutionnalisé ³³. Le capital social est la somme des ressources, actuelles ou virtuelles, qui reviennent à un individu ou à un groupe du fait qu'il possède un réseau durable de relations, de connaissances et de reconnaissances mutuelles plus ou moins institutionnalisées, c'est-à-dire la somme des capitaux et des pouvoirs qu'un tel réseau permet de mobiliser. Il faut admettre que le capital peut prendre une diversité de formes si l'on veut expliquer la structure et la dynamique des sociétés différenciées. Par exemple, pour rendre compte de la forme de l'espace social dans de vieilles nations démocratiques comme la Suède ou dans les sociétés de type soviétique, on doit prendre en compte l'espèce particulière de capital social que constitue le capital politique, capital qui a la capacité de procurer des privilèges et des profits considérables à la manière du capital économique dans d'autres champs sociaux, en opérant une patrimonialisation des ressources collectives (à travers les syndicats dans un cas, à travers le Parti communiste dans l'autre).

L'économie orthodoxe ignore le fait que les pratiques peuvent avoir des principes autres que des causes mécaniques ou l'intention consciente de maximiser l'utilité et obéir cependant à une logique économique immanente : les pratiques ont une économie, une raison immanente, qui ne peut être réduite à la raison économique, parce que l'économie des pratiques peut être définie par référence à une grande variété de fonctions et de fins. Réduire l'univers des formes de conduite à la réaction mécanique ou à l'action intentionnelle, c'est se mettre dans l'impossibilité d'éclairer toutes les pratiques qui sont raisonnables sans être le produit d'un dessein raisonné et moins encore d'un calcul conscient.

Vous avez clarifié les concepts de champ et de capital. Il y a une troisième catégorie centrale qui constitue un pont entre eux en fournissant le mécanisme qui « pousse » les agents à adopter telle ou telle stratégie, subversion ou conservation, ou, pourrait-on ajouter, à lui rester indifférent ou à sortir du jeu : la notion d'habitus ³⁴ permet de

intérêt, etc., pour en faire un modèle d'action profondément différent de celui de l'économie.

Je me suis expliqué tant de fois sur la signification et la fonction du concept d'*habitus* que j'hésite à y revenir, conscient que je ne pourrai que me répéter, en simplifiant, sans nécessairement clarifier... Je veux dire ici seulement que cette notion a pour fonction principale de marquer la rupture avec la philosophie intellectualiste (et intellectualocentrique) de l'action, représentée notamment par la théorie de l'*homo æconomicus* comme agent rationnel que la Rational Action Theory a remise récemment au goût du jour, alors que nombre d'économistes l'ont en fait répudiée (souvent sans le dire ou le savoir). C'est pour rendre compte de la logique réelle de la pratique (expression qui, en elle-même, est une véritable alliance de mots, puisque le propre de la pratique est d'être « logique », d'avoir une logique — je pense à la plus illogique en apparence, comme l'action rituelle —, sans avoir la logique pour principe) que j'ai proposé une théorie de la pratique comme produit d'un sens pratique, d'un sens du jeu socialement constitué. Il s'agissait pour moi, au départ, de rendre compte de la pratique dans ses formes les plus humbles, les actions rituelles, les choix matrimoniaux, les conduites économiques quotidiennes, etc., en échappant à la fois à l'objectivisme de l'action entendue comme réaction mécanique sans agent et au subjectivisme qui décrit l'action comme l'accomplissement délibéré d'une intention consciente, comme libre projet d'une conscience posant ses propres fins et maximisant son utilité par le calcul rationnel.

Mais la notion, dont je dois dire aussi qu'elle désigne avant tout une posture ou, si l'on veut, un *habitus* scientifique, c'est-à-dire une certaine manière particulière de construire et de comprendre la pratique dans sa « logique » spécifique, temporelle notamment, a aussi pour fonction de marquer la rupture avec une autre opposition, tout aussi funeste, et sans doute beaucoup plus difficile à dépasser : contre l'empirisme, la théorie de la pratique comme pratique pose que les objets de connaissance sont construits et non passivement enregistrés ;

de cette construction est, non le système des formes *a priori* et des catégories universelles propre à un sujet transcendantal, mais cette sorte de transcendantal historique qu'est l'*habitus*, système socialement constitué de dispositions structurées et structurantes qui est acquis par la pratique et constamment orienté vers des fonctions pratiques. Suivant le programme suggéré par Marx dans les *Thèses sur Feuerbach*, la notion d'*habitus* vise à rendre possible une théorie matérialiste de la connaissance qui n'abandonne pas à l'idéalisme l'idée que toute connaissance, naïve ou savante, présuppose un travail de construction ; mais elle marque que ce travail n'a rien en commun avec un travail purement intellectuel et qu'il s'agit d'une activité de construction, voire de réflexion pratique, que les notions ordinaires de pensée, de conscience, de connaissance nous empêchent de penser adéquatement. Tous ceux qui ont utilisé avant moi ce vieux concept, ou d'autres semblables, comme *èthos* ou *héxis*, s'inspiraient, je crois (sans toujours le savoir explicitement), d'une intention théorique voisine de la mienne, c'est-à-dire de l'intention d'échapper à la fois à la philosophie du sujet, mais sans sacrifier l'agent, et à la philosophie de la structure, mais sans renoncer à prendre en compte les effets qu'elle exerce sur l'agent et à travers lui. Mais le paradoxe, c'est que la plupart des commentateurs ignorent complètement la différence majeure entre mon usage de la notion et la totalité des usages antérieurs – j'ai dit « *habitus* » aussi et surtout *pour ne pas dire* « *habitude* » –, c'est-à-dire la capacité génératrice, pour ne pas dire créatrice, qui est inscrite dans le système des dispositions comme *art* – au sens fort de maîtrise pratique –, et en particulier *ars inveniendi*. Bref, ils se font une représentation mécaniste d'une notion construite *contre le mécanisme*.

Certains auteurs (Victor Kestenbaum, 1977, et James Ostrow, 1990, par exemple) ont rapproché votre pensée de la tradition du pragmatisme américain et notamment Dewey. Vous reconnaissez-vous dans ce rapprochement ?

J'ai eu connaissance de ces études et cela m'a déterminé, assez récemment, à regarder de plus près la philosophie de Dewey, dont je n'avais qu'une vue très partielle et superficielle. Effectivement, les affinités ou les rencontres sont incontestables et je crois que j'en comprends le principe : mon effort pour réagir contre l'intellectualisme profond des philosophies européennes (à quelques exceptions près, comme celles de Wittgenstein, Heidegger ou Merleau-Ponty) m'a porté à me rapprocher sans le savoir de pensées que la tradition européenne de la « profondeur » et de l'obscurité portait à traiter comme des repoussoirs. Sur le fond, et sans pouvoir développer ici tous les points communs et toutes les différences, je dirai que la théorie de l'*habitus* et du sens pratique présente beaucoup de similitudes avec les théories qui, comme celle de Dewey, font une place centrale à l'*habit*, entendu non comme habitude répétitive et mécanique mais comme rapport actif et créateur au monde, et qui refusent tous les dualismes conceptuels sur lesquels se sont bâties, dans leur quasi-totalité, les philosophies postcartésiennes : sujet et objet, intérieur et extérieur, matériel et spirituel, individuel et social, etc. ³⁵.

Une telle conception de l'action sociale vous met en opposition frontale avec ce courant très hétérogène qui a acquis une audience très importante ces dernières années sous le label de « théorie de l'action rationnelle » ou théorie du « choix rationnel ».

Exemple typique du paralogisme scolastique, de l'erreur ordinaire des professionnels du *logos* et de la logique, qui consiste à « prendre les choses de la logique pour la logique des choses », comme Marx disait de Hegel, la théorie de l'action rationnelle substitue l'esprit du savant pensant la pratique au sens pratique socialement constitué de l'agent. L'acteur tel qu'elle le conçoit n'est rien d'autre que la projection imaginaire du sujet savant dans l'agent agissant, une espèce de monstre à tête de penseur pensant sa pratique de manière logique et réflexive et à corps d'homme d'action engagé dans l'action. La théorie de l'action

.. ..

agent sans histoire à la fois indéterminé et interchangeable. Cette anthropologie imaginaire cherche à fonder l'action, qu'elle soit économique ou non, sur le choix intentionnel d'un acteur libre de tout conditionnement économique et social. Elle ignore l'histoire individuelle et collective des agents à travers laquelle les structures de préférences qui les habitent se constituent, dans une dialectique temporelle complexe avec les structures objectives qui les produisent et qu'elles tendent à reproduire.

Une des fonctions de la notion d'habitus, où certains commentateurs ont vu la clé de voûte d'une philosophie visant à la négation de l'histoire, est de rappeler l'historicité de l'agent économique, la genèse historique de ses aspirations et de ses préférences.

Les actions humaines ne sont pas des réactions instantanées à des stimuli et la moindre « réaction » d'une personne à une autre personne est grosse de toute l'histoire de ces deux personnes et de leur relation. Pour me faire comprendre, j'évoquerai le chapitre de *Mimesis*, intitulé « Le bas couleur de bruyère », où Erich Auerbach évoque un passage de *La Promenade au phare* et les représentations ou, mieux, les retentissements que déclenche dans la conscience de Mrs Ramsay un événement minime du monde extérieur. Cet événement, l'essayage d'un bas, n'est qu'un point de départ qui, même s'il n'est pas tout à fait fortuit, ne vaut en quelque sorte que par les réactions non directement liées au présent qu'il déclenche. On voit bien, en ce cas, que la connaissance des stimuli (une parole entendue par hasard, un événement, un prix, etc.) ne permet pas de comprendre grand-chose aux résonances et aux échos qu'ils suscitent si l'on n'a aucune idée de l'habitus qui les sélectionne, les construit et les grossit en quelque sorte de toute l'histoire dont il est lui-même gros...

Cela signifie que l'on ne peut comprendre réellement les pratiques

économiques et sociales de production et d'effectuation des habitus qui sont à leur principe ?

En convertissant la loi immanente de l'économie en norme universelle et universellement réalisée des pratiques adéquates, la théorie de l'action rationnelle oublie et dissimule le fait que, comme je l'ai montré dans mes travaux sur l'Algérie, l'habitus « rationnel » ou, mieux, *raisonnable* qui est la condition préalable d'une pratique économique ajustée, adaptée, à propos, ne peut se construire, se développer, que lorsque sont données certaines conditions de possibilité, *économiques* notamment, et que la conduite rationnelle dont elle se donne d'emblée, *a priori*, la possibilité est le produit d'une condition économique et sociale particulière, définie par la possession du minimum de capital économique et culturel nécessaire pour percevoir et saisir les « chances potentielles » formellement offertes à tous. Toutes les capacités et les dispositions qu'elle accorde libéralement à son « acteur » abstrait – l'art d'estimer et de prendre ses chances, la capacité d'anticiper par une forme d'induction pratique et de parier sur le possible contre le probable au prix d'un risque mesuré, la propension à investir, l'accès à l'information économique, etc. – ne peuvent s'acquérir que dans certaines conditions économiques et sociales bien définies ; en fait, elles sont toujours fonction du pouvoir dont on dispose dans et sur une économie particulière ³⁶. Postulant l'existence d'un intérêt universel, préconstitué, elle ignore la question de la genèse sociale des différentes formes d'intérêt.

En outre, la théorie de l'habitus explique pourquoi le finalisme de la théorie du choix rationnel, quoique faux anthropologiquement, peut paraître empiriquement fondé. Le finalisme individualiste, qui conçoit l'action comme déterminée par la visée consciente de buts explicitement posés, est une « illusion bien fondée » : le sens du jeu, qui implique un ajustement anticipé de l'habitus aux nécessités et aux probabilités inscrites dans le champ, se présente bien sous les apparences d'une visée réussie du futur. De même, l'affinité structurale des habitus appartenant à la même classe est capable d'engendrer des pra-

dehors de toute intention collective, de toute conscience collective, sans parler d'une forme quelconque de « conspiration » (c'est le cas par exemple du système des stratégies de reproduction que mettent en œuvre les dominants et qui contribuent, avec l'aide de mécanismes objectifs, à assurer la reproduction de la structure sociale). Ainsi, elle explique nombre de phénomènes de quasi-téléologie qui s'observent dans le monde social, tels que ces formes d'action ou de réaction collectives qui posent à la théorie de l'action rationnelle des dilemmes insurmontables (comme celui du *free rider* – 1980f, p. 98).

Les efforts des défenseurs de telle ou telle variante de la théorie de l'action rationnelle me font penser à Tycho Brahé essayant de sauver le paradigme ptolémaïque après Copernic. Il est amusant de les voir associer, en alternance, parfois d'une page à l'autre, un mécanisme expliquant l'action par l'efficacité directe de causes (comme les contraintes du marché) et un finalisme qui, dans sa forme pure, ne veut rien connaître que le choix d'un entendement pur commandant une volonté parfaite, ou qui, dans ses formes tempérées, fait une place aux choix sous contrainte, avec la « rationalité limitée » (*bounded rationality*), la rationalité irrationnelle, la « faiblesse de la volonté », etc. – les variations sont sans fin. Mais je pense que le héros malheureux de ce paradigme intenable est sans aucun doute Jon Elster (1984b), qui, dans *Ulysse et les Sirènes*, retrouve – les mêmes causes produisant les mêmes effets – les analyses sartriennes de la mauvaise foi et du serment ³⁷.

Mais la notion d'habitus n'a-t-elle pas aussi pour fonction d'échapper à l'alternative de l'individu et de la société, de l'individualisme dit méthodologique et du « collectivisme » ou de l'« holisme » ?

Parler d'habitus, c'est poser que l'individuel, et même le personnel, le subjectif, est social, collectif. L'habitus est une subjectivité socialisée. C'est ici que je me dissocie par exemple de Herbert Simon et de sa « rationalité limitée ». La rationalité est limitée non seulement parce que l'information disponible

qu'il n'a pas les moyens de penser complètement toutes les situations, surtout dans l'urgence de l'action, mais aussi parce que l'esprit humain est *socialement* limité, socialement structuré, qu'il est toujours, qu'on le veuille ou non, enfermé – sauf à en prendre conscience – « dans les limites de son cerveau », comme disait Marx, c'est-à-dire dans les limites du système de catégories qu'il doit à sa formation. (Je remarque que je n'ai jamais autant cité Marx qu'aujourd'hui, c'est-à-dire à un moment où il est devenu le bouc émissaire de tous les malheurs du monde social – sans doute une manifestation des dispositions rétives qui me portaient à citer Weber au moment où l'orthodoxie marxiste tentait de l'ostraciser...)

L'objet propre de la science sociale n'est ni l'individu, cet *ens realissimum* naïvement célébré comme la réalité des réalités par tous les « individualistes méthodologiques », ni les groupes comme ensembles concrets d'individus, mais la relation entre deux réalisations de l'action historique. C'est-à-dire la double relation obscure entre les habitus, systèmes durables et transposables de schèmes de perception, d'appréciation et d'action qui résultent de l'institution du social dans les corps (ou dans les individus biologiques), et les champs, systèmes de relations objectives qui sont le produit de l'institution du social dans les choses ou dans des mécanismes qui ont la quasi-réalité des objets physiques ; et, évidemment, tout ce qui surgit de cette relation, c'est-à-dire les pratiques et les représentations sociales ou les champs lorsqu'ils se présentent sous la forme de réalités perçues et appréciées.

Pouvez-vous préciser ce que vous entendez par la « double relation obscure » entre l'habitus et le champ et comment elle fonctionne ?

La relation entre l'habitus et le champ est d'abord une relation de conditionnement : le champ structure l'habitus qui est le produit de l'incorporation de la nécessité immanente de ce champ ou d'un ensemble de champs plus ou moins concordants – les discordances pouvant être au principe d'habitus divisés,

de construction cognitive : l'*habitus* contribue à constituer le champ comme monde signifiant, doué de sens et de valeur, dans lequel il vaut la peine d'investir son énergie. Il s'ensuit deux choses : premièrement, la relation de connaissance dépend de la relation de conditionnement qui la précède et qui façonne les structures de l'*habitus* ; deuxièmement, la science sociale est nécessairement une « connaissance d'une connaissance » et doit faire une place à une phénoménologie sociologiquement fondée de l'expérience primaire du champ.

L'existence humaine, l'*habitus* comme social fait corps, est cette chose du monde pour laquelle il y a un monde : « le monde me comprend, mais je le comprends », disait à peu près Pascal. La réalité sociale existe pour ainsi dire deux fois, dans les choses et dans les cerveaux, dans les champs et dans les *habitus*, à l'extérieur et à l'intérieur des agents. Et, quand l'*habitus* entre en relation avec un monde social dont il est le produit, il est comme un poisson dans l'eau et le monde lui apparaît comme allant de soi. Je pourrais, pour me faire comprendre, prolonger le mot de Pascal : le monde me comprend, mais je le comprends, *parce qu'il me comprend* ; c'est parce qu'il m'a produit, parce qu'il a produit les catégories que je lui applique, qu'il m'apparaît comme allant de soi, *évident*. Dans la relation entre l'*habitus* et le champ, l'histoire entre en relation avec elle-même : c'est une véritable complicité ontologique qui, comme Heidegger et Merleau-Ponty le suggéraient, unit l'agent (qui n'est ni un sujet ou une conscience, ni le simple exécutant d'un rôle ou l'actualisation d'une structure ou d'une fonction) et le monde social (qui n'est jamais une simple chose, même s'il doit être construit comme tel dans la phase objectiviste de la recherche – 1980d, p. 6). Cette relation de connaissance pratique ne s'établit pas entre un sujet et un objet constitué comme tel et posé comme un problème. L'*habitus* étant le social incorporé, il est « chez lui » dans le champ qu'il habite, qu'il perçoit immédiatement comme doté de sens et d'intérêt. La connaissance pratique qu'il procure peut être décrite par analogie avec la *phronèsis* aristotélicienne ou, mieux, avec l'*orthè doxa* dont parle Platon dans le *Ménon* : de même que l'« opinion droite » « tombe dans le

de même la coïncidence entre les dispositions et la position, entre le sens du jeu et le jeu, conduit l'agent à faire ce qu'il a à faire sans le poser explicitement comme un but, en deçà du calcul et même de la conscience, en deçà du discours et de la représentation.

Mais est-ce que cette analyse ne devrait pas vous interdire d'employer le langage de la stratégie ?

En effet, loin d'être posées comme telles dans un *projet* explicite et conscient, les stratégies suggérées par l'*habitus* comme sens du jeu visent, sur le mode de la *protension* décrite par Husserl dans *Idées*, des « potentialités objectives » immédiatement données dans le présent immédiat. Et l'on peut se demander, comme vous le faites, s'il faut alors parler de stratégie. Le mot est fortement associé à la tradition intellectualiste et subjectiviste qui, de Descartes à Sartre, a dominé la philosophie occidentale et qui connaît aujourd'hui un nouvel essor avec une théorie qui, comme la théorie de l'action rationnelle, est bien faite pour satisfaire le « point d'honneur spiritualiste » des intellectuels. Ce n'est pas une raison pour ne pas utiliser ce mot, malgré tout, avec une intention théorique tout autre, c'est-à-dire pour désigner les lignes d'action objectivement orientées que les agents sociaux construisent sans cesse dans la pratique et en pratique, et qui se définissent dans la rencontre entre l'*habitus* et une conjoncture particulière du champ (ce qui vide de son sens la question de la conscience ou de l'inconscience des stratégies, donc de la bonne foi ou du cynisme des agents, qui intéresse tant le moralisme petit-bourgeois...) (1990f, p. 37).

Paradoxalement, c'est le fait que cet accord immédiat entre l'*habitus* et le champ (économique notamment) est fréquemment réalisé qui fait que l'on est souvent porté à nier la réalité de l'*habitus* ou à contester l'utilité scientifique de la notion. (Pour donner toute sa force à une critique possible, on pourrait dire que la théorie de l'*habitus* pourrait permettre de cumuler les facilités de l'explication par la vertu dormitive – pourquoi

bourgeois ! – et de l'explication *ad hoc*. Si je ne nie pas que certains des usagers de la notion aient succombé à l'un ou l'autre de ces dangers, ou aux deux, je crois pouvoir prendre le risque de mettre mes critiques au défi d'en trouver un seul dans tous mes écrits – et pas seulement parce que j'ai toujours été conscient du danger.) De fait, toutes les fois que l'*habitus* est affronté à des conditions objectives identiques ou semblables à celles dont il est le produit, il est parfaitement adapté sans aucune recherche de l'adaptation consciente et intentionnelle, et l'on peut dire que l'effet de l'*habitus* est en quelque sorte redondant avec l'effet du champ. Dans ce cas, la notion peut paraître moins indispensable, bien qu'elle ait au moins pour vertu d'écarter l'interprétation en termes d'action rationnelle que le caractère « raisonnable » de l'action semble imposer.

L'*habitus* est ce qu'il faut supposer pour rendre raison du fait que, sans être à proprement parler rationnels, c'est-à-dire sans organiser leurs conduites de manière à maximiser le rendement des moyens dont ils disposent, ou, plus simplement, sans calculer, sans poser explicitement leurs fins et sans combiner explicitement les moyens dont ils disposent pour les atteindre, bref, sans faire des combinaisons, des plans, des projets, les agents sociaux sont *raisonnables*, qu'ils ne sont pas fous, qu'ils ne commettent pas de folies (au sens où l'on dit de quelqu'un qui a fait un achat « au-dessus de ses moyens » qu'il a « fait une folie ») : ils sont beaucoup moins bizarres ou abusés que nous ne tendrions spontanément à le croire, et cela précisément parce qu'ils ont intériorisé, au terme d'un long et complexe processus de conditionnement, les chances objectives qui leur sont offertes et qu'ils savent lire l'avenir qui leur convient, qui est fait pour eux et pour lequel ils sont faits (par opposition à ce dont on dit : « ce n'est pas pour nous »), par des anticipations pratiques appréhendant, à la surface même du présent, ce qui s'impose sans délibération comme « à faire » ou « à dire » (et qui apparaîtra rétrospectivement comme la « seule chose » à faire ou à dire). La dialectique des espérances subjectives et des chances objectives est partout à l'œuvre dans le monde social et, la plupart du temps, elle tend à assurer

Mais il est des cas de décalage, où les conduites deviennent inintelligibles si l'on ne fait pas intervenir l'habitus et son inertie propre, son hystérésis : je pense au cas, que j'ai pu observer en Algérie, de ces gens qui se sont trouvés brusquement jetés dans un « cosmos capitaliste » avec des habitus « précapitalistes ». Je pense aussi aux situations historiques de type révolutionnaire où le changement des structures objectives est si rapide que les agents dont les structures mentales ont été façonnées par ces structures se trouvent dépassés, comme on dit, agissent à contretemps et à contresens, pensent en quelque sorte dans le vide, un peu comme les vieilles personnes dont on dit, très justement, qu'elles sont déphasées, ou Don Quichotte. Bref, la tendance à persévérer dans leur être que les groupes doivent, entre autres raisons, au fait que les agents qui les composent sont dotés de dispositions durables, capables de survivre aux conditions économiques et sociales de leur propre production, peut être au principe de l'inadaptation aussi bien que de l'adaptation, de la révolte aussi bien que de la résignation. L'ajustement anticipé de l'habitus aux conditions objectives n'est qu'un cas particulier (sans doute le plus fréquent) et il faut éviter d'universaliser inconsciemment le modèle de la relation quasi circulaire de reproduction quasi parfaite qui ne vaut complètement que dans le cas limite où les conditions de production de l'habitus et les conditions de son fonctionnement sont identiques ou homothétiques.

L'habitus est un principe générateur et unificateur...

Une raison qui fait qu'on ne peut pas faire l'économie de la notion d'habitus, c'est en effet qu'elle permet de prendre acte et de rendre raison de la constance des dispositions, des goûts, des préférences, qui embarrasse tant l'économie néomarginaliste (nombre d'économistes ont dû constater que la structure et le niveau des dépenses ne sont pas affectés par des variations à court terme des revenus et que les dépenses de consommation sont affectées d'une forte inertie du fait qu'elles dépendent des

de construire et de comprendre de manière unitaire des dimensions de la pratique qui sont souvent étudiées en ordre dispersé, soit par la même science, comme la nuptialité et la fécondité, soit par des sciences différentes, comme l'hypercorrection linguistique, la faible fécondité et la forte propension à l'épargne de la petite bourgeoisie en ascension (pour citer, un peu en vrac, des dimensions très différentes de la pratique).

Bref, la théorie de l'habitus n'a pas seulement pour mérite (pardonnez-moi, je suis bien obligé de la défendre...) de rendre raison plus adéquatement de la logique réelle des pratiques (économiques notamment) que la théorie de l'action rationnelle détruit purement et simplement. C'est une matrice d'hypothèses scientifiques qui ont reçu de nombreuses vérifications empiriques, et pas seulement dans mes propres recherches.

Est-ce que, comme on le suggère parfois, la théorie de l'habitus élimine le choix stratégique et la délibération comme modalité possible de l'action ?

Pas du tout. L'ajustement immédiat entre l'habitus et le champ n'est qu'une des formes possibles de l'action, même si c'est de loin la plus fréquente : « Nous sommes empiriques, disait Leibniz – par quoi il entendait pratiques –, dans les trois quarts de nos actions. » Les orientations suggérées par l'habitus peuvent être accompagnées de calculs stratégiques des coûts et des bénéfices qui tendent à porter à un niveau conscient les opérations que l'habitus accomplit selon sa propre logique. De plus, les périodes de crise, dans lesquelles les ajustements routiniers des structures subjectives et des structures objectives sont brusquement rompus, constituent une classe de circonstances où le choix rationnel peut l'emporter, au moins parmi ceux des agents qui ont, si l'on peut dire, les moyens d'être rationnels.

L'introduction du concept médiateur d'habitus nous libère-t-elle véritablement de la « cage de fer » du structuralisme ? Pour beaucoup

Les fins de la sociologie réflexive

« principe générateur de stratégies qui rend les agents capables d'affronter des situations imprévues et toujours changeantes » résulte de l'incorporation des structures objectives du monde, si l'improvisation qu'il règle est elle-même réglée par ces structures, d'où vient l'élément d'innovation et d'action ³⁹ ?

Avant de répondre à cette question, je voudrais vous inviter à vous demander pourquoi cette notion, en un sens très banale (tout le monde accordera que les êtres sociaux sont au moins pour une part le produit des conditionnements sociaux), a suscité de telles réactions d'hostilité, parfois de fureur, chez certains intellectuels, et même parmi les sociologues. Qu'a-t-elle donc de si profondément *choquant* ? En fait, je pense qu'elle heurte très directement l'illusion de la maîtrise (intellectuelle) de soi, qui est si forte chez les intellectuels. Aux trois « blessures narcissiques » qu'évoquait Freud, celles qui ont été infligées à l'humanité par Copernic, Darwin et Freud lui-même, il faut ajouter celle que la sociologie nous fait souffrir, et spécialement lorsqu'elle s'applique aux « créateurs ». Sartre, dont j'ai souvent dit qu'il avait fourni aux intellectuels leur « idéologie professionnelle », ou mieux, pour parler comme Max Weber, « la théodicée de leur propre privilège », a produit la forme la plus accomplie du mythe fondateur du créateur incréé avec la notion de « projet originel » qui est à la notion d'*habitus* ce que le mythe de la genèse est à la théorie de l'évolution. (Le « projet originel » est, je le rappelle, cette sorte d'acte libre et conscient d'autocréation par lequel le créateur s'assigne son projet de vie et que, dans le cas de Flaubert, Sartre situe explicitement quelque part à la fin de l'enfance.) Ce qui exaspère, ou désespère, je crois, dans la notion d'*habitus*, c'est qu'elle incarne la mise en œuvre du *mode de pensée génétique et générique* qui menace l'idée même que les « créateurs » se font d'eux-mêmes, de leur identité, de leur « singularité ». Seule en effet la gravité (vécue...) de l'enjeu peut expliquer que tant de bons esprits aient réagi non à ce que je disais, mais à ce qu'ils ont cru lire.

L'*habitus* n'est pas le destin que l'on y a vu parfois. Étant le produit de l'histoire, c'est un système de dispositions ouvert,

sans cesse affecté par elles ⁴⁰. Il est durable mais non immuable. Cela dit, je dois immédiatement ajouter que la plupart des gens sont statistiquement voués à rencontrer des circonstances accordées avec celles qui ont originellement façonné leur habitus, donc à avoir des expériences qui viendront renforcer leurs dispositions.

En vérité, le problème de la genèse de l'individu biologique socialisé, le problème donc des conditions sociales de formation et d'acquisition des structures génératives de préférences qui constituent l'habitus en tant que social incorporé, est extrêmement complexe. Je pense que, pour des raisons logiques, ce processus est relativement irréversible : tous les stimuli et toutes les expériences conditionnantes sont, à chaque moment, perçus à travers des catégories déjà construites par les expériences antérieures. Il en résulte un privilège inévitable des expériences originelles et, en conséquence, une fermeture *relative* du système de dispositions constitutif de l'habitus (1972a, p. 188).

Mais ce n'est pas tout : l'habitus se révèle seulement – il faut se souvenir qu'il s'agit d'un système de dispositions, c'est-à-dire de virtualités, de potentialités – *dans la relation* à une situation déterminée (on voit là par exemple l'absurdité qu'il y a à réduire mes analyses de l'hérédité culturelle à une relation directe et mécanique entre la profession du père et la profession du fils). Il faut le concevoir comme une sorte de ressort qui attend d'être déclenché, et, selon les stimuli et la structure du champ, le même habitus peut engendrer des pratiques différentes, et même opposées. Je pourrais prendre ici l'exemple de notre travail sur les évêques (Bourdieu et de Saint Martin, 1982). Les évêques vivent très âgés et, quand on les observe dans la synchronie, on se trouve en face de gens qui ont de trente-cinq à quatre-vingts ans, qui sont devenus évêques en 1936, en 1945 ou en 1980 et dont les habitus s'étaient donc constitués dans des états très différents du champ religieux. Les fils de nobles qui, dans les années trente, auraient été évêques à Meaux ou à Chartres et auraient donné leur anneau à baiser à leurs fidèles dans une relation aristocratique quasi féodale sont aujourd'hui des « évêques rouges » à Saint-Denis, c'est-à-dire des clercs actifs

habitus aristocratique de hauteur, de distance et de séparation par rapport au « moyen », au « petit », à la moyenne (c'est-à-dire par rapport aux évêques issus des classes moyennes et de la petite bourgeoisie qui sont statistiquement et sociologiquement dominants dans l'Église de 1980, alors qu'ils étaient l'exception dans l'Église des années trente), et du même coup par rapport au banal, au trivial, au commun, peut produire des conduites diamétralement opposées en raison des transformations de la situation dans laquelle il fonctionne.

Vous rejetez donc le modèle déterministe qui vous est attribué avec la formule : « les structures produisent l'habitus, qui détermine les pratiques, qui reproduisent les structures » (Jenkins, 1982 ; Gorder, 1980 ; Giroux, 1982, p. 7), c'est-à-dire l'idée selon laquelle la position dans la structure détermine directement la stratégie sociale. En vérité, les déterminations associées à une position donnée n'opèrent jamais qu'à travers le filtre multiple des dispositions acquises et actives tout au long de la trajectoire biographique de l'agent, ainsi qu'au travers de l'histoire structurale de cette position dans l'espace social.

Les modèles circulaires et mécaniques de cette sorte sont précisément ce que la notion d'habitus vise à détruire (1980f). En même temps, je peux comprendre de telles interprétations : dans la mesure où les dispositions elles-mêmes sont socialement déterminées, les analyses qui prennent en compte à la fois les effets de position et les effets de disposition peuvent être perçues comme formidablement déterministes. La notion d'habitus rend compte du fait que les agents sociaux ne sont ni des particules de matière déterminées par des causes externes, ni de petites monades guidées exclusivement par des raisons internes, et exécutant une sorte de programme d'action parfaitement rationnel. Les agents sociaux sont le produit de l'histoire, de l'histoire de tout le champ social et de l'expérience accumulée au cours d'une trajectoire déterminée dans le sous-champ considéré. Ainsi, par exemple, pour comprendre ce que le professeur A ou B fera dans une conjoncture donnée, en mai

universitaire ordinaire, il faut savoir quelle position il occupe dans l'espace universitaire, mais aussi comment il est arrivé à cette position et à partir de quel point originel dans l'espace social : la manière dont on accède à une position est inscrite dans l'*habitus*. Pour dire les choses autrement, les agents sociaux déterminent activement, par l'intermédiaire de catégories de perception et d'appréciation socialement et historiquement constituées, la situation qui les détermine. On peut même dire que les agents sociaux sont déterminés seulement dans la mesure où ils se déterminent ; mais les catégories de perception et d'appréciation qui sont au principe de cette (auto)détermination sont elles-mêmes en grande partie déterminées par les conditions économiques et sociales de leur constitution.

Cela dit, on peut se servir de la connaissance de ces mécanismes pour leur échapper et pour prendre par exemple ses distances par rapport à ses dispositions. Les stoïciens aimaient à dire que, ce qui dépend de nous, ce n'est pas le premier mouvement mais seulement le second. Il est difficile de contrôler l'inclination première de l'*habitus*, mais l'analyse réflexive, qui nous enseigne que nous donnons nous-mêmes à la situation une part de la force qu'elle a sur nous, nous permet de travailler à modifier notre perception de la situation et par là notre réaction. Elle nous rend capables de maîtriser, jusqu'à un certain point, certaines des déterminations qui s'exercent à travers la relation de complicité immédiate entre position et dispositions.

Au fond, le déterminisme n'opère pleinement qu'à la faveur de l'inconscience, avec la complicité de l'inconscient. Pour qu'il s'exerce sans frein, il faut que les dispositions soient abandonnées à leur libre jeu. Cela signifie que les agents n'ont quelque chance de devenir quelque chose comme des « sujets » que dans la mesure, et dans la mesure seulement, où ils maîtrisent consciemment la relation qu'ils entretiennent avec leurs dispositions, choisissant de les laisser « agir » ou au contraire de les inhiber, ou, mieux, de les soumettre, suivant une stratégie imaginée par Leibniz pour gouverner les passions, à des « volontés obliques », et d'opposer une disposition à une autre.

possible qu'au prix d'un travail constant et méthodique d'explicitation. Faute d'une analyse de ces déterminations subtiles qui opèrent au travers des dispositions, on se fait le complice de l'action inconsciente des dispositions, qui est elle-même complice du déterminisme.

En substituant la relation construite entre l'habitus et le champ à la relation apparente entre l'« acteur » et la « structure », vous ramenez le temps au cœur de l'analyse sociologique ⁴¹ et, a contrario, vous révélez les insuffisances de la conception détemporalisée de l'action qui informe les visions structuralistes ou rationalistes de l'action.

La relation entre l'habitus et le champ, conçus comme deux *modes d'existence de l'histoire*, permet de fonder une théorie de la temporalité qui rompt simultanément avec deux philosophies opposées : d'un côté, la vision métaphysique qui traite le temps comme une réalité en soi, indépendante de l'agent (avec la métaphore du fleuve), et, de l'autre, une philosophie de la conscience. Loin d'être une condition *a priori* et transcendantale de l'historicité, le temps est ce que l'activité pratique produit dans l'acte même par lequel elle se produit elle-même. Parce que la pratique est le produit d'un habitus qui est lui-même le produit de l'incorporation des régularités immanentes et des tendances immanentes du monde, elle contient en elle-même une anticipation de ces tendances et de ces régularités, c'est-à-dire une référence non thétique à un futur inscrit dans l'imédiateté du présent. Le temps s'engendre dans l'effectuation même de l'acte (ou de la pensée) comme actualisation d'une potentialité qui est par définition présentification d'un inactuel et déprésentification d'un actuel, donc cela même que le sens commun décrit comme le « passage » du temps. La pratique ne constitue pas – sauf exception – le futur comme tel, dans un projet ou un plan posés par un acte de volonté consciente et délibérée. L'activité pratique, dans la mesure où elle a du sens, où elle est sentée, raisonnable, c'est-à-dire engendrée par des habitus qui sont ajustés aux tendances immanentes du champ,

passé et l'anticipation pratique du futur inscrit dans le présent à l'état de potentialité objective. Parce qu'il implique une référence pratique au futur impliqué dans le passé dont il est le produit, l'*habitus* se temporalise dans l'acte même à travers lequel il se réalise. Il faudrait préciser, affiner et diversifier cette analyse, mais je voulais seulement faire entrevoir comment la théorie de la pratique condensée dans les notions de champ et d'*habitus* permet de se débarrasser de la représentation métaphysique du temps et de l'histoire comme réalités en elles-mêmes, extérieures et antérieures à la pratique, sans pour autant embrasser la philosophie de la conscience qui soutient les visions de la temporalité que l'on trouve chez Husserl ou dans la théorie de l'action rationnelle.

On pourrait dire que votre réflexion sur le temps vous conduit à un historicisme radical, fondé sur l'identification de l'être (social) et de l'histoire, ou du temps ?

L'*habitus*, en tant que structure structurante et structurée, engage dans les pratiques et les pensées des schèmes pratiques issus de l'incorporation – à travers le processus historique de socialisation, l'ontogenèse – de structures sociales elles-mêmes issues du travail historique des générations successives – la phylogenèse. C'est l'affirmation de cette double historicité des structures mentales qui distingue la praxéologie que je propose des efforts pour construire une pragmatique universelle à la manière d'Apel et de Habermas. (Ce n'est évidemment pas la seule différence, et je récusé totalement, par exemple, la distinction entre l'action instrumentale et l'action communicative, qui est complètement inopérante dans le cas des sociétés précapitalistes et jamais complètement accomplie même dans les sociétés les plus différenciées.) Pour mettre à mal, en passant, l'antinomie de l'historique et de l'universel, on peut remarquer que l'analyse praxéologique est conduite à prendre en compte l'historicité, donc la relativité des structures cognitives, tout en prenant acte du fait que les agents mettent *universellement* en

Les fins de la sociologie réflexive

Cette double historicité de l'habitus est donc, selon vous, le fondement anthropologique de la logique de la reproduction sociale – qui ne va pas, évidemment, sans transformations, ou, mieux, qui suppose, en beaucoup de cas, la transformation.

Loin d'être le produit automatique d'un processus mécanique (du type structure → habitus → structure), la reproduction de l'ordre social s'accomplit seulement à travers les stratégies et les pratiques par lesquelles les agents se temporalisent et contribuent à faire le temps du monde (ce qui ne les empêche pas de l'éprouver maintes fois, par exemple dans l'attente, l'impatience, l'incertitude, etc., comme une réalité transcendante, sur laquelle ils n'ont pas de prise). Par exemple, chacun sait que les corps sociaux ont des routines, des tendances immanentes à persévérer dans leur être, quelque chose qui ressemble à une mémoire ou à une fidélité et qui n'est en fait que la « somme » de toutes les conduites d'agents qui, forts de leur « métier », engendrent (dans les limites des contraintes inscrites dans les rapports de force constitutifs du champ dont ils participent et des conflits qui les opposent) les conduites adaptées à la situation (telle qu'ils la perçoivent, en fonction même de leur « métier »), donc bien faites (sans être voulues comme telles) pour reproduire la structure dont ils ont incorporé la nécessité. De même, ce sont les innombrables stratégies de reproduction à la fois indépendantes, souvent jusqu'au conflit, et orchestrées de tous les agents concernés qui contribuent, continuellement, à reproduire la structure sociale, mais avec des aléas et des ratés, issus des contradictions inhérentes aux structures et des conflits ou des concurrences entre les agents qui y sont engagés (je pense par exemple à toutes les contradictions, toutes les contraintes contradictoires, toutes les souffrances génératrices de changements qui résultent de la logique statistique – et non mécanique, « tel père, tel fils » – du mode de reproduction à base scolaire). En somme, exclure les « sujets » (qui sont toujours possibles comme une espèce de cas limite idéal) chers à la

Habitus, illusio et rationalité

hiler les *agents* au bénéfice d'une structure hypostasiée, comme font certains marxistes structuralistes. Et cela même si ces agents sont le produit de cette structure et contribuent à la perpétuer, mais, le plus souvent, plus ou moins profondément transformée, et sans qu'il soit exclu qu'ils puissent la transformer radicalement, mais sous des conditions structurales bien définies.

Mais je ne suis pas très content de cette réponse parce que j'ai conscience que, en dépit de toutes les corrections que j'ai pu apporter, soit verbalement, soit mentalement (celles-là, personne ne les entend... mais un bon lecteur, soucieux de mettre en œuvre le « principe de charité », devrait les apporter lui-même), je me suis laissé porter ou emporter à des simplifications qui sont la contrepartie inévitable, je le crains, du « parler théorique ». En fait, la réponse véritable à toutes les questions que vous m'avez posées, notamment sur la logique de la reproduction sociale, se trouve donnée, selon moi, dans les cinq cents pages de *La Noblesse d'État*, c'est-à-dire dans l'ensemble des analyses, à la fois théoriques et empiriques, qui seules peuvent articuler, dans toute sa complexité, le système des relations entre les structures mentales et les structures sociales, les *habitus* et les champs, et la dynamique qui lui est immanente.

La violence symbolique

Dans Ce que parler veut dire (1982a), vous vous livrez à une critique de la linguistique structurale ou de ce que l'on pourrait appeler l'analyse pure du langage. Vous proposez un modèle alternatif qui, pour simplifier, traite le langage comme un instrument ou un support de rapports de pouvoir — plutôt que comme un simple moyen de communication qui doit être étudié dans les contextes interactionnels et structuraux de sa production et de sa circulation.

Ce qui caractérise la linguistique « pure », c'est la primauté qu'elle accorde à la perspective synchronique et structurale ou interne par rapport aux déterminations historiques, sociales, économiques ou externes du langage. J'ai essayé, tout spécialement dans *Le Sens pratique* et *Ce que parler veut dire* (1980f, pp. 51-70, et 1982a, pp. 13-95, respectivement), d'attirer l'attention sur la relation à l'objet et sur la théorie de la pratique qui sont impliquées dans cette perspective. Le point de vue saussurien est celui du « spectateur impartial » qui cherche la compréhension pour la compréhension et qui est ainsi conduit à prêter cette « intention herméneutique » aux agents sociaux, et à en faire le principe de leurs pratiques. C'est la posture du grammairien dont le dessein est d'étudier et de codifier le langage par opposition à celle de l'orateur qui cherche à agir dans le monde et sur le monde grâce à l'efficacité performative du mot. Ceux qui traitent le langage comme un objet d'analyse, au lieu de l'utiliser pour penser et pour parler, sont portés à

La violence symbolique

une lettre morte sans fin pratique ou sans autre dessein que celui d'être interprétée, à la manière de l'œuvre d'art.

Cette vision typiquement scolastique est un produit du point de vue et de la situation scolastiques d'où elle est issue : la mise entre parenthèses scolaire neutralise les fonctions qui sont impliquées dans l'usage ordinaire du langage. Le langage, tant chez Saussure que dans la tradition herméneutique, est traité comme lettre morte (écrite et étrangère, comme dit Bakhtine), comme système autosuffisant complètement coupé de ses usages réels et dépouillé de ses fonctions pratiques et politiques (comme dans la sémantique pure de Fodor et Katz). L'illusion de l'autonomie de l'ordre purement linguistique qui est assurée par le privilège ainsi accordé à la logique interne du langage, aux dépens des conditions sociales et des corrélats de son usage social, ouvre la voie à toutes les théories qui font comme si la maîtrise théorique du code suffisait à conférer la maîtrise pratique des usages socialement appropriés.

Voulez-vous dire par là, contre les prétentions de la linguistique structurale, que le sens des expressions linguistiques ne saurait être dérivé ou déduit de l'analyse de leur structure formelle ?

La grammaticalité n'est pas la condition nécessaire et suffisante de la production du sens et le langage n'est pas fait pour l'analyse linguistique mais pour être parlé et pour être parlé à propos. (Les sophistes avaient l'habitude de dire que ce qui est important dans l'apprentissage du langage, c'est l'apprentissage du moment approprié, *kairos*, pour dire la chose appropriée.) Toutes les présuppositions du structuralisme et toutes les difficultés qui en résultent – et cela aussi bien en anthropologie qu'en sociologie – dérivent de la philosophie intellectualiste de l'action humaine qui le sous-tend ; elles sont contenues dans l'opération initiale qui réduit le langage à un acte de pure exécution. C'est cette distinction primordiale entre la langue et sa réalisation dans la parole, c'est-à-dire dans la pratique et dans l'histoire, qui est à la racine de l'incapacité du structura-

comme un rapport entre le modèle et son exécution, l'essence et l'existence.

En mettant en question cette posture, j'ai essayé aussi de surmonter les insuffisances d'une analyse ou purement économique ou purement linguistique du langage, de détruire l'opposition ordinaire entre le matérialisme et le culturalisme. En effet, pour résumer une démonstration longue et difficile en une phrase, on peut dire que ces deux positions ont en commun d'oublier que les relations linguistiques sont toujours des rapports de force symbolique à travers lesquels les rapports de force entre les locuteurs et leurs groupes respectifs s'actualisent sous une forme transfigurée. En conséquence, il est impossible d'interpréter un acte de communication dans les limites d'une analyse *purement* linguistique ⁴². Même l'échange linguistique le plus simple met en jeu un réseau complexe et ramifié de relations de force historiques entre le locuteur, doté d'une autorité sociale spécifique, et son interlocuteur ou son public, qui reconnaît son autorité à différents degrés, ainsi qu'entre les groupes respectifs auxquels ils appartiennent. Ce que je cherche à démontrer, c'est qu'une partie très importante de ce qui se produit dans la communication verbale, jusqu'au contenu même du message, reste inintelligible aussi longtemps qu'on ne prend pas en compte la totalité de la structure des rapports de force qui est présente, quoique à l'état invisible, dans l'échange.

Pouvez-vous donner un exemple ?

Je prendrai, si vous voulez, l'exemple de la communication entre colons et indigènes dans un contexte colonial ou post-colonial, qui a été au point de départ de ces réflexions. La première question qui se pose est de savoir quel langage ils vont utiliser. Est-ce que le dominant va adopter le langage du dominé comme un gage de son souci d'égalité ? S'il le fait, il y a une bonne chance pour que cela prenne la forme de ce que j'appelle une stratégie de condescendance (1979a, p. 551) : en abdiquant temporairement et ostentatoirement sa position

le dominant profite encore de sa relation de domination, qui continue à exister, en la déniaut. La dénégation symbolique (au sens freudien de *Verneinung*), c'est-à-dire la mise entre parenthèses fictive de la relation de pouvoir, exploite cette relation de pouvoir en vue de produire la reconnaissance de la relation de pouvoir qu'appelle cette abdication. Mais revenons maintenant à la situation, en fait de loin la plus fréquente, où c'est le dominé qui est obligé d'adopter le langage du dominant – et on peut penser ici aussi à la relation entre l'anglais standard blanc et l'américain vernaculaire noir. Dans ce cas, le dominé parle un *langage brisé*, comme dit William Labov (1973), et son capital linguistique est plus ou moins complètement dévalué, que ce soit à l'école, au travail ou dans les rencontres quotidiennes avec le dominant. Ce que l'analyse conversationnelle laisse trop facilement de côté dans ce cas, c'est le fait que toute interaction linguistique entre Blancs et Noirs est marquée par la relation structurale entre leur appropriation respective de l'anglais et par le déséquilibre dans le rapport de forces qui donne à l'imposition arbitraire de l'anglais blanc et bourgeois son air de naturel.

Pour pousser ces analyses un peu plus loin, il faudrait introduire toutes sortes de coordonnées positionnelles, comme le sexe, le niveau d'éducation, l'origine sociale, la résidence, etc. Toutes ces variables interviennent à chaque moment dans la détermination de la structure objective de l'« action communicative » et la forme que prend l'interaction linguistique dépendra substantiellement de cette structure, qui reste inconsciente et fonctionne presque toujours « dans le dos » des locuteurs. Bref, si un Français parle à un Algérien, ou un Américain noir à un WASP, ce ne sont pas deux personnes qui se parlent, mais, à travers elles, toute l'histoire coloniale ou toute l'histoire de la subjugation économique, politique et culturelle des Noirs (ou des femmes, des travailleurs, des minorités, etc.) aux États-Unis. Ceci montre en passant que « la fixation [des ethnométhodologues] sur l'ordonnancement immédiatement visible » (Sharrock et Anderson, 1986, p. 113) et le souci de maintenir l'analyse aussi près que possible de la « réalité concrète », qui

gloff, 1979) et qui nourrit l'intention microsociologique, peut conduire à manquer une réalité qui échappe à l'intuition immédiate parce qu'elle réside dans des structures qui sont transcendantes à l'interaction qu'elles informent ⁴³.

Vous soutenez que toute expression linguistique est un acte de pouvoir, fût-il dissimulé. N'existe-t-il pas cependant des situations (telles que le bavardage, la conversation entre intimes ou autres « façons de parler » quotidiennes telles qu'elles sont analysées par Goffman [1981]) qui sont soit orthogonales, soit non pertinentes par rapport aux structures d'inégalité et où le comportement verbal n'est pas inscrit dans des rapports de domination ?

Tout échange linguistique contient la *virtualité* d'un acte de pouvoir et cela d'autant plus qu'il engage des agents occupant des positions asymétriques dans la distribution du capital pertinent. Cette potentialité peut être mise entre parenthèses, comme il arrive souvent dans la famille et dans les relations de *philia*, au sens d'Aristote, où la violence est suspendue dans une sorte de pacte de non-agression symbolique. Toutefois, même dans ces cas-là, le refus d'exercer la domination peut être une dimension d'une stratégie de condescendance ou une manière de porter la violence à un degré plus élevé de dénégation et de dissimulation, un moyen de renforcer l'effet de méconnaissance et par là de violence symbolique.

Vous dénoncez aussi l'« illusion du communisme linguistique », selon laquelle la compétence sociale à parler est également donnée à tous.

Tout acte de parole ou tout discours est une conjoncture, le produit de la rencontre entre un *habitus linguistique* et un *marché linguistique*, c'est-à-dire entre, d'un côté, un système de dispositions socialement constituées, qui implique une propension à parler d'une certaine manière et à formuler certaines choses (un intérêt expressif), en même temps qu'une compétence à

engendrer une infinité de discours qui sont grammaticalement conformes et comme la capacité sociale d'utiliser adéquatement cette compétence dans une situation donnée, et, de l'autre côté, un système de rapports de force symbolique qui s'imposent à travers un système de sanctions et de censures spécifiques et qui contribuent par là à façonner la production linguistique en déterminant le « prix » des produits linguistiques. L'anticipation pratique du prix que mon discours obtiendra contribue à déterminer la forme et le contenu de mon discours, qui sera plus ou moins tendu, plus ou moins censuré, parfois jusqu'au silence de l'intimidation. Plus le marché est officiel ou « tendu », c'est-à-dire plus il est proche des normes du langage dominant (on peut penser par exemple aux cérémonies de la politique officielle : inaugurations, discours, débats publics), plus la censure est grande et plus le marché est dominé par les dominants, les détenteurs de la compétence linguistique légitime. (Je dois faire ici une parenthèse pour corriger une des formules que j'ai employées ou du moins la compréhension qu'on risque d'en avoir. Dire que l'anticipation du prix probable du discours contribue à déterminer la forme et le contenu de ce discours, ce n'est pas revenir à un modèle économiste du langage : cette anticipation n'a rien d'un calcul conscient ; elle est le fait de l'habitus linguistique qui est le produit d'un rapport prolongé à un certain marché et qui tend à fonctionner comme un sens de l'acceptabilité et de la valeur probable de ses propres produits linguistiques – 1982a.)

La compétence linguistique n'est pas une simple capacité technique, mais aussi une capacité statutaire. Cela signifie que toutes les formulations linguistiques ne sont pas également acceptables et que tous les locuteurs ne sont pas égaux. Saussure, empruntant une métaphore utilisée avant lui par Auguste Comte, dit que le langage est un « trésor » et il décrit la relation des individus au langage comme une sorte de participation mystique à un trésor commun universellement et uniformément accessible à tous les « sujets qui appartiennent à la même communauté ». L'illusion du communisme linguistique, qui hante la linguistique, est l'illusion que tous participent au lan-

mot, que le langage n'est pas un bien rare. En fait, l'accès au langage légitime est tout à fait inégal et la compétence théoriquement universelle, si libéralement distribuée à tous par les linguistes, est en réalité monopolisée par quelques-uns.

Les inégalités de compétence linguistique se révèlent constamment sur le marché des interactions quotidiennes, c'est-à-dire dans le bavardage entre deux personnes, dans une réunion publique, un séminaire, un entretien d'embauche et à la radio ou à la télévision. La compétence fonctionne différemment et il y a des monopoles sur le marché des biens linguistiques comme sur le marché des biens économiques. On ne le voit jamais aussi bien qu'en politique où les porte-parole, du fait qu'ils détiennent le monopole de l'expression politique légitime de la volonté d'un collectif, parlent non seulement en faveur de ceux qu'ils représentent mais aussi, bien souvent, à leur place.

Cette aptitude qu'ont les porte-parole de façonner la réalité en projetant une représentation définie (schèmes classificatoires, concepts, définitions, etc.) de la réalité soulève la question du pouvoir des mots : d'où provient l'efficacité sociale des mots ? Ici, vous vous dressez encore une fois contre le modèle communicationnel pur représenté par Austin, et surtout par Habermas, selon lequel la substance linguistique du discours rend compte de ses effets.

Il faut être très reconnaissant aux philosophes du langage et en particulier à Austin d'avoir demandé comment il se fait que nous pouvons « faire des choses avec les mots », comme dit le titre anglais, *Doing Things with Words*, comment il peut se faire que des paroles produisent des effets. Comment se fait-il que, si je dis à quelqu'un : « ouvre la fenêtre », sous certaines conditions, cette personne ouvre la fenêtre ? (Et, si je suis un vieux lord anglais lisant son journal du week-end, enfoncé dans un fauteuil, il peut même se faire qu'il me suffise de dire : « John, ne pensez-vous pas qu'il fait un petit peu frais ? », et John fermera la fenêtre.) Si l'on prend la peine d'y penser, cette

de donner des ordres et de mettre de l'ordre, apparaît comme tout à fait magique.

Mais essayer de comprendre linguistiquement le pouvoir des expressions linguistiques, essayer de trouver dans le langage le principe de l'efficacité du langage, c'est oublier que l'autorité vient au langage de l'extérieur, comme Benveniste le rappelle dans son analyse du *skeptron* que l'on tendait à l'orateur, selon Homère, au moment où il allait prendre la parole. L'efficacité du langage ne réside pas dans des « expressions illocutionnaires » ou dans le discours lui-même comme le suggère Austin, car il n'est pas autre chose que le pouvoir délégué de l'institution. (Pour être juste, Austin lui-même accordait une place centrale aux institutions dans l'analyse du langage, mais ses commentateurs ont généralement tiré sa théorie du performatif dans le sens d'une étude de ses propriétés intrinsèques ⁴⁴.) Le pouvoir symbolique, pouvoir de constituer le donné en l'énonçant, d'agir sur le monde en agissant sur la représentation du monde, ne réside pas dans les « systèmes symboliques » sous la forme d'une « force illocutionnaire ». Il s'accomplit dans et par une relation définie qui crée la croyance dans la légitimité des mots et des personnes qui les prononcent et il n'opère que dans la mesure où ceux qui le subissent reconnaissent ceux qui l'exercent. Ce qui signifie que, pour rendre compte de cette action à distance, de cette transformation réelle opérée sans contact physique, nous devons, comme avec la magie selon Marcel Mauss, reconstruire la totalité de l'espace social dans lequel sont engendrées et exercées les dispositions et les croyances qui rendent possible l'efficacité de la magie du langage.

*Votre analyse du langage n'est donc pas une incursion passagère dans le domaine de la linguistique, mais représente plutôt l'extension à un nouveau domaine empirique de la méthode d'analyse que vous avez appliquée à d'autres produits culturels*⁴⁵.

Je n'ai pas cessé de lutter contre les frontières arbitraires, qui sont le pur produit de la reproduction scolaire et n'ont

nologie, la sociologie et l'histoire, la sociologie et la linguistique, la sociologie de l'art et la sociologie de l'éducation, la sociologie du sport et la sociologie de la politique, etc. Je pense qu'on ne peut comprendre pleinement le langage sans replacer les pratiques linguistiques dans l'univers complet des pratiques compossibles : les manières de manger et de boire, les consommations culturelles, les goûts en matière d'art, de sport, de vêtement, d'ameublement, de politique, etc. Parce que c'est la totalité de l'habitus de classe, donc la position occupée synchroniquement et diachroniquement dans la structure sociale, qui s'exprime au travers de l'habitus linguistique qui n'en est qu'une dimension. Le langage est une technique du corps et la compétence linguistique, et spécialement phonétique, est une dimension de l'*hexis* corporelle dans laquelle s'exprime toute la relation au monde social. Tout suggère par exemple que le schéma corporel caractéristique d'une classe sociale détermine le système de traits phonétiques qui caractérisent une prononciation de classe au travers de ce que Pierre Guiraud appelle le « style articulatoire ». Ce style articulatoire est partie intégrante d'un style de vie « fait corps », et il est en rapport étroit avec les usages du corps et du temps qui définissent en propre ce style de vie. (Ce n'est pas par hasard si la distinction bourgeoise investit sa relation au langage de la même intention de distanciation qu'elle engage dans sa relation au corps.)

Une analyse sociologique, à la fois structurale et génétique, du langage doit fonder théoriquement et restaurer empiriquement l'unité des pratiques humaines, dont les pratiques linguistiques ne sont qu'un cas de figure, de manière à prendre pour objet la relation qui unit les systèmes structurés de différences linguistiques sociologiquement pertinents aux systèmes semblablement structurés de différences sociales ⁴⁶.

Ainsi, selon vous, le sens et l'efficacité sociale des messages ne se déterminent complètement qu'à l'intérieur d'un champ déterminé (par exemple le journalisme ou la philosophie), lui-même pris dans un réseau de relations hiérarchiques avec d'autres champs. Sans une

La violence symbolique

définissent les positions dans ce champ, des formes spécifiques de censure que chacune implique, sans une connaissance des trajectoires et des dispositions linguistiques de ceux qui occupent ces positions, il est impossible d'expliquer pleinement les processus de communication : pourquoi quelque chose est dit ou n'est pas dit, par qui, ce qui est signifié et ce qui est compris, et, chose plus importante, avec quels effets sociaux.

C'est ce que j'ai essayé de démontrer dans mon étude sur *L'Ontologie politique de Martin Heidegger* (1975e, 1988d) ⁴⁷, étude à laquelle j'ai été conduit par la logique de ma recherche sur le langage et sur la notion de champ. L'œuvre de Heidegger (que j'ai fréquentée très tôt, à une époque de ma jeunesse où je préparais un livre sur la phénoménologie de la vie affective et l'expérience temporelle) m'est apparue comme un terrain particulièrement favorable pour vérifier mes hypothèses sur l'effet de censure exercé par les champs de production culturelle. Heidegger est un maître – j'ai envie de dire *le* maître – du double langage, ou, si vous préférez, du discours polyphonique. Il a l'art de parler simultanément sur deux modes, celui du langage philosophique et celui du langage ordinaire. Cela est particulièrement visible dans le cas du concept apparemment « pur » de *Fürsorge* (souci, préoccupation), qui joue un rôle central dans la théorie heideggérienne du temps, et qui, dans l'expression *soziale Fürsorge*, « assistance sociale », se rapporte au contexte politique et à la condamnation de l'État-providence, des congés payés, de la sécurité sociale, de l'assurance maladie, etc. Mais Heidegger m'a intéressé aussi en tant qu'incarnation exemplaire du « philosophe pur » et j'ai voulu montrer, dans ce cas en apparence particulièrement défavorable pour la sociologie des œuvres culturelles telle que je la conçois, que la méthode d'analyse que je propose pouvait non seulement rendre compte des conditions politiques de production de l'œuvre mais aussi conduire à une meilleure compréhension de l'œuvre elle-même, c'est-à-dire, dans le cas particulier, à l'intention centrale de la philosophie heideggérienne, l'« ontologisation » de l'historicisme.

« pur », anhistorique, qui interdit et refuse explicitement de relier la pensée au penseur, à sa biographie, et encore moins aux conditions économiques et sociales de son temps (et qui a toujours été lu d'une manière profondément déshistoricisée), est de contraindre à repenser les liens entre la philosophie et la politique. C'est ce que veut suggérer le titre que j'ai donné à mon travail : l'ontologie est politique et la politique devient ontologie. Mais, dans ce cas peut-être plus qu'en aucun autre, la relation intelligible qui existe entre le « *Führer* philosophique » et la politique et la société allemandes, loin d'être directe, s'établit seulement à travers la structure du microcosme philosophique. Une analyse adéquate du discours de Heidegger suppose donc un double refus : elle doit rejeter à la fois les prétentions du texte philosophique à l'autonomie absolue et son rejet de la référence externe ; et elle doit rejeter la réduction directe du texte au contexte le plus général de sa production et de sa circulation.

Ce double refus est aussi le principe directeur de votre sociologie de la littérature, de la peinture, de la religion ou du droit (voir, respectivement, 1983c, 1986c, 1987g, 1988b, 1991b). Dans chacun de ces cas, vous mettez les œuvres culturelles en rapport avec le champ de leur production et vous renvoyez dos à dos lecture interne et réduction aux facteurs externes.

En prenant en compte le champ de production spécifique et son autonomie, qui est le produit de l'histoire spécifique du champ, elle-même irréductible à l'histoire « générale », on évite deux erreurs complémentaires, qui se servent mutuellement de repoussoir et d'alibi, celle qui consiste à traiter les œuvres comme des réalités autosuffisantes et celle qui les réduit directement aux conditions économiques et sociales les plus générales. Ainsi, par exemple, ceux qui s'opposent à propos du nazisme de Heidegger concèdent à son discours philosophique ou trop ou trop peu d'autonomie : c'est un fait indiscutable que Heidegger a été membre du Parti nazi, mais ni le Heidegger

nazis à la manière du recteur Krieck. L'interprétation externe, iconoclaste, et l'interprétation interne, laudatrice, ont en commun leur ignorance de l'effet de mise en forme philosophique : elles ignorent la possibilité que la philosophie de Heidegger n'ait été que la *sublimation philosophique*, imposée par la censure spécifique du champ de production philosophique, des principes politiques et éthiques mêmes qui ont déterminé son adhésion au nazisme. Pour voir cela, il est nécessaire de répudier l'opposition entre la lecture politique et la lecture philosophique et de soumettre à une double lecture, *inséparablement philosophique et politique*, des écrits qui sont fondamentalement définis par leur ambiguïté, c'est-à-dire par leur double référence constante à deux espaces sociaux auxquels correspondent deux espaces mentaux.

Ainsi, pour saisir la pensée de Heidegger, il faut comprendre non seulement toutes les « idées reçues » de son temps (telles qu'elles s'exprimaient dans les éditoriaux des journaux, les discours universitaires, les préfaces à des livres philosophiques et les conversations entre professeurs, etc.), mais aussi la logique spécifique du champ philosophique dans lequel s'affrontaient les grands spécialistes, c'est-à-dire les néokantiens, les phénoménologues, les néothomistes, etc. Pour réaliser la « révolution conservatrice » qu'il a opérée en philosophie, Heidegger devait s'appuyer sur une extraordinaire capacité d'invention technique, c'est-à-dire sur un capital philosophique exceptionnel (il suffit de voir la virtuosité qu'il manifeste dans son *Kant et le Problème de la métaphysique*) et une aptitude tout aussi exceptionnelle à donner à ses prises de position une forme philosophiquement acceptable qui supposait elle-même une maîtrise pratique de la totalité des positions du champ, un formidable sens du jeu philosophique. Par opposition à de simples pamphlétaires ou essayistes politiques tels que Splengler, Jünger ou Niekisch, Heidegger *intègre* véritablement des prises de position philosophiques jusque-là perçues comme incompatibles, dans une nouvelle position philosophique. Cette maîtrise de l'espace des possibles apparaît plus clairement encore chez le second Heidegger, qui se définit constamment de manière relation-

tations de ses prises de position passées et présentes que l'on pourrait produire à partir d'autres positions dans le champ philosophique.

Vous dégagez les idées politiques de Heidegger moins de l'étude de son contexte que de la lecture du texte lui-même et de l'élucidation des cadres sémantiques multiples dans lesquels il fonctionne.

C'est la lecture de l'œuvre elle-même, de ses doubles sens et de ses doubles ententes, qui m'a révélé quelques-unes des implications politiques les plus imprévisibles de la philosophie de Heidegger : le rejet de l'État-providence caché au cœur de la théorie de la temporalité, l'antisémitisme sublimé en condamnation de l'« errance », le refus de dénoncer son soutien antérieur aux nazis inscrit dans les allusions tortueuses de son dialogue avec Jünger, etc. Tout cela pouvait être trouvé dans les textes mêmes, comme je l'ai montré en 1975, mais restait inaccessible aux gardiens de l'orthodoxie de la lecture philosophique qui, à la manière d'aristocrates en déclin, répondaient, comme Heidegger lui-même, en qui ils se retrouvaient, à la menace que le progrès des sciences sociales faisait surgir pour leur différence, leur distinction, en s'accrochant à la différence sacrée entre l'ontologie et l'anthropologie. L'analyse purement logique et l'analyse purement politique sont aussi inaptes l'une que l'autre à rendre compte d'un double discours dont la vérité réside dans la relation entre le système déclaré et le système refoulé.

Contrairement à ce que l'on pense souvent, la compréhension adéquate d'une philosophie n'exige pas cette sorte de déshistoricisation par l'éternisation qu'accomplit la lecture atemporelle des textes canoniques conçus comme *philosophia perennis*, ou, pire, cette sorte de « ravalement » incessant, destiné à les ajuster aux débats du jour, parfois au prix de contorsions et de distorsions proprement incroyables (quand j'entends que « Heidegger nous aide à penser l'holocauste », j'ai peine à croire que ie ne rêve pas – mais peut-être ne suis-je pas assez « post-

La violence symbolique

permet de découvrir le principe sous-jacent à l'œuvre en reconstituant la problématique, l'espace des possibles par rapport auxquels elle s'est construite et l'effet du champ spécifique qui lui a donné la forme qu'elle a revêtue.

La publication française de L'Ontologie politique de Martin Heidegger sous forme de livre, une dizaine d'années après sa publication initiale en allemand, a été aussi l'occasion de poser la question de l'aveuglement politique de la philosophie ou, au moins, des usages politiques de la philosophie par certains de ses pratiquants.

J'ai pris occasion de la controverse qui a surgi autour de l'œuvre de Heidegger, et dans laquelle certains philosophes ont manifesté plus clairement que jamais leur irréalisme politique, pour faire apparaître les implications politiquement ambiguës d'une certaine façon de concevoir la philosophie qui s'est répandue en France depuis les années soixante, une vision de la philosophie qui, spécialement à travers l'exaltation des œuvres de Nietzsche ou de Heidegger, conduit à un esthétisme de la transgression, à une forme de *radical chic*, comme disent mes amis américains, extrêmement ambiguë intellectuellement et politiquement.

De ce point de vue, mon travail – je pense en particulier à *L'Amour de l'art* ⁴⁸ ou à *La Distinction* – se situe aux antipodes de la posture ou de la pose philosophique qui, depuis Sartre, a toujours impliqué une dimension esthétique. La critique, non de la culture, mais des usages sociaux de la culture comme capital et instrument de domination symbolique, est incompatible avec le divertissement esthète – souvent caché derrière une façade « scientifique », comme chez Barthes ou *Tel Quel* (sans parler de Baudrillard) – cher à ces philosophes français qui ont porté l'esthétisation de la philosophie à un degré jamais égalé.

Ainsi l'« affaire Heidegger » a été pour moi l'occasion de montrer que l'esthétisme philosophique est enraciné dans un aristocratism social, lui-même fondé sur un mépris pour les

réaliste du monde social et qui, sans nécessairement déterminer des « erreurs » aussi monstrueuses que la *grosse Dummheit* de Heidegger, a des implications sérieuses pour la vie intellectuelle et, indirectement, pour la vie politique. Ce n'est pas par hasard que les philosophes français des années soixante, dont le projet philosophique s'est constitué dans une relation fondamentalement ambivalente aux sciences humaines et qui n'ont jamais répudié les privilèges de caste associés au statut de philosophe, ont donné une vie nouvelle dans le monde entier, mais spécialement aux États-Unis, à la vieille critique des sciences sociales et nourri, sous le nom de déconstruction et de critique des textes, une forme à peine voilée d'irrationalisme parfois appelé, sans qu'on sache trop pourquoi, postmoderne ou postmoderniste.

Votre analyse de Heidegger, et, plus généralement, du fonctionnement du discours philosophique ⁴⁹, *présuppose et réclame une analyse de la position objective de la sociologie dans son rapport avec la philosophie.*

Depuis la seconde moitié du XIX^e siècle, la philosophie européenne s'est constamment définie par opposition aux sciences sociales, contre la psychologie et contre la sociologie en particulier, et, à travers elles, contre toute forme de pensée qui est explicitement et immédiatement tournée vers les réalités « vulgaires » du monde social. Le refus de déroger en étudiant des objets supposés inférieurs ou en employant des méthodes « impures », qu'il s'agisse de l'enquête statistique ou même de la simple analyse historiographique de documents, condamnées de tout temps par les philosophes comme « réductionnistes », « positivistes », etc., va de pair avec le refus de se plonger dans la contingence des choses historiques qui incline les philosophes les plus soucieux de leur dignité statutaire à revenir toujours (parfois par les voies les plus inattendues, comme aujourd'hui Habermas) à la pensée la plus traditionnellement « universelle » et « éternelle ».

caise depuis les années soixante peut s'expliquer par le fait que, comme je l'ai montré dans *Homo academicus*, l'Université et le champ intellectuel ont été dominés pour la première fois par des spécialistes des sciences humaines (tels que Lévi-Strauss, Dumézil, Braudel, etc.). Le foyer central de toutes les discussions de l'époque a glissé vers la linguistique qui a été constituée en modèle de toutes les sciences humaines et même d'entreprises philosophiques telles que celle de Foucault. Telle est l'origine de ce que j'ai appelé l'effet « -logie » pour désigner les efforts des philosophies pour emprunter les méthodes et les apparences de la scientificité des sciences sociales sans abandonner le statut privilégié du « philosophe » : je pense à la sémiologie littéraire de Barthes, à l'archéologie de Foucault, à la grammatologie de Derrida, ou à la tentative des althussériens pour présenter la lecture « scientifique » du texte de Marx institué en science et en mesure de toute science comme une science autosuffisante et autonome (1975b).

Tout ceci a les airs d'un appel à la mort de la philosophie. Reste-t-il selon vous une mission spécifique pour la philosophie, assiégée comme elle l'est aujourd'hui de toutes parts par les différentes sciences sociales ? La sociologie est-elle vouée à détrôner la discipline reine et à la rendre obsolète ? L'heure est-elle venue pour l'idée d'une « philosophie sociologique » (Collins, 1988-1989) ou cette expression est-elle un oxymore ?

Le rappel des conditions dans lesquelles la pensée philosophique s'accomplit, qu'il s'agisse de la situation scolastique de *skholè*, de la fermeture sur lui-même du monde académique, avec son marché protégé et ses clientèles assurées, ou, plus largement, de sa distance à l'égard de toutes les espèces de nécessité et d'urgence, n'a rien d'une condamnation de la philosophie et, moins encore, d'une dénonciation polémique visant à relativiser toutes les connaissances et toutes les pensées. Loin de conduire à la destruction de la philosophie, une analyse sociologique qui la replace dans le champ de production cultu-

complètement les philosophies et leur succession et de libérer ainsi les philosophes de l'impensé inscrit dans leur héritage (1983a, p. 52 ; 1990e). Elle leur donne le moyen de découvrir tout ce que leurs instruments de pensée les plus communs, concepts, problèmes, taxinomies, doivent aux conditions sociales de leur (re)production et aux déterminants inscrits dans la philosophie sociale inhérente à la fonction et aux fonctionnements de l'institution philosophique ; et, par là, de se réapproprier l'impensé social de leur pensée.

Si les sciences sociales constituent une menace pour la philosophie, ce n'est pas tant, comme on le croit, parce qu'elles s'emparent de domaines jusque-là monopolisés par la philosophie. C'est surtout parce qu'elles engagent (tacitement ou explicitement) une philosophie (historiciste et, néanmoins, rationaliste) tout à fait opposée à celle qui est tacitement inscrite dans le poste et la posture du philosophe professionnel.

Mais diriez-vous que votre œuvre appartient à la philosophie ?

La question n'a pas beaucoup de sens pour moi. Et je sais bien quelle serait la réponse des philosophes les plus soucieux de défendre leur pré carré...

Si je voulais donner une vision un peu idéalisée de mon parcours intellectuel, je dirais que c'est une entreprise qui m'a permis de réaliser, au moins à mes propres yeux, l'idée que j'avais de la philosophie – ce qui est une autre manière de dire que ceux que l'on appelle communément philosophes ne sont pas tous et toujours conformes à cette idée... Mais ce serait une vision un peu fictive parce qu'il y a une énorme part de chance dans toute biographie ; je n'ai pas vraiment choisi la plupart des choses que j'ai faites. En même temps, il y a un noyau de vérité dans cette réponse : je crois en effet que, étant donné le développement des sciences sociales, il devient de plus en plus impossible de se priver des accomplissements et des techniques de ces sciences – quoique cela ne semble guère déranger la plupart des philosophes. Je pense en tout cas que j'ai eu beau-

de la plume ». Il me suffit d'ouvrir tel traité (français) récent de philosophie politique pour imaginer ce que j'aurais pu dire si j'avais eu ma formation philosophique pour tout équipement intellectuel. Dont je pense néanmoins qu'elle est absolument déterminante. Il ne se passe pas de jour sans que je ne lise ou relise des œuvres philosophiques et spécialement, je dois l'avouer, des auteurs anglais ou allemands. Je suis constamment au travail avec des philosophes et je mets constamment les philosophes au travail. Mais la différence, pour moi, c'est que les outils philosophiques – ceci est sans doute un peu désacralisant – sont exactement sur le même plan que les outils mathématiques : je ne vois pas une différence ontologique entre un concept de Kant ou de Platon et une analyse factorielle...

Puisque nous parlons théorie, je voudrais soulever une énigme. Vous êtes fréquemment présenté et lu comme un « théoricien social » (et, comme vous le savez, c'est là un type bien défini dans la galerie des personnages sociologiques possibles aux États-Unis). Cependant, je suis frappé par la rareté dans votre œuvre des propositions purement théoriques. Vous vous référez sans cesse à des problèmes particuliers de recherche et à des difficultés rencontrées lors de la recollection, du codage ou de l'analyse des données, ou dans la construction d'un objet particulier. Dans votre séminaire de recherche de l'École des hautes études en sciences sociales à Paris, vous avertissez d'emblée votre auditoire qu'il ne doit pas attendre de « clairs exposés sur habitus et champ ». Vous répugnez aussi à discuter des concepts que vous avez forgés séparément de leur support empirique. Pourriez-vous expliquer la place que la théorie occupe dans votre œuvre ?

Je n'ai pas besoin de dire que la perception d'une œuvre dépend de la tradition intellectuelle et même du contexte politique dans lequel se situent les lecteurs. En fait, c'est toute la structure du champ de réception qui, par l'intermédiaire des structures mentales qu'elle impose à ceux qui s'y trouvent insérés, et en particulier au travers des oppositions structurantes liées aux discussions du moment (par exemple, entre

etc.), s'interpose entre l'auteur (ou son œuvre) et le lecteur. Il en résulte toutes sortes de distorsions, souvent très surprenantes, et parfois un peu douloureuses. Le plus étonnant est sans doute, dans mon propre cas, le décalage entre la réception en France et à l'étranger. Pour tout un tas de raisons – notamment parce que ceux qui auraient pu y être attentifs, comme les philosophes, n'ont pas voulu les voir, mais aussi et surtout parce qu'elles étaient occultées par ce qui était perçu comme la dimension politique, critique, voire polémique de mon travail –, les implications théoriques, les fondements anthropologiques – la théorie de la pratique, la philosophie de l'action, etc. – de mes recherches sont passés presque complètement inaperçus en France. Cela au profit de discussions très scolaires, liées à un état très ancien du débat intellectuel, sur le déterminisme et la liberté, sur le relativisme, et autres (tristes) topiques de l'entre-deux-guerres, perpétués sans doute par la soumission au marxisme de nombre d'intellectuels et aussi par l'inertie des problématiques scolaires, véhiculées par la classe de philosophie. Mais l'essentiel est, je crois, que l'on a vu seulement des *thèses* politiques – sur le système scolaire et sur la culture notamment – là où je voyais une tentative pour construire une anthropologie générale fondée sur une analyse historique des caractéristiques spécifiques des sociétés contemporaines. Cette occultation de mes intentions profondes tient sans doute aussi, pour une part, au fait que je n'ai jamais voulu me résigner à produire des discours généraux sur le monde social en général et, moins encore, des méta-discours universels sur la connaissance de ce monde. Je considère en effet que le discours sur la pratique scientifique, lorsqu'il prend la place de la pratique scientifique elle-même, est tout à fait désastreux. La véritable théorie est celle qui s'accomplit et s'abolit dans le travail scientifique qu'elle a permis de produire. Je n'aime guère la théorie qui se montre, qui se fait voir, la théorie faite pour être vue ou, comme nous disons en français, tape-à-l'œil. J'ai conscience que ce n'est pas un goût très répandu par les temps qui courent.

On a trop souvent une idée de la réflexion épistémologique qui conduit à concevoir la théorie ou l'épistémologie comme

absente. Pour moi, la réflexion théorique se manifeste seulement en se dissimulant dans la pratique scientifique qu'elle informe. Et je pourrais invoquer ici le personnage d'Hippias le Sophiste. Dans l'*Hippias mineur*, Hippias apparaît comme une espèce d'idiot incapable de s'élever au-dessus du cas particulier. Interrogé sur l'essence du Beau, il répond en énumérant obstinément des exemples particuliers : une belle marmite, une belle jeune fille, etc. En fait, comme Dupréel l'a montré, il obéit à l'intention explicite de refuser la généralisation et la réification de l'abstraction qu'elle favorise. Je ne partage pas la philosophie d'Hippias (quoique je craigne par-dessus tout la réification des abstractions qui est si fréquente dans les sciences sociales), mais je pense qu'on ne peut penser correctement qu'à travers des cas empiriques théoriquement construits.

Vous ne pouvez pas nier cependant qu'il y a une théorie dans votre œuvre ou, pour être plus précis, un ensemble d'« instruments de pensée », pour utiliser une notion de Wittgenstein, d'applicabilité très générale ?

Sans doute, mais ces outils sont visibles seulement dans les résultats qu'ils produisent et ils ne sont pas construits comme tels. Les fondements d'un outil comme la notion de capital culturel⁵⁰ par exemple, que j'ai proposée dans les années soixante pour rendre compte du fait que, après avoir contrôlé les caractéristiques économiques, les étudiants issus de familles plus cultivées ont non seulement des taux de succès scolaire plus élevés mais manifestent des modes de consommation et d'expression culturelles différents, résident dans les problèmes et les difficultés pratiques rencontrés dans la recherche et engendrés dans l'effort pour construire un ensemble phéno-ménalement divers d'objets de telle manière qu'ils puissent être pensés comparativement.

Le fil qui conduit d'une de mes recherches à la suivante est une logique inséparablement empirique et théorique. Dans ma pratique, j'ai trouvé les idées théoriques que je considère comme les plus importantes en menant une interview ou en codant un

qui m'a conduit à repenser de fond en comble le problème des classes sociales (1984a, 1987j) est née de réflexions sur les difficultés concrètes que j'ai rencontrées en classant les professions des répondants. C'est ce qui m'a permis d'échapper aux discussions vagues et verbeuses sur les classes qui répètent indéfiniment la confrontation imaginaire entre Marx et Weber.

Quelle est la différence entre la « théorie théoriciiste » et la théorie telle que vous la concevez ?

La théorie n'est pas une sorte de discours prophétique ou programmatique, né de la dissection ou de l'amalgame de théories (dont le meilleur exemple reste le schème AGIL de Parsons que certains tentent de ressusciter aujourd'hui). La théorie scientifique telle que je la conçois se présente comme un programme de perception et d'action, un habitus scientifique, si vous préférez, qui se dévoile seulement dans le travail empirique où elle se réalise⁵¹. En conséquence, on a plus à gagner en s'affrontant à de nouveaux objets qu'en s'engageant dans des polémiques théoriques qui ne font que nourrir un méta-discours auto-engendré et trop souvent vide à propos de concepts traités comme des totems intellectuels.

Traiter la théorie comme un *modus operandi* qui guide et structure pratiquement la pratique scientifique implique évidemment que l'on abandonne la complaisance un peu fétichiste que les théoriciens théoriciistes lui accordent. C'est pourquoi je n'ai jamais éprouvé le besoin de retracer la généalogie des concepts que j'ai forgés ou réactivés, comme ceux d'habitus, de champ ou de capital symbolique. N'étant pas issus d'une parthénogenèse théorique, ces concepts ne gagnent pas beaucoup à être resitués par rapport aux usages antérieurs. C'est dans la pratique de la recherche que ces concepts nés des difficultés pratiques de l'entreprise de recherche doivent être évalués. La fonction des concepts que j'emploie est d'abord et avant tout de désigner, de manière sténographique, une prise de position théorique, un principe de choix méthodologique,

ment *ex post*, à mesure que des analogies fécondes émergent, à mesure que les propriétés utiles du concept sont énoncées et mises à l'épreuve ⁵².

Je pourrais, paraphrasant Kant, dire que la recherche sans théorie est aveugle et que la théorie sans recherche est vide. Malheureusement, le modèle socialement dominant de la sociologie repose, aujourd'hui encore, sur une distinction tranchée et un divorce pratique entre la recherche empirique sans théorie (je pense ici en particulier à ces sciences sans savant dont les sondages d'opinion publique représentent le paradigme et à cette absurdité scientifique qu'on appelle « méthodologie ») et la théorie sans objet des purs théoriciens, présentement exemplifiée par les discussions qui font rage autour du fameux lien micro-macro (par exemple, Alexander *et al.*, 1987). L'opposition entre la pure théorie du *lector* voué au culte herméneutique des œuvres des pères fondateurs (quand ce n'est pas de ses propres écrits) d'un côté, et la recherche empirique et la méthodologie de l'autre côté, est foncièrement d'ordre social. Elle est inscrite dans les structures institutionnelles et mentales de la profession, enracinée dans la distribution des ressources, des postes et des compétences, et des écoles entières (par exemple l'analyse conversationnelle ou la *status attainment research*) peuvent être fondées presque entièrement sur une méthode particulière.

Peut-être une meilleure façon de vous faire énoncer votre conception du travail théorique serait alors de vous demander comment, concrètement, dans votre pratique scientifique, vous engagez la construction théorique dans le travail de la recherche en réfléchissant sur un objet particulier à propos duquel vous avez travaillé pendant un certain temps. Je pense ici à un article que vous avez récemment publié, dans Études rurales, sur le célibat chez les paysans du Béarn, sous le titre « Reproduction interdite : la dimension symbolique de la domination économique » (1989f). Ce qui m'a paru particulièrement intéressant dans cet article, c'est le fait que vous revenez à ce même objet que vous aviez étudié il y a une trentaine d'années dans un article intitulé

pour esquisser, en vous appuyant sur un cas particulier, une théorie générale de la contribution que la violence symbolique apporte à la domination économique.

Le point de départ de l'article initial est une expérience tout à fait personnelle que je racontais d'ailleurs dans l'article, mais de manière masquée, parce qu'à l'époque je me sentais obligé de « disparaître ». Je m'arrangeais pour tourner les phrases de façon à ne jamais dire « je », et je décrivais de manière aussi neutre que possible ce qui avait été la « scène initiale » en quelque sorte, c'est-à-dire un petit bal de campagne du samedi soir, à la veille de Noël, dans une salle de café où j'avais été entraîné par un camarade qui m'avait dit : « tu vas voir, c'est marrant », etc. Et j'avais vu une chose très étonnante : il y avait des jeunes gens d'allure citadine qui dansaient, et tout un groupe de gens plus âgés, qui avaient à peu près mon âge, à l'époque, et qui étaient tous encore célibataires : ils ne dansaient pas, ils regardaient le bal et s'avançaient peu à peu, inconsciemment, resserrant la place réservée à la danse. Cette scène enfermait une sorte de défi : j'avais à l'époque une arrière-pensée qui était de prendre pour objet l'univers dont j'avais une expérience familière. Ayant travaillé en Kabylie, c'est-à-dire dans un monde étranger, je me disais qu'il serait intéressant de faire une sorte de *Tristes tropiques* à l'envers (cet ouvrage étant un des grands modèles que nous avions tous en tête à l'époque) : observer les effets que pouvait produire en moi l'objectivation du monde indigène. Donc j'avais une petite intention théorique. Et puis la scène du bal m'a posé des questions. Je me suis embarqué dans un effort pour dépasser l'explication ordinaire qui d'ailleurs a toujours cours à la fois chez les indigènes et chez les journalistes. On dit chaque année, à propos de la foire des célibataires qui se reproduit dans un certain nombre de villages, que « les filles ne veulent plus rester à la campagne », et puis on s'en tient là. J'ai écouté les gens qui vivaient comme un scandale le fait que les aînés, c'est-à-dire ceux qui sont normalement légitimés à se reproduire, ne pouvaient plus se marier. Puis j'ai fait des statistiques, j'ai calculé des taux de célibat selon

La violence symbolique

dans l'article de 1962. Dans les années soixante-dix, on m'a demandé de reprendre cet article pour une édition en anglais sous forme de livre et, à cette occasion, parce que je le trouvais dépassé, je l'ai retravaillé. Il en est sorti un article qui s'appelait « Les stratégies matrimoniales dans le système des stratégies de reproduction »⁵³, et où j'essayais de dégager ce qui était, me semble-t-il, la philosophie implicite de ce que j'avais fait : j'avais essayé de substituer au modèle des théories de la parenté qui était dominant à l'époque, à savoir la théorie structuraliste, une façon de voir les échanges matrimoniaux qui est devenue depuis relativement triviale, surtout parmi les historiens, et qui conduisait à parler de stratégies matrimoniales et à concevoir chaque mariage comme la résultante de stratégies complexes⁵⁴, faisant intervenir des foules de paramètres tels que la taille de la propriété, le rang de naissance, la résidence, l'écart d'âge entre les conjoints potentiels, les écarts de fortune, etc. C'était donc une première révision dont on peut dégager, je crois, une première leçon épistémologique. A l'intention, par exemple, de ceux qui parlent de rupture : la rupture ne se fait pas en un coup, ce n'est pas une espèce d'acte originaire comme dans les philosophies initiatiques (et chez les althussériens...) ; ça peut prendre trente ans. D'où le fait qu'il faut parfois reprendre dix fois le même sujet, quitte à s'exposer à s'entendre dire qu'on répète toujours la même chose.

J'ai donc fait une première reprise, et je pense que j'ai porté à un niveau d'explicitation supérieur un certain nombre de choses qui étaient présentes dès l'origine. A ce point, il y aurait lieu de réfléchir sur la notion d'intuition. Quand on dit d'un sociologue qu'il a de l'intuition, ce n'est pas un compliment... Je peux dire que j'ai mis près de vingt ans à savoir pourquoi j'avais choisi ce petit bal... Je crois même – ce sont des choses que je n'aurais jamais dites il y a encore dix ans – que l'émotion de sympathie – au sens fort – que j'ai éprouvée, le pathétique qui se dégageait de la scène que j'ai vue, etc., ont été au point de départ de l'intérêt que j'ai eu pour cet objet.

Les fins de la sociologie réflexive

Mais il reste que l'article de 1989 prolonge les analyses antérieures tout en marquant une rupture avec elles...

Dans cet article, comme l'indique le sous-titre, j'ai essayé de repenser ce cas comme un cas particulier d'une théorie générale – j'hésite toujours à employer des mots pareils – de la violence symbolique. Pour comprendre ce qui arrive aux célibataires, à ces aînés de grandes familles (grandes familles voulant dire propriétaires de trente hectares au grand maximum...), qui, privilégiés dans un état du système, se trouvent victimes de leur propre privilège et donc condamnés au célibat, parce qu'ils ne peuvent pas déroger, parce qu'ils ne peuvent pas s'adapter aux nouvelles lois matrimoniales, pour comprendre ce phénomène, je dois construire des choses qui étaient à l'état implicite dans la scène du bal, qui, plus exactement, se manifestaient et se dissimulaient à la fois dans cette scène : le bal est une incarnation concrète du marché matrimonial ; comme un marché particulier est une incarnation concrète, mais qui n'a rien à voir avec lui, du marché de la théorie économique. Ce que j'avais vu, c'était le marché matrimonial à l'état pratique, le lieu de la nouvelle forme d'échanges qui s'était instaurée depuis quelques années, la réalisation concrète du marché libre qui avait pris la place d'un marché protégé, contrôlé par la famille – là on pourrait citer Polanyi. Et les célibataires qui faisaient tapisserie au bord de l'aire de danse étaient les victimes du remplacement d'un marché protégé par le marché libre, où chacun doit se débrouiller et ne peut compter que sur ses propres forces, sur son propre capital symbolique, c'est-à-dire sa capacité de danser, de s'habiller, de se présenter, de parler aux filles, etc. Ce passage d'un régime matrimonial protégé à un régime matrimonial de libre échange avait fait des victimes, et ces victimes ne se distribuaient pas au hasard. A ce stade, j'ai repris les statistiques. Et je vais vous lire le passage (pp. 29-30) qui résume le sens de ce que j'avais vu :

La statistique établit que les fils de paysans, lorsqu'ils parviennent à
... constaté que les probabilités de mariage, dans le nouvel

La violence symbolique

un ensemble de propriétés, parmi lesquelles la résidence au bourg ou hameau, c'est-à-dire le degré de citadinisation, si l'on peut dire, le niveau d'instruction, etc., etc.), épousent des filles de paysans, tandis que les filles de paysans s'unissent souvent à des non-paysans. Ces stratégies matrimoniales manifestent dans leur antagonisme même que le groupe ne veut pas pour ses filles ce qu'il veut pour ses garçons, ou, pire, qu'il ne veut pas au fond de ses garçons pour ses filles, même s'il veut de ses filles pour ses garçons. En recourant à des stratégies strictement opposées, selon qu'elles ont à donner ou à prendre des femmes, les familles paysannes trahissent que, sous l'effet de la violence symbolique, cette violence dont on est à la fois le sujet et l'objet, chacune d'elles est divisée contre elle-même. Alors que l'endogamie attestait l'unicité des critères de l'évaluation, donc l'accord du groupe avec lui-même, la dualité des stratégies matrimoniales porte au jour la dualité de critères que le groupe emploie pour estimer la valeur d'un individu, donc sa propre valeur en tant que classe d'individus.

Voilà une formulation à peu près cohérente de ce que je voulais dire (1989f, pp. 30-33).

Le cas du célibat est intéressant, parce qu'il a à voir avec un phénomène économique extrêmement important : la France a liquidé une très forte proportion de ses paysans en trente ans sans la moindre violence policière (sauf pour réprimer des manifestations), alors que l'Union soviétique a employé les moyens les plus violents pour liquider sa paysannerie. (Je schématise, mais si vous lisez l'article, vous verrez que j'ai dit ça de manière beaucoup plus nuancée, beaucoup plus respectable...) Autrement dit, la violence symbolique peut faire beaucoup mieux que la violence politico-policière, sous certaines conditions et à un certain prix (c'est une des grandes faiblesses de la tradition marxiste de ne pas avoir fait de place à ces violences douces qui sont agissantes, même dans le domaine économique).

Pour finir, je voudrais lire une petite note que j'ai écrite, à la dernière ligne de la dernière page, à l'intention de ceux qui ne verraient pas les enjeux dits « théoriques » de ce texte (qui irait chercher de la « grande théorie » dans un texte sur le célibat publié dans *Études rurales* ?) :

Bien que je n'aime guère l'exercice typiquement scolaire, qui consiste à passer en revue, pour s'en distinguer, toutes les théories concurrentes

Les fins de la sociologie réflexive

croire que cette analyse peut n'avoir eu d'autre principe que la recherche de la différence —, je voudrais faire remarquer toute la différence qui sépare la théorie de la violence symbolique comme méconnaissance fondée sur l'ajustement inconscient des structures subjectives aux structures objectives, de la théorie foucaldienne de la domination comme discipline ou dressage, ou encore, dans un autre ordre, les métaphores du réseau ouvert et capillaire d'un concept comme celui de champ.

Bref, bien que je mette un certain point d'honneur à ne pas le dire — sauf dans une note que j'ai supprimée trois fois pour la remettre finalement —, il y a des enjeux théoriques, parfois importants, dans le travail scientifique le plus humble.

Dans cet article, vous invoquez la notion de violence symbolique. Cette notion joue un rôle théorique central dans votre analyse de la domination en général. Vous affirmez qu'elle est indispensable pour rendre compte de phénomènes apparemment aussi différents que la domination de classe qui s'exerce dans les sociétés avancées, les rapports de domination entre nations (comme dans l'impérialisme ou le colonialisme), et, plus encore, la domination masculine. Pourriez-vous dire plus précisément ce que vous désignez par cette notion et quelle fonction elle remplit ?

La violence symbolique est, pour parler aussi simplement que possible, cette forme de violence qui s'exerce sur un agent social avec sa complicité. Cela dit, cette formulation est dangereuse parce qu'elle peut ouvrir la porte à des discussions scolastiques sur la question de savoir si le pouvoir vient d'en bas et si le dominé désire la condition qui lui est imposée, etc. Pour dire cela plus rigoureusement, les agents sociaux sont des agents connaissants qui, même quand ils sont soumis à des déterminismes, contribuent à produire l'efficacité de ce qui les détermine dans la mesure où ils structurent ce qui les détermine. Et c'est presque toujours dans les ajustements entre les déterminants et les catégories de perception qui les constituent comme tels que l'effet de domination surgit. (Cela montre, incidemment, que, si l'on essaie de penser la domination dans les termes

choix et de la contrainte, on n'en sort pas – cf. 1982a, p. 36.) J'appelle méconnaissance le fait de reconnaître une violence qui s'exerce précisément dans la mesure où on la méconnaît comme violence ; c'est le fait d'accepter cet ensemble de pré-supposés fondamentaux, pré-réflexifs, que les agents sociaux engagent par le simple fait de prendre le monde comme allant de soi, c'est-à-dire comme il est, et de le trouver naturel parce qu'ils lui appliquent des structures cognitives qui sont issues des structures mêmes de ce monde. Du fait que nous sommes nés dans un monde social, nous acceptons un certain nombre de postulats, d'axiomes, qui vont sans dire et qui ne requièrent pas d'inculcation⁵⁵. C'est pourquoi l'analyse de l'acceptation doxique du monde, en raison de l'accord immédiat des structures objectives et des structures cognitives, est le véritable fondement d'une théorie réaliste de la domination et de la politique. De toutes les formes de « persuasion clandestine », la plus implacable est celle qui est exercée tout simplement par *l'ordre des choses*.

On peut se demander en passant si certains des malentendus les plus fréquents dont votre œuvre fait l'objet ne trouvent pas leur origine dans la tendance de l'« esprit universitaire » à ramener l'inconnu au déjà connu, c'est-à-dire à sa tradition universitaire, cela en matière de théorie (avec les critiques qui vous rapprochent de Parsons) ou de méthodologie.

Il y a des comptes rendus qui sont des exemples merveilleux de cette sorte d'ethnocentrisme enfermé dans la « cage de fer » de sa certitude. Je pense par exemple à un compte rendu d'*Homo academicus* dont l'auteur (Jenkins, 1989) m'invite à retourner au *college* (anglais, bien sûr...) pour y apprendre à écrire : « Quelqu'un ne pourrait-il passer une copie des *Plain Words* de Gover au professeur Bourdieu »... M. Richard Jenkins écrirait-il cela de M. Giddens ou de M. Parsons, sans parler de M. Garfinkel ? En me reprochant mon attachement supposé à ce qu'il tient pour une tradition française (« il joue un jeu qui a

française »), M. Jenkins trahit son adhésion indiscutée à une tradition d'écriture, elle-même indissociable de la doxa (c'est bien le mot) qui unit, mieux que tous les serments, un corps académique. Ainsi, par exemple, quand il va jusqu'à me reprocher une expression comme « la modalité doxique des discours », il trahit non seulement son ignorance (« modalité doxique » est une expression de Husserl qui n'a pas été naturalisée par les ethnométhodologues...), mais aussi et surtout son ignorance de son ignorance et des conditions historiques et sociales qui la rendent possible. Si, adoptant le mode de pensée proposé dans *Homo academicus*, M. Jenkins avait porté un regard réflexif sur sa critique, il aurait sans doute découvert les dispositions anti-intellectualistes qui se dissimulent sous cet éloge de la simplicité, et livré de manière moins directe (*plain*) les préjugés naïvement ethnocentriques qui sont au principe de sa dénonciation de mon particularisme stylistique (au demeurant plus germanique que français...). Et, avant de se lancer dans une de ces fausses objectivations polémiques contre lesquelles je ne cesse de me garder et de mettre en garde dans *Homo academicus* (« Ce qui se communique *réellement*, c'est la distinction du grand homme »), il se serait par exemple demandé si le culte des *plain words*, du *plain style*, du *plain English*, ou de l'*understatement* (qui peut conduire les virtuoses de cette rhétorique de l'antirhétorique, comme Austin, à mimer dans les titres de leurs livres ou de leurs articles la simplicité naïve des chansons enfantines), si ce culte donc n'était pas associé à une autre tradition académique, *la sienne*, ainsi constituée en mesure absolue de toute performance stylistique possible... Et, s'il avait réellement compris l'intention véritable de mon *Homo academicus*, il aurait trouvé dans son déconcertement, voire son dégoût, devant mon écriture une occasion de s'interroger sur l'*arbitraire des traditions stylistiques* imposées et inculquées par les différents systèmes d'enseignement ; une occasion de se demander si les exigences que les universités anglaises imposent en matière de langage ne constituent pas une forme de *censure*, d'autant plus redoutable qu'elle peut rester presque tacite, à travers laquelle s'opèrent certaines des limitations ou des mutilations ignorées

La violence symbolique

On voit ici la fonction du concept d'arbitraire culturel (souvent mis en question par mes critiques) : celle d'instrument de rupture avec la doxa intellectualocentrique⁵⁷. Les intellectuels sont sans doute parmi les plus mal placés pour prendre conscience de la violence symbolique (notamment celle qu'exerce le système scolaire) parce qu'ils l'ont eux-mêmes subie plus intensément que la moyenne des gens et parce qu'ils continuent à contribuer à son exercice.

Récemment, vous avez prolongé votre élaboration du concept de violence symbolique dans un essai sur la division du travail entre les sexes (1990c) dans lequel vous vous appuyez sur une combinaison inhabituelle de sources – vos matériaux ethnographiques sur la société algérienne traditionnelle, la vision littéraire de Virginia Woolf et des grands textes de philosophie (de Kant à Sartre) traités comme documents anthropologiques – pour dégager la spécificité théorique et historique de la domination masculine⁵⁸.

Pour essayer de dégager la logique de la domination masculine qui me semble être la forme paradigmatique de la violence symbolique, j'ai choisi de fonder mon analyse sur mes recherches ethnographiques chez les Kabyles d'Algérie, et cela pour deux raisons. Premièrement, je voulais éviter la spéculation vide des discours théoriques et les clichés sur le sexe et le pouvoir qui jusqu'à présent ont contribué à embrouiller le débat plutôt qu'à le clarifier. Deuxièmement, j'ai eu recours à ce procédé pour contourner la difficulté critique que fait surgir l'analyse de la domination sexuelle : nous avons affaire en ce cas à une institution qui a été inscrite pendant des millénaires dans l'objectivité des structures sociales et dans la subjectivité des structures mentales, de telle sorte que l'analyse a toutes les chances d'utiliser comme *instruments* de connaissance des catégories de perception ou de pensée qu'elle devrait traiter comme des *objets* de connaissance. Cette société montagnarde d'Afrique du Nord est particulièrement intéressante parce qu'elle est un véritable conservatoire culturel qui a maintenu en vie, à travers

système de représentations ou, mieux, un système de principes de vision et de di-vision qui sont communs à la civilisation méditerranéenne tout entière et qui survivent jusqu'à ce jour dans nos structures mentales et, pour une part, dans nos structures sociales. Ainsi, je traite le cas des Kabyles comme une sorte d'« image agrandie » dans laquelle nous pouvons déchiffrer plus facilement les structures fondamentales de la vision masculine du monde : la cosmologie « phallonnarcissique » dont ils donnent une manifestation publique et collective hante nos inconscients.

Cette lecture montre, avant tout, que l'ordre masculin est si profondément enraciné qu'il n'a pas besoin de justification : il s'impose lui-même comme évident, universel (l'homme, *vir*, est cet être particulier qui s'éprouve lui-même comme universel, qui a le monopole de l'être homme, *homo*). Il tend à être admis comme allant de soi en vertu de l'accord quasi parfait et immédiat qui s'établit entre, d'un côté, des structures sociales telles que celles qui s'expriment dans l'organisation sociale de l'espace et du temps et dans la division sexuelle du travail, et, de l'autre côté, les structures cognitives inscrites dans les corps, les esprits. En effet, les dominés, c'est-à-dire les femmes, appliquent à tout objet du monde naturel et social, et en particulier à la relation de domination dans laquelle elles sont prises, ainsi qu'aux personnes à travers lesquelles cette relation se réalise, des schèmes impensés de pensée qui sont le produit de l'incorporation de cette relation de pouvoir sous la forme notamment de couples de mots (haut/bas, grand/petit, dehors/dedans, droit/courbe, etc.) et qui les conduisent à construire cette relation du point de vue des dominants, c'est-à-dire comme naturelle.

Le cas de la domination masculine montre mieux qu'aucun autre que la violence symbolique s'accomplit à travers un acte de connaissance et de méconnaissance qui se situe en deçà des contrôles de la conscience et de la volonté, dans les ténèbres des schèmes de l'habitus, qui sont à la fois sexués et sexuants. Et il montre aussi qu'on ne peut comprendre la violence symbolique sans écarter l'opposition entre coercition et consentement, imposition externe et pulsion intérieure. (Après deux

peut « se penser » dans une logique autre que celle de la réflexion théorique.) En ce sens, on peut dire que la domination masculine consiste en ce que nous appelons en français une contrainte par corps. Le travail de socialisation tend à effectuer une somatisation progressive des relations de domination sexuelle : il impose une construction sociale de la représentation du sexe biologique qui est elle-même au fondement de toutes les visions mythiques du monde ; et il inculque une *hexis* corporelle qui est une véritable politique incorporée. En d'autres termes, la sociodicée masculine doit son efficacité spécifique au fait qu'elle légitime la relation de domination en l'inscrivant dans un biologique qui est lui-même une construction sociale biologisée.

Ce double travail d'inculcation, à la fois sexuellement différencié et sexuellement différenciant, impose aux hommes et aux femmes des ensembles différents de dispositions à l'égard des jeux sociaux tenus pour fondamentaux, tels les jeux de l'honneur et de la guerre (bien faits pour favoriser l'exhibition de masculinité, de virilité), ou, dans les sociétés avancées, tous les jeux les plus valorisés tels que la politique, les affaires, la science, etc. A travers la masculinisation des corps masculins et la féminisation des corps féminins s'opère une somatisation de l'arbitraire culturel, c'est-à-dire une construction durable de l'inconscient. Ayant montré cela, je passe d'un extrême de l'espace culturel à l'autre pour explorer cette relation originaire d'exclusion du point de vue du dominé, telle qu'elle s'exprime chez Virginia Woolf (1990c). *La Promenade au phare* propose une analyse extrêmement lucide d'une dimension paradoxale de la domination symbolique, dimension qui est presque toujours ignorée par la critique féministe, c'est-à-dire la domination du dominant par sa domination, un regard féminin sur l'effort désespéré et assez pathétique que tout homme doit faire, dans son inconscience triomphante, pour essayer de se conformer à la représentation dominante de l'homme. En outre, Virginia Woolf permet de comprendre comment, du fait qu'elles ignorent l'*illusio* qui conduit à s'engager dans les jeux centraux de la société, les femmes échappent (relativement) à la *libido*

ment inclinées à former une vision relativement lucide des jeux masculins auxquels elles ne participent ordinairement que par procuration.

Reste à expliquer l'énigme du statut inférieur qui est presque universellement assigné aux femmes. Ici, vous proposez une solution congruente, quoique différente, avec certaines réponses féministes (par exemple O'Brien, 1981).

Pour rendre compte du fait que, dans la plupart des sociétés connues, les femmes sont vouées à des positions sociales inférieures, il est nécessaire de prendre en compte l'asymétrie des statuts assignés à chacun des sexes dans l'économie des échanges symboliques. Tandis que les hommes sont les sujets des stratégies matrimoniales à travers lesquelles ils travaillent à maintenir ou à accroître le capital symbolique, les femmes sont toujours traitées comme des objets de ces échanges dans lesquels elles circulent comme des symboles prédisposés à sceller des alliances. Étant ainsi investies d'une fonction symbolique, les femmes sont contraintes de travailler continuellement à sauvegarder leur valeur symbolique en se conformant à l'idéal masculin de la vertu définie comme chasteté et pudeur, et en se dotant de tous les attributs corporels et cosmétiques propres à accroître leur valeur physique et leur pouvoir d'attraction. Ce statut d'objet qui est conféré aux femmes est particulièrement visible dans la place que le système mythico-rituel kabyle accorde à leur contribution à la reproduction. Ce système nie paradoxalement le travail proprement féminin de gestation (comme il nie les travaux correspondants de la terre dans le cycle agricole) au bénéfice de l'intervention masculine dans l'acte sexuel. De même, dans nos sociétés, le rôle privilégié que les femmes jouent dans la production proprement symbolique, dans la maison aussi bien qu'à l'extérieur, est toujours dévalué, sinon ignoré.

La domination masculine est ainsi fondée sur la logique de l'économie des échanges symboliques, c'est-à-dire sur l'asymé-

La violence symbolique

construction sociale de la parenté et du mariage, celle du sujet et de l'objet, de l'agent et de l'instrument. Et c'est l'autonomie relative de l'économie des biens symboliques qui explique que la domination masculine puisse se perpétuer en dépit des transformations du mode de production. Il s'ensuit qu'on ne peut attendre une véritable libération des femmes que d'une action collective visant à rompre pratiquement l'accord immédiat des structures incorporées et des structures objectives, c'est-à-dire d'une révolution symbolique capable de mettre en question les fondements de la production et de la reproduction du capital symbolique, et en particulier la dialectique de la prétention et de la distinction qui est à la racine de la production et de la consommation des biens culturels comme signes de distinction.

Pour une Realpolitik de la Raison

Dans un papier publié en 1967 dans Social Research (Bourdieu et Passeron, 1967, p. 212), vous exprimiez l'espoir que « de même que la sociologie américaine a pu, un moment, par sa rigueur empirique, être la mauvaise conscience scientifique de la sociologie française », la sociologie française pourrait, « par son exigence théorique, devenir la mauvaise conscience philosophique de la sociologie américaine ». Vingt ans après, qu'en est-il de ce vœu ?

Bachelard enseigne que l'épistémologie est toujours conjoncturelle et que ses propositions sont déterminées par le danger principal du moment. Aujourd'hui, la menace majeure est la division croissante entre la théorie et la recherche empirique que nous pouvons observer partout et qui nourrit le développement parallèle de la perversion méthodologique et de la spéculation théorique. Aussi, je pense que c'est la distinction entre théorie et empirie qui doit être mise en question, et cela dans la pratique et non de manière rhétorique. Si la sociologie française doit devenir la mauvaise conscience scientifique de la sociologie américaine – ou *vice versa* –, alors elle doit d'abord réussir à surmonter cette séparation en mettant en œuvre une nouvelle forme de pratique scientifique fondée à la fois sur une plus grande exigence théorique et sur une rigueur empirique accrue.

Pour une Realpolitik de la Raison

Dans quel sens pouvons-nous parler alors de progrès scientifique ? La sociologie a-t-elle progressé durant ces dernières décennies ou sommes-nous encore en train de batailler contre les mêmes maux, « Théorie suprême » et « empirisme abstrait », que C. Wright-Mills diagnostiquait dans les années cinquante ?

A un certain niveau, le paysage sociologique n'a pas beaucoup changé au cours du dernier quart de siècle. D'un côté, la masse de la recherche empirique continue à poser des questions qui sont plus souvent le produit du sens commun savant que d'une pensée scientifique digne de ce nom. Et elle se définit souvent par une « méthodologie » trop souvent conçue comme une spécialité en soi, faite d'une collection de recettes et de préceptes techniques que chacun doit respecter non pas pour connaître l'objet mais pour être (re)connu comme connaissant l'objet. De l'autre côté, vous avez le retour à une forme de la Théorie suprême (*Grand Theory*) coupée de toute pratique de la recherche. La recherche positiviste et la théorie théoriciiste vont de pair ; elles se complètent et se complimentent l'une l'autre. Cependant, à un autre niveau, les sciences sociales ont connu d'immenses changements. Depuis la crise de l'orthodoxie Lazarsfeld-Parsons-Merton des années soixante, nombre de mouvements et de développements ont émergé et ouvert un nouvel espace au débat (1988j). Je pense ici, entre autres courants, à la « révolution microsociologique » (Collins, 1985) menée par l'interactionnisme symbolique et l'ethnométhodologie ou à nombre de recherches d'inspiration féministe. La résurgence d'un puissant courant historique en « macrosociologie » et maintenant en sociologie culturelle ainsi que certains des nouveaux travaux en sociologie organisationnelle et économique, etc., ont eu aussi des effets positifs.

Mais, plutôt que de progrès, il faudrait parler des obstacles au progrès et des moyens de les surmonter. La sociologie est une science beaucoup plus avancée que ses critiques, y compris parmi les sociologues, ne veulent le reconnaître. Consciemment ou non, on mesure souvent l'état d'une discipline en lui appliquant un modèle évolutionniste ; le fameux tableau de la hié-

comme une sorte de hit-parade idéal et les sciences dites dures sont encore vues comme l'étalon auquel les sciences dites molles doivent se mesurer. Un facteur qui rend le progrès scientifique difficile en sciences sociales est le fait qu'il y a eu dans le passé de nombreuses tentatives pour mimer la structure des sciences dites dures : je pense par exemple au paradigme mou et faux qui s'est cristallisé autour de Parsons après la Seconde Guerre mondiale et qui a dominé la sociologie américaine et le plus clair de la sociologie mondiale au milieu des années soixante.

Les orthodoxies scientifiques sont le produit d'une simulation de l'ordre scientifique qui se conforme non à la logique agnostique de la science mais à la représentation de la science projetée par une certaine épistémologie positiviste⁵⁹. (Un des mérites de Kuhn a été de faire voler en éclats cette sorte d'orthodoxie positiviste qui mimait la scientificité au nom de la cumulation, de la codification, etc. Cette simulation d'un simulacre de science constituait, en réalité, un facteur de régression. Car, en vérité, un champ scientifique authentique est un espace où les chercheurs s'accordent sur les terrains de désaccord et sur les instruments avec lesquels ils sont en mesure de résoudre ces désaccords, et sur rien d'autre.)

Pour vous, à quoi le champ sociologique devrait-il ressembler ? Pourriez-vous esquisser votre vision de ce qu'il pourrait être ?

L'orthodoxie américaine des années cinquante s'organisait au moyen d'un marchandage tacite : l'un offre la « grande théorie », l'autre la « statistique multivariée » et le troisième les « théories à moyenne portée », et vous avez la triade capitoline du nouveau temple académique. Vous dites alors que la sociologie américaine est la meilleure au monde et que toutes les autres en sont des versions imparfaites et vous avez un Terry Clark qui écrit une pseudo-histoire de la sociologie durkheimienne et française montrant que cette dernière n'est qu'une étape provisoire sur la voie d'une sociologie authentiquement

Amérique ⁶⁰. C'est contre cela que je me suis battu quand je suis entré en sociologie.

Une autre façon de mimer la science consiste à occuper une position de pouvoir universitaire permettant de contrôler les autres positions, les programmes de formation et les exigences d'enseignement, etc., en bref, les mécanismes de reproduction de l'Université (1984b), et d'imposer une orthodoxie. De telles situations de monopole n'ont rien à voir avec un champ scientifique. Un champ scientifique est un univers autonome où, pour s'affronter les uns les autres, les chercheurs doivent abandonner toutes les armes non scientifiques, à commencer par les armes de l'autorité universitaire. Dans un champ scientifique authentique, on peut engager librement des libres discussions et s'opposer violemment à n'importe quel contradicteur avec les armes de la science parce que la position que l'on occupe ne dépend pas de lui ou parce qu'on peut obtenir une autre position ailleurs. L'histoire intellectuelle montre qu'une science qui est *controversial*, enjeu de discussions, pleine de conflits authentiques, c'est-à-dire scientifiques, est plus avancée qu'une science où règne un consensus fondé sur des concepts élastiques, des programmes vagues et des volumes collectifs.

Dans un champ fortement autonome, tel que le champ mathématique aujourd'hui, un mathématicien qui veut triompher de ses rivaux ne peut le faire qu'en employant des armes mathématiques, sous peine de s'exclure lui-même. Il faut donc travailler à instaurer une Cité scientifique dans laquelle les intentions les plus inavouables soient contraintes de se sublimer en expression scientifique. Cette vision n'est pas utopique et je pourrais proposer bon nombre de mesures très concrètes qui permettraient de la rendre vraie : par exemple le fait d'élever le niveau de censure scientifique par une série d'actions visant à élever le niveau de formation, le minimum de compétence scientifique exigé pour entrer dans le champ, etc.

En bref, il est possible de créer des conditions telles que le plus méchant et le plus médiocre des participants soit forcé de se comporter conformément aux normes de scientificité qui ont cours au moment considéré. Les champs scientifiques les plus

Les fins de la sociologie réflexive

dominandi scientifique est nécessairement transmuée en *libido sciendi* (1990a, p. 300). Tel est le fondement de ma résistance au consensus mou qui, à mes yeux, est la pire des situations scientifiques possibles : à défaut d'autre chose, ayons au moins des conflits !

Au-delà de la coupure entre théorie et empirie, vous avez dénoncé nombre de dualismes ou d'antinomies qui font obstacle au développement d'une science exacte de la société.

Ces dualismes ont la vie dure et il m'arrive de me demander s'il est possible de les neutraliser. C'est une des premières tâches d'une véritable épistémologie, c'est-à-dire d'une épistémologie incluant la connaissance des conditions sociales dans lesquelles fonctionnent les schèmes scientifiques. Il est des oppositions (par exemple l'opposition entre individualisme et – je ne sais pas trop quoi mettre en face – « holisme », « totalitarisme », etc.) qui n'ont aucun sens, qui ont été détruites cent fois au cours de l'histoire, mais qu'on peut toujours réactiver très facilement, en obtenant – c'est très important – des profits à chaque fois. Autrement dit, il y a un coût énorme à les démolir, parce qu'elles sont inscrites dans la réalité sociale – il faut rompre, il faut démontrer, il faut convaincre, il faut prouver, il faut construire des instruments qui les font disparaître, inventer un langage qui permet d'y échapper –, et tout ce travail peut être à tout instant détruit en un instant. C'est pourquoi tout est toujours à recommencer. Alain disait que « la conversation est toujours au niveau du plus bête » : ici, le plus bête peut toujours s'appuyer sur le sens commun, peut toujours invoquer le sens commun, qui lui donnera raison.

Il y a des gens qui, depuis qu'il y a des sciences de l'homme, en France depuis Durkheim, n'ont pas cessé d'annoncer le « retour du sujet », la *résurrection* de la personne, sauvagement crucifiée par les sciences de l'homme. Et ils sont chaque fois entendus et applaudis. Il y a tellement de gens qui pensent qu'ils existent en tant que personne... Pourquoi la sociologie

Parce que ce sont des terrains où les investissements – dans tous les sens du terme – dans l'identité personnelle sont immenses. Et du même coup, lorsque le sociologue arrive, qu'il réalise des opérations scientifiques banales, qu'il rappelle que ce qui existe ce sont les relations, il se heurte à des résistances gigantesques. Il s'expose sans arrêt à être rabattu sur le sens commun. Il y a des gens dont la fonction historique, c'est de remettre le compteur à zéro. La science pousse son rocher, grimpe un petit peu, puis il y a toujours quelqu'un pour dire : « Vous savez, Untel nie l'existence de l'individu : quel scandale ! » (ou bien : « Mozart, c'est quand même mieux qu'Aznavor ! »). Et il a beaucoup de profit. Et il passe pour un penseur...

En fait, le débat entre la « philosophie du sujet » et la « philosophie sans sujet » (comme disaient les « philosophes du sujet », Ricœur et autres, dans les années soixante) est une des formes que prend la lutte entre les sciences de l'homme et la philosophie qui, toutes tendances confondues, a toujours eu beaucoup de peine à supporter l'existence des sciences de l'homme, perçues comme une menace pour son hégémonie, et à accepter les principes fondamentaux de la connaissance scientifique du monde social – et en particulier le « droit à l'objectivation » que s'arroge le sociologue ou l'historien digne de ce nom. Dans cette lutte – c'était évident au temps de Durkheim, mais cela reste vrai, quoique cela se dissimule mieux, au temps de Jean-Paul II et des « droits de l'Homme » –, les philosophes et les philosophies que l'on peut caractériser confusément comme spiritualistes, idéalistes, « personnalistes », etc., sont évidemment à la pointe du combat. Et, pour qui connaît la logique (sinon la loi) des alternances périodiques des deux « philosophies » (il vaudrait mieux dire « visions du monde »), le « retour du sujet » que nos magazines célèbrent aujourd'hui à grands cris n'a rien de surprenant : le triomphe, dans les années soixante, de la « philosophie sans sujet » (avec la « mort de l'homme » et autres propos bien faits pour *scandaliser* les lecteurs d'*Esprit*...) n'était, comme nous l'avions écrit dans un article – inédit en France et intitulé « Mort et résurrection d'une " philosophie sans sujet " » (Bourdieu et Passeron, 1967) –, que

incarnée notamment par la sociologie durkheimienne, contre qui s'était construite la génération de l'immédiate après-guerre – l'Aron de *l'Introduction à la philosophie de l'histoire* autant que le Sartre de *L'Être et le Néant* – et que l'existentialisme avait vouée aux gémonies (je pense ici au livre de Monnerot, aujourd'hui bien oublié par ceux-là mêmes, parfois des « sociologues », qui le répètent en croyant inventer, *Les faits sociaux ne sont pas des choses*). Et la réaction des nouveaux entrants des années soixante-dix-quatre-vingt contre ceux qui dominaient alors le champ (Foucault notamment) – et qu'avec un intrépide sociologisme un essayiste antisociologique a appelée la « pensée 68 » – devait engendrer, à la faveur d'une conjoncture politique de *restauration* tout à fait propice, un retour à la défense de l'individu et de la personne, de la Culture et de l'Occident, des droits de l'Homme et de l'Humanisme.

Ces conflits apparents, qui mobilisent journalistes et essayistes, et ceux qui, dans le champ scientifique, veulent s'assurer un supplément de notoriété en répondant à la demande de « supplément d'âme », dissimulent les oppositions réelles, qui, elles, ne sont que rarement liées, au moins directement, aux conflits « mondains ». L'espace dans lequel se situe le chercheur n'est pas celui de l'« actualité », qu'il s'agisse de l'actualité politique ou de l'actualité « intellectuelle », comme on dit, en entendant par là ce qui se discute dans les « pages livres » des quotidiens et des hebdomadaires : c'est l'espace relativement intemporel – Marx et Weber, Durkheim et Mauss, Husserl et Wittgenstein, Bachelard et Cassirer en font partie autant que Goffman, Elias ou Cicourel –, et tout à fait international, de tous ceux qui ont contribué à produire la problématique à laquelle il se trouve affronté et qui n'a rien à voir, bien souvent, avec les problèmes que se posent – et que lui posent – ceux qui ont les yeux rivés sur l'actualité immédiate.

Et la même chose est vraie pour la plupart des dualismes...

Ces dualismes ont la vie dure ; mais pourquoi ? En grande

ment à des camps dans des champs qui s'organisent autour de divisions antagonistes. S'ils sont si fréquents et si prégnants, c'est qu'ils sont l'expression naturelle, socio-logique en quelque sorte, d'espaces sociaux constitués autour de divisions dualistes. On voit bien que, si ce que je dis est vrai, il ne suffit pas d'avoir réfuté un dualisme pour avoir sa peau. C'est une illusion intellectualiste naïve et dangereuse. On sait très bien qu'il ne suffit pas de voir ce qui est bien méthodologiquement pour le faire ou pour le faire accepter ; l'épistémologie pure est très souvent impuissante si elle ne s'accompagne pas d'une critique socio-logique des conditions de validité de l'épistémologie. Donc, avec des arguments épistémologiques, vous ne pouvez pas détruire un *Streit* (débat) dans lequel les gens ont des intérêts vitaux. Je pense d'ailleurs que, si l'on voulait retarder la science sociale, il suffirait de lancer, comme on lance un os aux chiens, des *Streiten* idiots. Malheureusement, le champ français est de ce type ; il n'y a guère de *Streit* qu'il n'attrape pas.

Mais ce n'est pas tout. Ce qui fait que tous ces dualismes, toutes ces oppositions enracinées dans des antagonismes sociaux sont increvables, c'est qu'elles ont un autre support social, la pédagogie. Il m'est arrivé de penser, et de dire, que le principal obstacle au progrès de la connaissance scientifique, au moins en sciences sociales, ce sont les professeurs. Ils ont besoin, pour enseigner (je le sais, j'ai enseigné), d'oppositions simples. Alors les dualismes, c'est très commode : ça donne un plan avec une première partie X, une deuxième partie Y et une troisième partie moi-même. Il y a un certain nombre de faux débats morts et enterrés (interne/externe en est un, qualitatif/quantitatif un autre) qui n'existent que parce que les professeurs ont besoin de cela pour vivre, parce que cela permet de faire des plans de cours et de dissertations.

La sociologie de la sociologie, si elle ne peut pas à elle seule détruire ces forces – ce serait croire encore une fois à la force intrinsèque des idées vraies –, peut au moins les affaiblir. Elle peut, en développant la réflexivité, nous rappeler que, quand nous disons quelque chose, nous pouvons obéir à des raisons mais aussi à des causes. Et si on imagine une cité scientifique

formément diffusée, c'est-à-dire dans laquelle cet art martial de l'esprit serait accessible à tous, on voit que toute la vie scientifique en serait changée. Cela, à condition qu'elle ne se réduise pas à la vision de Thersite. (Vous voyez, on ne peut avancer une recommandation pratique sans être obligé de faire une recommandation contre l'usage probable de cette recommandation...)

Comment pouvons-nous traduire cette connaissance des difficultés spéciales de la science sociale dans des formes concrètes d'action ou d'organisation de façon à renforcer l'autonomie et la réflexivité scientifiques ?

L'existence d'un corps commun d'instruments de réflexivité, maîtrisés et utilisés par tous, serait un facteur très puissant d'autonomie (l'absence de la culture épistémologique minimale explique pourquoi les chercheurs construisent si souvent des théories de leur pratique qui sont moins intéressantes que leur pratique de la théorie). Mais il faudrait aussi évoquer le problème du financement. A la différence d'autres activités intellectuelles (la philosophie notamment), la sociologie coûte cher (et rapporte peu...). Et il est facile de se laisser prendre dans l'engrenage du contrat appelant un autre contrat (dont on ne sait plus très bien s'il est destiné à financer les besoins de la recherche ou les besoins du chercheur...). Il faudrait élaborer une politique rationnelle de la gestion des relations avec les bailleurs de fonds de recherche (qu'il s'agisse de gouvernements, de fondations ou de patrons privés). Autre principe : il faut inclure dans la conception du programme de recherche les conditions réelles de sa réalisation. Un questionnaire de toute beauté, un corps d'hypothèses magnifique, un programme d'observation impeccable qui n'incluent pas les conditions pratiques de leur réalisation sont nuls et non avenus. Cela dit, cette forme de réalisme scientifique n'est ni enseignée, ni spontanément inscrite dans l'habitus de la plupart de ceux qui entrent dans les sciences sociales. Je vois des centaines de projets

soudaine parce qu'ils n'ont pas intégré les conditions sociales de possibilité d'un programme conçu *in abstracto*. En un mot, et de façon plus générale, il faut apprendre à éviter d'être le jouet des forces sociales dans la pratique de la sociologie.

C'est sa vulnérabilité extrême aux forces sociales qui fait, selon moi, la particularité de la sociologie et la difficulté qu'elle a à *affirmer* sa scientificité, c'est-à-dire à l'atteindre et à la faire reconnaître. Cela mis à part, je pense que, en dépit de toutes les discussions à la Dilthey sur le caractère particulier des sciences humaines, les sciences sociales sont soumises aux règles qui valent pour les autres sciences : il s'agit de produire des systèmes explicatifs cohérents, des hypothèses ou des propositions organisées en modèles parcimonieux capables de rendre compte d'un vaste nombre de faits observables empiriquement et susceptibles d'être réfutés par des modèles plus puissants, obéissant aux mêmes conditions de cohérence logique, de systématique et de réfutabilité empirique. Quand je parle avec mes amis chimistes, physiciens ou neurobiologistes, je suis frappé des similitudes entre leur pratique et la mienne. Une journée typique de sociologue, avec ses tâtonnements expérimentaux, ses analyses statistiques, ses lectures d'articles spécialisés et ses discussions avec des collègues, ressemble tout à fait à celle d'un savant ordinaire.

Vous refusez le statut singulier que l'on veut assigner à la sociologie ?

La plupart des difficultés que la sociologie rencontre résultent précisément du fait que l'on veut toujours qu'elle ne soit pas une science comme les autres. On attend d'elle toujours trop ou trop peu. Et il y a toujours trop de « sociologues » pour répondre aux attentes les plus grandioses. Si je faisais la liste de tous les sujets à propos desquels les journalistes me demandent des interviews, vous seriez effrayé : cela va de la menace de guerre nucléaire et de la longueur des jupes jusqu'à des problèmes comme l'évolution de l'Europe de l'Est, les casseurs ou le trou des Halles. Les gens confèrent au socio-

des réponses (apparemment) cohérentes et systématiques sur tous les problèmes de l'existence sociale. Cette fonction est démesurée et intenable ; il est insensé de la confier à qui que ce soit. Mais en même temps, on refuse au sociologue ce qu'il est en droit de revendiquer, c'est-à-dire la capacité de donner des réponses précises et vérifiables aux questions qu'il est en mesure de construire scientifiquement.

La particularité de la sociologie tient pour une bonne part à l'image sociale que s'en font les profanes (et aussi beaucoup de spécialistes). Durkheim aimait à dire qu'un des obstacles majeurs à la constitution d'une science de la société réside dans le fait qu'en ces matières, tout le monde se croit détenteur de la science infuse. Par exemple, les journalistes, qui ne songeraient jamais à discuter des travaux de biologie ou de physique ou même à se mêler d'un débat philosophique entre un physicien et un mathématicien, n'hésitent pas à dissenter savamment sur ce qu'ils appellent les « problèmes de société » et à juger d'une analyse scientifique du fonctionnement de l'Université ou du monde intellectuel sans même soupçonner les enjeux spécifiques de cette analyse (par exemple la question des rapports entre structures sociales et structures cognitives) qui, comme en toute science, sont le produit de l'histoire autonome de la discussion et de la recherche scientifiques (je pense par exemple à ce journaliste qui, lors de la parution de *La Noblesse d'État*, me demandait, en toute bonne foi, et, je dois le dire, avec beaucoup de gentillesse, de parler, en trois minutes, *pour* les grandes écoles, en face du président de l'Association des anciens de l'ENA, qui parlerait *contre*... Et qui ne comprenait pas que je puisse refuser).

La difficulté que la science sociale a à « décoller » s'explique par là : elle est affrontée à une demande très puissante de réponses à des questions qui concernent tout le monde et qui sont parfois des « questions de vie ou de mort », comme dit Max Weber à propos de la prophétie ; et elle ne dispose pas toujours de toutes les conditions de l'autonomie et de toutes les armes indispensables pour la défendre et pour résister aux pressions de cette demande (situation qui est elle-même le

pline). Cela notamment parce qu'elle n'est pas en mesure de décourager, de discréditer ou d'exclure ceux qui s'assurent des profits immédiats en acceptant de répondre à toutes les demandes au moindre coût, c'est-à-dire sans faire le travail indispensable – et difficile – qui est nécessaire pour transformer les « problèmes sociaux » du grand public en problèmes sociologiques, susceptibles de recevoir une solution scientifique.

Vous faites de la défense de l'autonomie du champ intellectuel une priorité absolue...

Je suis un avocat convaincu, résolu, absolu de l'autonomie scientifique (cela pourra paraître étonnant à certains, mais je crois que ma sociologie n'est pas suspecte de collusion avec l'ordre établi). La sociologie doit définir elle-même ses fonctions. Certains sociologues se sentent dans l'obligation de justifier leur existence comme sociologues ; ils se sentent tenus de servir. Servir qui et quoi ? La sociologie doit d'abord affirmer son autonomie ; elle doit être toujours aussi pointilleuse et vigilante sur la question de son indépendance. C'est pour elle la seule manière de se doter d'instruments rigoureux et d'acquérir une efficace politique. Parce que l'efficacité politique qu'elle peut détenir tient à son autorité proprement scientifique, c'est-à-dire à son autonomie.

Le renforcement de l'autonomie du champ scientifique ne peut résulter que d'une réflexion et d'une action collectives sur les conditions institutionnelles de la communication rationnelle dans le champ scientifique. Weber rappelle que les progrès les plus importants dans l'art de la guerre ont consisté moins dans des inventions techniques que dans des innovations organisationnelles comme par exemple la phalange macédonienne. De même, c'est en travaillant à construire et à renforcer tous les mécanismes institutionnels capables de contrecarrer les tendances des différentes traditions nationales à l'isolationnisme ou à l'impérialisme, toutes les formes de domination et d'in-

nication et de confrontation plus ouvertes, que les spécialistes des sciences sociales pourront contribuer le plus efficacement au progrès de leurs sciences.

Il n'existe pas, quoi qu'en dise Habermas, d'universaux trans-historiques de la communication ; mais il existe, à coup sûr, des formes d'organisation sociale de la communication qui sont de nature à favoriser la production de l'universel. On ne peut pas compter sur la seule prédication morale pour exclure de la sociologie la communication « systématiquement distordue ». Seule une *Realpolitik* de la raison scientifique peut contribuer à transformer les structures de communication en contribuant à changer à la fois les modes de fonctionnement des univers où la science est produite et les dispositions des agents qui rivalisent dans ces univers, donc l'institution qui contribue le plus à les façonner, l'Université.

La vision du champ scientifique que vous proposez repose sur une philosophie de l'histoire de la science qui milite en faveur du dépassement d'une autre antinomie majeure, qui était au cœur du Methodenstreit allemand et que l'on retrouve aujourd'hui avec le débat entre Habermas et les partisans du postmodernisme, celle de l'historicisme et du rationalisme.

Je crois en effet que la science est historique de part en part sans être pour autant réductible à l'histoire. Il y a des conditions historiques de la genèse et du progrès de la raison dans l'histoire⁶¹. Quand je dis qu'une situation de conflit ouvert (même s'il n'est pas complètement scientifique) est préférable à une situation de faux consensus, de *working consensus*, comme dirait Goffman, c'est au nom de la conviction qu'il peut y avoir une politique de la raison. Je ne pense pas que la raison soit inscrite dans la structure de l'esprit humain ou dans le langage. Elle réside plutôt dans certains types de conditions historiques, dans certaines structures sociales de dialogue et de communication non violente. L'histoire est le lieu de ce que l'on pourrait appeler, en déformant un mot d'Elias, un processus de civili-

avec la constitution de champs relativement autonomes à l'intérieur desquels tous les coups ne sont pas permis, dans lesquels il y a des régularités immanentes, des principes implicites et des règles explicites d'inclusion et d'exclusion et des droits d'admission qui ne cessent de s'élever. La raison scientifique se réalise quand elle vient à être inscrite non dans les normes éthiques d'une raison pratique ou dans les règles techniques d'une méthodologie scientifique, mais dans les mécanismes sociaux de la compétition apparemment anarchique entre des stratégies armées d'instruments d'action et de pensée capables de régler leurs propres usages et dans les dispositions durables que le fonctionnement de ce champ produit et présuppose.

On ne fait pas son salut scientifique tout seul. De même que l'on n'est pas artiste tout seul, mais à condition seulement de participer au champ artistique, de même c'est le champ scientifique qui rend possible la raison scientifique par la logique même de son fonctionnement. Quoi qu'en dise Habermas, la raison elle-même a une histoire : elle n'est pas tombée du ciel, dans notre pensée ou notre langage. L'*habitus* (scientifique ou autre) est un transcendantal, mais un *transcendantal historique*, qui a partie liée avec la structure et l'histoire d'un champ.

En d'autres termes, s'il y a une liberté de l'intellectuel, ce n'est pas la liberté pure d'un cogito mais une liberté collectivement conquise à travers la construction historiquement datée et située d'un espace de critique et de discussion réglées.

C'est quelque chose que les intellectuels ne reconnaissent que très rarement ; ils attendent leur salut d'une libération individuelle, dans une perspective de sagesse et de conquête initiatique. Ils oublient trop souvent qu'il y a une politique de la liberté intellectuelle. Une science émancipatrice n'est possible que si les conditions sociales et politiques qui la rendent possible sont réunies. Cela requiert, par exemple, que l'on fasse tout pour mettre fin aux effets de domination qui distordent la compétition scientifique, comme l'élimination de certains de

demandes légitimes de bourses ou de subventions de recherche, formes brutales de censure mais qui s'exercent quotidiennement) ; ou comme la censure qu'exerce la bienséance académique en obligeant les esprits les plus novateurs à dépenser une part considérable de leur temps à fournir les preuves complètes, conformément aux canons positivistes du moment, de chacune de leurs propositions, les empêchant ainsi de produire une quantité de propositions nouvelles dont la validation complète pourrait être laissée à d'autres. Comme je l'ai montré dans *Homo academicus*, c'est surtout à travers le contrôle du temps que s'exerce le pouvoir académique ⁶².

Le sujet universel est une conquête historique, jamais achevée. C'est à travers des luttes historiques dans des champs de forces historiques que nous progressons vers un peu plus d'universalité (Bourdieu et Schwibs, 1985). C'est à condition de s'engager dans les luttes pour la raison et d'engager la raison dans l'histoire, à condition de pratiquer une *Realpolitik* de la raison (1987d), à travers par exemple des interventions en faveur de la réforme du système universitaire, ou des actions visant à défendre la possibilité de publier des livres de faible diffusion, ou encore des luttes contre l'usage d'arguments pseudo-scientifiques sur des problèmes de racisme, etc., que nous pouvons faire avancer la raison.

Mais la racine de la plupart des déboires et des maladies de la sociologie ne peut-elle pas être trouvée dans le fait qu'elle exerce mal sa capacité de prendre pour objet toutes les pratiques humaines, y compris les pratiques à prétention universelle, comme celles de la science, de la philosophie, du droit, de l'art, etc., bref dans le fait qu'elle n'est pas toujours à la hauteur de ses prétentions à être « méta » ?

Tout dépend de ce que l'on entend par « être méta ». Très souvent, dans les luttes scientifiques, les gens essaient d'« être méta » au sens d'« être au-dessus ». Je pense à une très belle expérience de Kellog : il suspend une banane hors de portée

essayer de l'attraper. Finalement, Sultan, qui est le plus malin du lot, pousse sa petite guenon sous la banane, grimpe rapidement sur elle, se saisit du fruit et le mange. Voyant cela, tous les singes se tiennent en rond sous la banane avec une patte en l'air, attendant l'occasion de grimper sur le dos d'un autre. Ce paradigme s'applique à beaucoup de discussions scientifiques : très souvent, les débats sont complètement stériles, parce que les gens cherchent non à comprendre les autres mais à grimper sur leur dos. Une des motivations inconscientes de la vocation de sociologue, c'est que la sociologie offre une des manières les plus puissantes d'être « méta ». Pour moi, la sociologie se doit d'être « méta », mais *toujours par rapport à elle-même*. Elle doit utiliser ses propres instruments pour découvrir ce qu'elle est et ce qu'elle est en train de faire, et refuser un usage polémique du « méta » consistant seulement à objectiver les autres.

Ce retour réflexif est-il un projet autosuffisant ou le moyen d'accéder à une science plus rigoureuse, capable de produire des effets politiques plus puissants du fait de sa plus grande rigueur ?

De même que j'ai dit tout à l'heure, à propos des agents individuels, que l'inconscience est complice du déterminisme, de même je pourrais avancer que l'inconscience collective des intellectuels est la forme spécifique que revêt la complicité des intellectuels avec les forces socio-politiques dominantes. Je crois que l'aveuglement des intellectuels aux forces sociales qui régissent le champ intellectuel, et du même coup leurs pratiques, est ce qui explique que, collectivement, sous des airs tout à fait progressistes, l'intelligentsia contribue si souvent à la perpétuation de l'ordre établi. J'ai tout à fait conscience qu'un tel jugement est un peu rude et choquant parce qu'il contredit l'image d'eux-mêmes que les intellectuels ont fabriquée : ils aiment à se penser comme libérateurs, comme progressistes (ou du moins comme neutres, non engagés, spécialement aux États-Unis). Et il est vrai qu'ils se sont souvent rangés dans le camp des dominés — pour des raisons structurales, en

ils l'ont fait beaucoup moins souvent qu'ils ne l'auraient pu et surtout beaucoup moins souvent qu'ils ne le croient.

Est-ce la raison pour laquelle vous rejetez l'étiquette de « sociologie critique » ? Vous avez toujours pris soin de vous tenir à l'écart de tout ce qui peut se présenter comme sociologie « radicale » ou « critique ».

C'est vrai. Je peux même dire que l'un de mes premiers réflexes de jeune sociologue a été de me constituer contre une certaine image de l'École de Francfort. Je pense que l'ignorance des mécanismes collectifs de la subordination politique et éthique et la surestimation de la liberté des intellectuels ont trop souvent conduit les intellectuels les plus sincèrement progressistes (comme Sartre) à rester complices des forces qu'ils croyaient combattre, et cela en dépit de tous les efforts qu'ils déployaient pour essayer d'échapper aux contraintes du déterminisme intellectuel. Parce que cette surestimation les encourageait à s'engager dans des formes de lutte qui étaient irréalistes et naïves.

Parmi les risques qu'il faut prendre pour défendre des positions comme la mienne, il y a celui de décevoir les adolescents. Tous les intellectuels rêvent d'être des « corrupteurs de la jeunesse »... Il est décevant de dire aux adolescents que leurs intentions subversives sont souvent immatures, c'est-à-dire oniriques, utopiques, irréalistes. Il y a toute une gamme de stratégies de subversion qui sont en fait des stratégies de déplacement. Un des buts de mon travail sur les intellectuels est de montrer que le principe de tous les doubles jeux et doubles langages réside dans une relation de mauvaise foi à sa propre position dans le champ intellectuel.

Les intellectuels sont particulièrement inventifs quand il s'agit de masquer leurs intérêts spécifiques. Par exemple, après 68, il y avait dans le monde intellectuel français un *topos* qui consistait à demander : « Mais d'où parles-tu ? De quel lieu suis-je en train de parler ? » Les fausses confessions d'un narcissisme vaguement inspiré par la psychanalyse jouaient le rôle d'écrans, au sens freudien du mot, et avaient pour effet d'interdire une

sociale du locuteur, notamment de sa position dans l'espace universitaire. Proclamer : « Je suis un intellectuel bourgeois ! », comme Sartre aimait à le faire, est à peu près sans conséquence. Mais dire : « Je suis un assistant à Grenoble parlant à un professeur parisien », c'est m'obliger à m'interroger sur la part de ce que je dis où se dit non la vérité, mais la vérité de cette relation...

Si je vous comprends bien, la science est encore le meilleur outil que nous ayons pour opérer la critique de la domination. Vous vous situez tout à fait dans le projet de l'Aufklärung (et en désaccord aigu avec les « postmodernistes ») en ce que vous affirmez que la sociologie, quand elle est scientifique, constitue par elle-même une force progressiste. Mais n'y a-t-il pas un paradoxe dans le fait que, d'un côté, vous élargissez la possibilité d'un espace de liberté, d'une prise de conscience libératrice qui ouvre des possibilités historiques jusque-là exclues par la domination symbolique et par la méconnaissance impliquée dans la compréhension doxique du monde social, tandis que, d'un autre côté, vous opérez simultanément un désenchantement radical qui rend presque invivable ce monde social dans lequel il faut pourtant continuer à lutter ? N'y a-t-il pas une forte tension, peut-être même une contradiction, entre cette volonté de fournir les instruments pour accroître la conscience et la liberté et la démobilisation qu'une conscience trop aiguë de l'efficacité des déterminismes sociaux menace de produire ?

Comme j'ai essayé de le faire dans *Homo academicus*, j'utilise les instruments fournis par la réflexivité pour essayer de contrôler les biais introduits par l'inconscience et pour progresser dans la connaissance des mécanismes qui peuvent altérer la réflexion. La réflexivité est un instrument pour produire plus de science, pas pour détruire la possibilité de la science. Elle ne vise pas à décourager l'ambition scientifique mais à la rendre plus réaliste. En contribuant au progrès de la science et, ainsi, au progrès de la connaissance du monde social, elle favorise le progrès de la connaissance des contraintes sociales qui pèsent

Les fins de la sociologie réflexive

pensable à la fois dans la science et dans la politique. Bachelard disait qu'« il n'y a de science que du caché ». Dans le cas de la science sociale, ce dévoilement est par soi une critique sociale, qui n'est pas voulue comme telle, et qui est d'autant plus puissante que la science est plus puissante, donc plus capable de dévoiler des mécanismes qui doivent une part de leur efficacité au fait qu'ils sont méconnus, et de toucher ainsi aux fondements de la violence symbolique.

La réflexivité n'est pas une sorte d'art pour l'art. Une sociologie réflexive peut libérer les intellectuels de leurs illusions, et d'abord de l'illusion de n'avoir pas d'illusion, spécialement à leur propre sujet, et elle peut au moins contribuer à leur rendre plus difficile toute contribution passive et inconsciente à la domination symbolique.

Mais je dois revenir à ma question : est-ce que le désenchantement que produit la réflexivité n'entraîne pas le risque de condamner le sociologue à cette « attitude passivement conservatrice » contre laquelle le fondateur de L'Année sociologique se défendait déjà lui-même ⁶⁴ ?

Il y a un premier niveau de réponse à cette question : si le risque est seulement de désenchanter et de décourager la révolte adolescente qui, bien souvent, ne survit pas aux adolescences intellectuelles, je ne suis pas sûr que ce soit une très grande perte.

C'est votre côté antiprophétique et peut-être un des traits par lesquels votre œuvre se distingue de celle de Foucault.

Il y a, c'est vrai, tout un côté de l'œuvre de Foucault (il est évident que son œuvre ne se réduit pas à cela) qui peut rencontrer la révolte de l'adolescent contre sa famille et les institutions (l'école, l'asile, etc.) qui relaient la pédagogie familiale en imposant des « disciplines », c'est-à-dire des formes de contrainte sociale qui sont tout à fait extérieures. Les révoltes

piques des contraintes sociales les plus universelles : elles font l'économie de l'analyse complète des formes différentielles que revêtent ces contraintes pour les agents des différents milieux, et aussi des formes de contrainte sociale beaucoup plus subtiles que celles qui opèrent à travers le dressage des corps.

Évidemment, il n'est pas très agréable de désenchanter les adolescents, spécialement parce qu'il y a des choses tout à fait sincères et profondes dans leurs révoltes, comme l'inclination à se dresser contre l'ordre établi, contre la résignation des adultes soumis et démissionnaires, contre l'hypocrisie universitaire et tout un ensemble de choses qu'ils saisissent très bien parce qu'ils ne sont pas désenchantés, cyniques, et qu'ils n'ont pas accompli les volte-face que la plupart des gens de ma génération, au moins en France, ont opérées. Peut-être que, pour être un bon sociologue, il faut réunir des dispositions associées à la jeunesse, comme une certaine force de rupture, de révolte, d'« innocence » sociale, et d'autres plus communément attachées à la vieillesse, comme le réalisme, la capacité d'affronter les réalités rugueuses et décevantes du monde social...

Il est vrai que la sociologie exerce un effet désenchanteur, mais le réalisme scientifique et politique qu'elle suppose et renforce évite de lutter là où il n'y a pas de liberté – ce qui est souvent un alibi de la mauvaise foi – de manière à occuper pleinement les lieux de véritable responsabilité. S'il est vrai que la sociologie, et peut-être plus particulièrement celle que je pratique, peut encourager le sociologisme comme soumission aux lois d'airain de la société (et cela même si son intention est exactement à l'opposé), je pense que l'alternative qu'établissait Marx entre l'utopisme et le sociologisme est assez trompeuse : il y a place, entre la résignation sociologiste et le volontarisme utopiste, pour un utopisme raisonné, c'est-à-dire un usage politiquement conscient et rationnel des limites de liberté accordées par une véritable connaissance des lois sociales et spécialement de leurs conditions *historiques* de validité. La tâche politique de la science sociale est de se dresser à la fois contre le volontarisme irresponsable et le scientisme fataliste, de travailler à définir un utopisme rationnel en usant de la connaissance du probable

Les fins de la sociologie réflexive

c'est-à-dire réaliste, est très peu probable parmi les intellectuels. Sans doute parce qu'il a des airs petits-bourgeois et qu'il ne semble pas assez radical. Les extrêmes sont toujours plus chics et la dimension esthétique de la conduite politique compte beaucoup pour les intellectuels.

C'est là aussi une façon de désavouer une image de la politique qui est très chère aux intellectuels, c'est-à-dire l'idée d'un zôon politicon rationnel qui se constitue à travers l'exercice du libre arbitre et par l'autoproclamation politique.

Je ne dirais pas tout à fait ça. Je dirais plutôt que cette image elle-même a une histoire et qu'elle fait partie intégrante d'un projet historique. Ceux qui prennent cette position devraient savoir qu'ils sont les héritiers historiques d'une longue lignée d'hommes et de femmes qui ont été placés dans des conditions historiques telles qu'ils ont pu contribuer à faire progresser un petit peu la liberté (1989h). Ils doivent d'abord prendre en compte le fait que, pour mener à bien ce projet, il faut qu'il y ait des chaires de philosophie ou de sociologie (ce qui implique des formes spécifiques d'aliénation), que la philosophie ou la science sociale comme disciplines officielles, sanctionnées par l'État, aient été inventées, etc. Pour que l'intellectuel puisse exister comme mythe efficace qui se sent poussé à prendre position sur l'apartheid en Afrique du Sud, la répression en Amérique centrale et en Roumanie et les inégalités entre les sexes, il a fallu la Commune de Paris, il a fallu l'Affaire Dreyfus, il a fallu Zola et bien d'autres. Il ne faut jamais oublier que les institutions de liberté culturelle sont des conquêtes sociales au même titre que la sécurité sociale ou le salaire minimum (Bourdieu et Schwibs, 1985).

Diriez-vous que votre méthode d'analyse et la sociologie que vous pratiquez comprennent à la fois une théorie du monde social et une éthique ? Peut-on dériver de votre sociologie une sorte d'idéal de votre

Je serais tenté de répondre à la fois oui et non. Mais je dirai non si on reste enfermé dans la vieille antinomie entre le positif et le normatif ; je dirai oui si on accepte de penser au-delà de cette opposition. En fait, c'est une éthique parce que c'est une science. Si ce que je dis est vrai, s'il est vrai que c'est à travers la connaissance des déterminations procurée par la science que devient possible une forme de liberté qui est la condition et le corrélat d'une éthique, alors il est vrai aussi qu'une science réflexive de la société implique ou inclut une éthique – qui n'est pas pour autant une éthique scientiste. (Il va sans dire que ce n'est pas là la seule manière de fonder une éthique.) Dans ce cas, la moralité est rendue possible par une prise de conscience que la science peut susciter sous certaines conditions.

Aussi longtemps que la sociologie reste à un niveau très abstrait et très formel, elle ne sert pas à grand-chose. Quand elle descend jusqu'aux détails de la vie réelle, elle est un instrument que les gens peuvent s'appliquer à eux-mêmes à des fins quasi cliniques. La sociologie nous donne une petite chance de comprendre le jeu que nous jouons et de réduire l'emprise des forces du champ dans lequel nous évoluons, et celle des forces sociales incorporées qui opèrent au-dedans de nous.

Je pense donc qu'il y a un usage éthique de la sociologie réflexive. La sociologie n'a pas pour fin d'épingler les autres, de les objectiver, de les mettre en accusation parce qu'ils sont par exemple « fils de tel ou tel ». Tout au contraire, elle permet de comprendre le monde, d'en rendre raison ou, pour utiliser une expression de Francis Ponge que j'aime beaucoup, de le « nécessiter » (1986f) – ce qui n'implique pas qu'il doive être aimé ou conservé comme tel. Comprendre pleinement la conduite de l'agent agissant dans un champ, comprendre la nécessité sous laquelle il agit, c'est rendre nécessaire ce qui apparaît d'abord comme contingent. C'est une manière non de justifier le monde, mais d'apprendre à accepter des foules de choses qui, autrement, paraîtraient inacceptables. (Évidemment, nous devons toujours garder à l'esprit que les conditions sociales d'accès à cette forme de tolérance sociale ne sont pas universellement distribuées et que nous ne devons pas l'exiger

exemple, d'être antiraciste, mais cela reste un pur pharisaïsme si on ne lutte pas simultanément pour l'accès égal aux conditions sociales – en matière de logement, d'éducation, d'emploi, etc. – qui rendent l'antiracisme possible.)

On ouvre ainsi la possibilité de déterminer de vrais lieux de liberté et de construire une morale modeste, pratique, mesurée aux limites de la liberté humaine qui, selon moi, ne sont pas très larges. (Les champs sociaux sont des univers dans lesquels les choses changent sans cesse et ne sont jamais complètement prédéterminées. Toutefois, elles le sont beaucoup plus que je ne le croyais quand j'ai commencé à faire de la sociologie. Je suis souvent stupéfié par le degré auquel les choses sont déterminées, et parfois il m'arrive de penser : « C'est impossible, on va croire que j'exagère. » Et, croyez-moi, je ne m'en réjouis nullement. En réalité, je pense que, si je perçois la nécessité de manière aussi aiguë, c'est peut-être parce que je la trouve particulièrement insupportable. En tant qu'individu, je souffre personnellement quand je vois quelqu'un pris par la nécessité, qu'il s'agisse de la nécessité du pauvre ou de la nécessité du riche.)

L'étude que vous avez récemment lancée sur l'expérience de la « souffrance sociale » me semble procéder d'une telle conception éthique de la sociologie entendue comme une sorte de maïeutique sociale. Elle est particulièrement intéressante en ce qu'elle se situe à l'intersection de la science sociale, de la politique et de la morale civique. Et elle fait voir ce que pourrait être une fonction socratique de la sociologie, à savoir de « court-circuiter » la censure instaurée par les formes établies de représentation sociale et politique.

Au cours de la dernière décennie, le champ politique s'est de plus en plus refermé sur lui-même, sur ses rivalités internes, sur ses jeux et ses enjeux particuliers. Les responsables politiques sont prisonniers d'un entourage rassurant de technocrates empressés qui ignorent à peu près tout de l'existence ordinaire de leurs concitoyens, et qui ignorent surtout l'étendue de leur propre ignorance. Ils gouvernent en se fiant à la magie

de démagogie rationnelle qui ne peut guère leur donner que des réponses extorquées aux questions imposées que les individus interrogés ne se posent pas, au moins dans ces termes, jusqu'à ce qu'elles leur soient posées ⁶⁵. C'est en réaction contre cela que j'ai proposé de mener une recherche exploratoire sur la souffrance, sur la misère, le malaise ou le ressentiment social qui sous-tendent les différentes formes non institutionnalisées de protestation qui se sont manifestées récemment (celle des étudiants et des lycéens, celles des infirmières, des professeurs, des cheminots, etc.) et les tensions qui inspirent la « politique privée » des discriminations et des récriminations quotidiennes ⁶⁶.

Emmanuel Terray (1990) a montré que, dans la tradition hippocratique, la médecine véritable commence avec le traitement des maladies invisibles, c'est-à-dire avec la connaissance de faits à propos desquels le malade ne dit rien parce qu'il n'en est pas conscient ou parce qu'il omet de les révéler. Cette recherche vise à convertir le malaise social en symptômes lisibles, susceptibles d'être traités politiquement. Pour cela, il est nécessaire de briser l'écran de projections, parfois absurdes, parfois odieuses, derrière lequel la souffrance se cache et d'aider les gens qui nourrissent les phantasmes et les haines sociales les plus injustifiables (telles que le racisme) dans leur effort, nécessairement douloureux, pour évoquer les opérations de démoralisation et de dégradation sociale, elles-mêmes tout aussi injustifiables, qui nourrissent leur révolte, leur angoisse ou leur désespoir, et la formidable violence réprimée qui les habite.

Cette enquête se fonde sur l'idée que le plus personnel est le plus impersonnel, que nombre des drames les plus intimes, des malaises les plus profonds, des souffrances les plus singulières que les hommes et les femmes peuvent éprouver trouvent leur principe dans des contradictions objectives, inscrites dans les structures du marché de l'emploi ou du logement, du système scolaire ou de la tradition successorale, et génératrices de *double binds*, de contraintes contradictoires. Nous procédons à des entretiens très approfondis visant à aider les personnes interrogées à découvrir et à livrer les principes profonds de

Les fins de la sociologie réflexive

permettre de se débarrasser de cette réalité extérieure qui, à la façon du monstre d'*Alien*, les habite et les hante, et les tient de l'intérieur, les dépossédant de l'initiative de leur existence. *Alien* est une sorte de mythe moderne qui offre une bonne image de ce que l'on appelle l'*aliénation* ; c'est-à-dire de cette présence de l'altérité au cœur de la subjectivité. Il faudrait donner des exemples, mais ce serait trop long. Je dirai seulement que la conduite de ces entretiens est une expérience souvent très douloureuse. Je n'oublierai pas de si tôt la petite employée du tri postal de la rue d'Alleray à Paris, que nous avons interrogée un soir, et l'immense hall gris et poussiéreux où elle travaille, deux jours sur trois, de neuf heures du soir à cinq heures du matin, debout devant les soixante-six cases entre lesquelles elle distribue le courrier, et les pauvres paroles grises, malgré l'accent du Midi, avec lesquelles elle nous décrivait sa vie à l'envers, ses trajets au petit matin, après la nuit de travail, vers son petit appartement d'une lointaine banlieue, sa nostalgie d'un retour désormais impossible au pays, etc. Que dire de cette enquête, sinon qu'elle transgresse à peu près tous les préceptes de la routine méthodologique, et que c'est pour cela qu'elle a quelques chances de saisir tout ce que les enquêtes ordinaires laissent échapper *par définition* ? Je pense – ou du moins j'espère – qu'elle pourra remplir une double fonction, scientifique et politique : en rappelant aux chercheurs ce que la routine des enquêtes ordinaires, sans parler des exercices méthodologiques ou théoriques formels et formalistes, laissent échapper, et aux technocrates qui nous gouvernent tout ce que les procédures formellement démocratiques de la vie politique (et en particulier les rituels de la vie de parti, congrès, programmes, motions, etc.) et les assurances formellement scientifiques de la recherche économique leur font ignorer – c'est-à-dire des souffrances d'une nouvelle espèce et des injustices d'une nouvelle forme.

L'objectivation du sujet objectivant

Dans votre leçon inaugurale au Collège de France, vous avez dit que « toute proposition avancée par la science de la société peut et doit s'appliquer au sociologue lui-même » (1982c, p.7). Peut-on faire une sociologie bourdieusienne de Bourdieu ? Pouvez-vous vous expliquer vous-même ? S'il en est ainsi, pourquoi cette réticence à parler de la personne privée Pierre Bourdieu ?

Mon discours sociologique est séparé de mon expérience personnelle par ma pratique sociologique, qui est elle-même pour une part le produit de la sociologie de mon expérience sociale. Et je n'ai jamais cessé de me prendre pour objet, non en un sens narcissique, mais en tant que représentant d'une catégorie. Je n'irrite jamais autant les autres que lorsque je m'analyse moi-même – *Homo academicus* contient des pages et des pages sur moi-même dans la mesure où j'analyse des catégories auxquelles j'appartiens –, lorsque, en parlant sur moi-même, je dis la vérité des autres par procuration...

Il est naturel que, dans la mesure où j'ai attiré l'attention, dans mes écrits, sur l'influence de l'origine sociale, je sois constamment exposé à des interrogations personnelles auxquelles je m'efforce de résister, sans doute d'abord pour échapper à toute espèce de revendication de singularité, même négative, et aussi, peut-être, pour défendre l'autonomie, chèrement payée, de mon discours par rapport à la personne singulière que je suis. Ce qui ne signifie pas que cet individu singulier

tout le monde et, comme tout le monde, j'ai les goûts et les préférences qui correspondent à ma position dans l'espace social. Je suis socialement classé et je connais précisément la position que j'occupe dans les classifications sociales. Si vous comprenez mon travail, vous pouvez déduire nombre de mes propriétés de la connaissance de cette position et de ce que j'en écris. Je vous ai donné toutes les armes nécessaires pour cela ; quant au reste, je m'en charge...

Sans être réductible à cela, votre sociologie n'est-elle pas, pour une bonne part, une manière de gérer la « conversion sociale » impliquée par votre trajectoire et votre formation ?

Ce que j'ai fait en sociologie et en ethnologie, je l'ai fait au moins autant contre ma formation que grâce à ma formation. Que l'on n'entende pas par là que je revendique, comme le font si souvent les artistes et les écrivains, le statut de grand initiateur, de « créateur incréé », qui ne doit rien à personne⁶⁷. Je veux simplement dire que j'ai eu à rompre avec la prétention à la hauteur théorique qui était inscrite dans ma trajectoire d'élève « philosophe » à l'École normale, tout en m'appuyant constamment sur ma formation et en particulier sur ma formation philosophique. Du temps de mes études, ceux qui se distinguaient par un « cursus brillant » ne pouvaient pas, sous peine de déroger, s'engager dans des tâches pratiques aussi vulgairement banales que celles qui font partie du métier de sociologue. Les sciences sociales sont difficiles pour des raisons sociales : le sociologue est quelqu'un qui va dans la rue et interroge le premier venu, l'écoute et essaie d'apprendre de lui. C'est ce que Socrate avait l'habitude de faire. Mais les mêmes qui célèbrent Socrate aujourd'hui sont les derniers à comprendre et à accepter cette sorte d'abdication du philosophe-roi devant le « vulgaire » que demande la sociologie.

Il va sans dire que la conversion que j'ai eu à faire pour venir à la sociologie n'était pas sans lien avec ma trajectoire sociale. J'ai passé la plus grande partie de ma jeunesse dans un petit

L'objectivation du sujet objectivant

aux demandes de l'institution scolaire qu'en renonçant à beaucoup de mes expériences et de mes acquisitions premières pas seulement à un certain accent... L'ethnologie et la sociologie m'ont permis de me réconcilier avec mes expériences premières et de les assumer sans perdre rien, je crois, de ce que j'ai accumulé ultérieurement. C'est là quelque chose qui n'est pas commun parmi les transfuges, qui, souvent, éprouvent un profond malaise, parfois une grande honte à l'égard de leurs origines et de leurs expériences originaires. La recherche que j'ai menée aux environs de 1960, dans ce village, m'a permis de découvrir plus de choses sur moi-même que n'importe quelle forme d'autopsie...

En lisant Flaubert, j'ai découvert que j'avais été, comme profondément marqué par une autre expérience sociale, celle de l'internat. Flaubert écrit quelque part que « quiconque a connu l'internat à l'âge de dix ans, sait tout de la société ». Erving Goffman a montré dans *Asiles* que les « internés » et les « internes » ont dû produire des stratégies extraordinairement créatrices pour résister aux contraintes souvent terrifiantes des « institutions totales ». Parfois je me demande où j'ai acquis mon aptitude à comprendre ou même à anticiper les expériences de situations que je n'ai pas connues en première personne, telles que le travail à la chaîne ou la routine monotone du travail de bureau déqualifié. Je crois que, dans ma jeunesse et tout au long de ma trajectoire sociale, qui m'a amené, comme c'est souvent le cas chez les gens en ascension, à traverser des milieux sociaux très divers, j'ai pris toute une série de photographies mentales que mon travail sociologique s'efforce de développer.

Et vous continuez à prendre ainsi des clichés, dans votre vie quotidienne ?

Flaubert disait à peu près : « Je voudrais vivre toutes les vies ». C'est quelque chose que je comprends très bien : avoir toutes les expériences humaines possibles. Je trouve qu'une des sa-

logue, c'est cette possibilité d'entrer dans la vie des autres. Des gens qui peuvent paraître ennuyeux à mourir, dans les dîners par exemple, où les convenances interdisent que l'on parle de choses sérieuses, c'est-à-dire de soi, de son travail, etc., deviennent passionnants dès qu'ils parlent de ce qu'ils font, de leur métier par exemple. Il va de soi que, dans la vie de tous les jours, je ne fais pas de la sociologie à chaque instant. Mais, sans même m'en rendre compte, je prends en quelque sorte des clichés que je développe ensuite. Je pense qu'une part de ce qu'on appelle l'intuition, qui est au principe de nombre d'hypothèses ou d'analyses, trouve son origine dans ces clichés, souvent très anciens. C'est par là que le travail du sociologue s'apparente au travail de l'écrivain (je pense par exemple à Proust) : comme lui, nous avons à faire accéder à l'explicitation des expériences, génériques ou spécifiques, qui, à l'ordinaire, passent inaperçues ou restent informulées.

Vous ne voyez pas d'opposition entre littérature et sociologie⁶⁸ ?

La différence existe, évidemment, mais il ne faut pas la constituer en opposition irréductible. Il va de soi que les sociologues ne doivent et ne peuvent pas prétendre rivaliser avec les écrivains. Ce serait s'exposer à être des « écrivains naïfs », au sens où l'on parle de peintres naïfs, par ignorance des exigences et des potentialités accumulées qui sont inscrites dans la logique même du champ littéraire. Mais ils peuvent trouver dans les œuvres littéraires des indications ou des orientations de recherche qui leur sont interdites ou dissimulées par les censures propres au champ scientifique – surtout lorsqu'ils restent dominés, comme aujourd'hui en sciences sociales, par une philosophie positiviste. Et leur travail d'enregistrement ou d'analyse peut aussi faire surgir des discours qui, sans être inspirés par une intention proprement « littéraire », peuvent produire des effets littéraires ou poser aux écrivains des questions analogues à celles que la photographie a posées aux peintres à la fin du XIX^e siècle.

Mais la sociologie possède l'avantage de l'écriture littéraire : elle

enseignent bien davantage : pour ma part, ils m'ont aidé à échapper aux censures ou aux présupposés qui sont impliqués dans la représentation scientiste ou positiviste du travail scientifique. Par exemple, il y a quelques mois, un ami d'enfance est venu me voir pour me parler de problèmes personnels qu'il vivait de manière tout à fait dramatique et sur lesquels il voulait mon avis. Il m'a fait un récit que je dirais faulknérien, auquel, au début, je ne comprenais rien, alors que je disposais de la quasi-totalité de l'information indispensable. Au bout de quelques heures, j'ai commencé à comprendre : il me racontait, d'un même mouvement, trois ou quatre histoires homologues et entrelacées, son histoire propre, celle de son rapport avec sa femme, morte quelques années auparavant, qu'il soupçonnait de l'avoir trompé avec son frère aîné, l'histoire de son fils, du rapport de ce dernier avec sa fiancée à qui il reprochait de ne pas être « sérieuse », l'histoire de sa mère, observateur silencieux et mystérieux de ces deux histoires, plus quelques histoires secondaires. Je ne saurais pas dire laquelle des deux histoires principales, la sienne propre ou celle de son fils (dans laquelle était en jeu l'avenir de la relation entre le père et le fils, à travers l'avenir de l'exploitation et de la propriété), était la plus douloureuse ; quelle était celle qui servait à masquer l'autre, ou permettait de la dire sous une forme voilée, à la faveur de l'homologie. Ce qui est sûr, c'est que toute la logique du récit reposait sur l'ambiguïté permanente des anaphores (des « il », « lui » ou « elle » notamment, dont je ne savais jamais s'ils renvoyaient à lui-même ou à son fils, à son épouse ou à la fiancée de son fils, sujets interchangeables, dont la substituableté même était au principe du drame qu'il vivait). J'ai vu là, très clairement, à quel point les histoires de vie linéaires, dont se contentent souvent les ethnologues et les sociologues, sont artificielles et les recherches en apparence les plus formelles de Virginia Woolf, de Faulkner, de Joyce ou de Claude Simon me paraissent aujourd'hui beaucoup plus « réalistes » (si le mot a un sens), plus vraies anthropologiquement, plus proches de la vérité de l'expérience temporelle, que les récits linéaires auxquels nous a habitués la lecture des romans traditionnels.

Les fins de la sociologie réflexive

la science, et il va de soi que l'on est en droit d'attendre – que j'attends – de la littérature bien d'autres choses que la révélation du « réel »...) J'ai été ainsi peu à peu conduit à faire resurgir au premier plan tout un ensemble de questions plus ou moins refoulées sur la biographie ⁶⁹ et, plus généralement, sur la logique de l'interview comme processus, sur la structure temporelle de l'expérience vécue et du discours scientifique légitime, digne de la publication scientifique, tout un ensemble de documents dits bruts que j'avais tendance à exclure, plus inconsciemment que consciemment.

De la même façon, dans mon travail sur Flaubert, j'ai retrouvé beaucoup de mes problèmes qu'il avait déjà rencontrés et auxquels il avait apporté des solutions – comme celui de l'usage des styles direct, indirect et indirect libre, qui est au cœur de la transcription et de la publication des entretiens. Bref, je pense que la littérature, contre laquelle nombre de sociologues, dès l'origine et aujourd'hui encore, ont cru et croient devoir affirmer la scientificité de leur discipline (comme l'explique Wolf Lepenies (1991) dans *Les Trois Cultures*), est, en plus d'un point, en avance sur les sciences sociales et enferme tout un trésor de problèmes fondamentaux – concernant la théorie du récit par exemple – que les sociologues devraient s'efforcer de reprendre à leur compte et soumettre à l'examen, au lieu de prendre ostentatoirement leurs distances avec des formes d'expression et de pensée qu'ils jugent compromettantes.

Comme beaucoup d'universitaires français illustres, tels que Durkheim, Sartre, Aron, Foucault et Derrida, vous êtes un ancien élève de l'École normale supérieure de la rue d'Ulm à Paris, la pépinière traditionnelle de l'intelligentsia française. En même temps, comme La Noblesse d'État (1989d) l'atteste massivement, vous êtes un des critiques les plus acérés des écoles d'élite, de leurs produits et de leurs privilèges. Vous écrivez que vous ne vous sentez jamais pleinement justifié d'être un intellectuel, que vous ne vous sentez pas chez vous dans le monde universitaire...

L'objectivation du sujet objectivant

C'est quelque chose que j'ai éprouvé très fortement à deux moments de ma vie : quand je suis entré à l'École normale et quand j'ai été nommé au Collège de France. Pendant mes études à l'École normale, je me suis senti assez mal à l'aise. Je pourrais évoquer la description que Groethuysen fait de l'arrivée de Rousseau à Paris ou ce que Nizan, dans *Aden Arabie*, dit de son expérience à l'École normale : il évoque mot pour mot ce que j'ai ressenti lorsque j'y étais ; preuve que cette expérience n'avait rien de singulier et qu'elle était liée à une trajectoire sociale.

En France, le fait de venir d'une province lointaine, surtout lorsqu'elle est située au sud de la Loire, confère un certain nombre de propriétés qui ne sont pas sans équivalents dans la situation coloniale. L'espèce de rapport d'extériorité objective et subjective qui en résulte favorise une relation très particulière aux institutions centrales de la société française et en particulier au monde intellectuel. Il y a des formes plus ou moins subtiles de racisme social qui ne peuvent pas ne pas éveiller une certaine forme de lucidité : le fait d'être constamment rappelé à son étrangeté incite à percevoir des choses que d'autres peuvent ne pas voir ou sentir. Cela dit, il est vrai que je suis un produit de l'École normale qui a trahi l'École normale. Mais il faut être de l'École normale pour écrire de telles choses sur l'École normale sans apparaître comme motivé par le ressentiment...

On pourrait aussi décrire votre élection à la chaire de sociologie du Collège de France, l'institution scientifique la plus prestigieuse en France, dans votre propre langage, c'est-à-dire comme processus de « consécration sociale ». Comment cette nomination a-t-elle affecté votre pratique scientifique ? Plus généralement, quel usage faites-vous de votre connaissance du fonctionnement du monde universitaire ?

Ce n'est pas par hasard que le moment où j'ai été nommé au Collège de France a coïncidé avec un travail approfondi sur ce que j'appelle la magie sociale de la science.

Comment aurais-je pu ne pas essayer de savoir ce qui était impliqué dans le fait d'être ainsi consacré ⁷⁰ ? En entreprenant de réfléchir sur ce que j'étais en train de vivre, je cherchais à m'assurer un certain degré de liberté par rapport à ce qui m'arrivait. Mon œuvre est souvent lue – à tort, selon moi – comme déterministe et fataliste. Mais faire une sociologie des intellectuels, faire une sociologie du Collège de France, de ce que signifie le fait de faire une leçon inaugurale au Collège de France, dans une leçon inaugurale au Collège de France, c'est-à-dire au moment même où on est pris dans et par le jeu, c'est affirmer, sinon la possibilité de s'en libérer complètement, du moins la possibilité de faire un effort en ce sens... Pour moi, la sociologie a joué le rôle d'une socioanalyse qui m'a aidé à comprendre et à supporter des choses (à commencer par moi-même) que je trouvais insupportables auparavant. Ainsi, pour revenir à votre question sur le Collège de France, puisque c'est de là que nous sommes partis, je crois que, si j'ai une petite chance de ne pas être achevé par la consécration, je la dois au fait d'avoir travaillé à analyser la consécration. Je pense même que je pourrai utiliser l'autorité que cette consécration m'a donnée pour donner plus d'autorité à mon analyse, que je crois libératrice, de la logique et des effets de la consécration.

Malheureusement, on peut toujours faire deux usages différents des analyses sociologiques du monde social et, plus spécialement, du monde intellectuel : des usages que l'on peut appeler *cliniques*, tels que ceux que j'évoquais à l'instant en parlant de socioanalyse, en ce qu'ils consistent à chercher dans les acquis de la science les instruments d'une compréhension de soi sans complaisance ; et des usages que l'on peut dire *cyniques*, et qui consistent à chercher dans l'analyse des mécanismes sociaux des instruments pour « réussir » dans le monde social (c'est ce qu'ont fait certains lecteurs de *La Distinction*, en traitant ce livre comme un manuel de savoir-vivre) ou pour orienter ses stratégies dans le monde intellectuel. Il va de soi que je m'efforce constamment de décourager les lectures cyniques et d'encourager les lectures cliniques. Mais il est certain que la logique des luttes intellectuelles ou politiques pousse

logie, traitée comme un instrument particulièrement puissant de lutte symbolique, plutôt qu'à l'usage clinique qui offre un moyen de connaître et de comprendre les autres (et soi-même). Quant à moi – pour répondre précisément à votre question sur ce que je fais de ma connaissance du monde universitaire –, je crois que ma maladresse bien connue dans les stratégies universitaires atteste que l'usage cynique m'est impossible, sans que je puisse dire si c'est un effet de l'incapacité ou de l'interdit...

Avez-vous choisi de faire de la sociologie plutôt que de la philosophie ou de la psychanalyse parce que vous avez pensé que vous trouveriez dans la science sociale des instruments plus puissants de démystification et d'auto-appropriation ?

Pour donner une réponse complète à cette question, il faudrait procéder à une longue socioanalyse intellectuelle⁷¹. En tout cas, je pense que, étant donné ce que j'étais socialement, étant donné ce que l'on peut appeler mes conditions sociales de production, la sociologie était la meilleure chose à faire pour moi, sinon pour me sentir en accord avec la vie, du moins pour trouver plus ou moins acceptable le monde dans lequel j'étais condamné à vivre. En ce sens limité, je pense que j'ai réussi dans mon travail : j'ai réalisé une sorte d'autothérapie qui, je l'espère, a produit en même temps des outils qui peuvent être de quelque utilité pour les autres.

Je ne cesse d'avoir recours à la sociologie pour essayer de débarrasser mon travail des déterminants sociaux qui pèsent ordinairement sur les sociologues. Cela dit, je ne pense évidemment pas une seule seconde que j'en sois pleinement libéré. A chaque moment je voudrais être capable de voir ce que je ne vois pas et je suis toujours en train de me demander, d'une manière un peu obsessionnelle, quelle est la boîte que je n'ai pas ouverte, quel est le paramètre oublié qui continue à me manipuler. Un de mes héros intellectuels est Karl Kraus : c'est un des rares intellectuels qui a produit une critique - 61 -

véritable dans les valeurs intellectuelles (et non par un anti-intellectualisme du ressentiment) et capable de produire des effets réels.

Pour conclure, ne peut-on lire Homo academicus comme une sorte d'autobiographie ? C'est ce que vous semblez suggérer dans la préface à la traduction anglaise quand vous écrivez que ce livre « enferme une forte proportion d'auto-analyse par procuration » (1988h, p. XXVI).

Je dirais plutôt que c'est une anti-autobiographie. Ce livre est à la fois une entreprise de connaissance de soi et une tentative pour éprouver les limites de la réflexivité dans les sciences sociales. Contrairement à ce que laisse croire la représentation ordinaire de la connaissance de soi comme exploration de profondeurs singulières, la vérité la plus intime de ce que nous sommes, l'impensé le plus impensable, est aussi inscrit dans l'objectivité, dans l'histoire des positions sociales que nous avons tenues dans le passé et que nous occupons dans le présent.

C'est pourquoi, selon moi, l'histoire sociale de la sociologie, entendue comme une exploration de l'inconscient scientifique du sociologue à travers l'explicitation de la genèse des problèmes, des catégories de pensée et des instruments d'analyse qu'il met en œuvre, constitue un préalable absolu à la pratique scientifique. Et la même chose est vraie de la sociologie de la sociologie. Je crois que, si la sociologie que je propose diffère en quelque chose des autres sociologies du passé et du présent, c'est surtout en ce qu'elle retourne contre elle-même les armes qu'elle produit. Elle s'arme de la connaissance des déterminations sociales qui peuvent peser sur elle et particulièrement de l'analyse scientifique de toutes les contraintes et de toutes les limitations liées au fait d'occuper une position déterminée dans un champ et à une certaine trajectoire, pour en neutraliser les effets.

Adopter le point de vue de la réflexivité, ce n'est pas renoncer à l'objectivité, mais mettre en question le privilège du sujet connaissant, que l'on effaçait, s'il y a lieu, à la fin du XIX^e siècle.

L'objectivation du sujet objectivant

purement noétique, du travail d'objectivation ; c'est travailler à rendre compte du « sujet » empirique dans les termes mêmes de l'objectivité construite par le sujet scientifique – notamment en le situant en un lieu déterminé de l'espace-temps social – et, par là, se donner la conscience et la maîtrise (possible) des contraintes qui peuvent s'exercer sur le sujet scientifique à travers tous les liens qui l'attachent au sujet empirique, à ses intérêts, à ses pulsions, à ses présupposés, et qu'il doit rompre pour se constituer pleinement. Il ne suffit pas de chercher dans le sujet, comme l'enseigne la philosophie classique de la connaissance, les conditions de possibilité, et aussi les limites, de la connaissance objective qu'il institue. Il faut aussi chercher dans l'objet construit par la science *les conditions sociales de possibilité du « sujet »* (par exemple, la *skholè* et tout l'héritage de problèmes, de concepts, de méthodes, etc., qui rendent son activité possible) et les limites possibles de ses actes d'objectivation. Cela contraint à répudier les prétentions absolutistes de l'objectivité classique mais sans conduire pour autant au relativisme : les conditions de possibilité du « sujet » scientifique et celles de son objet ne font qu'un et à tout progrès dans la connaissance des conditions sociales de production des « sujets » scientifiques correspond un progrès dans la connaissance de l'objet scientifique, et inversement. Cela ne se voit jamais aussi bien que lorsque la recherche se donne pour objet le champ scientifique lui-même, c'est-à-dire le véritable *sujet* de la connaissance scientifique.

Loin de ruiner les fondements de la science sociale, la sociologie des déterminants sociaux de la pratique sociologique est le seul fondement possible d'une liberté possible par rapport à ces déterminations. Et c'est seulement à condition qu'il s'assure le plein usage de cette liberté en se soumettant continuellement à cette analyse que le sociologue peut produire une science rigoureuse du monde social qui, loin de condamner les agents à la cage de fer d'un déterminisme rigide, leur offre les moyens d'une prise de conscience potentiellement libératrice.

DEUXIÈME PARTIE

La pratique de l'anthropologie réflexive

Introduction au séminaire
de l'École des hautes études
en sciences sociales, Paris
(octobre 1987)

Il s'en faut de peu que je n'assimile les règles de Descartes à ce précepte de je ne sais plus quel chimiste : prenez ce qu'il faut et procédez comme il faut, vous obtiendrez alors ce que vous souhaitez obtenir. N'admettez rien qui ne soit véritablement évident (c'est-à-dire cela seul que vous devez admettre) ; divisez le sujet selon les parties requises (c'est-à-dire faites ce que vous devez faire) ; procédez selon l'ordre (l'ordre selon lequel vous devez procéder) ; faites des énumérations complètes (c'est-à-dire celles que vous devez faire) : c'est exactement là la manière des personnes qui disent qu'il faut rechercher le bien et fuir le mal. Tout cela est assurément juste ; seulement, il manque les critères du bien et du mal.

Leibniz, *Philosophischen Schriften*,
éd. Gehrardt, IV, p. 329.

Transmettre un métier

Je voudrais, aujourd'hui, exceptionnellement, m'efforcer d'expliciter un peu les intentions pédagogiques que j'essaie de mettre en œuvre dans cet enseignement. Lors de la prochaine séance, je demanderai à chacun des participants de se présenter brièvement, et d'exposer en quelques phrases le sujet de son travail – cela, j'y insiste, sans préparation spéciale, très naturellement. Ce que j'attends, ce n'est pas un discours en forme, c'est-à-dire défensif et fermé sur soi, qui vise avant tout (et c'est compréhensible) à conjurer la peur de la critique, mais une présentation simple et modeste du travail fait, des difficultés rencontrées, des problèmes, etc. Rien n'est plus universel et universalisable que les difficultés. Chacun trouvera un réconfort certain dans le fait de découvrir que nombre des difficultés qu'il impute à sa maladresse ou à son incompétence spéciales sont universellement partagées ; et tous profiteront plus réellement des conseils en apparence très particularisés que je pourrai donner.

Je voudrais dire en passant que, entre toutes les dispositions que je souhaiterais être capable d'inculquer, il y a la capacité d'appréhender la recherche comme une entreprise rationnelle – et non comme une sorte de quête mystique, dont on parle avec emphase, pour se rassurer –, mais avec aussi pour effet de redoubler la peur ou l'angoisse : cette posture réaliste – ce qui ne veut pas dire cynique – est orientée vers la maximisation du rendement des investissements et vers l'allocation optimale des

que cette manière de vivre le travail scientifique a quelque chose de désenchanté et qu'elle risque de heurter l'image de soi que beaucoup de chercheurs entendent conserver. Mais c'est peut-être la meilleure et la seule manière de se mettre à l'abri de déconvenues beaucoup plus graves – comme celle du chercheur qui tombe de son haut, après de nombreuses années d'auto-mystification, au cours desquelles il a dépensé plus d'énergie à essayer de se conformer à l'idée exaltée qu'il se fait de la recherche, c'est-à-dire de lui-même en tant que chercheur, qu'à faire tout simplement son métier.

Un exposé de recherche, c'est tout le contraire d'un *show*, d'une exhibition dans laquelle on cherche à se faire voir et à se faire valoir. C'est un discours dans lequel *on s'expose*, on prend des risques (pour être plus sûr de désamorcer les systèmes de défense et de neutraliser les stratégies de présentation de soi, je souhaiterais pouvoir vous prendre par surprise, en vous donnant la parole sans que vous soyez prévenus et préparés, mais je saurai, n'ayez crainte, respecter vos hésitations). Plus on s'expose, plus on a de chances de tirer profit de la discussion – et, plus, j'en suis sûr, les critiques ou les conseils seront bienveillants (la meilleure manière de « liquider » les erreurs – et les terreurs qui en sont souvent le principe –, ce serait de pouvoir en rire ensemble).

Il m'arrivera – je le ferai sans doute la prochaine fois – de présenter des recherches que je suis en train de mener. Vous verrez à l'état que l'on appelle naissant, c'est-à-dire à l'état confus, pâteux, des travaux que vous découvrirez d'habitude dans leur forme *finie*. L'*homo academicus* aime le fini. Comme les peintres pompiers, il fait disparaître de ses travaux les coups de pinceaux, la touche et la retouche : il m'est arrivé de ressentir beaucoup d'anxiété en découvrant que des peintres comme Couture, le maître de Manet, avaient laissé des esquisses magnifiques, très proches de la peinture impressionniste – qui s'est faite contre eux –, et qu'ils avaient souvent gâché des œuvres en croyant leur apporter les dernières finitions exigées par la morale du travail bien fait, bien léché, dont l'esthétique académique était l'expression. J'essaierai de présenter ces

certaines limites, bien sûr, parce que je sais que, socialement, je n'ai pas droit autant que vous à la confusion, que vous me l'accorderez moins que je ne vous l'accorderai, et, en un sens, à juste titre (mais, malgré tout, par référence à un idéal pédagogique implicite qui mérite sans doute d'être mis en question, celui qui porte par exemple à mesurer la valeur d'un enseignement, son rendement pédagogique, à la quantité et à la clarté des notes qu'on a pu prendre).

Une des fonctions d'un séminaire comme celui-ci est de vous donner l'occasion de voir comment se passe réellement le travail de recherche. Vous n'aurez pas un enregistrement intégral de tous les ratés, de toutes les répétitions qui ont été nécessaires pour parvenir à l'enregistrement final qui les annule. Mais le film accéléré qui vous sera présenté devrait vous permettre de vous faire une idée de ce qui se passe dans l'intimité de l'atelier – au sens de l'artisan ou du peintre du Quattrocento : avec toutes les hésitations, toutes les impasses, tous les renoncements, etc. Des chercheurs plus ou moins avancés présentent des objets qu'ils ont essayé de construire et ils sont soumis à l'interrogation et, à la manière d'un vieux « compagnon », comme on dit dans le langage des « métiers », j'essaie d'apporter l'expérience que j'ai tirée de tous les essais et les erreurs du passé.

Le sommet de l'art, c'est sans doute d'être capable d'engager des enjeux dits « théoriques » très importants à propos d'objets dits « empiriques » bien précis, et souvent en apparence tout à fait mineurs, voire un peu dérisoires. On a trop tendance à croire, en sciences sociales, que l'importance sociale ou politique de l'objet suffit par soi à fonder l'importance du discours qui lui est consacré – c'est sans doute ce qui explique que les sociologues les plus portés à mesurer leur importance à l'importance de leurs objets, comme ceux qui, aujourd'hui, s'intéressent à l'État ou au pouvoir, se montrent souvent les moins attentifs aux procédures méthodologiques. Ce qui compte, en réalité, c'est la construction d'objet, et la puissance d'une méthode de pensée ne se manifeste jamais aussi bien que dans sa capacité de constituer en objets scientifiques des objets socialement insignifiants, ou, ce qui revient au même, dans sa capa-

un angle inattendu, les grands objets socialement importants – comme j'essaie de le faire, par exemple, en partant, pour comprendre un des effets majeurs du monopole étatique de la violence symbolique, d'une analyse très précise de ce que c'est qu'un *certificat* (d'invalidité, d'aptitude, de maladie, etc.). En ce sens, le sociologue est aujourd'hui dans une situation tout à fait semblable – *mutatis mutandis* – à celle de Manet ou de Flaubert qui, pour exercer à plein le mode de construction de la réalité qu'ils étaient en train d'inventer, l'appliquaient à des objets traditionnellement exclus de l'art académique, exclusivement consacré aux personnes et aux choses socialement désignées comme importantes – ce qui les a fait taxer de « réalisme ».

Il faut savoir convertir des problèmes très abstraits en opérations scientifiques tout à fait pratiques – ce qui suppose, on le verra, un rapport très spécial à ce que l'on appelle d'ordinaire « théorie » ou « empirie ». Dans cette entreprise, les préceptes abstraits tels qu'ils se présentent par exemple dans *Le Métier de sociologue* – il faut construire l'objet, il faut mettre en question les objets préconstruits –, s'ils ont pour vertu d'éveiller l'attention et de mettre en garde, ne sont pas d'un grand secours. Sans doute parce qu'il n'y a pas d'autre manière d'acquérir les principes fondamentaux d'une pratique – la pratique scientifique ne faisant pas exception – qu'en la pratiquant aux côtés d'une sorte de guide ou d'entraîneur, qui assure et rassure, qui donne l'exemple et qui corrige en énonçant, *en situation*, des préceptes directement appliqués *au cas particulier*.

Évidemment, il arrivera que, après avoir assisté à deux heures de discussion sur l'enseignement de la musique, sur les sports de combat, sur la naissance d'une critique de jazz ou sur les théologiens français, vous vous demandiez si vous n'avez pas perdu votre temps et si vous avez réellement appris quelque chose. Vous ne repartirez pas avec de beaux topos sur l'action communicationnelle, sur la théorie des systèmes ou même sur la notion de champ ou d'habitus. Au lieu de faire, comme je faisais il y a vingt ans, un bel exposé sur la notion de structure dans la mathématique et la physique modernes et sur les conditions de l'application à la sociologie du mode de pensée struc-

dirai la même chose, mais sous une forme pratique, c'est-à-dire à travers des remarques tout à fait triviales, tout à fait banales, à travers des questions élémentaires — si élémentaires qu'on omet souvent de les poser —, et en entrant, chaque fois, dans le détail d'une étude particulière (on ne peut réellement diriger une recherche — puisque c'est de cela qu'il s'agit — qu'à condition de la *faire véritablement avec* celui qui en a la responsabilité directe : ce qui implique que l'on travaille au questionnaire, à la lecture des tableaux statistiques ou à l'interprétation des documents, que l'on suggère, le cas échéant, des hypothèses, etc. ; il est clair qu'on ne peut, dans ces conditions, diriger vraiment qu'un tout petit nombre de travaux et que ceux qui prétendent en « diriger » un grand nombre ne font pas vraiment ce qu'ils disent faire).

Étant donné que ce qu'il s'agit de communiquer, c'est essentiellement un *modus operandi*, un mode de production scientifique qui suppose un mode de perception, un ensemble de principes de vision et de division, il n'y a pas d'autre manière de l'acquérir que de le voir opérer pratiquement, ou d'observer comment, sans nécessairement s'explicitier sous forme de préceptes formels, cet habitus scientifique, puisqu'il faut bien l'appeler par son nom, « réagit » devant des choix pratiques — un type d'échantillonnage, un questionnaire, etc.

L'enseignement d'un *métier* ou, pour parler comme Durkheim, d'un « art », entendu comme « pratique pure sans théorie », appelle une pédagogie qui n'est pas du tout celle qui convient à l'enseignement de *savoirs*. Comme on le voit bien dans les sociétés sans écriture et sans école — mais cela reste vrai de ce qui se transmet dans les sociétés à école et dans les écoles mêmes —, nombre de modes de pensée et d'action — et souvent les plus vitaux — se transmettent de la pratique à la pratique, par des modes de transmission totaux et pratiques fondés sur le contact direct et durable entre celui qui enseigne et celui qui apprend (« Fais comme moi »). Les historiens et les philosophes des sciences — et surtout les savants eux-mêmes — ont souvent observé qu'une part très importante du métier de savant s'acquiert selon des modes d'acquisition tout à fait pra-

place à l'explicitation et des schèmes transmis et des schèmes mis en œuvre dans la transmission, est sans doute d'autant plus grande dans une science que les contenus, les savoirs, les modes de pensée et d'action y sont eux-mêmes moins explicites, moins codifiés.

La sociologie est une science relativement avancée, beaucoup plus qu'on ne le croit d'ordinaire, même parmi les sociologues. Ce serait sans doute un bon critère de la place d'un sociologue dans sa discipline que la hauteur de l'idée qu'il se fait de ce qu'il lui faudrait maîtriser pour être réellement à la hauteur des acquis de sa discipline, la propension à une appréhension modeste de ses capacités scientifiques ne pouvant que croître à mesure que s'accroît la connaissance des acquisitions les plus récentes en matière de méthodes, de techniques, de concepts ou de théories. Mais elle est encore peu codifiée, et peu formalisée. On ne peut donc, autant qu'ailleurs, s'en remettre aux automatismes de pensée ou aux automatismes qui tiennent lieu de pensée (à l'*evidentia ex terminis*, l'« évidence aveugle » des symboles, que Leibniz opposait à l'évidence cartésienne), ou encore à tous les codes de bonne conduite scientifique – méthodes, protocoles d'observation, etc. – qui sont le droit des champs scientifiques les plus codifiés. On doit donc compter surtout, pour obtenir des pratiques conformes, sur les schèmes incorporés de l'*habitus*.

L'*habitus* scientifique est une règle faite homme ou, mieux, un *modus operandi* scientifique fonctionnant à l'état pratique conformément aux normes de la science sans avoir ces normes à son principe : c'est cette sorte de sens du jeu scientifique qui fait que l'on fait ce qu'il faut au moment où il faut sans avoir eu besoin de thématiser ce qu'il y avait à faire, et moins encore la règle permettant d'engendrer la conduite conforme. Le sociologue qui cherche à transmettre un *habitus* scientifique s'apparente plus à un entraîneur sportif de haut niveau qu'à un professeur de la Sorbonne. Il parle peu par principes et par préceptes généraux – il peut, bien sûr, en énoncer, comme je l'ai fait dans *Le Métier de sociologue*, mais en sachant qu'il ne faut pas en rester là (il n'y a rien de pire, en un sens, que l'épistémologie). L'anthropologie, elle, est une science qui a pour objet l'homme, et qui a pour méthode la pratique de l'anthropologie réflexive.

Transmettre un métier

substitut de la recherche). Il procède par indications pratiques, très semblable en cela à l'entraîneur qui mime un mouvement (« à votre place, je ferais ceci... »), ou par « corrections » apportées à la pratique en train de s'accomplir, et conçues dans l'esprit même de la pratique (« je ne poserais pas cette question, au moins sous cette forme »).

2

Penser relationnellement

Tout cela n'est jamais aussi vrai que lorsqu'il s'agit de la construction de l'objet, l'opération sans doute la plus importante et pourtant la plus complètement ignorée, notamment dans la tradition dominante, qui s'organise autour de l'opposition entre la « théorie » et la « méthodologie ». Le paradigme (au sens de réalisation exemplaire) de la « théorie » théorique est l'œuvre de Parsons, *melting pot* conceptuel obtenu par la compilation purement théorique (c'est-à-dire étrangère à toute application) de quelques grandes-œuvres (Durkheim, Pareto, Weber, etc.) réduites à leur dimension « théorique » ou, mieux, professorale, ou encore, plus près de nous, le néofonctionnalisme de Jeffrey Alexander. Issues de l'enseignement, ces compilations éclectiques et classificatoires sont bonnes pour l'enseignement – et pour cela seulement. De l'autre côté, il y a la « méthodologie », catalogue de préceptes qui ne ressortissent ni à l'épistémologie, comme réflexion visant à porter au jour les schèmes de la pratique scientifique, appréhendée dans ses erreurs autant que dans ses réussites, ni à la théorie scientifique. Je pense, ici, à Lazarsfeld. Le couple Parsons-Lazarsfeld (avec, entre les deux, Merton et ses théories à moyenne portée) a constitué une sorte de holding « scientifique » socialement très puissant, qui a régné sur la sociologie mondiale pendant trente ans. La division « théorie »/« méthodologie » constitue en opposition épistémologique une opposition constitutive de la division sociale du travail scientifique à un moment donné (comme Parsons le dit à propos de la sociologie américaine : « The American sociological tradition is a product of the American social structure »).

d'études). Je pense qu'on doit récuser complètement cette division en deux instances séparées, convaincu qu'on ne peut retrouver le concret en combinant deux abstractions.

En effet, les choix techniques les plus « empiriques » sont inséparables des choix de construction d'objet les plus « théoriques ». C'est en fonction d'une certaine construction d'objet que telle méthode d'échantillonnage, telle technique de recollection ou d'analyse des données, etc., s'impose. Plus précisément, c'est seulement en fonction d'un corps d'hypothèses dérivé d'un ensemble de présuppositions théoriques qu'un donné empirique quelconque peut fonctionner comme preuve ou, comme disent les Anglo-Saxons, comme *evidence*. Or, on fait très souvent comme si ce qui peut être revendiqué comme *evidence* était évident. Cela, en fonction d'une *routine culturelle*, le plus souvent imposée et inculquée par l'éducation (les fameux cours de « *methodology* » des universités américaines). Le fétichisme de l'*evidence* conduit à rejeter des travaux empiriques qui n'acceptent pas pour évidente la même définition de l'*evidence* : chaque chercheur n'accorde le statut de données, *data*, qu'à une toute petite fraction du donné, non pas, comme il faudrait, celle qui est appelée à l'existence scientifique par sa problématique (ce qui est tout à fait normal), mais celle qui est validée et garantie par la tradition pédagogique dans laquelle il se situe, et celle-là seulement.

Il est significatif que des « écoles » ou des traditions puissent se construire autour d'une technique de recollection des données. Par exemple, aujourd'hui, certains ethnométhodologues ne veulent connaître que l'analyse de conversation réduite à l'analyse d'un texte arraché à son contexte, ignorant totalement les *données* que l'on peut dire ethnographiques sur le contexte immédiat (ce qu'on appelle traditionnellement la situation), sans parler des données qui permettraient de situer la situation dans la structure sociale. Ces « données », que l'on prend pour le concret même, sont en fait le produit d'une formidable *abstraction* — ce qui est toujours le cas, puisque le donné est toujours construit —, mais il s'agit en ce cas d'une abstraction qui s'ignore comme telle. On aura ainsi des monomaniaques des distribu-

tion participante, ou de l'interview libre (*open-ended*) ou en profondeur (*in-depth*), ou de la description ethnographique, etc. L'adhésion rigide à l'une ou l'autre de ces méthodes définira l'appartenance à une école, les interactionnistes se reconnaissant par exemple à leur culte pour l'« ethnographie », les ethnométhodologues à leur passion exclusive pour l'analyse de conversation. Et l'on tiendra pour une rupture éclatante avec le monothéisme méthodologique le fait de combiner l'analyse de discours et l'analyse ethnographique ! Il faudrait faire la même analyse en ce qui concerne les techniques d'analyse — analyse multivariée, analyse de régression, *path analysis*, *network analysis*, *factor analysis*. Ici encore, le monothéisme est roi. Sans doute parce qu'il donne l'apparence d'un fondement méthodologique à l'arrogance de l'ignorance : la sociologie la plus élémentaire de la sociologie enseigne que, bien souvent, les condamnations méthodologiques sont une manière de faire de nécessité vertu, d'affecter d'ignorer (au sens actif) ce que l'on ignore tout simplement.

Et il faudrait analyser encore la rhétorique de la présentation des résultats qui, lorsqu'elle se transforme en exhibition ostentatoire des data, des procédés et des procédures, sert souvent à masquer des erreurs élémentaires de construction de l'objet, alors qu'à l'inverse, mesurée à l'aune de cet exhibitionnisme du *datum brutum*, une exposition rigoureuse et économique des résultats *pertinents* suscite souvent le soupçon *a priori* des fétichistes du *protocole* (au double sens) d'une forme d'*evidence*... Mais, pour essayer de convertir en précepte positif toutes ces critiques, je dirai seulement qu'il faut se garder de tous les refus sectaires qui se masquent derrière les professions de foi trop exclusives et tenter, en chaque cas, de mobiliser toutes les techniques qui, étant donné la définition de l'objet, peuvent paraître pertinentes et qui, étant donné les conditions pratiques de recollection des données, sont pratiquement utilisables. On peut, par exemple, utiliser l'analyse des correspondances pour faire une analyse de discours (comme je l'ai fait, par exemple, pour les discours publicitaires des différentes entreprises de production de maisons industrielles), ou combiner l'analyse sta-

fondeur ou d'observations ethnographiques (comme je l'ai fait dans *La Distinction*). Bref, la recherche est une chose trop sérieuse et trop difficile pour que l'on puisse se permettre de confondre la *rigidité*, qui est le contraire de l'intelligence et de l'invention, avec la *rigueur*, et se priver de telle ou telle des ressources que peuvent offrir l'ensemble des traditions intellectuelles de la discipline – et des disciplines voisines, ethnologie, économie, histoire. J'aurais envie de dire : « il est interdit d'interdire », ou gardez-vous des chiens de garde méthodologiques. Évidemment, la liberté extrême que je prêche, et qui me paraît être de bon sens, a pour contrepartie une vigilance extrême sur les conditions de l'utilisation des techniques, de leur adéquation au problème posé et aux conditions de leur mise en œuvre. Il m'arrive souvent de trouver que nos pères-la-rigueur-méthodologique se montrent bien laxistes, voire relâchés, dans l'utilisation même des méthodes dont ils se font les zélateurs...

Ce que nous ferons ici vous paraîtra peut-être dérisoire. Mais d'abord, la construction d'objet – au moins dans mon expérience de chercheur – n'est pas quelque chose qui s'opère d'un coup, par une sorte d'acte théorique inaugural, et le programme d'observations ou d'analyses à travers lequel elle s'effectue n'est pas un plan qu'on dessine à l'avance, à la façon de l'ingénieur : c'est un travail de longue haleine, qui s'accomplit peu à peu, par retouches successives, par toute une série de corrections, de redressements, inspirés par ce que l'on appelle le métier, c'est-à-dire cet ensemble de principes pratiques qui orientent des choix à la fois minuscules et décisifs. C'est donc par référence à une idée un peu exaltée et bien peu réaliste de la recherche que l'on pourra s'étonner que nous puissions passer si longtemps à discuter de détails en apparence infimes – voire insignifiants –, comme la question de savoir si le chercheur doit déclarer sa qualité de sociologue ou se couvrir d'une identité plus acceptable – celle d'ethnologue ou d'historien, par exemple –, ou encore s'il vaut mieux inclure telle question dans un questionnaire destiné à l'exploitation statistique ou la réserver pour l'interrogation d'informateurs, etc.

Cette attention aux détails des procédures de la recherche,

bons informateurs, comment se présenter à eux, comment leur décrire les intentions de la recherche et, plus généralement, comment « pénétrer » le milieu étudié, etc.) n'est pas la moins importante, devrait avoir pour effet de vous mettre en garde contre le fétichisme des concepts et de la « théorie », qui naît de la propension à considérer les instruments « théoriques » – habitus, champ, capital, etc. – en eux-mêmes et pour eux-mêmes, au lieu de les faire fonctionner, de les mettre au travail.

La notion de champ est, en un sens, une sténographie conceptuelle d'un mode de construction de l'objet qui va commander – ou orienter – tous les choix pratiques de la recherche. Elle fonctionne comme un pense-bête : je dois vérifier que l'objet que je me suis donné n'est pas pris dans un réseau de relations dont il tient l'essentiel de ses propriétés. A travers elle, se rappelle le premier précepte de la méthode, qui impose de combattre par tous les moyens l'inclination à penser le monde social de manière réaliste ou, pour parler comme Cassirer, *substantialiste* (cf. *Substance et Fonction*) : il faut penser *relationnellement*. Or, il est plus facile de penser en termes de réalités qui peuvent se toucher du doigt, en quelque sorte – groupes, individus –, qu'en termes de relations. Plus facile, par exemple, de penser la différenciation sociale sous forme de groupes définis comme populations, avec la notion de classe, ou même d'antagonismes entre ces groupes, que sous la forme d'un espace de relations. Les objets ordinaires de la recherche sont des réalités qui sont désignées au chercheur par le fait qu'« elles se font remarquer », en quelque sorte, « en posant des problèmes » – par exemple, « les mères célibataires dans le ghetto noir de Chicago ». Et, la plupart du temps, les chercheurs se donnent pour objets les problèmes que posent des populations plus ou moins arbitrairement délimitées, obtenues par partitions successives d'une catégorie elle-même préconstruite, « les vieux », « les jeunes », « les immigrés », etc. : ce sera, par exemple, « les jeunes de la banlieue Ouest de Villeurbanne ». (La première urgence, dans tous ces cas, serait de prendre pour objet le travail social de construction de l'objet préconstruit : c'est là que se situe le véritable point de rupture.)

Mais il ne suffit pas d'être conscient de ces limites pour les dépasser.

théorie » pour échapper au mode de pensée réaliste. Par exemple, à propos du pouvoir, on posera des questions substantialistes et réalistes de localisation (à la façon des anthropologues culturalistes qui s'interrogeaient indéfiniment sur *the locus of culture*) : certains se demanderont où il est, qui le détient (*Who governs ?*), d'autres s'il vient d'en haut ou d'en bas, etc., de la même façon que certains sociolinguistes s'inquiètent de savoir où est le lieu du changement linguistique, chez les petits-bourgeois ou chez les bourgeois, etc. C'est pour rompre avec ce mode de pensée – et non pour le plaisir d'appliquer une nouvelle étiquette sur de vieilles outres théoriques – que je parlerai de champ du pouvoir (plutôt que de classe dominante, concept réaliste qui désigne une population bien réelle de détenteurs de cette réalité tangible que l'on appelle pouvoir), en entendant par là les rapports de force entre les positions sociales qui assurent à leurs occupants un quantum suffisant de force sociale – ou de capital – pour qu'ils soient en mesure d'entrer dans les luttes pour le monopole du pouvoir, dont les luttes pour la définition de la forme légitime du pouvoir sont une dimension capitale (je pense, par exemple, aux affrontements entre « artistes » et « bourgeois » au XIX^e siècle).

Cela dit, une des difficultés de l'analyse relationnelle, c'est que, la plupart du temps, on ne peut saisir les espaces sociaux que sous la forme de distributions de propriétés entre des individus. Parce que l'information accessible est attachée à des individus. Ainsi, pour saisir le sous-champ du pouvoir économique, et les conditions économiques et sociales de sa reproduction, on est bien obligé d'interroger les deux cents patrons français les plus importants. Mais il faut à tout prix se garder de la régression vers la « réalité » des unités sociales préconstruites. Pour cela, je vous suggère d'avoir recours à cet instrument de construction de l'objet très simple et très commode qu'est le *tableau carré des traits pertinents d'un ensemble d'agents ou d'institutions* : s'agissant par exemple d'analyser différents sports de combat (lutte, judo, aikido, etc.), ou différents établissements d'enseignement supérieur, ou différents journaux parisiens, j'inscrirai chacune des institutions sur une ligne et

une propriété nécessaire pour caractériser l'une d'entre elles, ce qui m'obligera à interroger toutes les autres sur la présence ou l'absence de cette propriété. Cela, dans la phase purement inductive de repérage. Puis il faudra faire disparaître les doubles emplois et rassembler les colonnes consacrées à des traits structurellement ou fonctionnellement équivalents, de manière à retenir tous les traits – et ceux-là seulement – qui sont capables de discriminer plus ou moins fortement les différentes institutions, donc pertinents. Cet outil très simple a la vertu d'obliger à penser relationnellement et les unités sociales considérées et leurs propriétés, qui peuvent être caractérisées en termes de présence ou d'absence (oui/non).

C'est au prix d'un tel travail de construction, qui ne se fait pas d'un coup mais par une série de tâtonnements, que l'on construit peu à peu des espaces sociaux qui, bien qu'ils ne se livrent que sous la forme de relations objectives très abstraites et qu'on ne puisse ni les toucher ni les montrer du doigt, sont ce qui fait toute la réalité du monde social. Je vous renvoie par exemple au travail que je viens de publier sur les grandes écoles et où j'ai raconté, dans une sorte de chronique très ramassée d'une recherche qui s'est étalée sur près de vingt ans, comment on parvient à passer de la monographie, qui a pour elle toutes les apparences de la science, à un véritable objet construit, le champ des institutions scolaires assurant la reproduction du champ du pouvoir. Il est d'autant moins facile d'éviter de tomber dans le piège de l'objet préconstruit qu'il s'agit, par définition, d'un objet qui m'intéresse, sans que je sache clairement le principe véritable de cet « intérêt ». Ce sera, par exemple, l'École normale. La connaissance première que je peux en avoir, et qui est d'autant plus pernicieuse qu'elle se vit comme démystifiée et démystificatrice, engendre toute une série de questions suprêmement naïves que tout normalien jugera intéressantes parce qu'elles « viennent d'emblée à l'esprit » du normalien qui s'interroge sur son école, c'est-à-dire sur lui-même : les normaliens littéraires sont-ils d'une origine sociale plus élevée que les scientifiques ? Le rang d'entrée contribue-t-il à déterminer le choix des disciplines – mathématiques ou physique,

entre une énorme part de complaisance narcissique, est d'ordinaire beaucoup plus naïve encore. Je vous renvoie aux ouvrages d'ambition scientifique qui, depuis une vingtaine d'années, ont été consacrés à telle ou telle grande école. Au terme, on pourra ainsi écrire un gros livre plein de faits d'apparence parfaitement scientifique, mais qui manquera l'essentiel ; si du moins, comme je le crois, l'École normale supérieure, à laquelle peuvent m'attacher des adhésions affectives, positives et/ou négatives, produit de mes investissements antérieurs, n'est en réalité qu'un point dans un espace de relations objectives (un point dont il faudra d'ailleurs déterminer le « poids » dans la structure) ; et si, plus précisément, la vérité de cette institution réside dans le réseau des relations d'opposition et de concurrence qui l'unissent à l'ensemble des institutions d'enseignement supérieur, et qui unissent ce réseau lui-même à l'ensemble des positions dans le champ du pouvoir auxquelles le passage par les grandes écoles ouvre l'accès. S'il est vrai que le réel est relationnel, il peut se faire que je ne sache rien d'une institution sur laquelle je crois tout savoir parce qu'elle n'est rien en dehors de ses relations avec le tout.

D'où les problèmes de stratégie que l'on rencontre toujours, et qui reviendront sans cesse dans nos discussions de projets de recherche : est-ce qu'il vaut mieux étudier extensivement l'ensemble des éléments pertinents de l'objet construit ou bien étudier intensivement un fragment limité de cet ensemble théorique qui est dépourvu de justification scientifique ? Le choix le plus approuvé socialement, au nom d'une idée naïvement positiviste de la précision et du « sérieux », est le second : celui d'étudier « à fond un objet bien précis, bien circonscrit », comme disent les directeurs de thèse. (Il serait trop facile de montrer comment des vertus petites-bourgeoises de « prudence », de « sérieux », d'« honnêteté », etc., qui pourraient s'exercer aussi bien dans la gestion d'une comptabilité commerciale ou d'un emploi administratif, se transmutent ici en « méthode scientifique ».)

Dans la pratique, on verra se poser la question des limites du champ, question d'apparence positiviste à laquelle on peut

de ses effets, ou, dans l'autre sens, un agent ou une institution fait partie d'un champ dans la mesure où il y subit et y produit des effets), réponse qui pourra orienter les stratégies de recherche visant à établir des réponses de fait. Avec pour conséquence le fait qu'on se trouvera presque toujours affronté à l'alternative de l'analyse intensive d'une fraction pratiquement saisissable de l'objet et de l'analyse extensive de l'objet véritable. Mais le profit scientifique qu'il y a à connaître l'espace à l'intérieur duquel on a isolé l'objet étudié (par exemple une école particulière) et que l'on doit essayer de saisir, même grossièrement, et même, faute de mieux, avec des données de seconde main, réside en ce que, sachant ce qu'on fait et ce qu'il en est de la réalité dont on a *abstrait* un fragment, on peut au moins dessiner les grandes lignes de force de l'espace dont la contrainte s'exerce sur le point considéré (un peu à la façon des architectes du XIX^e siècle, qui faisaient d'admirables esquisses au fusain de l'ensemble de l'édifice à l'intérieur duquel se trouvait située la partie qu'ils voulaient figurer en détail). Et surtout, on ne risque pas de chercher (et de « trouver ») dans le fragment étudié des mécanismes ou des principes qui sont en réalité à l'extérieur de lui, dans ses relations avec d'autres objets.

Construire l'objet suppose aussi que l'on ait, devant les faits, une posture active et systématique : pour rompre avec la passivité empiriste, qui ne fait que ratifier les préconstructions du sens commun, il ne s'agit pas de proposer de grandes constructions théoriques vides, mais d'aborder un cas empirique avec l'intention de construire un *modèle* — qui n'a pas besoin de revêtir une forme mathématique ou formalisée pour être rigoureux —, de lier les données pertinentes de telle manière qu'elles fonctionnent comme un programme de recherches posant des questions systématiques, propres à recevoir des réponses systématiques, bref de construire un système cohérent de relations, qui doit être mis à l'épreuve *en tant que tel*. Il s'agit d'interroger *systématiquement* le cas particulier, constitué en « cas particulier du possible », comme dit Bachelard, pour en dégager les propriétés générales ou invariantes qui ne se livrent qu'à une interrogation ainsi conduite (si cette intention est absente,

que la définition sociale de leur tâche, qui est inscrite dans la définition sociale de leur discipline, est moins ambitieuse ou prétentieuse, mais aussi moins exigeante, de ce point de vue, que celle qui s'impose au sociologue).

Le raisonnement analogique, qui s'appuie sur l'intuition raisonnée des homologies (elle-même fondée sur la connaissance des lois invariantes des champs), est un formidable instrument de construction de l'objet : il est ce qui permet de s'immerger complètement dans la particularité du cas étudié sans s'y noyer, comme fait l'idiographie empiriste, et d'accomplir l'intention de *généralisation*, qui est la science même, non par l'application de grandes constructions formelles et vides, mais par cette manière particulière de penser le cas particulier qui consiste à le penser vraiment comme tel. Ce mode de pensée s'accomplit tout à fait logiquement dans et par le recours à la *méthode comparative*, qui permet de penser relationnellement un cas particulier constitué en cas particulier du possible, en prenant appui sur les homologies structurales entre des champs différents (le champ du pouvoir universitaire et le champ du pouvoir religieux, à travers l'homologie des relations professeur/intellectuel et évêque/théologien) ou entre des états différents du même champ (le champ religieux au Moyen Age et aujourd'hui).

Si ce séminaire fonctionne comme je le souhaite, il se présentera comme une réalisation sociale pratique de la méthode que j'essaie de promouvoir : vous y entendrez des gens qui, travaillant sur des objets extrêmement variés, seront soumis — et se soumettront — à une interrogation toujours orientée par les mêmes principes ; si bien que le *modus operandi* que je souhaite transmettre se transmettra en quelque sorte pratiquement, sans qu'il soit besoin de l'explicitier théoriquement, par la mise en œuvre répétée à propos de cas différents. Chacun, en écoutant les autres, pense à sa propre recherche, et la situation de comparaison institutionnalisée qui se trouve ainsi créée (comme la morale, la méthode ne fonctionne que si elle parvient à s'inscrire dans les mécanismes d'un univers social) l'oblige à la fois, et sans contradiction aucune, à particulariser son objet,

La pratique de l'anthropologie réflexive

erreurs les plus communes de la science sociale, l'universalisation du cas particulier) et à le généraliser, à découvrir, par l'application d'interrogations générales, les traits invariants qu'il peut receler sous les apparences de la singularité. (Un des effets les plus directs de ce mode de pensée étant d'interdire la semi-généralisation, qui conduit à produire des concepts concrets-abstraits, issus de l'introduction clandestine, dans le discours scientifique, de mots ou de faits indigènes non analysés.) En un temps où j'étais plus directif, je conseillais fortement aux chercheurs d'étudier au moins *deux* objets : par exemple, pour les historiens, outre leur objet principal – tel éditeur du XVIII^e siècle, les collectionneurs sous le second Empire –, l'équivalent contemporain de cet objet – une maison d'édition parisienne, un groupe de collectionneurs –, l'étude du présent ayant au moins pour effet d'obliger à *objectiver* et à contrôler les prénotions que l'historien projette toujours sur le passé, ne serait-ce qu'en utilisant pour le nommer des mots du présent – comme le mot d'artiste, qui fait oublier que la notion correspondante est une invention extraordinairement récente.

Un doute radical

Mais construire un objet scientifique, c'est, d'abord et avant tout, rompre avec le sens commun, c'est-à-dire avec des représentations partagées par tous, qu'il s'agisse des simples lieux communs de l'existence ordinaire ou des représentations officielles, souvent inscrites dans des institutions, donc à la fois dans l'objectivité des organisations sociales et dans les cerveaux. Le préconstruit est partout. Le sociologue est littéralement assiégé par lui, comme tout le monde. Il a à connaître un objet, le monde social, dont il est le produit, en sorte que les problèmes qu'il se pose à son propos, les concepts – et en particulier les notions classificatoires qu'il emploie pour le connaître, notions communes comme les noms de professions, notions savantes comme celles que véhicule la tradition de la discipline –, ont toutes les chances d'être le produit de cet objet même. Ce qui contribue à leur conférer une évidence – celle qui résulte de la coïncidence entre les structures objectives et les structures subjectives – qui les met à l'abri de la mise en question.

Comment le sociologue peut-il effectuer pratiquement le doute radical qui est nécessaire pour mettre en suspens tous les pré-supposés inhérents au fait qu'il est un être social, qu'il est donc socialisé et porté à se sentir comme un poisson dans l'eau au sein de ce monde social dont il a intériorisé les structures ? Comment peut-il éviter que le monde social n'opère à travers lui, à la faveur des opérations inconscientes d'elles-mêmes dont il est

La pratique de l'anthropologie réflexive

construire, comme fait l'hyper-empirisme positiviste, qui accepte sans examen les concepts qui se proposent à lui (*achievement, ascription, profession, role*, etc.), c'est encore construire, parce que c'est enregistrer – et ratifier – du déjà construit. La sociologie ordinaire, qui fait l'économie de la mise en question radicale de ses propres opérations et de ses propres instruments de pensée, et qui tiendrait sans doute une telle *intention réflexive* pour un vestige d'une mentalité philosophique, donc pour une survivance préscientifique, est tout entière traversée par l'objet qu'elle prétend connaître, et qu'elle ne peut connaître réellement, parce qu'elle ne se connaît pas. Une pratique scientifique qui omet de se mettre elle-même en question ne sait pas à proprement parler ce qu'elle fait. Prise dans l'objet qu'elle prend pour objet, elle livre quelque chose de l'objet, mais qui n'est pas vraiment objectivé puisqu'il s'agit des principes mêmes de l'appréhension de l'objet.

Il serait facile de montrer que cette science demi-savante emprunte au monde social *ses problèmes, ses concepts et ses instruments de connaissance*, et qu'elle *enregistre* bien souvent comme un *datum*, comme un donné empirique indépendant de l'acte de connaissance et de la science qui l'opère, des faits, des représentations ou des institutions qui sont *le produit d'un état antérieur de la science*, bref, qu'elle s'enregistre elle-même sans se reconnaître...

Je vais m'arrêter un moment sur chacun de ces points. La science sociale est toujours exposée à recevoir du monde social qu'elle étudie les *problèmes* qu'elle se pose à son propos : chaque société, à chaque moment, élabore un corps de *problèmes sociaux* tenus pour légitimes, dignes d'être discutés, publics, parfois officialisés et, en quelque sorte, *garantis par l'État*. Ce sont, par exemple, les problèmes qui sont posés aux grandes *commissions* officiellement mandatées pour les étudier, posés aussi, plus ou moins directement, aux sociologues eux-mêmes, à travers toutes les formes de *demande bureaucratique*, appels d'offre, programmes d'études, etc., et de financement, contrats, subventions, etc. Nombre d'objets reconnus de la science officielle, d'intitulés de travaux, ne sont pas autre chose que des pro-

logie, pauvreté, délinquance, jeunesse, éducation, loisirs, sport, etc., et qui, comme en témoignerait une analyse de l'évolution au cours du temps des grandes divisions réalistes de la sociologie, telles qu'elles s'expriment dans les rubriques des grandes revues ou dans les dénominations des groupes de travail dans les congrès mondiaux de la discipline, varient au gré des fluctuations de la conscience sociale du moment. C'est là une des médiations à travers lesquelles le monde social construit sa propre représentation, en se servant pour cela de la sociologie et du sociologue. Laisser à l'état impensé sa propre pensée, c'est, pour un sociologue plus encore que pour aucun autre penseur, se vouer à n'être que l'instrument de ce qu'il prétend penser.

Comment rompre ? Comment le sociologue peut-il échapper à la persuasion clandestine qui s'exerce à chaque moment sur lui, quand il lit le journal ou qu'il regarde la télévision, ou même lorsqu'il lit les travaux de ses collègues ? Le fait d'être en alerte est déjà important. Mais ça ne suffit pas. Un des instruments les plus puissants de la rupture est l'histoire sociale des problèmes, des objets et des instruments de pensée, c'est-à-dire l'histoire du travail social de construction d'instruments de construction de la réalité sociale (comme les notions communes, rôle, culture, vieillesse, etc., ou les systèmes de classement) qui s'accomplit au sein même du monde social dans son ensemble ou dans tel ou tel champ spécialisé, et, tout particulièrement, *dans le champ des sciences sociales* (ce qui conduirait à assigner un programme et une fonction très différente de ce qu'ils sont aujourd'hui à l'enseignement de l'histoire sociale des sciences sociales – histoire qui, pour l'essentiel, est encore à faire). Une part importante du travail collectif qui s'exprime dans la revue *Actes de la recherche en sciences sociales* porte sur l'histoire sociale des objets les plus ordinaires de l'existence ordinaire : je pense par exemple à toutes ces choses qui sont devenues si communes, donc si évidentes, que personne n'y prête attention, la structure d'un tribunal, l'espace d'un musée, l'accident du travail, l'isoloir, le tableau à double entrée, ou, tout simplement, l'écriture ou l'enregist-

d'antiquaire, mais du souci de comprendre pourquoi et comment on comprend.

Pour ne pas être l'objet des problèmes que l'on prend pour objet, il faut faire l'histoire sociale de *l'émergence* de ces problèmes, de leur constitution progressive, c'est-à-dire du travail collectif — souvent accompli dans la concurrence et la lutte — qui a été nécessaire pour faire connaître et reconnaître ces problèmes comme *problèmes légitimes*, avouables, publiables, publics, officiels : on peut penser aux problèmes de la famille, du divorce, de la délinquance, de la drogue, du travail féminin, etc. Dans tous les cas, on découvrira que le problème que le positivisme ordinaire (qui est le premier mouvement de tout chercheur) accepte comme allant de soi a été *socialement produit*, dans et par un *travail collectif de construction de la réalité sociale* ; qu'il a fallu des réunions, des commissions, des associations, des comités, des ligues de défense, des mouvements, des manifestations, des pétitions, des demandes, des délibérations, des votes, des prises de position, des projets, des programmes, des résolutions, etc., pour que ce qui était et qui aurait pu rester un problème *privé*, particulier, singulier, devienne un *problème social*, un problème public, dont on peut parler *publiquement* — que l'on pense à l'avortement ou à l'homosexualité —, ou même un problème officiel, faisant l'objet de prises de position officielles, voire de lois ou de décrets. Il faudrait analyser ici le rôle particulier du champ politique, et surtout du champ bureaucratique : à travers notamment la logique très particulière de la *commission bureaucratique*, que je suis en train d'analyser à propos de l'élaboration d'une nouvelle politique de l'aide au logement en France autour de 1975, ce champ contribue très fortement à la consécration et à la constitution des problèmes sociaux « *universels* ». L'imposition de problématique que le chercheur subit — comme tout agent social —, et dont il se fait le relais toutes les fois qu'il reprend à son compte les questions qui sont dans l'air du temps sans les soumettre à l'examen — en les incluant par exemple dans ses questionnaires —, est d'autant plus probable que les problèmes qui sont *taken for granted* dans un univers social sont ceux qui ont le plus de chances de

Un doute radical

on dit, *bien vus*, par les administrateurs scientifiques et les administrations (c'est par exemple ce qui fait que les sondages, cette science sans savant, sont tout à fait approuvés de ceux qui ont les moyens d'en faire la commande, et qui se montrent par ailleurs d'autant plus critiques pour la sociologie que celle-ci rompt plus complètement avec leurs demandes ou leurs commandes).

J'ajoute seulement, pour compliquer encore un peu et faire voir combien est difficile, quasi désespérée, la situation du sociologue, que le travail de production des problèmes officiels, c'est-à-dire dotés de cette sorte d'universalité que leur assure le fait d'être garantis par l'État, fait presque toujours une place, aujourd'hui, à ce que l'on appelle des *experts* ; au nombre desquels des sociologues, qui se servent de l'autorité de la science pour garantir ou cautionner l'universalité, l'objectivité, le désintéressement de la représentation bureaucratique des problèmes. C'est dire que le sociologue digne de ce nom, qui fait ce qu'il faut faire, selon moi, pour avoir quelque chance d'être véritablement *le sujet* des problèmes que l'on peut poser à propos du monde social, doit prendre pour objet la contribution que la sociologie, les sociologues, c'est-à-dire ses propres collègues, apportent, en toute bonne foi, à la production des problèmes officiels : ce qui a toutes les chances d'apparaître comme une marque insupportable d'arrogance ou comme une trahison de la solidarité professionnelle, des intérêts corporatifs.

Dans les sciences sociales, on le sait, les ruptures épistémologiques sont souvent des ruptures sociales, des ruptures avec les croyances fondamentales d'un groupe et, parfois, avec les croyances fondamentales du corps des professionnels, avec le corps de certitudes partagées qui fonde la *communis doctorum opinio*. Pratiquer le doute radical en sociologie, c'est un peu se mettre hors la loi. C'est sans doute ce qu'avait senti Descartes qui, au grand étonnement de ses commentateurs, n'a jamais étendu à la politique – on sait la prudence avec laquelle il parle de Machiavel – le mode de pensée qu'il avait inauguré si intrépidement dans le domaine de la connaissance.

J'en viens aux concepts. aux mots. aux méthodes que la tra-

Le langage pose un problème particulièrement dramatique au sociologue : il est en effet un immense dépôt de préconstructions naturalisées, donc ignorées en tant que telles, qui fonctionnent comme des instruments inconscients de construction. Je pourrais prendre l'exemple des *taxinomies professionnelles*, qu'il s'agisse des noms de profession en usage dans la vie quotidienne ou des CSP de l'INSEE, bel exemple de *conceptualisation bureaucratique*, d'universel bureaucratique, et, plus généralement, l'exemple de toutes les classifications (classes d'âge, jeunes/vieux, classes sexuelles, hommes/femmes, dont on sait qu'elles n'échappent pas à l'arbitraire social, etc.) que les sociologues emploient sans trop y penser, parce qu'elles sont des catégories sociales de l'entendement commun à toute une société ou que, comme ce que j'ai appelé les catégories de l'entendement professoral (les systèmes d'adjectifs, brillant/terne, etc., employés pour juger les copies des élèves ou les vertus des collègues), elles sont propres à leur corporation (ce qui n'empêche pas qu'elles sont fondées, en dernière analyse, sur la base des homologues de structure, dans les oppositions les plus fondamentales de l'espace social, comme rare/banal, unique/commun, etc.).

Mais je crois qu'il faut aller plus loin et mettre en question non seulement la classification des professions et les concepts employés pour désigner les classes de métiers, mais le concept même de profession ou, pour le dire en anglais, *profession*, qui a servi de base à tout un ensemble de recherches et qui, pour certains, représente une sorte de mot d'ordre méthodologique. *Profession* est une notion d'autant plus dangereuse qu'elle a pour elle, comme toujours en pareil cas, toutes les apparences et que, en un sens, son emploi s'est accompagné d'un progrès par rapport à la bouillie théorique à la Parsons. Parler de *profession*, c'était s'attacher à une vraie réalité, à des ensembles de geus portant le même nom, les *lawyers* par exemple, dotés d'un statut économique à peu près équivalent et, surtout, organisés en associations professionnelles dotées d'une déontologie, d'instances collectives définissant des règles d'entrée, etc. *Profession* est un mot du langage commun qui est passé en contrebande dans le langage scientifique ; mais c'est surtout une *construction*

. , ,

Un doute radical

groupe et d'une *représentation* de ce groupe, qui s'est glissé en douce dans la science du monde social. C'est ce qui fait que le « concept » marche si bien. Trop bien en quelque sorte : si vous l'acceptez pour construire votre objet, vous trouverez des listes toutes faites, des centres de documentation rassemblant les informations à son sujet et peut-être, pour peu que vous soyez habile, des fonds pour l'étudier. Il renvoie à des réalités en un sens trop réelles, puisqu'il saisit à la fois une catégorie sociale – socialement édiflée en surmontant par exemple les différences économiques, sociales, ethniques qui font de la *profession* des *lawyers* un espace de concurrence – et une catégorie mentale. Mais si, prenant acte de l'espace des différences qu'a dû surmonter le travail d'*agrégation* qui a été nécessaire pour construire la *profession*, je me demande s'il ne s'agit pas d'un *champ*, alors tout devient difficile. Comment tirer un échantillon dans un champ ? Si, dans une étude du champ de la magistrature, vous ne tirez pas le président de la Cour suprême, ou si, dans une étude sur le champ intellectuel en France en 1950, vous ne tirez pas Jean-Paul Sartre, votre champ est détruit, parce que ces personnages marquent, à eux tout seuls, une position. Il y a des positions à une place qui commandent toute la structure. Dans un échantillon représentatif des écrivains conçus comme *profession*, *no problem*.

Tant que vous le prenez tel qu'il se donne, le donné – les fameux *data* des sociologues positivistes – se donne à vous sans problèmes. Tout va tout seul, tout va de soi. Les portes s'ouvrent, et les bouches aussi. Quel est le groupe qui refuserait l'enregistrement sacralisant de l'historiographe ? L'enquête sur les évêques ou sur les patrons qui accepte (tacitement) la problématique épiscopale ou patronale reçoit l'appui du secrétariat de l'épiscopat ou du CNPF, et les évêques et les patrons qui s'empressent de venir en commenter les résultats ne manquent pas de décerner un brevet d'objectivité au sociologue qui a su donner une réalité objective – publique – à leur représentation subjective de leur propre être social. Bref, tant que vous restez dans l'ordre de l'apparence socialement constituée, vous avez pour vous, avec vous, toutes les apparences, et même les appa-

nez de travailler sur un véritable objet construit, tout devient difficile : le progrès « théorique » engendre un surcroît de difficultés « méthodologiques ». Les « méthodologues » n'auront pas de peine à trouver la petite bête dans les opérations qu'il faut accomplir pour appréhender, tant bien que mal, l'objet construit. (La méthodologie, c'est comme l'orthographe, dont on disait : « C'est la science des ânes. » C'est un recensement d'erreurs dont on peut dire qu'il faut être stupide pour les commettre. Pour être honnête, je dois dire que, parmi les *fallacies* recensées, il y en a quelques-unes que je n'aurais peut-être pas trouvées tout seul. Mais, pour la plupart, ce sont des fautes triviales, qui font le bonheur des professeurs. Les sacerdoces, comme le rappelle Nietzsche, vivent du péché...) Parmi les difficultés, il y a la question dont j'ai parlé tout à l'heure, celle des limites du champ que les positivistes les plus intrépides – lorsqu'ils n'omettent pas purement et simplement de la poser en prenant telles quelles des listes toutes faites – résolvent par une « définition opératoire » (« j'appelle écrivain »), sans voir que la question de la définition (« Un tel n'est pas un *vrai* écrivain ») est en jeu dans l'objet même. On y lutte pour savoir qui fait partie du jeu, qui mérite vraiment le nom d'écrivain. La notion même d'écrivain – mais aussi, malgré tous les efforts de codification et d'homogénéisation par l'homologation, la notion de *lawyer* – est en jeu dans le champ des écrivains – ou des *lawyers* : la lutte à propos de la définition légitime, qui a pour enjeu – le mot de définition le dit – la frontière, la limite, le *droit d'entrée*, parfois le *numerus clausus*, est caractéristique des champs dans leur universalité.

L'abdication empiriste a pour elle toutes les apparences et toutes les approbations, parce que, en faisant l'économie de la construction, elle laisse au monde social *tel qu'il est*, à l'ordre établi, les opérations essentielles de la construction scientifique – choix du problème, élaboration des concepts et des catégories d'analyse – et qu'elle remplit ainsi, au moins par défaut, au titre de ratification de la doxa, une fonction foncièrement conservatrice. Parmi tous les obstacles au développement d'une sociologie scientifique, un des pires est le fait que les décou-

les plus réduits, non seulement sur les marchés ordinaires de l'existence sociale mais aussi sur le marché universitaire, dont on attendrait une plus grande autonomie. Comme j'ai essayé de le montrer à propos des coûts et profits scientifiques et sociaux des notions de *profession* et de *champ*, il faut souvent, pour faire de la science, manquer aux apparences de la scientificité, contredire même les normes en usage et défier les critères ordinaires de la rigueur scientifique (on pourrait, de ce point de vue, examiner les statuts respectifs de la sociologie et de l'économie). Les apparences sont toujours pour l'apparence. La vraie science, bien souvent, ne paie pas de mine et, pour faire avancer la science, il faut bien souvent prendre le risque de ne pas avoir tous les signes extérieurs de la scientificité (dont on oublie qu'ils sont très faciles à simuler). Entre autres raisons, parce que les *demi-habiles* s'arrêtent aux manquements apparents aux canons de la « méthodologie » élémentaire et que leur assurance positiviste les porte à percevoir comme des « fautes », et comme des effets de la maladresse ou de l'ignorance, des choix méthodologiques fondés sur le refus des *facilités* de la « méthodologie ».

Je n'ai pas besoin de dire que la réflexivité obsessionnelle, qui est la condition d'une pratique scientifique rigoureuse, n'a rien de commun avec le faux radicalisme des mises en question de la science qui se multiplient aujourd'hui (je pense à ceux qui introduisent la vieille critique philosophique des sciences sociales, plus ou moins remise au goût du jour, dans le monde des sciences sociales américaines, dont les défenses immunitaires ont été anéanties, paradoxalement, par plusieurs générations de « méthodologie » positiviste). L'analyse de la logique pratique et des théories spontanées dont elle s'arme pour donner sens au monde n'est pas à elle-même sa fin — pas plus d'ailleurs que la critique des présuppositions des analyses de la sociologie ordinaire (a-réflexive), notamment en matière de statistiques ; elle est un moment, tout à fait décisif, de la rupture avec les présuppositions du sens commun, ordinaire ou savant. S'il faut objectiver les schèmes du sens pratique, ce n'est pas pour faire la preuve que la sociologie ne peut jamais être ou'un

La pratique de l'anthropologie réflexive

autre, mais pour arracher la raison scientifique à la raison pratique, pour empêcher que celle-ci ne vienne contaminer celle-là, pour éviter de traiter comme instrument de connaissance ce qui devrait être objet de connaissance, c'est-à-dire tout ce qui fait le sens pratique du monde social, les présupposés, les schèmes de perception et de compréhension. Prendre pour objet le sens commun, et l'expérience première du monde social comme adhésion non thétique à un monde qui n'est pas constitué en *objet* faisant face à un sujet, c'est une manière, précisément, d'éviter d'être *pris dans* l'objet, de transporter dans la science *tout ce qui rend possible* l'expérience doxique du monde social, c'est-à-dire non seulement la représentation préconstruite de ce monde, mais aussi les schèmes cognitifs qui sont au principe de la construction de cette image. Et ceux d'entre les ethnométhodologues qui s'en tiennent à la description de cette expérience, sans s'interroger sur *les conditions sociales qui la rendent possible* — c'est-à-dire l'adéquation des structures sociales et des structures mentales, des structures objectives du monde et des structures cognitives à travers lesquelles il est appréhendé —, ne font que reconduire les interrogations les plus traditionnelles de la philosophie la plus traditionnelle sur la réalité de la réalité ; et, pour mesurer les limites des apparences de radicalisme que leur confère parfois leur populisme épistémologique (lié à la réhabilitation de la pensée ordinaire), il suffit par exemple d'observer qu'ils n'ont jamais vu les *implications politiques* de l'expérience doxique du monde qui, en tant qu'acceptation fondamentale, située hors des prises de la critique, de l'ordre établi, est le fondement le plus sûr d'un conservatisme plus radical que celui que vise à instaurer l'*orthodoxie* politique (comme doxa droite et de droite).

Double bind *et conversion*

L'exemple que je viens de prendre, avec la notion de *profession*, n'est qu'un cas particulier. En fait, c'est toute la tradition savante de la sociologie qu'il faut constamment mettre en doute, dont il faut sans cesse se méfier. De là cette sorte de *double bind* auquel tout sociologue digne de ce nom est constamment exposé : sans les instruments de pensée qu'il tient de sa tradition savante, il n'est rien, rien qu'un amateur, un autodidacte, un sociologue spontané – et pas le mieux placé, tant sont évidentes, souvent, les limites de son expérience sociale ; mais ces instruments lui font courir un danger permanent d'erreur et il risque de substituer simplement à la doxa naïve du sens commun la doxa du sens commun savant, qui donne sous le nom de science une simple transcription du discours de sens commun. C'est ce que j'appelle l'effet Diafoirus : j'ai souvent observé, surtout aux États-Unis, que, pour comprendre vraiment ce dont parle tel ou tel sociologue, il faut (et il suffit) d'avoir lu le *New York Times* de la semaine ou du mois précédent, qu'il retraduit dans ce terrible langage-écran, ni vraiment concret ni vraiment abstrait, que lui imposent, sans même qu'il le sache, sa formation et la censure de l'*establishment* sociologique.

Mais il n'est pas facile d'échapper à l'alternative de l'ignorance désarmée de l'autodidacte dépourvu d'instruments de construction et de la demi-science du demi-savant, qui accepte sans examen des catégories de perception liées à un état du monde savant, des concepts semi-construits, plus ou moins

aussi bien la contradiction que dans le cas de l'ethnologie, où, du fait de la différence des traditions culturelles et de l'*estran-gement* qui en résulte, on ne peut vivre, comme en sociologie, dans l'illusion de la compréhension immédiate. Par exemple, je dois avouer que, si, avant d'aller « sur le terrain », je n'avais pas lu les ethnologues, je n'aurais peut-être pas aperçu la différence radicale que mes informateurs, et le langage même qu'ils employaient, faisaient entre la cousine parallèle et la cousine croisée. En ce cas, ou bien on ne voit rien, ou bien on est livré aux catégories de perception ou aux modes de pensée (le juridisme des ethnologues) que l'on a reçus de ses devanciers (qui, bien souvent, les ont eux-mêmes reçus d'une autre tradition savante, comme celle du droit romain). Cela favorise une sorte de *conservatisme structural*, qui porte à reproduire la doxa savante.

De là l'antinomie de la pédagogie de la recherche : elle doit transmettre à la fois des instruments de construction de la réalité, problématiques, concepts, techniques, méthodes, et une formidable disposition critique, une inclination à mettre en question ces instruments – par exemple les classements, ceux de l'INSEE ou d'autres, qui ne sont ni tombés du ciel ni sortis tout armés de la réalité. Il va de soi que, comme tout message, cette pédagogie a des chances très inégales de réussir selon les dispositions socialement constituées des destinataires : la situation la plus favorable est celle des gens qui réunissent une culture savante et une certaine révolte contre cette culture – liée, le plus souvent, à une expérience étrangère à l'univers cultivé, qui fait qu'on ne s'en laisse pas compter –, ou, tout simplement, une forme de résistance devant la représentation aseptisée et déréalisée du monde social que propose le discours socialement dominant en sociologie. Je pense à Aaron Cicourel, qui avait assez fréquenté, dans sa jeunesse, les « délinquants » des *slums* de Los Angeles pour être spontanément porté à mettre en doute la représentation officielle des « délinquants » : c'est sans doute cette familiarité avec l'univers étudié qui, autant que sa compétence statistique, l'a incité à poser aux statistiques de la délinquance des questions que tous les préceptes métho-

1 1

Double bind et conversion

Parmi les obstacles avec lesquels doit compter une véritable pédagogie de la recherche, il y a, avant tout, la pédagogie ordinaire des professeurs ordinaires, qui renforcent les dispositions au conformisme qui sont inscrites dans la logique même de la reproduction scolaire et aussi, comme je l'ai dit, dans l'impossibilité d'aller « aux choses elles-mêmes » sans aucun instrument de perception. Je suis convaincu que l'enseignement ordinaire de la sociologie et les productions intellectuelles issues de cet enseignement et vouées à y retourner constituent aujourd'hui le principal obstacle au développement de la science sociale. Cela pour beaucoup de raisons. J'en rappellerai une seule, que j'ai souvent évoquée : ils perpétuent et canonisent des oppositions plus ou moins fictives entre des auteurs (Weber/Marx, Durkheim/Marx, etc.), entre des méthodes (quantitative/qualitative, macrosociologie/microsociologie, structure/histoire, etc.), entre des concepts, etc. Si elles sont bien utiles pour affirmer l'existence du professeur qui se place ainsi au-dessus des divisions qu'il décrit, ces opérations de catalogage, comme toutes les fausses synthèses d'une théorie sans empirie et toutes les mises en garde stérilisantes et inutiles d'une « méthodologie » sans concepts, fonctionnent avant tout comme des *systèmes de défense* contre les progrès véritables de la science, qui menacent le faux savoir des professeurs. Les premières victimes sont évidemment les étudiants : sauf dispositions spéciales, c'est-à-dire sauf à être spécialement *indociles*, ils sont voués à être toujours en retard d'une guerre scientifique ou épistémologique, comme les professeurs, parce que, au lieu de les faire commencer, comme il faudrait, là où sont parvenus les chercheurs les plus avancés, on les rabat sans cesse – c'est une des fonctions du culte scolaire des classiques, qui est tout le contraire d'une véritable histoire critique de la science – sur des terrains éprouvés, où on leur fait rejouer éternellement des batailles du passé.

Au risque de paraître pousser à l'extrême le doute radical, je voudrais encore évoquer les formes les plus perverses que peut prendre, en sociologie, la pensée paresseuse : je pense, par exemple, au cas, très paradoxal, où une pensée critique, comme celle de Marx, peut fonctionner à l'état d'...

réclament de Marx ou qu'ils le combattent —, mais aussi dans la réalité qu'ils enregistrent sur le mode du pur constat. Enquêter, sans autre forme de procès, sur les classes sociales, sur leur existence ou leur non-existence, sur leur nombre et sur leur caractère antagoniste ou non, comme cela s'est beaucoup fait, surtout dans l'intention de réfuter la théorie marxiste, c'est prendre pour objet, sans le savoir, les traces dans la réalité des effets exercés par la théorie de Marx, à travers notamment les efforts des partis et des syndicats qui ont travaillé à « élever la conscience de classe ».

Ce que je dis là de l'effet de théorie que la théorie marxiste des classes a pu exercer, et dont la « conscience de classe » empiriquement mesurée est pour une part le produit, n'est qu'un cas particulier d'un phénomène plus général : l'existence d'une science sociale, et de pratiques sociales qui se réclament de cette science, comme les sondages d'opinion, les conseils en communication, la publicité, etc., mais aussi la pédagogie, ou, même, de plus en plus, l'action des hommes politiques ou des hauts fonctionnaires, des hommes d'affaires ou des journalistes, etc., fait qu'il y a de plus en plus d'agents, au sein même du monde social, qui engagent dans leur pratique, et surtout dans leur travail de production des représentations du monde social, des savoirs savants, sinon scientifiques. En sorte que, de plus en plus souvent, la science risque d'enregistrer sans le savoir les produits de pratiques qui se réclament de la science.

Enfin, plus subtilement, la soumission aux habitudes de pensée, s'agirait-il de celles qui, en d'autres circonstances, peuvent exercer un formidable effet de rupture, peut conduire aussi à des formes inattendues de naïveté. Et je n'hésiterai pas à dire que le marxisme, dans ses usages sociaux les plus communs, constitue souvent la forme par excellence, parce que la plus *insoupçonnable*, du *préconstruit savant*. Supposons que l'on se propose d'étudier l'« idéologie juridique », ou « religieuse », ou « professorale ». Le mot d'idéologie entend marquer la rupture avec les représentations que les agents eux-mêmes prétendent donner de leur propre pratique : il signifie qu'il ne faut pas prendre au pied de la lettre leurs déclarations, qu'ils ont des

Double bind et conversion

que la domination à laquelle il faut s'arracher pour l'objectiver ne s'exerce que parce qu'elle est méconnue comme telle ; qu'il faut donc réintroduire dans le modèle scientifique le fait que la représentation objective de la pratique a dû être construite contre l'expérience première de la pratique, ou, si l'on préfère, que la « vérité objective » de cette expérience est inaccessible à l'expérience elle-même. Marx permet d'enfoncer les portes de la doxa, de l'adhésion naïve à l'expérience première ; mais, derrière la porte, il y a une trappe, et le demi-habile qui se fie au sens commun savant oublie de revenir à l'expérience première que la construction savante a dû mettre en suspens. L'« idéologie » (qu'il vaudrait mieux désormais appeler autrement) n'apparaît pas et ne s'apparaît pas comme telle, et c'est de cette méconnaissance qu'elle tient son efficacité symbolique. Bref, il ne suffit pas de rompre avec le sens commun ordinaire, ni avec le sens commun savant dans sa forme ordinaire ; il faut rompre avec les instruments de rupture qui annulent l'expérience même contre laquelle ils se sont construits. Et cela pour construire des modèles plus complets, englobant et la naïveté première et la vérité objective qu'elle dissimule et à laquelle, par une autre forme de naïveté, s'arrêtent les demi-habiles, ceux qui se croient malins. (Je ne puis m'empêcher de dire ici que le plaisir de se sentir malin, démystifié et démystificateur, de jouer les désenchantés désenchantés, entre pour beaucoup dans beaucoup de vocations sociologiques... Et le sacrifice que demande la méthode rigoureuse n'en est que plus grand...)

S'agissant de penser le monde social, on ne risque jamais de surestimer la difficulté, ou les menaces. La force du préconstruit réside dans le fait que, étant inscrit à la fois dans les choses et dans les cerveaux, il se présente sous les dehors de l'évidence, qui passe inaperçue parce qu'elle va de soi. La rupture est en fait une *conversion du regard* et on peut dire de l'enseignement de la recherche en sociologie qu'il doit d'abord « donner de nouveaux yeux », comme disent parfois les philosophies initiatiques. Il s'agit de produire, sinon un « homme nouveau », du moins un « nouveau regard », un *œil sociologique*. Et cela n'est pas possible sans une véritable conversion, une *metanoïa*. une révolution

Ce que l'on appelle la « rupture épistémologique », c'est-à-dire la mise en suspens des préconstructions ordinaires et des principes ordinairement mis en œuvre pour réaliser ces constructions, suppose souvent une rupture avec des modes de pensée, des concepts, des méthodes, qui ont pour eux toutes les apparences du *sens commun*, du bon sens ordinaire et du bon sens scientifique (tout ce que la disposition positiviste dominante honore et reconnaît). Vous comprendrez sans doute que, lorsqu'on est convaincu, comme moi, que la première tâche de la science sociale – donc de l'enseignement de la recherche en science sociale – est d'instaurer en norme fondamentale de la pratique scientifique la conversion de la pensée, la révolution du regard, la rupture avec le préconstruit et tout ce qui, dans l'ordre social – et dans l'univers savant –, le soutient, on soit voué à être sans cesse suspect d'exercer un magistère prophétique et de demander une conversion personnelle.

Ayant une conscience très aigüe des contradictions proprement sociales de l'entreprise scientifique que j'ai essayé de décrire, je suis souvent obligé de me demander, devant un travail soumis à mon jugement, si je dois tenter d'imposer la vision critique qui me paraît la condition de la construction d'un véritable objet scientifique, en me livrant à une critique de l'objet préconstruit qui risque toujours d'apparaître comme un coup de force, une sorte d'annexion. La difficulté est d'autant plus grande qu'en sciences sociales, le principe de l'erreur réside presque toujours, au moins d'après mon expérience, dans des dispositions socialement constituées, et aussi dans des peurs sociales, des phantasmes sociaux ; si bien qu'il est souvent difficile d'énoncer publiquement un jugement critique qui, à travers les pratiques savantes, touche en fait les dispositions les plus profondes, qui sont très étroitement liées à l'origine sociale, au sexe, et aussi au degré de consécration scolaire antérieure : je pense, par exemple, à l'humilité excessive (plus probable chez les filles que chez les garçons, chez les chercheurs d'origine « modeste » – comme on dit parfois – et les moins consacrés scolairement, etc.), qui est à peine moins funeste que l'arrogance (la posture juste, à mon sens, supposant une combinaison,

et d'une très grande modestie, qui est indispensable pour s'enfoncer dans le détail de l'objet). Et le directeur de recherche, s'il voulait remplir vraiment sa fonction, devrait entrer parfois dans un rôle tout à fait dangereux, et en tout cas injustifiable, de « directeur de conscience ».

En fait, l'aide la plus décisive que l'expérience permet d'apporter au chercheur débutant, c'est celle qui consiste à l'encourager à prendre en compte, dans la définition de son projet, les conditions réelles de la réalisation, c'est-à-dire les moyens, notamment en temps et en compétences spécifiques, dont il dispose (en particulier la nature de son expérience sociale, la formation qu'il a reçue), et aussi les capacités d'accès à des informateurs et à des informations, à des documents ou à des sources, etc. Ce n'est souvent qu'au terme d'un véritable travail de socioanalyse que peut se réaliser, au travers de toute une série de phases de surinvestissement et de désinvestissement, le mariage idéal entre un chercheur et « son » objet.

La sociologie de la sociologie, sous la forme très concrète d'une sociologie du sociologue, de son projet scientifique, de ses ambitions ou de ses démissions, de ses audaces et de ses terreurs, n'est pas un supplément d'âme ou une sorte de luxe narcissique : la prise de conscience des dispositions favorables ou défavorables qui sont associées à ses caractéristiques sociales, scolaires ou sexuelles, offre une chance, sans doute limitée, de prendre prise sur ces dispositions. Comme la sagesse selon les Stoïciens, la sociologie de la sociologie ne peut rien sur le premier mouvement, mais elle permet de contrôler le second... Les ruses des pulsions sociales sont innombrables, et faire la sociologie de son propre univers peut être la manière la plus perverse d'assouvir, par des voies subtilement détournées, ces pulsions réprimées. Par exemple, tel ancien théologien devenu sociologue peut, lorsqu'il entreprend d'étudier les théologiens, faire une sorte de régression et se mettre à parler en théologien, ou, pire, se servir de la sociologie pour régler des comptes de théologien. Ce sera la même chose pour un ancien philosophe, qui risquera toujours de trouver dans la sociologie de la philosophie une manière de poursuivre des guerres philosophiques par d'autres moyens.

Une objectivation participante

Ce que j'ai appelé *l'objectivation participante* (et qu'il ne faut pas confondre avec l'« observation participante ») est sans doute l'exercice le plus difficile qui soit, parce qu'elle demande la rupture des adhérences et des adhésions les plus profondes et les plus inconscientes, celles, bien souvent, qui font l'« intérêt » même de l'objet étudié pour celui qui l'étudie, tout ce qu'il veut le moins connaître de son rapport à l'objet qu'il cherche à connaître. Le plus difficile mais aussi le plus nécessaire, parce que, comme j'ai tenté de le faire dans *Homo academicus*, le travail d'objectivation porte en ce cas sur un objet très particulier, dans lequel se trouvent inscrits, implicitement, certains des déterminants sociaux les plus puissants des principes mêmes de l'appréhension de tout objet possible : d'une part, les intérêts spécifiques associés à l'appartenance au champ universitaire et à l'occupation d'une position particulière dans ce champ ; et, d'autre part, les catégories socialement constituées de la perception du monde universitaire et du monde social, ces catégories de l'entendement professoral qui, comme je l'ai dit tout à l'heure, peuvent être engagées dans une esthétique (avec l'art pompier) ou dans une épistémologie (avec l'épistémologie du ressentiment, qui, faisant de nécessité vertu, valorise toujours les petites prudences de la rigueur positiviste, contre toutes les formes d'audace scientifique).

Sans vouloir expliciter ici tous les enseignements qu'une sociologie réflexive peut dégager de cette analyse, je voudrais

l'entreprise scientifique, que le travail même de l'enquête sur un pareil objet m'a obligé à porter au jour, avec pour conséquence immédiate – preuve que la sociologie de la sociologie n'est pas un luxe – une meilleure connaissance de l'objet même. Dans un premier temps, j'avais construit un modèle de l'espace universitaire comme espace de positions unies par des rapports de force spécifiques, comme champ de forces et champ de luttes pour conserver ou transformer ce champ de forces. J'aurais pu m'arrêter là, mais j'étais mis en alerte par les observations qu'en d'autres temps, au cours de mes travaux d'ethnologie, j'avais pu faire sur l'« épistémocentrisme » associé à la posture savante ; de plus, le malaise que suscitait en moi, au moment de la publication, le sentiment d'avoir commis une sorte de déloyauté, en m'instituant en observateur d'un jeu que je continuais à jouer, m'obligeait à me retourner sur mon entreprise. J'ai donc ressenti de manière particulièrement vive ce qui était impliqué dans la prétention à adopter la position d'observateur impartial, à la fois omniprésent et absent, parce que dissimulé derrière l'impersonnalité absolue des procédures, et capable de prendre un point de vue quasi divin sur des collègues qui sont aussi des concurrents. Objectiver la prétention à la position régaliennne, qui, comme je l'ai dit tout à l'heure, porte à faire de la sociologie une arme dans les luttes à l'intérieur du champ au lieu d'en faire un instrument de connaissance de ces luttes, donc du sujet connaissant lui-même qui, quoi qu'il fasse, ne cesse pas d'y être engagé, c'est se donner le moyen de réintroduire dans l'analyse la conscience des présupposés et des préjugés, associés au point de vue local et localisé de celui qui construit l'espace des points de vue.

La conscience des limites de l'objectivation objectiviste m'a fait découvrir qu'il existe dans le monde social, en particulier dans le monde universitaire, toute une série d'institutions qui ont pour effet de rendre acceptable le décalage entre la vérité objective et la vérité vécue de ce que l'on fait et de ce que l'on est – tout ce que les sujets objectivés veulent rappeler lorsqu'ils opposent à l'analyse objectiviste que « ça ne se passe pas comme ça ». Ce sont par exemple, dans le cas particulier, les systèmes

le monopole d'un marché dans lequel il n'a pour clients que des concurrents, et où la vie est par conséquent très dure, permettent de s'accepter en acceptant les subterfuges ou les gratifications compensatoires qui sont offerts par le milieu. C'est cette double vérité, objective et subjective, qui fait la vérité complète du monde social.

Bien que j'hésite un peu à le faire, je voudrais évoquer, à titre de dernier exemple, un exposé présenté ici même à propos d'une soirée électorale à la télévision, objet qui, dans son apparente facilité — tout se livre immédiatement à l'intuition immédiate —, rassemble toutes les difficultés que peut rencontrer un sociologue. Comment aller au-delà d'une description intelligente, mais toujours exposée à « faire pléonasme avec le monde », comme disait Mallarmé ? Le danger est grand, en effet, de redire autrement ce que les acteurs avaient dit ou fait et de dégager des significations de premier degré (il y a une dramatisation de l'attente du résultat, il y a une lutte entre les participants à propos du *sens* du résultat, etc.), de nommer simplement (ou pompeusement...) des significations qui sont le produit d'intentions conscientes et que les acteurs pourraient énoncer eux-mêmes, s'ils en avaient le temps et s'ils ne craignaient pas de vendre la mèche. Ceux-ci savent bien en effet — au moins en pratique et, de plus en plus souvent aujourd'hui, sur le mode conscient — que, dans une situation où l'enjeu est d'imposer la représentation la plus favorable de sa propre position, l'aveu public de l'échec, comme acte de reconnaissance, est *de facto* impossible ; qu'il n'y a pas, à proprement parler, d'évidence universelle des chiffres et de leur signification, et que la stratégie consistant à « nier l'évidence » (52 % est supérieur à 48 %), bien qu'en apparence vouée à l'échec, garde une certaine validité (les X ont gagné mais les Y n'ont pas perdu : les X ont gagné mais moins nettement que la fois précédente — ou moins largement qu'ils ne l'avaient prédit, etc.).

Est-ce bien là l'essentiel ? Le problème de la coupure se pose avec une force particulière, parce que l'analyste trouve dans l'objet des concurrents pour l'interprétation de l'objet, qui, bien souvent, s'appuient aussi sur l'autorité de la science. Il se pose

rence de ce qui se passe dans d'autres sciences, la simple description, même construite – c'est-à-dire attachée à restituer tous les traits pertinents et ceux-là seulement –, n'a pas la valeur intrinsèque qu'elle revêt lorsqu'il s'agit de la description d'une cérémonie secrète chez les Hopis ou du sacre d'un roi au Moyen Age : la scène a été vue et *comprise* (à un certain niveau et jusqu'à un certain point) par vingt millions de spectateurs, et l'enregistrement en donne une restitution qu'aucune transcription positiviste ne peut surpasser ou même approcher.

En fait, on ne peut sortir de la série indéfinie des interprétations se réfutant mutuellement – l'herméneute est en présence d'une lutte entre des herméneutes, qui se battent pour avoir le dernier mot à propos d'un événement ou d'un résultat – qu'à condition de construire réellement l'espace des relations objectives (structure) dont les échanges communicationnels directement observés (interaction) sont la manifestation. Il s'agit d'appréhender une réalité cachée, qui ne se dévoile qu'en se voilant, qui ne se donne à voir que sous la forme anecdotique des interactions dans lesquelles elle se dissimule. Qu'est-ce que cela veut dire ? On a sous les yeux un ensemble d'individus, désignés par des noms propres, M. Z., journaliste, M. Y., historien, M. X., politologue, etc., qui échangent, comme on dit, des propos apparemment justiciables d'une « analyse de discours » et dont toutes les « interactions » visibles livrent en apparence tous les instruments de leur propre analyse. En fait, la scène qui se joue sur le plateau, les stratégies que les agents emploient pour l'emporter dans la lutte symbolique pour le monopole de l'imposition du verdict, pour la capacité reconnue de dire la vérité à propos de l'enjeu du débat, sont l'expression des rapports de force objectifs entre les agents engagés et, plus précisément, *entre les champs* différents dans lesquels ils sont impliqués – et où ils occupent des positions plus ou moins élevées. Autrement dit, l'interaction est la résultante visible, et purement phénoménale, de l'intersection entre des champs hiérarchisés.

L'espace d'interaction fonctionne comme une situation de marché linguistique, qui a des caractéristiques conjoncturelles

préconstruit : la composition sociale du groupe est déterminée à l'avance. Pour comprendre ce qui peut se dire et surtout *ce qui ne peut pas se dire* sur le plateau, il faut connaître les lois de formation du groupe des locuteurs – il faut savoir qui est exclu et qui s'exclut. La censure la plus radicale est l'absence. Il faut donc considérer les taux de représentation (au sens statistique et aussi social) des différentes catégories (sexe, âge, études, etc.), donc les chances d'accès au lieu de parole – et, secondairement, les chances d'accès à la parole, mesurable en temps d'expression. Autre caractéristique : le journaliste exerce une forme de domination (conjoncturelle et non structurelle) sur un espace de jeu qu'il a construit, et dans lequel il se trouve placé en situation d'arbitre, imposant des normes d'« objectivité » et de « neutralité ».

Mais on ne peut en rester là. L'espace d'interaction est le lieu de l'actualisation de l'intersection entre différents champs. Dans leur lutte pour imposer le verdict « impartial », c'est-à-dire pour faire reconnaître leur vision comme objective, les agents disposent de forces qui dépendent de leur appartenance à des champs objectivement hiérarchisés et de leur position dans leurs champs respectifs. C'est d'abord le champ politique : les hommes politiques, directement impliqués dans le jeu, donc directement intéressés et perçus comme tels, sont immédiatement perçus comme juges et parties, donc toujours suspects de produire des interprétations intéressées, biaisées, et par là même discréditées. Ils occupent des positions différentes dans le champ politique : ils sont situés dans cet espace par leur appartenance à un parti, mais aussi par leur statut dans ce parti, leur notoriété, locale ou nationale, etc. C'est ensuite le champ journalistique : les journalistes peuvent et doivent adopter une rhétorique de l'objectivité et de la neutralité (en s'appuyant éventuellement sur les « politologues »). C'est le champ de la « science politique » à l'intérieur duquel les « politologues médiatiques » occupent une place peu glorieuse, même s'ils sont prestigieux à l'extérieur (notamment auprès des journalistes qu'ils surplombent structurellement). C'est le champ du marketing politique, avec les publicitaires et les conseillers en communication politique,

fications « scientifiques ». C'est enfin le champ « universitaire » proprement dit, avec les spécialistes de l'histoire électorale qui se sont fait une spécialité dans le commentaire des résultats électoraux. On a ainsi une progression depuis les plus « engagés » jusqu'aux plus détachés structurellement et statutairement : l'universitaire est celui qui, comme on dit, a plus de « recul », de « distance ». S'agissant, comme c'est le cas dans la soirée électorale, de produire une *rhétorique de l'objectivité* aussi efficace que possible, il détient un avantage structural sur tous les autres.

Les stratégies discursives des différents acteurs, et en particulier les effets rhétoriques visant à produire une façade d'objectivité, dépendront des rapports de force symbolique entre les champs et des atouts que l'appartenance à ces champs confère aux différents participants ; autrement dit, ils dépendront des intérêts spécifiques et des atouts différentiels que leur assure, dans cette situation particulière de lutte symbolique pour le verdict « neutre », leur position dans les systèmes de relations invisibles qui s'établissent entre les différents champs dont ils participent. Par exemple, le politologue aura, en tant que tel, un avantage sur l'homme politique et le journaliste, du fait qu'on le crédite plus facilement de l'objectivité et qu'il a la possibilité de recourir à sa compétence spécifique, par exemple à l'histoire électorale qui lui permet de faire des comparaisons. Il pourra s'allier avec le journaliste, dont il renforce et légitime les prétentions à l'objectivité. La résultante de toutes ces relations objectives, ce sont des rapports de force symbolique qui se manifestent dans l'interaction sous la forme de stratégies rhétoriques : ces rapports objectifs déterminent pour l'essentiel qui peut couper la parole, interroger, répondre à côté des questions, retourner les questions, parler longuement sans être interrompu ou passer outre aux interruptions, etc., qui est condamné à des stratégies de déni-gation (des intérêts, des stratégies intéressées, etc.), à des refus de répondre rituels, à des formules stéréotypées, etc. Il faudrait pousser plus loin, en montrant comment la saisie des structures objectives permet de rendre compte du détail des discours et des stratégies rhétoriques, des complicités ou des

ce que l'analyse de discours croit pouvoir comprendre à partir des seuls discours.

Mais pourquoi l'analyse est-elle en ce cas particulièrement difficile ? Sans doute parce que ceux que le sociologue prétend objectiver sont des concurrents pour le monopole de l'objectivation objective. En fait, selon les objets qu'il étudie, le sociologue est lui-même plus ou moins éloigné des acteurs et des enjeux qu'il observe, plus ou moins directement engagé dans des rivalités avec eux, plus ou moins tenté, par conséquent, d'entrer dans le jeu du méta-discours, sous apparence de l'objectiver. Lorsque, dans le jeu analysé, il s'agit, comme ici, de tenir un *méta-discours* à propos de tous les autres discours — celui de l'homme politique qui prétend avoir gagné, celui du journaliste qui prétend faire un compte rendu objectif des écarts, celui du « politologue » et du spécialiste d'histoire électorale qui prétendent donner la compréhension et l'explication objective du résultat, en s'appuyant sur la comparaison des écarts et sur l'analyse des tendances d'évolution —, lorsqu'il s'agit, en un mot, de se situer « méta », au-dessus, par la seule force du discours, il est tentant de se servir de la science des stratégies que les différents acteurs mettent en œuvre, afin de faire triompher leur « vérité » pour dire la vérité du jeu, et pour triompher ainsi dans le jeu. C'est encore le rapport objectif entre la sociologie politique et la « politologie médiatique », ou, plus précisément, entre les positions qu'observateur et observés occupent dans leurs champs respectifs, objectivement hiérarchisés, qui gouverne la perception de l'observateur, notamment en lui imposant les cécités révélatrices de ses propres *vested interests*.

L'objectivation du rapport du sociologue à son objet est, on le voit bien en ce cas, la condition de la rupture avec la propension à investir dans l'objet qui est sans doute au principe de son « intérêt » pour l'objet. Il faut, en quelque sorte, avoir renoncé à la tentation de se servir de la science pour intervenir dans l'objet pour être en mesure d'opérer une objectivation qui ne soit pas la simple vision réductrice et partielle qu'on peut prendre, de l'intérieur du jeu, sur un autre joueur, mais la vision globale que l'on prend sur un jeu que l'on peut appré-

Une objectivation participante

de la sociologie – et du sociologue – peut seule donner une certaine maîtrise des fins sociales qui peuvent être visées à travers les fins scientifiques directement poursuivies. L'objectivation participante, qui est sans doute le sommet de l'art sociologique, n'est tant soit peu réalisable que si elle repose sur une objectivation aussi complète que possible de l'intérêt à objectiver qui est inscrit dans le fait de la participation ; et sur une mise en suspens de cet intérêt et des représentations qu'il induit.

Notes

par Loïc J.D. Wacquant

tuelle, née de la distance scolastique, qui détruit la réalité même qu'elle cherche à saisir, voir « Vous avez dit " populaire " ? » (1983e).

10. « La sociologie de la culture est la sociologie de la religion de notre temps » (1980j, p. 197) : voir en particulier « Haute couture et haute culture » et « Mais qui a créé les " créateurs " ? » (1980j, pp. 196-206 et 207-221).

11. Voir 1980d, Bourdieu, Chartier et Darnton (1985) ; Bourdieu et Chartier (1989) pour des éléments de réponse plus approfondie.

12. On peut également ajouter Lynn Hunt (1984) et Fritz Ringer (1990, 1991) qui a récemment proposé un remodelage de l'histoire intellectuelle à partir du concept de champ de Bourdieu (voir la réponse à son essai programmatique faite par Jay, 1990, et Lemert, 1990). Philip Abrams (1982) note la convergence entre la théorie de la pratique de Bourdieu et la sociologie historique conçue en termes larges.

13. Cette tension fructueuse entre l'histoire et la sociologie encouragée par Bourdieu est particulièrement bien illustrée dans la recherche de ses collègues et collaborateurs : Christophe Charle (1987, 1990), Dario Gamboni (1989), Alain Viala (1985) et Victor Karady qui a entrepris un vaste projet à long terme en sociologie historique de la Hongrie et d'autres pays de l'Europe de l'Est (voir Karady, 1985, Don et Karady, 1989, Karady et Mitter, 1990). Sur la question de la discontinuité historique et de l'enracinement temporel des catégories conceptuelles ou « épistémès », on trouve de nombreux parallèles entre Bourdieu et Foucault, dont certains peuvent être directement rapportés à leur formation commune en histoire des sciences sous Canguilhem (1988j, p. 779). Les différences majeures trouvent leur racine dans l'historicisation de la raison impliquée dans la notion de champ.

14. Jurii Tynianov (1894-1943) fut, avec Roman Jakobson et Vladimir Propp, l'un des membres les plus marquants de l'école des formalistes russes qui prônaient une approche structuraliste de l'étude de la langue et de la littérature.

15. A propos de la différence entre règle et régularité et des équivoques du structuralisme sur ces deux termes, voir 1980f, pp. 51-70, 1987b.

16. Cf. 1990b, p. 88, et, pour une brève critique du concept althusserien d'« appareil juridique », 1986c, pp. 210-212.

17. On trouvera des exemples historiques d'évolution en sens inverse – de l'appareil au champ – dans l'ouvrage de Fabiani (1988, chap. III) sur la philosophie française à la fin du XIX^e siècle, ou dans l'article de Bourdieu (1987g) sur la naissance de l'impressionnisme.

18. La notion d'appareil permet aussi d'éluder la question de la production d'agents sociaux susceptibles d'y fonctionner et de les faire fonctionner, question qu'une analyse en termes de champ ne peut esquiver puisqu'« un champ ne peut fonctionner que s'il trouve des individus socialement pré-disposés à se comporter en agents responsables, à risquer leur argent, leur temps, parfois leur honneur ou leur vie, pour poursuivre les enjeux et obtenir les profits qu'il propose » (1982c, p. 47). Bourdieu (1988a) insiste encore sur le caractère fictif de la notion d'appareil dans sa critique de la notion de « totalitarisme » telle que l'ont développée, après Hannah Arendt, certains théoriciens français du politique, comme Lefort et Castoriadis. Pour Bourdieu, le concept même de totalitarisme n'est rien d'autre que ce que Kenneth Burke appellerait un *terministic screen* masquant, dans les sociétés de type soviétique, la réalité d'une contestation sociale qui, bien que réprimée, n'a jamais cessé d'exister (1980d, p. 7). En même temps, Bourdieu (1981b) a mis en lumière des tendances de sens opposé dans le fonctionnement du champ politique, où un ensemble de facteurs liés à la faiblesse

du capital politique et donc à faire dériver les partis de gauche vers un fonctionnement de type « appareil ».

19. On trouvera une discussion succincte de la conception luhmannienne du droit comme système dans Bourdieu (1986c). Pour une comparaison méthodique (quoique un peu « biaisée ») entre Bourdieu et Luhmann, voir Cornelia Bohn (1991).

20. Le concept de champ peut être utilisé à différents niveaux d'« aggrégation » : dans l'Université (1984b), l'ensemble des disciplines ou la faculté des sciences humaines ; en économie (1990g), le marché constitué par toutes les sociétés de construction de maisons individuelles ou l'entreprise « considérée comme une unité relativement autonome ».

21. Comparer par exemple la façon dont Bourdieu (1990b, 1990f, 1990g ; Bourdieu et Christin, 1990) conceptualise la dynamique interne du secteur industriel de la production de maisons individuelles en France comme champ économique dans ses rapports à d'autres champs (le champ bureaucratique notamment, c'est-à-dire l'État), avec la théorisation abstraite des frontières entre l'économie et d'autres sous-systèmes formels telle que la proposent Luhmann (1982) et Parsons (Parsons et Smelser, 1956).

22. La théorie de la domination symbolique de Bourdieu repose sur l'idée que la légitimation idéologique (ou la « naturalisation ») de l'inégalité des classes s'opère à travers une correspondance qui ne s'effectue qu'entre systèmes. Il ne requiert pas que les producteurs de culture s'emploient délibérément à masquer ou à servir les intérêts des dominants. Ce n'est que par la poursuite authentique de leurs intérêts spécifiques que les intellectuels légitiment aussi une position de classe (cf. 1977e, p. 409). On trouvera des exemples d'analyse de l'homologie avec la structure des relations de classe dans des domaines aussi variés que la haute couture (Bourdieu et Delsaut, 1975), les goûts en matière de théâtre et d'art (1979a), la philosophie (1988d) et les grandes écoles (1989d).

23. Sur la formation du champ artistique à la fin du XIX^e siècle en France et de l'« invention » corrélatrice de l'artiste moderne, voir 1966a, 1971d, 1987j, 1988b.

24. Pour une illustration détaillée de ce « cercle herméneutique » où la population d'individus ou d'institutions pertinentes et les formes de capital efficientes se spécifient mutuellement, voir l'étude de la production de la politique du logement (Bourdieu et Christin, 1990, notamment pp. 70-81).

25. Sur la discontinuité entre « champ social » et « champ magnétique », et par conséquent entre sociologie et « physique sociale », voir 1982c, p. 46.

26. On trouvera l'analyse du rôle structurant de l'État dans l'économie de la maison dans Bourdieu (1990b) et Bourdieu et Christin (1990). Bourdieu fut pour la première fois amené à poser la question de l'État dans *La Noblesse d'État* quand il arriva à la conclusion que « les technocrates » sont « les héritiers structuraux (et parfois les descendants) de la noblesse de robe, en tant que corps qui s'est créé en créant l'État », et quand il formula l'hypothèse que « la noblesse d'État [...] et le titre scolaire [...] sont issus d'inventions corrélatives et complémentaires » (1989d, pp. 535-559 ; spéciale-ment pp. 540 et 544).

27. Pour plus de détails, voir 1989d, cinquième partie.

28. Voir par exemple Paradeise (1981), Caillé (1981, 1987), Richer (1983), Adair (1984), Rancière (1984, p. 24), Joppke (1986), Sahlin (1989, p. 25). Ainsi, Fiske (1991, p. 238) met Gary Becker et Bourdieu dans la même catégorie des défenseurs de la « présupposition de la rationalité intéressée » [*the selfish rationality assumption*] qui constitue l'un de ses quatre modèles de l'État.

pp. 4-6), Thompson (1991) et Ostrow (1990, p. 117), entre autres, qui louent Bourdieu pour son rejet de l'économisme.

29. L'opposition de Bourdieu à l'économisme est manifeste dès ses premiers travaux ethnographiques sur le sens de l'honneur chez les Kabyles (1972c). Voir aussi 1980f, p. 192 et *passim* ; et 1986g, pp. 252-253.

30. C'est une des conclusions de Mauss dans sa recherche sur la logique du don : « Si quelque motif équivalent anime chefs trobriandais ou américains, clans adamans, etc., ou animait autrefois généreux hindous, nobles germains et celtes dans leurs dons et dépenses, ce n'est pas la froide raison du marchand, du banquier et du capitaliste. Dans ces civilisations, on est intéressé, mais d'autre façon que de notre temps » (Mauss, 1950, pp. 270-271 ; c'est moi qui souligne).

31. Il existe de larges zones de chevauchement et de convergence entre les travaux de Bourdieu – les plus anciens comme les plus récents – et les préoccupations de la « nouvelle sociologie économique » ; par exemple Zelizer (1988) ; Swedberg, Himmelstrand et Brulin (1987) ; Zukin et DiMaggio (1990) ; Granovetter (1985, 1990) ; DiMaggio (1990) ; et DiMaggio et Powell (1991).

32. La notion de capital symbolique est l'une des plus complexes que Bourdieu a élaborées et son œuvre tout entière peut être lue comme une quête de ses diverses formes et effets (voir 1972a, pp. 227-243 ; 1980f, pp. 191-207 ; 1987c ; 1989d, cinquième partie).

33. Voir le numéro spécial de *Sociologie et Sociétés* (octobre 1989) consacré au capital culturel.

34. Pour suivre l'élaboration du concept d'habitus, voir, d'une part, 1967a, 1967b, 1971d, 1972a, 1980j, et, d'autre part, 1979a, chap. III, 1986g et 1985e, pour une récapitulation condensée de son histoire et de ses fonctions. Encore une fois, pour saisir correctement la raison et la signification du concept, il faut voir comment Bourdieu l'utilise, de quelle façon il l'invoque au cours de recherches empiriques concrètes et avec quel *effet analytique*.

35. Dewey écrit dans *Art as Experience* (1958, p. 104) : « A travers les habitudes [*habits*] formées dans le commerce avec le monde, nous habitons aussi le monde ; il devient notre demeure et la demeure fait partie de chacune de nos expériences. » Sa définition de l'« esprit » (*mind*) comme « principe actif, toujours disponible, qui se tient à l'affût et fonde sur tout ce qui se présente à lui » est, d'évidence, très proche de l'habitus de Bourdieu. On assiste depuis quelques années à un regain d'intérêt pour la notion d'*habit* ; par exemple, Perinbanayagam (1985), Camic (1986), Baldwin (1988) et Connerton (1989, notamment pp. 22-30, 84-95 et chap. III), en partie en réaction contre les « modèles rationalistes de la connaissance et de la prise de décision » qui sont venus à dominer la science sociale américaine (Collins, 1981, p. 985). Dewey et Mead sont les auteurs les plus fréquemment « redécouverts » pour avoir très tôt défini une sociologie de l'action fondée sur la notion d'*habit* ; la pertinence des travaux de Merleau-Ponty sur la corporéité du contact pré-objectif, non thétique, entre le monde et le sujet est mise en évidence par Ostrow (1990) et Schmidt (1985, notamment chap. III et IV).

36. Bourdieu montre dans *Algérie 60* (1977a) que les sous-prolétaires algériens ne pouvaient développer l'« habitus rationnel » exigé par une économie rationalisée (capitaliste) et en particulier les dispositions temporelles nécessaires pour affronter le futur aussi longtemps que « leur existence professionnelle tout entière était régie par l'arbitraire » qu'imposent l'insécurité permanente et les privations extrêmes (exacerbées, dans ce cas précis, par la disparition des aides et des soutiens que garantissait auparavant la société paysanne).

37. Voir 1980f, pp. 71-86, pour une critique approfondie, dans cette optique

38. L'intériorisation des chances objectives sous forme d'espérances subjectives joue un rôle clé dans l'analyse que propose Bourdieu des stratégies sociales, que ce soit à l'école, sur le marché du travail ou sur le marché matrimonial, dans la science ou en politique (voir principalement 1972d, 1974a, 1977e, 1980f).

39. Encore une fois, la notion d'habitus ne fait pas l'unanimité chez les interprètes et critiques anglophones de Bourdieu. Pour Gartman (1989), Giroux (1982) et Jenkins (1989), entre autres, l'habitus renforce le déterminisme en faisant mine de l'atténuer. Giroux (1983, p. 90) déclare que « sa définition et son utilisation en font un carcan conceptuel qui ne laisse aucune place au changement ni aucune issue. Ainsi la notion d'habitus étouffe toute possibilité de changement social et se réduit à une sorte d'idéologie de la gestion ». Au contraire, pour Harker (1984), Miller et Branson (1987, pp. 217-218), Thapan (1988), Schiltz (1982, p. 729), Harker *et al.* (1990, pp. 10-12) et Sulkunen (1982), c'est un concept médiateur qui introduit une dose de jeu, de créativité, d'imprévisibilité dans l'action sociale. Fox (1985, p. 199) exprime ainsi cette interprétation : « L'habitus dépeint la vie sociale et la signification culturelle comme une pratique en constant développement comparable à la conception de la culture comme processus en perpétuel devenir. » Pour Sahlins (1985, pp. 29, 51, 53), DiMaggio et Powell (1991) et Calhoun (1982, pp. 232-233), les deux dimensions sont présentes dans le concept. Selon Ansart (1990, p. 40), c'est le concept d'habitus qui permet à Bourdieu de sortir du paradigme structuraliste en développant une conception active de la vie sociale, point de vue que partage Leniert (1990, p. 299) : « L'habitus est la notion fondamentale à partir de laquelle Bourdieu construit une théorie des structures seule à pouvoir prendre en compte la question sur laquelle achoppent le plus souvent les autres théories de la structure : comment l'action peut-elle survivre au pouvoir contraignant de la structure ? »

40. L'habitus peut aussi être transformé à travers la socioanalyse, la prise de conscience qui permet à l'individu d'avoir prise sur ses dispositions. Mais la possibilité et l'efficacité de cette sorte d'auto-analyse sont elles-mêmes déterminées en partie par la structure originelle de l'habitus en question, en partie par les conditions objectives sous lesquelles se produit cette prise de conscience.

41. L'intérêt de Bourdieu pour le temps remonte loin. Ses recherches ethnologiques en Algérie, au début de sa carrière, portent en grande partie sur les structurations et les usages sociaux contrastés du temps dans les secteurs capitaliste et traditionnel de l'économie algérienne. Plusieurs de ses premières publications – par exemple, « La hantise du chômage chez l'ouvrier algérien » (1962b), « Les sous-prolétaires algériens » (1962d) et « La société traditionnelle : attitude à l'égard du temps et conduite économique » (1963) – explorent la dialectique des « structures économiques et [des] structures temporelles » (pour reprendre le sous-titre d'*Algérie 60*, 1977a). C'est en bonne partie en rétablissant la temporalité de la pratique que Bourdieu se sépare du paradigme structuraliste (1980f, p. 170, et aussi 1987b). Le temps se situe également au cœur de l'analyse de Bourdieu du fait qu'il fait partie de sa conceptualisation de l'espace social. On oublie souvent que le modèle de la structure de l'espace social développé dans *La Distinction* est tridimensionnel : outre le volume et la structure du capital que possèdent les agents sociaux, il prend en compte l'évolution *dans le temps* de ces deux propriétés.

42. Voir (1975a, 1977c, 1980j, pp. 95-112, 121-142, 1983e) et Bourdieu et Boltanski (1975a) pour un approfondissement de cette analyse.

43. On trouvera une présentation de la distinction entre niveaux et modes d'analyse structural et interactionnel dans l'exercice critique que fait Bourdieu

sociologie de la religion de Weber, et où il reformule en termes de structure les relations entre agents religieux que Weber décrit en termes d'interaction. Cette distinction entre les niveaux structural et interactionnel de l'analyse est illustrée dans l'étude des stratégies discursives que vendeurs et acheteurs de maisons individuelles déploient lors des phases d'information et de marchandage, et où Bourdieu montre comment « l'analyse de discours s'interdit, en les cherchant dans le seul discours, de trouver les lois de construction du discours qui résident dans les lois de construction de l'espace de production du discours » (Bourdieu et Christin, 1990, p. 79). On retrouvera plus loin cette même distinction dans l'analyse des débats télévisés postélectoraux.

44. Dans sa théorie des *speech-acts*, Austin (1962) analyse une classe d'expressions (exemple : « Je nomme ce navire le *Queen Elizabeth* ») qu'il appelle « performatives », et qu'on ne peut qualifier de justes ou de fausses mais seulement d'« heureuses » (*felicitous*) ou « malheureuses » selon qu'elles respectent ou non certaines « procédures conventionnelles ». Le philosophe suggère ainsi clairement que leur efficacité symbolique dépend de conditions institutionnelles, mais, au lieu d'analyser le caractère *social* de ces conditions (d'agent, de moment, de lieu, d'autorité, etc.), il se replie sur une distinction linguistique entre actes « locutionnaires », « perlocutionnaires » et « illocutionnaires » (voir Thompson 1984, pp. 47-48, pour une discussion de ce point). Fornel (1983) propose une analyse théorique plus détaillée de la notion de « félicité » d'Austin du point de vue d'une pragmatique linguistique inspirée de l'économie politique du langage de Bourdieu.

45. John Thompson (1991) discute ce point de façon très convaincante. Snook (1990) l'examine aussi dans son essai sur l'influence de Nietzsche et de Wittgenstein sur la conception du langage de Bourdieu.

46. Laks (1983) offre une illustration empirique détaillée de la correspondance systématique entre les pratiques sociales et les pratiques linguistiques d'un groupe d'adolescents de la banlieue parisienne, grâce à une construction minutieuse de leur habitus de classe.

47. Cette étude que Bourdieu a écrite en Allemagne lors d'un séjour au Max Plank Institut für Sozialforschung a d'abord été publiée en allemand par Syndikat Verlag à Francfort en 1976, et, sous forme d'article, en français dans *Actes de la recherche en sciences sociales* en 1975. Révisée, elle a fait l'objet d'un livre paru aux Éditions de Minuit en 1988.

48. Sur les déterminants et les usages sociaux de l'art, voir 1968a, 1971b, 1971d, 1974b, 1979a, 1989b ; et aussi Bourdieu, Boltanski, Castel et Chamboredon 1965.

49. Outre l'ontologie de Heidegger, Bourdieu a analysé le discours et l'institution de la philosophie comme cas idéal-typique d'une pratique intellectuelle qui se mystifie et mystifie en refusant de faire face à ses déterminations historiques (1983d et 1985d). Parmi les analyses du champ de la philosophie par ses élèves et ses collaborateurs, on retiendra celles de Boschetti (1985) sur Sartre, de Fabiani (1989) sur les philosophes de la III^e République et de Pinto (1987) sur la philosophie contemporaine. Il semblerait que, pour Bourdieu, la philosophie ne peut réaliser pleinement son ambition de radicalité autofondatrice qu'à condition de pratiquer la réflexivité qu'il préconise, autrement dit, d'accepter de situer socialement ses problématiques, ses catégories et ses pratiques *et* de reconnaître les lois sociales qui règlent son propre fonctionnement interne, travaillant ainsi à transcender les limites inscrites dans ses fondements historiques.

50. Voir 1979b sur les « trois états » (incorporé, objectivé, institutionnalisé) du capital culturel, et 1986g sur les relations entre capital culturel, social,

51. Voir 1970 ; Bourdieu, Chamboredon et Passeron 1973, première partie ; et *infra* pour de plus amples développements.

52. Par exemple, ce n'est qu'après avoir utilisé la notion de « capital social » pendant plusieurs années sur des terrains empiriques très divers – des relations matrimoniales des paysans aux stratégies symboliques des fondations de recherche, en passant par les grands couturiers et les associations d'anciens élèves des grandes écoles (voir respectivement 1972d, 1977b, 1980j, 1981a ; Bourdieu et Delsaut, 1975), que Bourdieu a écrit un article exposant ses caractéristiques génériques (1980c).

53. Cf. 1972d. Les diverses stratégies de reproduction et leurs interrelations font l'objet d'une analyse approfondie dans *La Noblesse d'État* (1989d, pp. 386-427).

54. Bourdieu (1987b) discute ce changement de paradigme et ses implications pour la théorie sociale et pour la conduite pratique de la recherche (quel type de données recueillir, comment les coder, etc.).

55. C'est là une des différences majeures entre la théorie de la violence symbolique de Bourdieu et la théorie de l'hégémonie de Gramsci : la première ne demande aucune inculcation active, aucun travail de persuasion (cf. 1987c, pp. 160-161).

56. Pour Bourdieu, l'un des obstacles au « libre-échange » des idées est le fait que les travaux étrangers sont interprétés à travers des schèmes nationaux de compréhension que l'importateur peut complètement ignorer. Il est donc impératif que les universitaires se libèrent du biais conceptuel inscrit dans les traditions universitaires *nationales*, car « l'internationalisation (ou la "dénationalisation") des catégories de pensée [...] est la condition première d'un véritable universalisme intellectuel » (1990d, p. 10).

57. Un autre instrument de rupture avec la doxa intellectuelle est l'histoire sociale des outils intellectuels, et notamment la sociologie de la genèse et des usages sociaux des « catégories de l'entendement professoral » (1989d, première partie).

58. Dès l'origine, les oppositions sexuelles se sont trouvées au cœur de la pensée de Bourdieu. Ses premiers articles importants qui portent sur sa province natale, le Béarn, et sur l'Algérie traitent des « Relations entre les sexes dans la société paysanne » (1962c), de « Célibat et condition paysanne » (1962a), et de l'éthos de la virilité qui était le « sens de l'honneur » dans la société kabyle (1972c). Sa célèbre « Maison kabyle ou le monde renversé » (écrite en 1962 et publiée dans 1972a) s'organise autour des oppositions masculin/féminin qui structurent la cosmogonie kabyle et les pratiques rituelles. On trouve encore évoqué le sujet des inégalités scolaires à base sexuelle dans *Les Héritiers* et *La Reproduction*, et enfin dans un article récent, « La domination masculine » (1990c).

59. Sur la nature agonistique de la science, voir 1976, 1991d. Voir aussi la dissection que fait Bryant (1985) du « positivisme instrumental » qui a inspiré et qui continue d'imbiber la sociologie américaine depuis la Seconde Guerre mondiale.

60. Voir Chamboredon (1975) pour une critique détaillée et dévastatrice de *Prophets and Patrons* de Clark, portant au jour l'américanocentrisme évolutionniste implicite de son image de l'Université française.

61. Pour Bourdieu, le champ scientifique est à la fois un champ comme les autres et unique en ce sens qu'il est capable d'engendrer des produits (la connaissance vraie) qui transcendent les conditions historiques de leur production. Cette « particularité de l'histoire de la raison scientifique » est discutée dans 1991d et apparaît clairement par comparaison avec la façon

Notes (p. 164 à 183)

62. Voir « Temps et pouvoir », in 1984b, pp. 120-139.

63. Pour Bourdieu, les intellectuels (ou, plus généralement, les producteurs de biens symboliques : artistes, écrivains, savants, professeurs, journalistes, etc.) constituent la « fraction dominée de la classe dominante » ; ou, selon une formulation plus récente – et à ses yeux plus exacte –, ils occupent le pôle dominé du champ du pouvoir (1979a, pp. 293-301, 321-336, 362-364 ; 1987a, pp. 172-174 ; 1989d, pp. 373-385, 482-486 ; 1989h).

64. « La sociologie n'impose nullement à l'homme une attitude passivement conservatrice ; au contraire, elle étend le champ de notre action par cela seul qu'elle étend le champ de notre science » (Durkheim, cité in Filloux, 1970, p. 267).

65. La question de l'utilisation sociale et politique des sondages d'opinion est discutée dans 1980i ; 1987a, pp. 217-224 ; Bourdieu et Champagne (1989) ; et Champagne (1990).

66. L'analyse que fait Bourdieu du marché de la maison individuelle traite l'« un des fondements majeurs de la misère petite-bourgeoise » (« Un signe des temps », introduction au numéro d'*Actes de la recherche en sciences sociales* sur l'« économie de la maison », n° 81-82, mars 1990, p. 2).

67. Pour une critique de cette idéologie, lire, par exemple, « Mais qui a créé les " créateurs " ? » (in 1980j, pp. 207-221), et l'analyse de Flaubert.

68. Bourdieu a beaucoup écrit sur la littérature et les écrivains, que ce soit sur Flaubert, Faulkner, Virginia Woolf, Mallarmé, Francis Ponge, la littérature belge, les lecteurs et la lecture, les bandes dessinées, ou le champ littéraire en général (cf. 1971b, 1975d, 1983c, 1985c, 1987a, pp. 132-143).

69. Pour un examen de ces questions et une critique de la conception linéaire des histoires de vie, voir « L'illusion biographique » (1986e).

70. Dans *La Noblesse d'État*, Bourdieu (1989d, pp. 140-162, 533-539 et *passim* ; ainsi que 1991b) montre que le pouvoir de consacrer, de produire des séparations et des hiérarchies sociales sacrées (comme dans l'institution – au sens actif – d'une élite non seulement supérieure et séparée, mais encore « reconnue et se reconnaissant comme valant d'être reconnue »), est ce qui définit en propre la « magie de l'État » en tant que pouvoir symbolique.

71. Bourdieu a esquissé cette socioanalyse en plusieurs endroits (1980f, pp. 7-41 ; 1987a, pp. 13-71).

Bibliographie

Travaux de Pierre Bourdieu

1958

Sociologie de l'Algérie, Paris, PUF.

1962

- a. « Célibat et condition paysanne », *Études rurales*, n° 5-6, pp. 32-136.
- b. « La hantise du chômage chez l'ouvrier algérien. Prolétariat et système colonial », *Sociologie du travail*, n° 4, pp. 313-331.
- c. « Les relations entre les sexes dans la société paysanne », *Les Temps Modernes*, n° 195, pp. 307-331.
- d. « Les sous-prolétaires algériens », *Les Temps Modernes*, n° 199, pp. 1030-1051.

1963

« La société traditionnelle. Attitude à l'égard du temps et conduite économique », *Sociologie du travail*, n° 1, pp. 24-44.

1966

- a. « Champ intellectuel et projet créateur », *Les Temps Modernes*, numéro spécial, *Problèmes du structuralisme*, n° 246, pp. 865-906.
- b. « L'école conservatrice, les inégalités devant l'école et devant la culture », *Revue française de sociologie*, vol. 7, n° 3, pp. 325-347.

1967

- a. Postface, in Erwin Panowsky, *Architecture gothique et Pensée scolastique*, trad. fr. de P. Bourdieu, Paris, Minuit, pp. 137-167.
- b. « Systèmes d'enseignement et systèmes de pensée », *Revue internationale des sciences sociales*, vol. 19, n° 3, pp. 367-388.

1968

- a. « Éléments d'une théorie sociologique de la perception artistique », *Revue internationale des sciences sociales*, vol. 20, n° 4, pp. 640-664.
- b. « Structuralism and Theory of Sociological Knowledge », *Social Research*, vol. 35, n° 4, pp. 681-706.

1970

Bibliographie

1971

- a. « Champ du pouvoir, champ intellectuel et habitus de classe », *Scolies, Cahiers de recherche de l'École normale supérieure*, n° 1, pp. 7-26.
- b. « Disposition esthétique et compétence artistique », *Les Temps Modernes*, n° 295, pp. 1345-1378.
- c. « Genèse et structure du champ religieux », *Revue française de sociologie*, vol. 12, n° 3, pp. 295-334.
- d. « Le marché des biens symboliques », *L'Année sociologique*, n° 22, pp. 49-126.
- e. « Reproduction culturelle et reproduction sociale », *Information sur les sciences sociales*, vol. 10, n° 2, pp. 45-99.
- f. « Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber », *Archives européennes de sociologie*, vol. 12, n° 1, pp. 3-21.

1972

- a. *Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédée de trois études d'ethnologie kabyle*, Genève, Droz.
- b. « La maison kabyle ou le monde renversé », in *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève, Droz, pp. 45-59. (Également publié in J. Pouillon et P. Maranda (éd.), *Échanges et Communications. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son sixième anniversaire*, Paris-La Haye, Mouton, 1969, pp. 739-758.)
- c. « Le sens de l'honneur », in *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève, Droz, pp. 13-18.
- d. « Les stratégies matrimoniales dans le système de reproduction », *Annales*, n° 4-5, pp. 1105-1127.
- e. « Les trois modes de connaissance théorique », in *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève, Droz, pp. 162-174.

1974

- a. « Avenir de classe et causalité du probable », *Revue française de sociologie*, vol. 15, n° 1, pp. 3-42.
- b. « Les fractions de la classe dominante et les modes d'appropriation des œuvres d'art », *Information sur les sciences sociales*, vol. 13, n° 3, pp. 7-32.

1975

- a. « La critique du discours lettré », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 5-6, pp. 4-8.
- b. « La lecture de Marx : quelques remarques critiques à propos de " Quelques remarques à propos de Lire le Capital " », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 5-6, pp. 65-79.
- c. « Les intellectuels dans le champ de la lutte des classes » (entretien avec A. Casanova et M. Simon), *La Nouvelle Critique*, n° 87, pp. 20-26.
- d. « L'invention de la vie d'artiste », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 2, pp. 67-94.
- e. « L'ontologie politique de Martin Heidegger », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 5-6, pp. 109-156.

1976

- « Le champ scientifique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 2-3, pp. 88-104 (précédemment publié en 1975 : « La spécificité du champ scientifique et les conditions sociales du progrès de la raison », *Sociologie et Sociétés*, Montréal,

Bibliographie

1977

- a. *Algérie 60. Structures économiques et structures temporelles*, Paris, Minuit (version abrégée de *Travail et Travailleurs en Algérie*, Paris-La Haye, Mouton, 1963).
- b. « La production de la croyance : contribution à une économie des biens symboliques », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 13, pp. 3-43.
- c. « L'économie des échanges linguistiques », *Langue française*, n° 34, pp. 17-34.
- d. « Remarques provisoires sur la perception sociale du corps », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 14, pp. 51-54.
- e. « Sur le pouvoir symbolique », *Annales*, n° 3, pp. 405-411.

1978

- a. « Capital symbolique et classes sociales », in *Georges Duby, L'Arc*, n° 72, pp. 13-19.
- b. « Classement, déclassement, reclassement », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 24, pp. 2-22.
- c. « Sur l'objectivation participante. Réponse à quelques objections », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 23, pp. 67-69.

1979

- a. *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Minuit (nouvelle édition augmentée d'une introduction, 1982).
- b. « Les trois états du capital culturel », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 30, pp. 3-6.

1980

- a. « Comment libérer les intellectuels libres ? », in *Questions de sociologie*, Paris, Minuit, pp. 67-78.
- b. « Comment peut-on être sportif ? », in *Questions de sociologie*, Paris, Minuit, pp. 173-195.
- c. « Le capital social. Notes provisoires », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 31, pp. 2-3.
- d. « Le mort saisit le vif. Les relations entre l'histoire réifiée et l'histoire incorporée », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 32-33, pp. 3-14.
- e. « Le Nord et le Midi. Contribution à une analyse de l'effet Montesquieu », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 35, pp. 21-25.
- f. *Le Sens pratique*, Paris, Minuit.
- g. « Les intellectuels sont-ils hors jeu ? », in *Questions de sociologie*, Paris, Minuit, pp. 61-66.
- h. « L'identité et la représentation. Éléments pour une réflexion critique sur l'idée de région », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 35, pp. 63-72.
- i. « L'opinion publique n'existe pas », in *Questions de sociologie*, Paris, Minuit, pp. 222-235 (exposé fait à *Norvît* (Arras), 1972, et paru dans *Les Temps Modernes*, n° 318, 1973, pp. 1292-1309).
- j. *Questions de sociologie*, Paris, Minuit.

1981

- a. « Épreuve scolaire et consécration sociale. Les classes préparatoires aux grandes écoles », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 39, pp. 3-70.
- b. « La représentation politique. Éléments pour une théorie du champ politique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 36-37, pp. 3-24.
- c. Préface in *Paul F. Lazarsfeld*, *La recherche en sciences sociales*, Paris, Minuit, 1981.

Bibliographie

- d. « Retrouver la tradition libertaire de la gauche », *Libération*, 23 décembre, pp. 8-9.

1982

- a. *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard.
b. « Goffman, le découvreur de l'infiniment petit », *Le Monde*, 4 décembre, pp. 1 et 30.
c. *Leçon sur la leçon*, Paris, Minuit.

1983

- a. « Les sciences sociales et la philosophie », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 47-48, pp. 45-52.
b. « Sartre, l'invention de l'intellectuel total », *Libération*, 31 mars, pp. 20-21.
c. « The Field of Cultural Production, or the Economic World Reversed », *Poetics*, Amsterdam, vol. 12, n° 4-5, pp. 311-356.
d. « The Philosophical Establishment », in Alan Montefiore (éd.), *Philosophy in France Today*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 1-8.
e. « Vous avez dit " populaire " ? », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 46, pp. 98-105.

1984

- a. « Espace social et genèse des " classes " », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 52-53, pp. 3-12.
b. *Homo academicus*, Paris, Minuit.
c. « La délégation et le fétichisme politique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 52-53, pp. 49-55 (aussi in *Choses dites*, 1987).
d. Préface, in Anna Boschetti, *L'Impresa intellettuale. Sartre et « Les Temps Modernes »*, Bari, Dedalo, pp. 5-6.
e. « Université : les rois sont nus » (entretien avec D. Eribon), *Le Nouvel Observateur*, 2-8 novembre, pp. 86-90.

1985

- a. « A Free Thinker : Do Not Ask Me Who I Am », *Paragraph*, Londres, n° 5, pp. 80-87.
b. « Dialogue à propos de l'histoire culturelle » (avec R. Chartier et R. Darnton), *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 59, pp. 86-93.
c. « Existe-t-il une littérature belge ? Limites d'un champ et frontières politiques », *Études de lettres* (Lausanne), n° 4, pp. 3-6.
d. « Les intellectuels et les pouvoirs », in Michel Foucault, *une histoire de la vérité*, Paris, Syros, pp. 93-94.
e. « The Genesis of the Concepts of Habitus and Field », *Sociocriticism, Theories and Perspectives*, 11, n° 2, pp. 11-24.

1986

- a. « D'abord défendre les intellectuels » (entretien avec D. Eribon), *Le Nouvel Observateur*, 12-18 septembre, p. 82.
b. « Habitus, code et codification », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 64, pp. 40-44.
c. « La force du droit. Éléments pour une sociologie du champ juridique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 64, pp. 5-19.
d. « La science et l'actualité », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 61,

Bibliographie

- e. « L'illusion biographique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 62-63, pp. 69-72.
- f. « Nécessiter », in *Francis Ponge*, Paris, L'Herne, juin, pp. 434-437.
- g. « The Forms of Capital », in John G. Richardson (éd.), *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, New York-Westport (Connecticut)-Londres, Greenwood Press, pp. 241-258 (trad. de « Okonomisches Kapital, Kulturelles Kapital, Soziales Kapital », *Soziale Welt*, n° 2, 1983, pp. 183-198).

1987

- a. *Choses dites*, Paris, Minuit.
- b. « De la règle aux stratégies », in *Choses dites*, Paris, Minuit, pp. 75-93 (aussi entretien avec P. Lemaire publié dans *Terrains*, n° 4, mars 1985, pp. 93-100).
- c. « Espace social et pouvoir symbolique », in *Choses dites*, Paris, Minuit, pp. 147-166.
- d. « Für eine Realpolitik der Vernunft », in S. Müller-Rolli (éd.), *Das Bildungswesen der Zukunft*, Stuttgart, Ernst Klett, pp. 229-234.
- e. « L'assassinat de Maurice Halbwachs », *La Liberté de l'esprit*, « Visages de la Résistance », n° 16, pp. 161-168.
- f. « Legitimation and Structured Interests in Weber's Sociology of Religion », in Sam Whimster et Scott Lash (éd.), *Max Weber, Rationality and Modernity*, Londres, Allen and Unwin, pp. 119-136.
- g. « L'institutionnalisation de l'anomie », *Cahiers du Musée national d'art moderne*, n° 19-20, pp. 6-19.
- h. « Revolt of the Spirit », *New Socialist*, n° 46, pp. 9-11.
- i. « Variations et invariants. Éléments pour une histoire structurale du champ des grandes écoles », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 70, pp. 3-30.
- j. « What Makes a Social Class? On the Theoretical and Practical Existence of Groups », *Berkeley Journal of Sociology*, n° 32, pp. 1-17.

1988

- a. « A Long Trend of Change » (à propos de Moshe Lewin, *The Gorbachev Phenomenon : A Historical Interpretation*), *The Times Literary Supplement*, 12-18 août, pp. 875-876.
- b. « Flaubert's Point of View », *Critical Inquiry*, n° 14, pp. 539-562.
- c. « La vertu civile », *Le Monde*, 16 septembre, pp. 1-2.
- d. *L'Ontologie politique de Martin Heidegger*, Paris, Minuit.
- e. « On Interest and the Relative Autonomy of Symbolic Power : A Rejoinder to Some Objections », *Working Papers and Proceedings of the Center for Psychosocial Studies*, Chicago, 20, pp. 483-492 (aussi in *In Other Words*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, pp. 106-119).
- f. « Penser la politique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 71-72, pp. 2-3.
- g. Préface, in Brigitte Mazon, *Aux origines de l'École des hautes études en sciences sociales. Le rôle du mécénat américain (1920-1960)*, Paris, Cerf, pp. i-v.
- h. Préface à l'édition anglaise in *Homo academicus*, Cambridge, Polity Press, Stanford, Stanford University Press.
- i. « Program for a Sociology of Sport », *The Sociology of Sport Journal*, vol. 5, n° 2, pp. 153-161.
- j. « Vive la crise! For Heterodoxy in Social Science », *Theory and Society*, vol. 17, n° 5, pp. 773-788.

Bibliographie

1989

- a. « For a Socio-Analysis of Intellectuals : On *Homo academicus* », introduction de L. J. D. Wacquant, *Berkeley Journal of Sociology*, n° 34, pp. 1-29.
- b. « Genèse historique d'une esthétique pure », *Cahiers du Musée national d'art moderne*, pp. 95-106.
- c. « How Schools Help Reproduce the Social Order », *Currents Contents. Social and Behavioral Science*, vol. 21, n° 8, p. 16.
- d. *La Noblesse d'État. Grandes écoles et esprit de corps*, Paris, Minuit.
- e. « On the Possibility of a Field of World Sociology », communication à la Russell Sage Conference « Social Theory in a Changing Society », The University of Chicago, à paraître.
- f. « Reproduction interdite. La dimension symbolique de la domination économique », *Études rurales*, n° 113-114, pp. 15-36.
- g. « Scientific Field and Scientific Thought », in Sherry B. Ortner (éd.), « Author Meets Critics : Reactions to "Theory in Anthropology since the Sixties" », *Transformations. Comparative Study of Social Transformations. Working Papers*, Ann Arbor, University of Michigan, pp. 84-94.
- h. « The Corporatism of the Universal : The Role of Intellectuals in the Modern World », *Telos*, n° 81, pp. 99-110.
- i. « Intérêt et désintéressement », *Cahiers de recherche de l'Institut de recherches et d'études sociologiques et ethnologiques*, n° 7.

1990

- a. « Animadversiones in Mertonem » in Jon Clark, Celia Modgil et Sohan Modgil (éd.), *Robert K. Merton : Consensus and Controversy*, Londres-New York, The Falmer Press, pp. 297-301.
- b. « Droit et passe-droit. Le champ des pouvoirs territoriaux et la mise en œuvre des règlements », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 81-82, pp. 86-96.
- c. « La domination masculine », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 84, pp. 2-31.
- d. « Les conditions sociales de la circulation des idées », *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte / Cahiers d'histoire des littératures romanes*, vol. 14, n° 1-2, pp. 1-10.
- e. « The Scholastic Point of View », *Cultural Anthropology*, n° 5-4, pp. 380-391.
- f. « Un contrat sous contrainte » (avec la collaboration de Salah Bouhedja et Claire Givry), *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 81-82, pp. 34-51.
- g. « Un placement de père de famille. La maison individuelle : spécificité du produit et logique du champ de production » (avec la collaboration de Salah Bouhedja, Rosine Christin et Claire Givry), *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 81-82, pp. 6-35.

1991

- a. « Aspirant philosophe. Un point de vue sur le champ universitaire dans les années cinquante », in *Les Enjeux philosophiques des années cinquante*, Paris, Centre Georges-Pompidou, pp. 15-24.
- b. « Das Feld der Macht and die Technokratische Herrschaft » in I. Dölling (éd.), *Die Intellektuellen und die Macht*, Hambourg, VSA-Verlag, pp. 67-100.
- c. « Que faire de la sociologie ? » (entretien avec J. Bass), *CFDT aujourd'hui*, n° 100, mars, pp. 111-124.
- d. « The Peculiar History of Scientific Reason », *Sociological Forum*, vol. 6, n° 1,

Bibliographie

- e. « Un analyseur de l'inconscient », préface à A. Sayad, *L'Immigration ou les Paradoxes de l'altérité*, Bruxelles, De Boeck-Wesmael, pp. 7-9.
A paraître *Practice, Class and Culture. Selected Essays*, Loïc J. D. Wacquant (éd.), Cambridge, Polity Press.

– et Luc Boltanski

1975

- a. « Le fétichisme de la langue », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 4, pp. 2-32.
b. « Le titre et le poste. Rapports entre le système de production et le système de reproduction », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 2, pp. 95-107.

– et Luc Boltanski, Robert Castel, Jean-Claude Chamboredon

1965

Un Art moyen. Essai sur les usages sociaux de la photographie, Paris, Minuit.

– et Luc Boltanski, Monique de Saint Martin

1973

« Les stratégies de reconversion. Les classes sociales et le système d'enseignement », *Information sur les sciences sociales*, vol. 12, n° 5, pp. 61-113.

– et Jean-Claude Chamboredon, Jean-Claude Passeron

1973

Le Métier de sociologue. Préfables épistémologiques, nouvelle éd. augmentée, Paris-La Haye, Mouton (1^{re} éd., 1968).

– et Patrick Champagne

1989

« L'opinion publique », in Youri Afanassiev et Marc Ferro (éd.), *50 idées qui ébranlèrent le monde. Dictionnaire de la Glasnost*, Paris, Payot, pp. 204-206.

– et Roger Chartier

1989

« Gens à histoires, gens sans histoires », *Politix*, n° 6, pp. 53-60.

– et Roger Chartier, Robert Darnton

1985

« Dialogue à propos de l'histoire », *Revue de la recherche*

Bibliographie

1989

- a. « For a Socio-Analysis of Intellectuals : On *Homo academicus* », introduction de L. J. D. Wacquant, *Berkeley Journal of Sociology*, n° 34, pp. 1-29.
- b. « Genèse historique d'une esthétique pure », *Cahiers du Musée national d'art moderne*, pp. 95-106.
- c. « How Schools Help Reproduce the Social Order », *Currents Contents. Social and Behavioral Science*, vol. 21, n° 8, p. 16.
- d. *La Noblesse d'État. Grandes écoles et esprit de corps*, Paris, Minuit.
- e. « On the Possibility of a Field of World Sociology », communication à la Russell Sage Conference « Social Theory in a Changing Society », The University of Chicago, à paraître.
- f. « Reproduction interdite. La dimension symbolique de la domination économique », *Études rurales*, n° 113-114, pp. 15-36.
- g. « Scientific Field and Scientific Thought », in Sherry B. Ortner (éd.), « Author Meets Critics : Reactions to " Theory in Anthropology since the Sixties " », *Transformations. Comparative Study of Social Transformations. Working Papers*, Ann Arbor, University of Michigan, pp. 84-94.
- h. « The Corporatism of the Universal : The Role of Intellectuals in the Modern World », *Telos*, n° 81, pp. 99-110.
- i. « Intérêt et désintéressement », *Cahiers de recherche* de l'Institut de recherches et d'études sociologiques et ethnologiques, n° 7.

1990

- a. « Animadversiones in Mertonem » in Jon Clark, Celia Modgil et Sohan Modgil (éd.), *Robert K. Merton : Consensus and Controversy*, Londres-New York, The Falmer Press, pp. 297-301.
- b. « Droit et passe-droit. Le champ des pouvoirs territoriaux et la mise en œuvre des règlements », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 81-82, pp. 86-96.
- c. « La domination masculine », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 84, pp. 2-31.
- d. « Les conditions sociales de la circulation des idées », *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte / Cahiers d'histoire des littératures romanes*, vol. 14, n° 1-2, pp. 1-10.
- e. « The Scholastic Point of View », *Cultural Anthropology*, n° 5-4, pp. 380-391.
- f. « Un contrat sous contrainte » (avec la collaboration de Salah Bouhedja et Claire Givry), *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 81-82, pp. 34-51.
- g. « Un placement de père de famille. La maison individuelle : spécificité du produit et logique du champ de production » (avec la collaboration de Salah Bouhedja, Rosine Christin et Claire Givry), *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 81-82, pp. 6-35.

1991

- a. « Aspirant philosophe. Un point de vue sur le champ universitaire dans les années cinquante », in *Les Enjeux philosophiques des années cinquante*, Paris, Centre Georges-Pompidou, pp. 15-24.
- b. « Das Feld der Macht and die Technokratische Herrschaft » in I. Dölling (éd.), *Die Intellektuellen und die Macht*, Hambourg, VSA-Verlag, pp. 67-100.
- c. « Que faire de la sociologie ? » (entretien avec J. Bass), *CFDT aujourd'hui*, n° 100, mars, pp. 111-124.
- d. « The Peculiar History of Scientific Reason », *Sociological Forum*, vol. 6, n° 1,

Bibliographie

- e. « Un analyseur de l'inconscient », préface à A. Sayad, *L'Immigration ou les Paradoxes de l'altérité*, Bruxelles, De Boeck-Wesmael, pp. 7-9.

A paraître *Practice, Class and Culture. Selected Essays*, Loïc J. D. Wacquant (éd.), Cambridge, Polity Press.

– et Luc Boltanski

1975

- a. « Le fétichisme de la langue », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 4, pp. 2-32.
b. « Le titre et le poste. Rapports entre le système de production et le système de reproduction », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 2, pp. 95-107.

– et Luc Boltanski, Robert Castel, Jean-Claude Chamboredon

1965

Un Art moyen. Essai sur les usages sociaux de la photographie, Paris, Minuit.

– et Luc Boltanski, Monique de Saint Martin

1973

« Les stratégies de reconversion. Les classes sociales et le système d'enseignement ». *Information sur les sciences sociales*, vol. 12, n° 5, pp. 61-113.

– et Jean-Claude Chamboredon, Jean-Claude Passeron

1973

Le Métier de sociologue. Préliminaires épistémologiques, nouvelle éd. augmentée, Paris-La Haye, Mouton (1^{re} éd., 1968).

– et Patrick Champagne

1989

« L'opinion publique », in Youri Afanassiev et Marc Ferro (éd.), *50 idées qui ébranlèrent le monde. Dictionnaire de la Glasnost*, Paris, Payot, pp. 204-206.

– et Roger Chartier

1989

« Gens à histoires, gens sans histoires », *Politix*, n° 6, pp. 53-60.

– et Roger Chartier, Robert Darnton

1985

« Dialogue à propos de l'histoire », *Politix*, n° 1, pp. 1-10.

Bibliographie

– et Rosine Christin

1990

« La construction du marché. Le champ administratif et la production de la " politique du logement " », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 81-82, pp. 65-85.

– et Alain Darbel

1966

« La fin d'un malthusianisme », in Darras (éd.), *Le Partage des bénéfices, expansion et inégalités en France*, Paris, Minuit, pp. 135-154.

– et Alain Darbel, Jean-Pierre Rivet, Claude Seibel

1963

Travail et Travailleurs en Algérie, Paris-La Haye, Mouton.

– et Alain Darbel, Dominique Schnapper

1966

L'Amour de l'art. Les musées d'art et leur public, Paris, Minuit.

– et Yvette Delsaut

1975

« Le couturier et sa griffe. Contribution à une théorie de la magie », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 1, pp. 7-36.

– et Jean-Claude Passeron

1963

« Sociologues des mythologies et mythologies de sociologues », *Les Temps Modernes*, n° 211, pp. 998-1021.

1964

Les Héritiers. Les étudiants et la culture, Paris, Minuit.

1967

« Sociology and Philosophy in France since 1945 : Death and Resurrection of a Philosophy without Subject », *Social Research*, vol. 34, n° 1, pp. 162-212.

1970

La Reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement, Paris, Minuit.

– et Jean-Claude Passeron, Monique de Saint Martin

1965

Bibliographie

– et Monique de Saint Martin

1970

« L'excellence scolaire et les valeurs du système d'enseignement français », *Annales*, vol. 25, n° 1, pp. 147-175.

1978

« Le patronat », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 20-21, pp. 3-82.

1982

« La sainte famille. L'épiscopat français dans le champ du pouvoir », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 44-45, pp. 2-53.

1987

« Agrégation et ségrégation. Le champ des grandes écoles et le champ du pouvoir », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 69, pp. 2-50.

1990

« Le sens de la propriété. La genèse sociale des systèmes de préférence », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 81-82, pp. 52-64.

– et Abdelmalek Sayad

1964

Le Déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie, Paris, Minuit.

– et Bernd Schwibs

1985

« Vernunft ist eine historische Errungenschaft wie die Sozialversicherung », *Neue Sammlung*, n° 3, pp. 376-394.

– et al.

1987

« Éléments d'une analyse du marché de la maison individuelle », Paris, Centre de sociologie européenne, nîméo.

Bibliographie générale

- Abrams, Philip, *Historical Sociology*, Ithaca, Cornell University Press, 1982.
- Accardo, Alain, *Initiation à la sociologie de l'illusionnisme social. Lire Bourdieu*, Bordeaux, Le Mascaret, 1983.
- , et Corcuff, Philippe (éd.), *La Sociologie de Pierre Bourdieu. Textes choisis et commentés*, Bordeaux, Le Mascaret, 1986.
- Acciaio, Gregory L., « Knowing What You Are Doing : Pierre Bourdieu's Outline of a Theory of Practice », *Canberra Anthropology*, 1981, vol. 4, n° 1, pp. 23-51.
- Adair, Philippe, « La sociologie phagocytée par l'économie. Remarques critiques à propos de *Ce que parler veut dire* », *Sociologie du travail*, 1984, vol. 26, n° 1, pp. 105-114.
- Alexander, Jeffrey C., Giesen, Bernhard, Munch, Richard, et Smelser, Neil J. (éd.), *The Micro-Macro Link*, Berkeley, University of California Press, 1987.
- Ansart, Pierre, « Le structuralisme génétique », « Classements et distinction », « Les champs symboliques », « Reproduction et stratégies », in *Les Sociologies contemporaines*, Paris, Éd. du Seuil, 1990.
- Archer, Margaret, « Process Without System », *Archives européennes de sociologie*, 1983, vol. 24, n° 1, pp. 196-221.
- Arliaux, Michel, compte rendu d'*Homo academicus*, *Revue française de sociologie*, 1985, vol. 26, n° 4, pp. 713-719.
- Aronowitz, Stanley, et Giroux, Henri, *Education Under Siege. The Conservative, Liberal and Radical Debate Over Schooling*, Londres, Routledge and Kegan, 1985.
- Ashmore, Malcom, *The Reflexive Thesis : Wrihting Sociology of Scientific Knowledge*, Chicago, University of Chicago Press, 1989.
- Austin, J. L., *How to Do Things with Words*, New York, Oxford University Press, 1962.
- Aymard, Maurice, « Sociologie et histoire », in Henri Mendras et Michel Verret (éd.), *Les Champs de la sociologie française*, Paris, A. Colin, 1988, pp. 221-232.
- Bachelard, Gaston, *Le Rationalisme appliqué*, Paris, PUF, 1949 ; 3^e éd., 1966.
- Baldwin, John B., « Habit, Emotion, and Self-Conscious Action », *Sociological Perspectives*, 1988, vol. 31, n° 1, pp. 35-58.
- Barnard, Henri, « Bourdieu and Ethnography : Reflexivity, Politics and Praxis », in *An Introduction to the Work of Pierre Bourdieu : The Practice of Theory*, R. Harker et al. (éd.), Londres, Macmillan, 1990.
- Bentley, G. Carter, « Ethnicity and Practice », *Comparative Studies in Society and*

Bibliographie

- Benveniste, Émile, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Minuit, 1969.
- Berelson, Bernard, et Steiner G. A., *Human Behavior*, New York, Harcourt Brace Jovanovitch, 1964.
- Berger, Bennett, « Taste and Domination », *American Journal of Sociology*, 1986, vol. 91, n° 6, pp. 1445-1453.
- Berger, Peter, *Invitation to Sociology : A Humanistic Perspective*, Harmondsworth, Pelican, 1966.
- Bidet, Jacques, « Questions to Pierre Bourdieu », *Critique of Anthropology*, 1979, n° 13-14, pp. 203-208.
- Bidwell, Charles E., et Friedkin, Noah E., « The Sociology of Education », in Neil J. Smesler (éd.), *The Handbook of Sociology*, Newbury Park, Sage, 1988, pp. 449-471.
- Blasius, Jorg, et Winkler, Joachim, « Gibt es die "Feinen Unterschiede"? Eine Empirische Überprüfung der Bourdieuschen Theorie », *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 1989, vol. 41, n° 1, pp. 72-94.
- Bloor, David, *Knowledge and Social Imagery*, Londres, Routledge and Kegan, 1976.
- Böhlke, Effi (éd.), « Das Politische Feld », *Berliner Journal für Soziologie*, numéro spécial, à paraître.
- Bohn, Cornelia, *Habitus und Kontext : Ein Kritischer Beitrag zur Sozialtheorie Bourdieus*, Darmstadt, Westdeutscher Verlag, 1991.
- Bon, François, et Schemel, Yves, « La rationalisation de l'inconduite : comprendre le statut du politique chez Pierre Bourdieu », *Revue française de sociologie*, 1980, vol. 30, n° 6, pp. 1198-1230.
- Boschetti, Anna, « Classi reali e classi costruite », *Rassegna Italiana di Sociologia*, 1985, vol. 26, n° 1, pp. 89-99.
- , Sartre et « Les Temps Modernes ». *Une entreprise intellectuelle*, Paris, Minuit, 1985.
- Bredo, E., et Feinberg, W., « Meaning, Power and Pedagogy », *Journal of Curriculum Studies*, 1979, vol. 11, n° 4, pp. 315-332.
- Brint, Steven, et Karabel, Jerome, *The Diverted Dream : Community Colleges and the Promise of Educational Opportunity in America, 1950-1985*, New York, Oxford University Press, 1989.
- Broadly, Donald, *Sociologi och epistemologi. Om Pierre Bourdieus författarskap och den historiska epistemologin*, Stockholm, HLS Forlag, 1990.
- , et Palme, Mikael, « The Field of Institutions of Higher Learning in Sweden », papier présenté au Colloque sur la comparaison des institutions de formation des dirigeants en Europe, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 8-9 novembre 1990, à paraître.
- , et Persson, Olle, « Bourdieu i USA. Bibliometrisk noteringar », *Sociologisk Forskning*, Stockholm, 1989, vol. 26, n° 4, pp. 54-73.
- Brubaker, Rogers, « Rethinking Classical Sociology : The Sociological Vision of Pierre Bourdieu », *Theory and Society*, 1985, vol. 14, n° 6, pp. 745-775.
- , compte rendu de Pierre Bourdieu, *Choses dites*, *Contemporary Sociology*, 1989, vol. 18, n° 5, pp. 783-784.
- , « Social Theory as Habitus », papier présenté à la Conférence *Toward a Reflexive Sociology : The Social Theory of Pierre Bourdieu*, Craig Calhoun et al. (éd.), Cambridge, Polity Press, à paraître.
- Bryant, C. G. A., *Positivism in Social Theory and Research*, New York, Saint Martin's Press, 1985.
- Burger, Peter, « The Problem of Aesthetic Value », in Peter Collier et Helga Geyer-Ryan (éd.), *Literary Theory Today*, Ithaca, Cornell University Press 1990, pp. 92

Bibliographie

- Caillé, Alain, « La sociologie de l'intérêt est-elle intéressante ? », *Sociologie du travail*, 1981, vol. 23, n° 3, pp. 257-274.
- , *Critique de Bourdieu*, Lausanne, Université de Lausanne, Institut d'anthropologie et de sociologie, « Cours, séminaires et travaux, n° 8 », 1987.
- , « Valeurs des biens et valeur des personnes : champs, marché et légitimité », *Bulletin du MAUSS*, 1987, n° 24, pp. 129-144.
- Calhoun, Craig J., *The Question of Class Struggle*, Chicago, University of Chicago Press, 1982.
- , « Putting the Sociologist in the Sociology of Culture : The Self-Reflexive Scholarship of Pierre Bourdieu and Raymond Williams », *Contemporary Sociology*, 1990, vol. 19, n° 4, pp. 500-505.
- , « Habitus, Field of Power and Capital : The Question of Historical Specificity », papier présenté à la Conférence *Toward a Reflexive Sociology : The Social Theory of Pierre Bourdieu*, Craig Calhoun et al. (éd.), Cambridge, Polity Press, à paraître.
- , Lipuma, Edward, et Postone, Moishe (éd.), *Toward a Reflexive Sociology : The Social Theory of Pierre Bourdieu*, Cambridge, Polity Press, à paraître.
- Camic, Charles, « The Matter of Habit », *American Journal of Sociology*, 1986, vol. 91, n° 5, pp. 1039-1087.
- Caro, Jean-Yves, « La sociologie de Pierre Bourdieu : éléments pour une théorie du champ politique », *Revue française de science politique*, 1980, n° 6.
- , *Les Économistes distingués*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1982.
- Cassirer, Ernst, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, Berlin, B. Cassirer, 1910.
- Certeau, Michel de, « Foucault and Bourdieu », in *The Practice of Everyday Life*, Berkeley, University of California Press, 1984, pp. 45-60.
- Chamboredon, Jean-Claude, « Sociologie de la sociologie et intérêts sociaux des sociologues », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1975, n° 2, pp. 2-20.
- Champagne, Patrick, *Faire l'opinion. Le nouvel espace politique*, Paris, Minuit, coll. « Le Sens commun », 1990.
- Charle, Christophe, *Les Élite de la République, 1880-1900*, Paris, Fayard, 1987.
- , *Naissance des « intellectuels », 1880-1900*, Paris, Minuit, coll. « Le Sens commun », 1990.
- Chartier, Roger, « L'histoire culturelle », in *L'Histoire en France*, Paris, La Découverte, 1988.
- Cicourel, Aaron V., *The Social Organization of Juvenile Justice*, Chicago, Wiley, 1968.
- , « Raisonement et diagnostic : le rôle du discours et de la compréhension clinique en médecine », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1985, n° 60, pp. 79-88.
- Clark, Terry N., *Prophets and Patrons*, Cambridge, Harvard University Press, 1973.
- Clifford, James, et Marcus, George E. (éd.), *Writing Culture : The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, University of California Press, 1986.
- Coenen, Harry, « Praxeologie en strukturatietheorie preliminaire opmerkingen bij een vergelijking », *Antropologische Verkenningen*, 1989, vol. 8, n° 2, pp. 8-17.
- Collectif « Révoltes logiques », *L'Empire du sociologue*, Paris, La Découverte, 1984.
- Collins, Randall, *The Credential Society*, New York, Academic Press, 1979.
- , « Cultural Capitalism and Symbolic Violence », in *Sociology Since Mid-Century : Essays in Theory Cumulation*, New York, Academic Press, 1981, pp. 173-182.
- , « On the Microfoundations of Macrosociology », *American Journal of Sociology*, 1981, vol. 86, pp. 984-1014.
- , *Three Sociological Traditions*, New York, Oxford University Press, 1985.
- , « For a Sociological Philosophy », *Theory and Society*, 1988-1989, vol. 17, n° 5,

Bibliographie

- , compte rendu d'*Homo academicus*, *American Journal of Sociology*, 1989, vol. 95, n° 2, septembre, pp. 460-463.
- Connell, R.W., « The Black Box of Habit on the Wings of History : Reflections on the Theory of Reproduction », in *Which Way Is Up ? Essays on Sex, Class and Culture*, Londres, George Allen and Unwin, 1983, pp. 140-161.
- Connerton, Paul, *How Societies Remember*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- Cookson, Peter W. Jr., et Hoges Persell, Carolyn, *Preparing for Power : America's Elite Boarding Schools*, New York, Basic Books, 1985.
- Crow, G., « The Use of the Concept of Strategy in Recent Sociological Literature », *Sociology*, 1989, vol. 23, n° 1, pp. 1-24.
- Dal Lago, Alessandro, « Il sociologo non temperato », *Rassegna Italiana di Sociologia*, 1985, vol. 26, n° 1, pp. 79-89.
- Davis, Nathalie Zemon, *Society and Culture in Early Modern France*, Stanford, Stanford University Press, 1975.
- Dennis, Shirley, « A Critical Review and Appropriation of Pierre Bourdieu's Analysis of Social and Cultural Reproduction », *Journal of Education*, 1986, vol. 16, n° 2, pp. 96-112.
- Detleff, Muller, Ringer, Fritz, et Simon, Brian (éd.), *The Rise of Modern Educational Systems*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- Dewey, John, *Art as Experience*, New York, Capricorn, 1958.
- DiMaggio, Paul, compte rendu sur Pierre Bourdieu, *American Journal of Sociology*, 1979, vol. 84, n° 6, pp. 1460-1474.
- , « Cultural Aspects of Economic Action and Organization », in Roger Friedland et A. F. Robertson (éd.), *Beyond the Marketplace : Rethinking Economy and Society*, New York, Aldine de Gruyter, 1990.
- , et Powell, Walter W., « Introduction », in Walter W. Powell et Paul J. DiMaggio (éd.), *The New Institutionalism in Organizational Analysis*, Chicago, University of Chicago Press, 1991.
- , et Useem, Michael, « Social Class and Arts Consumption : The Origins and Consequences of Class Differences in Exposure to the Arts in the America », *Theory and Society*, 1978, vol. 5, n° 2, pp. 141-161.
- Don, Yehuda, et Karady, Victor (éd.), *Social and Economic History of Central European Jewry*, New Brunswick, Transaction Publishers, 1989.
- Douglas, Mary, « Good Taste : Review of Pierre Bourdieu, *La Distinction* », *The Times Literary Supplement*, 1981, n° 13, pp. 163-169.
- Dupreel, Eugene, *Les Sophistes : Protogoras, Gorgias, Prodicus, Hippias*, Paris, Griffon, coll. « Bibliothèque scientifique », 1978.
- Earle, William James, « Bourdieu's " Habitus " », papier inédit, Department of Philosophy, Baruch College, City University of New York, 1988.
- Eder, Klaus, *Klassenlage, Lebensstil und kulturelle Praxis : Beiträge zur Auseinandersetzung mit Pierre Bourdieus Klassentheorie*, Francfort, Suhrkamp Verlag, 1989.
- Elster, Jon, *Sour Grapes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.
- , *Ulysses and the Sirens*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984.
- Empson, W., *Some Versions of the Pastorals*, Londres, Chatto and Windus, 1935.
- Fabiani, Jean-Louis, *Les Philosophes de la République*, Paris, Minuit, coll. « Le Sens commun », 1988.
- Filloux, Jean-Claude, « Introduction », in Émile Durkheim, *La Science sociale et l'Action*, Paris, PUF, 1970, pp. 5-68.
- Fiske, Alan Page, *Structure of Social Life : The Four Elementary Forms of Human*

Bibliographie

- Foley, Douglas E., « Does the Working Class Have a Culture in the Anthropological Sense of the Term ? », *Cultural Anthropology*, 1989, vol. 4, n° 2, pp. 137-162.
- Fornel, Michel de, « Légitimité et actes de langage », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1983, n° 46, pp. 31-38.
- Foster, Steven W., « Reading Pierre Bourdieu », *Cultural Anthropology*, 1986, vol. 1, n° 1, pp. 103-110.
- Foucault, Michel, *Surveiller et Punir, Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975.
- Fournier, Marcel, et Lamont, Michèle (éd.), « La culture comme capital », *Sociologie et Sociétés*, numéro spécial, 1989, vol. 21, n° 2.
- Friedson, Elliott, *Professional Powers : A Study of the Institutionalization of Formal Knowledge*, Chicago, University of Chicago Press, 1986.
- Frow, J., « Accounting for Tastes : Some Problems in Bourdieu's Sociology of Culture », *Cultural Studies*, 1987, vol. 1, n° 1, pp. 59-73.
- Gamboni, Dario, *La Plume et le Pinceau, Odilon Redon et la littérature*, Paris, Minuit, 1989.
- Gans, Herbert, *High Culture and Low Culture : An Analysis and Evaluation of Taste*, New York, Harper, 1975.
- , « Sociology in America : The Discipline and the Public », *American Sociological Review*, 1989, vol. 54, n° 1, pp. 1-16.
- Garfinkel, Harold, *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1967.
- Garnham, Nicholas, « Extended Review : Bourdieu's *Distinction* », *The Sociological Review*, 1986, vol. 34, n° 2, pp. 423-433.
- , et Williams, Raymond, « Pierre Bourdieu and the Sociology of Culture », *Media, Culture, and Society*, 1980, vol. 2, n° 3, pp. 297-312.
- Gartman, David, « Culture as Symbolization or Mass Reification : A critique of Bourdieu's *Distinction* », papier présenté à l'Annual Meetings of the American Sociological Association, San Francisco, *American Journal of Sociology*, à paraître.
- Gebauer, Gunther, et Wulff Christoph, *Sozialer Sinn und Geschmack*, Berlin, à paraître.
- Geertz, Clifford, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, 1974.
- , *Works and Lives : The Anthropologist as Author*, Stanford, Stanford University Press, 1987.
- Gerhards, Jürgen, et Anheier, Helmut K., « The Literary Field : An Empirical Investigation of Bourdieu's Sociology of Art », *International Sociology*, 1989, vol. 4, n° 2, pp. 131-146.
- Giddens, Anthony, *Central Problems in Social Theory : Action, Structure, and Contradiction in Social Analysis*, Berkeley, University of California Press, 1979.
- , *The Constitution of Society : Outline of the Theory of Structuration*, Cambridge, Polity Press, 1984.
- , « The Politics of Taste », *Partisan Review*, 1986, vol. 53, n° 2, pp. 300-305.
- Giroux, Henri, « Power and Resistance in the New Sociology of Education : Beyond Theories of Social and Cultural Reproduction », *Curriculum Perspectives*, 1982, vol. 2, n° 3, pp. 1-13.
- , *Theory and Resistance in Education : A Pedagogy for the Opposition*, New York, Bergin and Garvey, 1983.
- Goffman, Erving, *Forms of Talk*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1981.
- Gorder, K. L., « Understanding School Knowledge : A Critical Appraisal of Basil Bernstein and Pierre Bourdieu », *Educational Theory*, 1980, vol. 30, n° 4, pp. 335-346.
- Gouldner, Alvin W., *The Coming Crisis of Western Sociology*, New York, Basic Books,

Bibliographie

- Granovetter, Mark, « Economic Action and Social Structure : The Problem of Embeddedness », *American Journal of Sociology*, 1985, vol. 91, pp. 481-510.
- , « The Old and New Economic Sociology », in Roger Friedland et A. F. Robertson (éd.), *Beyond the Marketplace : Rethinking Economy and Society*, New York, Aldine de Gruyter, 1990, pp. 89-112.
- Groethusen, Bernard, *Jean-Jacques Rousseau*, Paris, Gallimard, 1983.
- Grossetti, Michel, « Métaphore économique et économie des pratiques », *Recherches sociologiques*, 1986, vol. 17, n° 2, pp. 233-246.
- Guiraud, Pierre, *Le Français populaire*, Paris, PUF, 1965.
- Hanks, William F., « Discourse Genres in a Theory of Practice », *American Ethnologist*, 1987, vol. 14, n° 4, pp. 668-692.
- Hareven, Tamara K., « A Complex Relationship : Family Strategies and the Processes of Economic Change », in Roger Friedland et A. F. Robertson (éd.), *Beyond the Marketplace : Rethinking Economy and Society*, New York, Aldine de Gruyter, 1990, pp. 215-244.
- Harker, Richard K., « On Reproduction, Habitus and Education », *British Journal of Sociology of Education*, 1984, vol. 5, n° 2, pp. 117-127.
- , Mahar, Cheleen, et Wilkes, Chris (éd.), *An Introduction to the Work of Pierre Bourdieu : The Practice of Theory*, Londres, Macmillan, 1990.
- Henley, Nancy, *Body Politics*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1977.
- Héran, François, « La seconde nature de l'habitus. Tradition philosophique et sens commun dans le langage sociologique », *Revue française de sociologie*, 1987, vol. 28, n° 3, pp. 385-416.
- Hoffman, Stanley, « Monsieur Taste », *New York Review of Books*, 1986, vol. 33, n° 6, pp. 45-48.
- Honneth, Axel, « The Fragmented World of Symbolic Forms : Reflections on Pierre Bourdieu's Sociology of Culture », *Theory, Culture, and Society*, 1986, n° 3, pp. 55-66.
- , Kocyba Hermann, et Schwibs Bernd, « The Struggle for Symbolic Order : An Interview with Pierre Bourdieu », *Theory, Culture, and Society*, 1986, n° 3, pp. 35-51.
- Hunt, Lynn, *Politics, Culture, and Class in the French Revolution*, Berkeley, University of California Press, 1984.
- Inglis, Fred, « The Conflict of the Faculties », *The Times Higher Education Supplement*, 30 octobre 1988, pp. 18-19.
- Inglis, R., « Good and Bad Habitus : Bourdieu, Habermas and the Condition of England », *The Sociological Review*, 1979, vol. 27, n° 2, pp. 353-369.
- Ingram, D., « The Possibility of Communication Ethic Reconsidered : Habermas, Gadamer and Bourdieu on Discourse », *Man and World*, 1982, n° 15, pp. 149-161.
- Jacoby, Russell, *The Last Intellectuals. American Culture in the Age of Academe*, New York, Noonday Press, 1987.
- Jameson, Fredric, *Postmodernism or The Cultural Logic of Capitalism*, Durham, Duke University Press, 1990.
- Janning, Frank, *Pierre Bourdieus Theorie der Praxis*, Opladen, West deutscher Verlag, coll. « Studien zur Sozial Wissenschaft », 1991.
- Jay, Martin, « Fieldwork and Theorizing in Intellectual History : A Reply to Fritz Ringer », *Theory and Society*, 1990, vol. 19, n° 3, pp. 311-322.
- Jenkins, Richard, « Pierre Bourdieu and the Reproduction of Determinism », *Sociology*, 1982, vol. 16, n° 2, pp. 270-281.

Bibliographie

- , « Language, Symbolic Power and Communication : Bourdieu's *Homo Academicus* », *Sociology*, 1989, vol. 23, n° 4, pp. 639-645.
- Joppke, Christian, « The Cultural Dimension of Class Formation and Class Struggle : On the Social Theory of Pierre Bourdieu », *Berkeley Journal of Sociology*, 1986, vol. 31, pp. 53-78.
- Karabel, Jerome, « Status Group Struggle, Organizational Interests, and the Limits of Institutional Autonomy : The Transformation of Harvard, Yale and Princeton, 1918-1940 », *Theory and Society*, 1984, n° 13, pp. 1-40.
- Karady, Victor, « Les professeurs de la République. Le marché scolaire, les réformes universitaires et les transformations de la fonction professorale à la fin du XIX^e siècle », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1983, n° 47-48, pp. 90-112.
- , « Durkheim et les débuts de l'ethnologie universitaire », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1988, n° 74, pp. 23-32.
- , et Mitter, Wolfgang (éd.), *Sozialstruktur und Bildungswesen in Mitteleuropa*, Vienne-Cologne, Oohlau Verlag, 1990.
- Kestenbaum, Victor, *The Phenomenological Sense of John Dewey : Habit and Meaning*, Atlantic Highlands (New Jersey), Humanities Press, 1977.
- Knights, David, et Morgan Glenn, « The Concept of Strategy in Sociology : A Note of Dissent », *Sociology*, 1990, vol. 24, n° 3, pp. 475-484.
- Kot, A., et Lautier, B., « Métaphore économique et magie sociale chez Pierre Bourdieu », *L'Empire du sociologue*, Paris, La Découverte, 1984, pp. 70-86.
- Labov, William, *Language in the Inner City : Studies in the Black English Vernacular*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 1973.
- Lakowski, G., « On Agency and Structure : Pierre Bourdieu and Jean-Claude Passeron's Theory of Symbolic Violence », *Curriculum Inquiry*, 1984, vol. 14, n° 2, pp. 151-163.
- Laks, Bernard, « Langage et pratiques sociales. Étude sociolinguistique d'un groupe d'adolescents », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1983, n° 46, pp. 73-97.
- Lamont, Michèle, « Slipping the World Back In : Bourdieu on Heidegger », *Contemporary Sociology*, 1989, vol. 18, n° 5, pp. 781-783.
- , et Larreau, Annette P., « Cultural Capital : Allusions, Gaps, and Glissandos in Recent Theoretical Developments », *Sociological Theory*, 1988, vol. 6, n° 2, pp. 153-168.
- , et Wuthnow, Robert, « Betwixt and Between : Recent Cultural Sociology in Europe and the United States », in George Ritzer (éd.), *Frontiers of Social Theory : The New Synthesis*, New York, Columbia University Press, 1990, pp. 287-315.
- Lash, Scott, « Modernization and Postmodernization in the Work of Pierre Bourdieu », *Sociology of Postmodernism*, Londres, Routledge, 1990, pp. 237-265.
- Laumann, Edward O., et Knoke, David, *The Organizational State*, Madison, University of Wisconsin Press, 1988.
- Lee, Orville, « Observations on Anthropological Thinking about the Culture Concept : Clifford Geertz and Pierre Bourdieu », *Berkeley Journal of Sociology*, 1988, vol. 33, pp. 115-130.
- Lemert, Charles C., « Literary Politics and the "Champ" of French Sociology », *Theory and Society*, 1981, vol. 10, n° 5, pp. 645-669.
- (éd.), *French Sociology since 1968 : Rupture and Renewal*, New York, Columbia University Press, 1982.
- , « French Sociology : After the "Patrons", What ? », *Contemporary Sociology*, 1986, vol. 15, n° 5, pp. 689-692.
- , « The Habits of Intellectuals : Response to Ringer », *Theory and Society*, 1990,

Bibliographie

- Lepenes, Wolf, *Between Literature and Science : The Rise of Sociology*, Cambridge-Paris, Cambridge University Press-Maison des Sciences de l'Homme, 1988.
- , *Les Trois Cultures. Entre science et littérature, l'avènement de la sociologie*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 1990.
- Lewin, Moshe, *The Making of the Soviet System : Essays in the Social History of Interwar Russia*, New York, Pantheon, 1985.
- Lichterman, Paul, « Revisiting a Gramscian Dilemma : Problems and Possibilities in Bourdieu's Analysis of Culture and Politics », papier présenté à l'Annual Meeting of the American Sociological Association, San Francisco, 1989.
- Lienard, Georges, et Servais, Émile, « Practical Sense : on Bourdieu », *Critique of Anthropology*, 1979, vol. 13, n° 14, pp. 209-219.
- Luhmann, Niklas, « The Economy as a Social System », *The Differentiation of Society*, New York, Columbia University Press, 1982.
- Maccoby, Eleanor E., « Gender as a Social Category », *Developmental Psychology*, 1988, vol. 24, n° 6, pp. 755-765.
- Marcus, George E., et Fisher, Michael M. J., *Anthropology as Cultural Critique : An Experimental Moment in the Human Sciences*, Chicago, University of Chicago Press, 1986.
- Martin, Bill, et Szelenyi, Ivan, « Beyond Cultural Capital : Toward a Theory of Symbolic Domination », in R. Eyerman et T. Soderquist (éd.), *Intellectuals, Universities and the State*, Berkeley, University of California Press, 1987.
- Mauss, Marcel, « Les techniques du corps », *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 1936, pp. 365-386.
- [1902-1903], « Esquisse d'une théorie générale de la magie », *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 1950, pp. 1-141.
- McAlonn, John J., « A Prefatory Note to Pierre Bourdieu's " Program for a Sociology of Sport " », *Sociology of Sport Journal*, 1988, vol. 5, n° 2, pp. 150-152.
- McCleary, Dick, « Extended Review : Bourdieu's *Choses dites* », *The Sociological Review*, 1989, vol. 37, n° 2, pp. 373-383.
- Mehan, Hugh, et Wood, Houston, *The Reality of Ethnomethodology*, New York, Wiley, 1975.
- Merton, Robert K., *Social Theory and Social Structure*, New York, Free Press, 1968.
- Miyajima, Takashi, « Bourdieu Sahkaigaku no ronri, shakaigakuteki kettei, jirit-susei,shintai o megutte » [« The Logic of Bourdieu's Sociology : On Social Determinism, Autonomy, and the Body »], *Gendai Shiso*, 1990, vol. 18, n° 3, pp. 220-229.
- , Hidenori, Fujita, Yuichi, Aknaga, Kenji, Haschimoto, et Kokichi, Shimizu, « Buka no kaisosei to bunkateki saيسان » [« Cultural Stratification and Cultural Reproduction »], *Tokyo Daigaku Kyoiku Gakubu Kiyo* [Annals of the Faculty of Education of Tokyo], 1987, pp. 51-89.
- Miller, Don, et Branson, Jan, « Pierre Bourdieu : Culture and Praxis », in Diane J. Austin-Bross (éd.), *Creating Culture : Profiles in the Study of Culture*, Sydney, Allen and Unwin, 1987, pp. 210-225.
- Miller, Max, « Die kulturelle Dressur des Leviathans und ihre epistemologischen Reflexe », *Soziologische Revue*, 1989, vol. 12, n° 1, pp. 19-24.
- Morgan, David H., « Strategies and Sociologists : A Comment on Crow », *Sociology*, 1989, vol. 23, n° 1, pp. 25-29.
- Mortier, Freddy, « Actiethoretische analyse van rituelen volgens de praxeologie van Pierre Bourdieu », *Antropologische Verkenningen*, 1989, vol. 8, n° 2, pp. 40-48.
- Mueller, Hans Peter, « Kultur, Geschmack und Distinktion. Grundzuge der kultursoziologie Pierre Bourdieus ». *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialforschung*.

Bibliographie

- Murphy, Raymond, « Power and Autonomy in the Sociology of Education », *Theory and Society*, 1982, n° 11, pp. 179-203.
- , « The Struggle for Scholarly Recognition : The Development of the Closure Problematic in Sociology », *Theory and Society*, 1983, n° 12, pp. 631-658.
- Oakes, Jeannie, *Keeping Track : How Schools Structure Inequality*, New Haven, Yale University Press, 1985.
- O'Brien, Mary, *The Politics of Reproduction*, Londres, Routledge and Kegan, 1981.
- Ostrow, James M., « Culture as a Fundamental Dimension of Experience : A Discussion of Pierre Bourdieu's Theory of the Human Habitus », *Human Studies*, 1981, vol. 4, n° 3, pp. 279-297.
- , *Social Sensitivity : An Analysis of Experience and Habit*, Stony Brook, State University of New York Press, 1990.
- Paradeise, Catherine, « Sociabilité et culture de classe », *Revue française de sociologie*, 1981, vol. 21, n° 4.
- Parsons, Talcott, et Smelser, Neil J., *Economy and Society : A Study in the Integration of Economic and Social Theory*, Londres, Routledge and Kegan, 1956.
- Passeron, Jean-Claude, « La signification des théories de la reproduction socio-culturelle », *International Social Science Journal*, 1986, vol. 38, n° 4, pp. 619-629.
- Perinbanayagam, R. S., *Signifying Acts : Structure and Meaning in Everyday Life*, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1985.
- Phillips, Bernard S., « Toward a Reflexive Sociology », *The American Sociology*, 1988, vol. 19, n° 2, pp. 138-151.
- Pinto, Louis, « La vocation de l'universel. La formation de l'intellectuel vers 1900 », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1984, n° 55, pp. 23-32.
- , *Les Philosophes entre le lycée et l'avant-garde. Les métamorphoses de la philosophie dans la France d'aujourd'hui*, Paris, L'Harmattan, 1987.
- Platt, Robert, « Reflexivity, Recursion and Social Life : Elements for a Postmodern Sociology », *The Sociological Review*, 1989, vol. 37, n° 4, pp. 636-667.
- Pudal, Bernard, « Les dirigeants communistes. Du " fils du peuple " à l' " instituteur des masses " », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1988, n° 71-72, pp. 46-70.
- Rancière, Jacques, « L'éthique de la sociologie », in Collectif « Révoltes logiques » (éd.), *L'Empire du sociologue*, Paris, La Découverte, 1984, pp. 13-36.
- Rasmussen, David, « Praxis and Social Theory », *Human Studies*, 1981, vol. 4, n° 3, pp. 273-278.
- Ringer, Fritz, « The Intellectual Field, Intellectual History, and the Sociology of Knowledge », *Theory and Society*, 1990, vol. 19, n° 3, pp. 269-294.
- , *Fields of Knowledge : French Academic Culture in Comparative Perspective, 1890-1920*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- Rittner, Volker, « Geschmack und Naturlichkeit », *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialforschung*, 1984, vol. 36, n° 2, pp. 372-378.
- Ritzer, George, « Metatheory in Sociology », *Sociological Forum*, 1990, vol. 5, n° 1, pp. 3-17.
- Robbins, Derek, « Bourdieu in England », papier inédit, School for Independent Study, North-East London Polytechnic, 1988.
- , *The Work of Pierre Bourdieu : Recognizing Society*, Milton Keynes, Open University Press, 1990.
- Robinson, Robert V., et Garnier, Maurice A., « Class Reproduction among Men and Women in France : Reproduction Theory on its Home Ground », *American Journal of Sociology*, 1985, vol. 91, n° 2, pp. 250-280.
- Rosaldo, Renato, *Culture and Truth : The Remaking of Social Analysis*, Boston, Beacon Press, 1989.

Bibliographie

- ship. An Essay Concerning Educational Status and Educational Power Versus Comprehensiveness of Elementary Schools », *The Sociological Review*, 1989, vol. 37, n° 4, pp. 668-705.
- Sack, Hans-Gerhard, « The Relationship Between Sport Involvement and Life-Style in Youth Culture », *International Review for the Sociology of Sport*, 1988, vol. 23, n° 3, pp. 213-232.
- Sacks, Harvey, et Schegloff, Emmanuel A., « Two Preferences in the Organization of Reference to Persons in Conversation and their Interaction », in George Psathas (éd.), *Everyday Language : Studies in Ethnomethodology*, New York, Irvington Press, 1979, pp. 15-21.
- Sahlins, Marshall, *Islands of History*, Chicago, University of Chicago Press, 1985.
- , « Post-structuralisme, anthropologie et histoire », in *L'Ethnographie*, 1989, n° 105, pp. 9-34.
- Sanchez de Horcajo, J. J., *La Cultura, reproduccio o cambia : el analysis sociologico de P. Bourdieu*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociologicas, monographie 23, 1979.
- Sartre, Jean-Paul, « Avant-propos », in Paul Nizan, *Aden Arabie*, Paris, Maspero, 1960.
- Schatzki, Theodore Richard, « Overdue Analysis of Bourdieu's Theory of Practice », *Inquiry*, 1987, vol. 30, n° 1-2, pp. 113-136.
- Schegloff, Emmanuel, « Between Macro and Micro : Contexts and Other Connections », in Jeffrey C. Alexander, Bernhard Giesen, Richard Munch et Neil J. Smelser (éd.), *The Micro-Macro Link*, Berkeley, University of California Press, 1987, pp. 207-234.
- Schiltz, M., « Habitus and Peasantisation in Nigeria : A Yoruba Case Study », *Man*, 1982, vol. 17, n° 4, pp. 728-746.
- Schmidt, James, *Maurice Merleau-Ponty : Between Phenomenology and Structuralism*, New York, Saint Martin's Press, 1985.
- Schorske, Carl E. [1961], *Fin-de-siècle Vienna : Politics and Culture*, New York, Vintage, 1981.
- Schudson, Michael, *Discovering the News*, New York, Basic Books, 1978.
- Scott, James S., *Domination and the Arts of Resistance : Hidden Transcripts*, New Haven, Yale University Press, 1990.
- Scott, Joan, *Gender and the Politics of History*, New York, Columbia University Press, 1988.
- Sewell, William H., *Work and Revolution in France : The Language of Labor from the Old Regime to 1848*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.
- Sharrock, Wes, et Anderson, Bob, *The Ethnomethodologists*, Chichester et Londres, Ellis Horwood and Tavistock, 1986.
- Skocpol, Theda, *States and Social Revolutions : A Comparative Analysis of France, Russia, and China*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.
- Snook, Ivan, « Language, Truth and Power : Bourdieu's "Ministerium" », in R. Harker et al. (éd.), *An Introduction to the Work of Pierre Bourdieu : The Practice of Theory*, Londres, Macmillan, 1990, pp. 160-180.
- Snyders, George, *École, Classe et Culture de classe. Une relecture critique de Baudelot-Estabet, Bourdieu-Passeron et Illich*, Paris, PUF, 1976.
- Staub-Bernasconi, Silvia, « Theoretischer und Praktikerinnen Sozialer Arbeit : Essay über Symbolische Macht und die Bewegungsgesetze des Bildungscapitals », *Schweizerische Zeitschrift für Soziologie*, 1989, vol. 14, n° 3, pp. 445-468.
- Steinrück, Margareta, « Notiz zum Begriff der Habitus bei Bourdieu », *Das Argument*, vol. 30, n° 1, pp. 92-95.
- Sulkunen, Pekka, « Society Made Visible : On the Cultural Sociology of Pierre

Bibliographie

- Swartz, David, « Pierre Bourdieu : The Cultural Transmission of Social Inequality », *Harvard Educational Review*, 1977, vol. 47, pp. 545-554.
- , « Classes, Educational Systems and Labor Markets », *European Journal of Sociology*, 1981, vol. 22, n° 2, pp. 325-353.
- , « Reflexive Sociology : A Comparison of Pierre Bourdieu and Alvin Gouldner », papier présenté à l'Annual Meeting of the American Sociological Association, San Francisco, 1989.
- Swedberg, Richard, Himmelstrang, Ulf, et Brulin, Goran, « The Paradigm of Economic Sociology : Premises and Promises », *Theory and Society*, 1987, vol. 16, n° 2, pp. 169-214.
- Terray, Emmanuel, *La Politique dans la caverne*, Paris, Éd. du Seuil, 1990.
- Thapan, Meenakshi, « Some Aspects of Cultural Reproduction and Pedagogic Communication », *Economic and Political Weekly*, 19 mars 1988, pp. 592-596.
- Thompson, John B., « Symbolic Violence : Language and Power in the Sociology of Pierre Bourdieu », *Studies in the Theory of Ideology*, Cambridge, Polity Press, 1984, pp. 42-72.
- , « Editor's Introduction », in Pierre Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, Cambridge, Polity Press, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1991.
- Tilly, Charles, *The Contentious French : Four Centuries of Popular Struggles*, Cambridge, Harvard University Press, 1986.
- , *Coercion, Capital, and European States, AD 990-1990*, New York, Basil Blackwell, 1990.
- Van Parijs, Philippe, « Sociology as General Economics », *European Journal of Sociology*, 1981, vol. 22, n° 2, pp. 299-324.
- Verboven, Dick, « Bourdieu in breder perspectief : parallellen en divergenties tussen de praxeologische benaderingen van Leuven en Gent », *Antropologische Verkenningen*, 1989, vol. 8, n° 2, pp. 1-7.
- Vervaeck, Bart, « Over lijnen, cirkels en spiralen : een kritiek op Pierre Bourdieu », *Antropologische Verkenningen*, 1989, vol. 8, n° 2, pp. 8-17.
- Viala, Alain, *Naissance de l'écrivain, sociologie de la littérature à l'âge classique*, Paris, Minuit, coll. « Le Sens commun », 1985.
- Wacquant, Loïc J.D., « Symbolic Violence and the Making of the French Agriculturalist : An Inquiry into Pierre Bourdieu's Sociology », *Australian and New Zealand Journal of Sociology*, 1987, vol. 23, n° 1, pp. 65-88.
- Willis, Paul, *Learning to Labour : How Working-Class Kids Get Working-Class Jobs*, New York, Columbia University Press, 1977.
- , « Cultural Production and Theories of Reproduction », in L. Barton et S. Walker (éd.), *Race, Class, and Education*, Londres, Croom-Helm, 1983.
- Wilson, Elizabeth, « Picasso and pâté de foie gras. Pierre Bourdieu's Sociology of Culture », *Diacritics*, 1988, vol. 18, n° 2, pp. 47-60.
- Winckler, Joachim, « "Monsieur le Professeur !" Anmerkungen zur Soziologie Pierre Bourdieus », *Sociologia Internationalis*, 1989, vol. 27, n° 1, pp. 5-18.
- Wrong, Dennis, « The Oversocialized Conception of Man », *American Sociological Review*, 1961, vol. 26, pp. 183-193.
- Zelizer, Viviana, « Beyond the Polemics on the Market : Establishing a Theoretical and Empirical Agenda », *Sociological Forum*, 1988, vol. 3, n° 4, pp. 614-634.
- Zolberg, Vera, « Taste as a Social Weapon », *Contemporary Sociology*, 1986, vol. 15, n° 4, pp. 511-515.
- , *Constructing a Sociology of the Arts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- Zukin, Sharon, et DiMaggio, Paul (éd.), *Structures of Capital : The Social Organization of the Economy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

Index des noms propres

- Abrams, P., 24, 236 n. 12.
Alexander, J., 33, 137, 196.
Anderson, B., 35, 119.
Ansart, P., 239 n. 39.
Arendt, H., 236 n. 18.
Aristote, 120.
Aron, R., 180.
Aronowitz, S., 58.
Auerbach, E., 99.
Austin, J., 36, 123, 144, 240 n. 44.

Bachelard, G., 53, 54, 150, 156, 168, 204.
Bakhtine, M., 117.
Baldwin, J., 238 n. 35.
Barnard, H., 36.
Barthes, R., 129, 131.
Baudrillard, J., 129.
Becker, G., 237 n. 28.
Benveniste, É., 123.
Berelson, B., 72.
Blau, P., 28.
Bloor, D., 51.
Blumer, H., 28.
Bohn, C., 237 n. 19.
Boltanski, 22, 30, 239 n. 42, 240 n. 48.
Boschetti, A., 240 n. 49.
Brahé, T., 101.
Braudel, F., 23, 131.
Brint, S., 235 n. 8.

Brown, R.M., 40.
Bryant, C.G.A., 241 n. 59.
Burger, P., 63.
Burke, K., 32, 236 n. 18.

Caillé, A., 29, 237 n. 28.
Calhoun, C., 239 n. 39.
Camic, C., 238 n. 35.
Canguilhem, G., 236 n. 13.
Cassirer, E., 72, 156, 196.
Castel, R., 240 n. 48.
Chamboredon, J.C., 240 n. 48, 241 n. 51, 241 n. 60.
Champagne, P., 35, 70, 242 n. 65.
Charle, C., 236 n. 13.
Chartier, R., 236 n. 11.
Chomsky, N., 26.
Christin, R., 93, 237 n. 21, 237 n. 24, 237 n. 26, 239 n. 43.
Cicourel, A., 156, 218, 235 n. 4.
Clark, T., 152, 241 n. 60.
Clifford, J., 52.
Cocteau, J., 61.
Coleman, J., 28.
Collins, R., 58, 131, 151, 235 n. 8, 238 n. 35.
Comte, A., 121, 151.
Connell, R.W., 58.
Connerton, P., 238 n. 35.
Cookson, P.W., 235 n. 8.

Index des noms propres

- Darbel, A., 54, 61, 64, 93.
Darnton, R., 236 n. 11.
Darwin, 108.
Delsaut, Y., 237 n. 22, 241 n. 52.
Derrida, J., 38, 46, 131, 180.
Descartes, 104, 211.
Detleff, M., 235 n. 8.
Dewey, J., 61, 97, 98, 238 n. 35.
Dilthey, W., 159.
DiMaggio, P., 56, 58, 238 n. 31, 239 n. 39.
Don, Y., 236 n. 13.
Duhem, E., 72.
Dumézil, G., 72, 131.
Dupréel, E., 135.
Durkheim, É., 17, 20-23, 42, 154-156, 160, 180, 193, 196, 219, 242 n. 64.

Elias, N., 68, 69, 72, 156, 162.
Elster, J., 41, 101, 238 n. 37.
Empson, W.W., 60.

Fabiani, J.L., 236 n. 17, 240 n. 49.
Faulkner, W., 179, 242 n. 68.
Feuerbach, L., 97.
Feyerabend, P., 32.
Filloux, J.C., 39, 242 n. 64.
Fisher, M.M.J., 52.
Fiske, A.P., 237 n. 28.
Flaubert, G., 63, 67, 108, 177, 180, 192, 235 n. 5, 242 n. 68, 242 n. 67.
Fodor, 117.
Fornel, M. de, 240 n. 44.
Foucault, M., 11, 38, 46, 131, 142, 156, 168, 180, 236 n. 13.
Freud, S., 108.

Galilée, 57.
Gamboni, D., 236 n. 13.
Gans, H., 56.
Garfinkel, H., 18, 51, 52, 143.
Garnham, N., 63.
Gartman, D., 58, 239 n. 39.
Geertz, C., 52.

Giroux, H., 58, 110, 239 n. 39.
Goffman, E., 88, 120, 156, 162, 177.
Goldmann, L., 49.
Gorder, K.L., 110.
Gouldner, A., 51, 52, 235 n. 2.
Gramsci, A., 38, 241 n. 55.
Granovetter, M., 238 n. 31.
Groethuysen, B., 181.
Guiraud, P., 124.
Gouldner, A., 35.

Haacke, H., 85.
Habermas, J., 38, 113, 122, 130, 162, 163.
Harker, R.K., 237 n. 28, 239 n. 39.
Hegel, F., 72, 98.
Heidegger, M., 27, 98, 103, 125, 126, 128, 129, 130, 240 n. 49.
Hippias, 135.
Hirschman, A., 42.
Hobsbawm, E., 68.
Honneth, A., 29.
Hunt, L., 236 n. 12.
Husserl, E., 27, 52, 57, 86, 104, 113, 144, 156.
Huyghens, 75.

Jakobson, R., 23, 72, 236 n. 14.
Jameson, F., 63.
Jay, M., 236 n. 12.
Jenkins, R., 29, 58, 110, 143, 144, 239 n. 39.
Joppke, C., 237 n. 28.
Joyce, J., 179.
Jünger, E., 127, 128.

Kant, E., 57, 64, 133, 137, 145.
Karabel, J., 77, 235 n. 8.
Karady, V., 236 n. 13.
Katz, J., 117.
Kérily, A., 62.
Kestenbaum, V., 97.
Knoke, D., 89.
Koyré, A., 57.
Kraus, K., 183.

Index des noms propres

- La Boétie, 28.
Labov, W., 119.
Laks, B., 240 n. 46.
Lash, S., 35, 39.
Laumann, E.O., 88, 89.
Lazarsfeld, Z., 151, 196.
Lefort, C., 236 n. 18.
Leibniz, 111, 194.
Lemert, C., 236 n. 12, 239 n. 39.
Lepenies, W., 180.
Lévi-Strauss, C., 23, 72, 131.
Lewin, K., 71, 72.
Lewin, M., 68.
Luhmann, N., 78, 237 n. 19, 237 n. 21.
Lukács, G., 49.

Machiavel, 211.
Mallarmé, S., 242 n. 68.
Manet, E., 63, 67, 190, 192.
Mann, M., 24.
Marcus, G.E., 52.
Marx, K., 17, 21, 23, 72, 97, 98, 102, 136, 156, 169, 219, 220, 221.
Mauss, M., 20, 21, 30, 123, 156, 238 n. 30.
Mehan, H., 51.
Merleau-Ponty, M., 27, 98, 103, 238 n. 35.
Merton, R.K., 23, 151, 196.
Miller, D., 29, 239 n. 39.
Monnerot, 156.

Nietzsche, F., 11, 62, 129, 214, 240 n. 45.
Nizan, P., 181.

O'Brien, M., 148.
Oakes, J., 235 n. 8.
Ostrow, J., 97, 237 n. 28, 238 n. 35.

Paradeise, C., 237 n. 28.
Pareto, V., 41, 196.
Parsons, T., 52, 136, 143, 151, 152, Pascal, 103.
Passeron, J.-C., 150, 155, 241 n. 51.
Perinbanayagam, R.S., 238 n. 35.
Phillips, B.S., 235 n. 2.
Pinto, L., 240 n. 49.
Platon, 103, 133.
Polanyi, K., 140.
Ponge, F., 171, 242 n. 68.
Poulantzas, N., 88.
Propp, V., 236 n. 14.
Proust, M., 178.

Quine, W.V.O., 72.

Rabinow, P., 36.
Rancière, J., 41, 237 n. 28.
Ringer, F., 235 n. 8, 236 n. 12.
Ritzer, G., 33.
Rosaldo, R., 52.
Rousseau, J.-J., 181.
Rupp, J.C.C., 235 n. 8.

Sacks, H., 119.
Sahlins, M., 237 n. 28, 239 n. 39.
Saint Martin, M. de, 21, 93, 109.
Sapir, E., 72.
Sartre, J.-P., 104, 108, 129, 145, 166, 180, 213, 240 n. 49.
Sayad, A., 93.
Schegloff, E., 120.
Schiltz, M., 239 n. 39.
Schmidt, J., 40, 238 n. 35.
Schudson, M., 77.
Schütz, A., 18, 52.
Schwibs, B., 164, 170.
Searle, J., 26.
Sewell, W.H., 68.
Sharrock, W., 35, 119.
Simon, C., 179, 235 n. 8.
Simon, H., 101.
Skocpol, T., 88.
Snook, I., 240 n. 45.
Socrate, 176.
Spinoza, 81.
Splengler, O., 127.

Index des noms propres

Sulkunen, P., 58, 239 n. 39.

Swedberg, R., 238 n. 31.

Terray, E., 173.

Thapan, M., 239 n. 39.

Thompson, E.P., 68, 237 n. 28, 240
n. 44.

Thompson, J., 240 n. 45.

Tilly, C., 24, 68.

Tynianov, J., 72, 236 n. 14.

Vervaeck, B., 15.

Viala, A., 236 n. 13.

Weber, M., 7, 21, 24, 69, 87, 89,
91, 102, 108, 136, 156, 160, 161,
196, 219, 239 n. 43.

Wittgenstein, L., 32, 98, 135, 156,
240 n. 45.

Wolfe, A., 40.

Wood, H., 51.

Woolf, V., 145, 147, 179, 242 n.
68.

Wright-Mills, C., 151.

Zelizer, V., 238 n. 31.

Zola, É., 170.

Table

<i>Présentation</i> , par Loïc J.D. Wacquant	7
<i>Introduction</i> , par Loïc J.D. Wacquant	13
 <i>I. Les fins de la sociologie réflexive (le séminaire de Chicago)</i>	 43
1. La sociologie comme socioanalyse	45
2. La logique des champs	71
3. Habitus, illusio et rationalité	91
4. La violence symbolique	116
5. Pour une Realpolitik de la Raison	150
6. L'objectivation du sujet objectivant	175
 <i>II. La pratique de l'anthropologie réflexive (le séminaire de Paris)</i>	 187
1. Transmettre un métier	189
2. Penser relationnellement	196
3. Un doute radical	207
4. <i>Double bind</i> et conversion	217
5. Une objectivation participante	224
 <i>Notes</i> , par Loïc J.D. Wacquant	 233

<i>Bibliographie</i>	243
– <i>Travaux de Pierre Bourdieu</i>	245
– <i>Bibliographie générale</i>	254
<i>Index des noms propres</i>	265