



PIERRE BOURDIEU

Questions
de sociologie

★ R E P R I S E

LES ÉDITIONS DE MINUIT 

PIERRE BOURDIEU

Questions de sociologie



LES ÉDITIONS DE MINUIT

PROLOGUE

Je ne voudrais pas faire précéder d'un long préambule écrit les textes reproduits ici, qui sont tous des transcriptions de discours oraux et destinés à des non-spécialistes. Pourtant, je crois nécessaire de dire au moins pourquoi il m'a paru utile, et légitime, de livrer ainsi sous une forme plus facile mais plus imparfaite des propos qui, pour certains, abordent des thèmes que j'ai déjà traités ailleurs et de manière sans doute plus rigoureuse et plus complète (1).

La sociologie diffère des autres sciences au moins sur un point : on exige d'elle une accessibilité que l'on ne demande pas de la physique ou même de la sémiologie et de la philosophie. Déplorer l'obscurité, c'est peut-être aussi une façon de témoigner que l'on voudrait comprendre, ou être sûr de comprendre, des choses dont on pressent qu'elles méritent d'être comprises. En tout cas, il n'est sans doute pas de domaine où le « pouvoir des experts » et le monopole de la « compétence » soit plus dangereux et plus intolérable. Et la sociologie ne vaudrait pas une heure de peine si elle devait être un savoir d'expert réservé aux experts.

Je ne devrais pas avoir besoin de rappeler qu'aucune science n'engage des enjeux sociaux aussi évidemment que la sociologie. C'est ce qui fait la difficulté particulière et de la production du discours scientifique et de sa transmission. La sociologie touche à des intérêts, parfois vitaux. Et l'on ne peut pas compter sur les patrons, les évêques ou les journalistes pour louer la scientificité de travaux qui dévoilent les fondements cachés de leur domination et pour travailler à en divulguer les résultats. Ceux qu'impressionnent les brevets de scientificité que les Pouvoirs (temporels ou spirituels) aiment à décerner doivent savoir que, dans les années 1840, l'industriel Grandin remerciait, à la tribune de la Chambre, « les

(1) Et auxquels j'ai renvoyé chaque fois, à la fin, pour que le lecteur puisse, s'il le souhaite, aller plus loin.

© 1984/2002 by LES ÉDITIONS DE MINUIT
7, rue Bernard-Palissy, 75006 Paris
www.leseditionsdeminuit.fr

En application des articles L. 122-10 à L. 122-12 du Code de la propriété intellectuelle, toute reproduction à usage collectif par photocopie, intégralement ou partiellement, du présent ouvrage est interdite sans autorisation du Centre français d'exploitation du droit de copie (CFC, 20, rue des Grands-Augustins, 75006 Paris). Toute autre forme de reproduction, intégrale ou partielle, est également interdite sans autorisation de l'éditeur.

ISBN 978-2-7073-1825-1

savants véritables» qui avaient montré que l'emploi des enfants était souvent un acte de générosité. Nous avons toujours nos Grandins et nos «savants véritables».

Et le sociologue ne peut guère compter, dans son effort pour diffuser ce qu'il a appris, sur tous ceux dont le métier est de produire, jour après jour, semaine après semaine, sur tous les sujets imposés du moment, la «violence», la «jeunesse», la «drogue», la «renaissance du religieux», etc., etc., les discours même pas faux qui deviennent aujourd'hui des sujets de dissertation imposés aux lycéens. Pourtant, il aurait grand besoin d'être aidé dans cette tâche. Parce qu'il n'y a pas de force intrinsèque de l'idée vraie et que le discours scientifique est lui-même pris dans les rapports de force qu'il dévoile. Parce que la diffusion de ce discours est soumise aux lois de la diffusion culturelle qu'il énonce et que les détenteurs de la compétence culturelle qui est nécessaire pour se l'approprier ne sont pas ceux qui ont le plus d'intérêt à le faire. Bref, dans la lutte contre le discours des haut-parleurs, hommes politiques, essayistes, journalistes, le discours scientifique a tout contre lui : les difficultés et les lenteurs de son élaboration, qui le fait arriver, le plus souvent, après la bataille; sa complexité inévitable, propre à décourager les esprits simplistes et prévenus ou, simplement, ceux qui n'ont pas le capital culturel nécessaire à son déchiffrement; son impersonnalité abstraite, qui décourage l'identification et toutes les formes de projections gratifiantes, et surtout sa distance à l'égard des idées reçues et des convictions premières. On ne peut lui donner quelque force réelle qu'à condition d'accumuler sur lui la force sociale qui lui permette de s'imposer. Ce qui peut exiger que, par une contradiction apparente, on accepte de jouer les jeux sociaux dont il (d)énonce la logique. Tenter d'évoquer les mécanismes de la mode intellectuelle dans tel des hauts lieux de la mode intellectuelle, utiliser les instruments du marketing intellectuel, mais pour leur faire véhiculer cela même que d'ordinaire ils occultent, en particulier la fonction de ces instruments et de leurs utilisateurs ordinaires, essayer d'évoquer la logique des rapports entre le Parti

communiste et les intellectuels dans un des organes du Parti communiste destiné aux intellectuels, etc., c'est, acceptant d'avance le soupçon de la compromission, tenter de retourner contre le pouvoir intellectuel les armes du pouvoir intellectuel en disant la chose la moins attendue, la plus improbable, la plus déplacée dans le lieu où elle est dite ; c'est refuser de «prêcher des convertis», comme fait le discours commun qui n'est si bien entendu que parce qu'il ne dit à son public que ce qu'il veut entendre.

L'ART DE RÉSISTER AUX PAROLES*

Q. Le discours bourgeois sur la culture tend à présenter l'intérêt pour elle comme désintéressé. Vous montrez au contraire que cet intérêt, et même son apparent désintéressement procure des profits.

— Paradoxalement, les intellectuels ont intérêt à l'*économisme* qui, en réduisant tous les phénomènes sociaux et en particulier les phénomènes d'échange à leur dimension économique, leur permet de ne pas se mettre en jeu. C'est pourquoi il faut rappeler l'existence d'un capital culturel et que ce capital procure des profits directs, d'abord sur le marché scolaire bien sûr, mais aussi ailleurs, et aussi des profits de distinction — étrangement oubliés par les économistes marginalistes — qui résultent *automatiquement* de sa rareté, c'est-à-dire du fait qu'il est inégalement distribué.

Q. Les pratiques culturelles sont donc toujours des stratégies de mise à distance de ce qui est «commun» et «facile», ce sont ce que vous appelez des «stratégies de distinction».

— Elles peuvent être distinctives, distinguées, sans même chercher à l'être. La définition dominante de la «distinction» appelle «distinguées» les conduites qui se distinguent du commun, du vulgaire, sans intention de distinction. En ces matières, les stratégies les plus «payantes» sont celles qui ne se vivent pas comme des stratégies. Celles qui consistent à aimer ou même à «découvrir» à chaque moment, comme par hasard, ce qu'il *faut* aimer. Le profit de distinction est le profit que procure la *différence*, l'écart, qui sépare du commun. Et ce profit direct se double d'un profit supplémentaire, à la fois subjectif et objectif, le profit de désintéressement : le profit qu'il y a à se voir — et à être vu — comme ne cherchant pas le profit, comme totalement désintéressé.

*Entretien avec Didier Eribon à propos de *La distinction, Libération*, 3 et 4 novembre 1979, pp. 12-13.

Q. Si toute pratique culturelle est une mise à distance (vous dites même que la distanciation brechtienne est une mise à distance du peuple), l'idée d'un art pour tous, d'un accès pour tous à l'art n'a pas de sens. Cette illusion d'un «communisme culturel», il faut la dénoncer.

— J'ai moi-même participé de l'illusion du «communisme culturel» (ou linguistique). Les intellectuels pensent spontanément le rapport à l'œuvre d'art comme une participation mystique à un bien commun, sans rareté. Tout mon livre est là pour rappeler que l'accès à l'œuvre d'art requiert des instruments qui ne sont pas universellement distribués. Et par conséquent que les détenteurs de ces instruments s'assurent des profits de distinction, profits d'autant plus grands que ces instruments sont plus rares (comme ceux qui sont nécessaires pour s'approprier les œuvres d'avant-garde).

Q. Si toutes les pratiques culturelles, si tous les goûts classent à une place déterminée de l'espace social, il faut bien admettre que la contre-culture est une activité distinguante comme les autres ?

— Il faudrait s'entendre sur ce que l'on appelle contre-culture. Ce qui est par définition difficile ou impossible. Il y a *des* contre-cultures : c'est tout ce qui est en marge, hors de l'*establishment*, extérieur à la culture officielle. Dans un premier moment, on voit bien que cette contre-culture est définie négativement par ce contre quoi elle se définit. Je pense par exemple au culte de tout ce qui est en dehors de la culture «légitime», comme la bande dessinée. Mais ce n'est pas tout : on ne sort pas de la culture en faisant l'économie d'une analyse de la culture et des intérêts culturels. Par exemple, il serait facile de montrer que le discours écologique, style roulotte, roue libre, randonnée verte, théâtre pieds nus, etc., est bourré d'allusions méprisantes et distinguées au «métro-boulot-dodo» et aux vacances «moutonnières» des «petits-bourgeois ordinaires». (Il faut mettre partout des guillemets. C'est très important : ce n'est pas pour marquer la distance prudente du journalisme officiel mais pour signifier l'écart entre le langage de l'analyse et

le langage ordinaire, où tous ces mots sont des instruments de lutte, des armes et des enjeux dans les luttes de distinction).

Q. Les marginalités, les mouvements de contestation, ne bousculeraient donc pas les valeurs établies ?

— Bien sûr, je commence toujours par tordre le bâton dans l'autre sens et par rappeler que ces gens qui se veulent en marge, hors de l'espace social, sont situés dans le monde social, comme tout le monde. Ce que j'appelle leur rêve de vol social exprime très parfaitement une position de porte-à-faux dans le monde social : celle qui caractérise les «nouveaux autodidactes», ceux qui ont fréquenté le système scolaire jusqu'à un âge assez avancé, assez pour acquérir un rapport «cultivé» à la culture, mais sans en obtenir de titres scolaires ou sans en obtenir tous les titres scolaires que leur position sociale d'origine leur promettait.

Cela dit, tous les mouvements de contestation de l'ordre symbolique sont importants en ce qu'ils mettent en question ce qui paraît aller de soi ; ce qui est hors de question, indiscuté. Ils chahutent les évidences. C'était le cas de Mai 68. C'est le cas du mouvement féministe dont on ne se débarrasse pas en disant qu'il est le fait de «bourgeoises». Si ces formes de contestation dérangeant, bien souvent, les mouvements politiques ou syndicaux, c'est peut-être parce qu'elles vont contre les dispositions profondes et les intérêts spécifiques des hommes d'appareil. Mais c'est surtout parce que, ayant l'expérience que la *politisation*, la mobilisation politique des classes dominées doit être conquise, presque toujours, contre le *domestique*, le privé, le psychologique, etc., ils ont du mal à comprendre les stratégies visant à *politiser le domestique*, la consommation, le travail de la femme, etc. Mais ça demanderait une très longue analyse... En tout cas, en laissant hors de la réflexion politique des domaines entiers de la pratique sociale, l'art, la vie domestique, etc., etc., on s'expose à de formidables retours du refoulé.

Q. Mais alors, que pourrait être une véritable contre-culture ?

— Je ne sais pas si je puis répondre à cette question. Ce dont je suis sûr, c'est que la possession des armes nécessaires pour se défendre contre la domination culturelle, contre la domination qui s'exerce par la culture et en son nom, devrait faire partie de la culture. Il s'agirait d'une culture capable de mettre à distance la culture, de l'analyser et non de l'inverser, ou, plus exactement, d'en imposer une forme inversée. C'est en ce sens que mon livre est un livre de culture et de contre-culture. Plus généralement, je pense qu'une véritable contre-culture devrait donner des armes contre les formes douces de la domination, contre les formes avancées de mobilisation, contre la violence douce des nouveaux idéologues professionnels, qui souvent s'appuient sur une sorte de rationalisation quasi scientifique de l'idéologie dominante, contre les usages politiques de la science, de l'autorité de la science, science physique ou science économique, sans parler de la biologie ou de la sociobiologie des racismes avancés, c'est-à-dire hautement euphémisés. Bref, il s'agit d'assurer la dissémination des armes de défense contre la domination symbolique. Il faudrait aussi, dans la logique de ce que je disais tout à l'heure, faire entrer dans la culture nécessairement politique des tas de choses que la définition actuelle et de la culture et de la culture politique en excluent... Et je ne désespère pas qu'un groupe puisse entreprendre quelque jour un tel travail de reconstruction.

Q. Ne faut-il pas mettre l'accent sur le fait que vous ne voulez surtout pas produire une «culpabilité», une «mauvaise conscience» chez les intellectuels ?

— Personnellement, j'ai horreur de tous ceux qui visent à produire la «culpabilité» ou la «mauvaise conscience». Je pense que l'on n'a que trop joué, en particulier avec les intellectuels, le jeu sacerdotal de la culpabilisation. D'autant qu'il est très facile de se débarrasser de cette culpabilité par un acte de contrition ou une confession publique. Je veux simplement contribuer à produire des

instruments d'analyse qui n'exemptent pas les intellectuels : je pense que la sociologie des intellectuels est un préalable à toute science du monde social, qui est faite nécessairement par des intellectuels. Des intellectuels qui auraient soumis leur propre pratique intellectuelle et ses produits, et non leur «être bourgeois», à une critique sociologique seraient mieux armés pour résister aux stratégies de culpabilisation qu'exercent contre eux tous les appareils et qui visent à les empêcher de faire ce qu'en tant qu'intellectuels ils pourraient faire pour et surtout contre ces appareils.

Q. Mais ne craignez-vous pas que vos analyses (par exemple de la place des valeurs de virilité dans le style de vie de la classe ouvrière) ne viennent renforcer l'ouvriérisme ?

— Vous savez, quand j'écris, je crains beaucoup de choses, c'est-à-dire beaucoup de mauvaises lectures. Ce qui explique, on me le reproche souvent, la complexité de certaines de mes phrases. J'essaie de décourager à l'avance les mauvaises lectures que je puis souvent prévoir. Mais les mises en garde que je glisse dans une parenthèse, un adjectif, des guillemets, etc., ne touchent que ceux qui n'en ont pas besoin. Et chacun retient, dans une analyse complexe, le côté qui le dérange le moins.

Cela dit, je crois qu'il est important de décrire, c'est un fait social comme un autre, mais souvent mal compris par les intellectuels, les valeurs de virilité dans la classe ouvrière. Entre autres raisons, parce que ces valeurs, qui sont inscrites dans le corps, c'est-à-dire dans l'inconscient, permettent de comprendre beaucoup de conduites de la classe ouvrière et de certains de ses porte-parole. Il va de soi que je ne présente pas le style de vie de la classe ouvrière et son système de valeurs comme un modèle, un idéal. J'essaie d'expliquer l'attachement aux valeurs de virilité, à la force physique, en faisant remarquer par exemple qu'il est le fait de gens qui ne peuvent guère compter que sur leur force de travail et, éventuellement, de combat. J'essaie de montrer en quoi le rapport au

corps qui est caractéristique de la classe ouvrière est au principe de tout un ensemble d'attitudes, de conduites, de valeurs, et qu'il permet de comprendre aussi bien la façon de parler ou de rire que la façon de manger ou de marcher. Je dis que l'idée de virilité est un des derniers refuges de l'identité des classes dominées. J'essaie par ailleurs de montrer les effets, politiques entre autres, que peut avoir la nouvelle morale thérapeutique, celle que déversent à longueur de journées publicitaires, journalistes de magazines féminins, psychanalystes du pauvre, conseillers conjugaux, etc., etc. Cela ne veut pas dire que j'exalte les valeurs de virilité ni les usages que l'on en fait, qu'il s'agisse de l'exaltation de la bonne brute, prédisposée aux services militaires (le côté Gabin-Bigeard qui inspire une horreur fascinée aux intellectuels), ou de l'utilisation ouvriériste du style bon garçon et franc-parler qui permet de faire l'économie de l'analyse ou, pire, de faire taire l'analyse.

Q. Vous dites que les classes dominées n'ont qu'un rôle passif dans les stratégies de distinction, qu'elles ne sont qu'un «repoussoir». Il n'y a donc pas, pour vous, de «culture populaire».

— La question n'est pas de savoir s'il y a ou s'il n'y a pas *pour moi* de «culture populaire». La question est de savoir s'il y a dans la réalité quelque chose qui ressemble à ce qu'appellent ainsi les gens qui parlent de «culture populaire». Et à cette question je réponds non. Cela dit, pour sortir de tout le cafouillage qui entoure cette notion dangereuse, il faudrait une très longue analyse. Je préfère m'arrêter là. Ce que je pourrais dire en quelques phrases, comme tout ce que j'ai dit d'ailleurs jusqu'ici, pourrait être mal compris. Et puis j'aimerais bien, j'aimerais mieux, après tout, qu'on lise mon bouquin...

Q. Mais vous signalez bien la relation qui unit dans la classe ouvrière le rapport à la culture et la conscience politique.

— Je pense que le travail de politisation s'accompagne souvent d'une entreprise d'acquisition culturelle, vécue

souvent comme une sorte de réhabilitation, de restauration de la dignité personnelle. Cela se voit très bien dans les mémoires des militants ouvriers de l'ancienne école. Cette entreprise libératrice me paraît avoir des effets aliénants, dans la mesure où la reconquête d'une sorte de dignité culturelle s'assortit d'une reconnaissance de la culture au nom de laquelle s'exercent nombre d'effets de domination. Je ne pense pas seulement au poids des titres scolaires dans les appareils; je pense à certaines formes de reconnaissance inconditionnelle, parce qu'inconsciente, de la culture légitime et de ceux qui la détiennent. Je ne suis même pas sûr que certaines formes d'ouvriérisme agressif ne trouvent pas leur principe dans une reconnaissance honteuse de la culture ou, tout simplement, dans une honte culturelle non maîtrisée, non analysée.

Q. Mais est-ce que les changements du rapport au système scolaire que vous décrivez dans votre livre ne sont pas de nature à transformer non seulement les rapports à la culture mais aussi les rapports à la politique ?

— Je crois, et je le montre plus précisément dans mon livre, que ces transformations, et en particulier les effets de l'inflation et de la dévaluation des titres scolaires, sont parmi les facteurs de changement les plus importants, en particulier dans le domaine de la politique. Je pense en particulier à toutes les dispositions anti-hiérarchiques ou même anti-institutionnelles qui se sont manifestées bien au-delà du système d'enseignement et dont les porteurs exemplaires sont les OS bacheliers ou les nouvelles couches d'employés, sortes d'OS de la bureaucratie. Je pense que sous les oppositions apparentes, PC/gauchistes ou CGT/CFDT, et plus encore peut-être sous les conflits de tendances qui divisent aujourd'hui toutes les organisations, on retrouverait les effets de rapports différents au système scolaire qui se retraduisent souvent sous forme de conflits de générations. Mais pour préciser ces intuitions il faudrait faire des analyses empiriques qui ne sont pas toujours possibles.

Q. Comment peut se constituer une opposition à l'imposition des valeurs dominantes ?

— Au risque de vous surprendre, je vous répondrai en citant Francis Ponge : « C'est alors qu'enseigner l'art de résister aux paroles devient utile, l'art de ne dire que ce que l'on veut dire. Apprendre à chacun l'art de fonder sa propre rhétorique est une œuvre de salut public. » Résister aux paroles, ne dire que ce qu'on veut dire : parler au lieu d'être parlé par des mots d'emprunt, chargés de sens social (comme lorsqu'on parle par exemple d'une « rencontre *au sommet* » entre deux responsables syndicaux ou que *Libération* parle de « nos » navires à propos du Normandie et du France) ou parlé par des porte-parole qui sont eux-mêmes parlés. Résister aux paroles neutralisées, euphémisées, banalisées, bref à tout ce qui fait la platitude pompeuse de la nouvelle rhétorique énarquique mais aussi aux paroles rabotées, limées, jusqu'au silence, des motions, résolutions, plates-formes ou programmes. Tout langage qui est le produit du compromis avec les censures, intérieures et extérieures, exerce un effet d'imposition, imposition d'impensé qui décourage la pensée.

On s'est trop souvent servi de l'alibi du réalisme ou du souci démagogique d'être « compris des masses » pour substituer le slogan à l'analyse. Je pense qu'on finit toujours par payer toutes les simplifications, tous les simplismes, ou par les faire payer aux autres.

Q. Les intellectuels ont donc un rôle à jouer ?

— Oui, évidemment. Parce que l'absence de théorie, d'analyse théorique de la réalité, que couvre le langage d'appareil, enfante des monstres. Le slogan et l'anathème conduisent à toutes les formes de terrorisme. Je ne suis pas assez naïf pour penser que l'existence d'une analyse rigoureuse et complexe de la réalité sociale suffise à mettre à l'abri de toutes les formes de déviation terroriste ou totalitaire. Mais je suis certain que l'absence d'une telle analyse laisse le champ libre. C'est pourquoi, contre l'antiscientisme qui est dans l'air du temps et dont les nouveaux idéologues ont fait leurs choux gras,

je défends la science et même la théorie lorsqu'elle a pour effet de procurer une meilleure compréhension du monde social. On n'a pas à choisir entre l'obscurantisme et le scientisme. «Entre deux maux, disait Karl Kraus, je me refuse à choisir le moindre».

Apercevoir que la science est devenue un instrument de légitimation du pouvoir, que les nouveaux dirigeants gouvernement au nom de l'apparence de science économique qui s'acquiert à Sciences Po et dans les *Business-schools*, cela ne doit pas conduire à un anti-scientisme romantique et régressif, qui coexiste toujours, dans l'idéologie dominante, avec le culte professé de la science. Il s'agit plutôt de produire les conditions d'un nouvel esprit scientifique et politique, libérateur parce que libéré des censures.

Q. Mais est-ce que cela ne risque pas de recréer une barrière de langage ?

— Mon but est de contribuer à empêcher que l'on puisse dire n'importe quoi sur le monde social. Schoenberg disait un jour qu'il composait pour que les gens ne puissent plus écrire de la musique. J'écris pour que les gens, et d'abord ceux qui ont la parole, les porte-parole, ne puissent plus produire, à propos du monde social, du bruit qui a les apparences de la musique.

Quant à donner à chacun les moyens de fonder sa propre rhétorique, comme dit Francis Ponge, d'être son propre porte-parole vrai, de parler au lieu d'être parlé, cela devrait être l'ambition de tous les porte-parole, qui seraient sans doute tout à fait autre chose que ce qu'ils sont s'ils se donnaient le projet de travailler à leur propre dépérissement. On peut bien rêver, pour une fois...

UNE SCIENCE QUI DÉRANGE*

Q. Commençons par les questions les plus évidentes : est-ce que les sciences sociales, et la sociologie en particulier, sont vraiment des sciences ? Pourquoi éprouvez-vous le besoin de revendiquer la scientificité ?

— La sociologie me paraît avoir toutes les propriétés qui définissent une science. Mais à quel degré ? La question est là. Et la réponse que l'on peut faire varie beaucoup selon les sociologues. Je dirai seulement qu'il y a beaucoup de gens qui se disent et se croient sociologues et que j'avoue avoir quelque peine à reconnaître comme tels. En tout cas, il y a belle lurette que la sociologie est sortie de la préhistoire, c'est-à-dire de l'âge des grandes théories de la philosophie sociale à laquelle les profanes l'identifient souvent. L'ensemble des sociologues dignes de ce nom s'accorde sur un capital commun d'acquis, concepts, méthodes, procédures de vérification. Il reste que, pour des raisons sociologiques évidentes — et entre autres parce qu'elle joue souvent le rôle de discipline refuge —, la sociologie est une discipline très *dispersée* (au sens statistique du terme) et cela à différents points de vue. Ce qui explique que la sociologie donne l'apparence d'une discipline divisée, plus proche de la philosophie que des autres sciences. Mais le problème n'est pas là : si l'on est tellement pointilleux sur la scientificité de la sociologie, c'est qu'elle dérange.

Q. N'êtes-vous pas amené à vous poser des questions qui se posent objectivement aux autres sciences bien que les savants n'aient pas, concrètement, à se les poser ?

— La sociologie a le triste privilège d'être sans cesse confrontée à la question de sa scientificité. On est mille fois moins exigeant pour l'histoire ou l'ethnologie, sans parler de la géographie, de la philologie ou de l'archéologie. Sans cesse interrogé, le sociologue s'interroge et

*Entretien avec Pierre Thuillier, *La Recherche*, n° 112, juin 1980, pp. 738-743.

interroge sans cesse. Ce qui fait croire à un impérialisme sociologique : qu'est-ce que cette science commençante, balbutiante, qui se permet de soumettre à examen les autres sciences ! Je pense, bien sûr, à la sociologie de la science. En fait, la sociologie ne fait que poser aux autres sciences des questions qui se posent à elle de manière particulièrement aiguë. Si la sociologie est une science critique, c'est peut-être parce qu'elle est elle-même dans une position *critique*. La sociologie fait problème, comme on dit. On sait par exemple qu'on lui a imputé Mai 68. On conteste non seulement son existence en tant que science, mais son existence tout court. En ce moment surtout, où certains qui ont malheureusement le pouvoir d'y réussir, travaillent à la détruire. Tout en renforçant par tous les moyens la «sociologie» édifiante, Institut Auguste Comte ou Sciences Po. Cela au nom de la science, et avec la complicité active de certains «scientifiques» (au sens trivial du terme).

Q. Pourquoi la sociologie fait-elle particulièrement problème ?

— Pourquoi ? Parce qu'elle dévoile des choses cachées et parfois *refoulées* comme la corrélation entre la réussite scolaire, que l'on identifie à l'«intelligence», et l'origine sociale ou, mieux, le capital culturel hérité de la famille. Ce sont des vérités que les technocrates, les épistémocrates — c'est-à-dire bon nombre de ceux qui lisent la sociologie et de ceux qui la financent — n'aiment pas entendre. Autre exemple : montrer que le monde scientifique est le lieu d'une concurrence qui, orientée par la recherche de profits spécifiques (prix, Nobel et autres, priorité de la découverte, prestige, etc.) et menée au nom d'*intérêts* spécifiques (c'est-à-dire irréductibles aux intérêts économiques en leur forme ordinaire et perçus de ce fait comme «désintéressés»), c'est mettre en question une hagiographie scientifique dont participent souvent les scientifiques et dont ils ont besoin pour croire à ce qu'ils font.

Q. D'accord : la sociologie apparaît comme agressive et gênante. Mais pourquoi faut-il que le discours sociologique soit «scientifique» ? Les journalistes aussi posent des questions gênantes ; or ils ne se réclament pas de la science. Pourquoi est-il décisif qu'il y ait une frontière entre la sociologie et un journalisme critique ?

— Parce qu'il y a une différence objective. Ce n'est pas une question de point d'honneur. Il y a des systèmes cohérents d'hypothèses, des concepts, des méthodes de vérification, tout ce que l'on attache ordinairement à l'idée de science. En conséquence, pourquoi ne pas dire que c'est une science si c'en est une ? D'autant que c'est un enjeu très important : une des façons de se débarrasser de vérités gênantes est de dire qu'elles ne sont pas scientifiques, ce qui revient à dire qu'elles sont «politiques», c'est-à-dire suscitées par l'«intérêt», la «passion», donc relatives et relativisables.

Q. Si l'on pose à la sociologie la question de sa scientificité, n'est-ce pas aussi parce qu'elle s'est développée avec un certain retard par rapport aux autres sciences ?

— Sans doute. Mais cela devrait faire voir que ce «retard» tient au fait que la sociologie est une science spécialement difficile, spécialement improbable. Une des difficultés majeures réside dans le fait que ses objets sont des enjeux de luttes ; des choses que l'on cache, que l'on censure, pour lesquelles on est prêt à mourir. C'est vrai pour le chercheur lui-même qui est en jeu dans ses propres objets. Et la difficulté particulière qu'il y a à faire de la sociologie tient très souvent à ce que les gens ont peur de ce qu'ils vont trouver. La sociologie affronte sans cesse celui qui la pratique à des réalités rudes ; elle désenchante. C'est pourquoi, contrairement à ce que l'on croit souvent, et au dedans et au dehors, elle n'offre aucune des satisfactions que l'adolescence recherche souvent dans l'engagement politique. De ce point de vue, elle se situe tout à fait à l'opposé des sciences dites «pures» qui, comme l'art et tout spécialement le plus «pur» de tous, la musique, sont sans doute pour une part des refuges où l'on se retire pour oublier le monde,

des univers épurés de tout ce qui fait problème, comme la sexualité ou la politique. C'est pourquoi les esprits formels ou formalistes font en général de la piètre sociologie.

Q. Vous montrez que la sociologie intervient à propos de questions socialement importantes. Cela pose le problème de sa «neutralité», de son «objectivité». Le sociologue peut-il demeurer au-dessus de la mêlée, en position d'observateur impartial ?

— Le sociologue a pour particularité d'avoir pour objet des champs de luttes : non seulement le champ des luttes de classes mais le champ des luttes scientifiques lui-même. Et le sociologue occupe une position dans ces luttes d'abord en tant que détenteur d'un certain capital, économique et culturel, dans le champ des classes; ensuite, en tant que chercheur doté d'un certain capital spécifique dans le champ de production culturelle et, plus précisément, dans le sous-champ de la sociologie. Cela, il doit l'avoir toujours à l'esprit, pour essayer de maîtriser tout ce que sa pratique, ce qu'il voit et ne voit pas, ce qu'il fait et ne fait pas — par exemple les objets qu'il choisit d'étudier — doit à sa position sociale. C'est pourquoi la sociologie de la sociologie n'est pas, pour moi, une «spécialité» parmi d'autres mais une des conditions premières d'une sociologie scientifique. Il me semble en effet qu'une des causes principales de l'erreur en sociologie réside dans un rapport incontrôlé à l'objet. Ou plus exactement dans l'ignorance de tout ce que la vision de l'objet doit au point de vue, c'est-à-dire à la *position* occupée dans l'espace social et dans le champ scientifique.

Les chances de contribuer à produire la vérité me semblent en effet dépendre de deux facteurs principaux, qui sont liés à la position occupée : l'intérêt que l'on a à savoir et à faire savoir la vérité (ou, inversement, à la cacher et à se la cacher) et la capacité que l'on a de la produire. On connaît le mot de Bachelard : «Il n'y a de science que du caché». Le sociologue est d'autant mieux armé pour dé-couvrir ce caché qu'il est mieux armé

scientifiquement, qu'il utilise mieux le capital de concepts, de méthodes, de techniques accumulé par ses prédécesseurs, Marx, Durkheim, Weber, et bien d'autres, et qu'il est plus «critique», que l'intention consciente ou inconsciente qui l'anime est plus *subversive*, qu'il a plus intérêt à dévoiler ce qui est censuré, refoulé, dans le monde social. Et si la sociologie n'avance pas plus vite, comme la science sociale en général, c'est peut-être, pour une part, parce que ces deux facteurs tendent à varier en raison inverse.

Si le sociologue parvient à produire tant soit peu de vérité, ce n'est pas *bien qu'*il ait intérêt à produire cette vérité, mais *parce qu'*il y a intérêt — ce qui est très exactement l'inverse du discours un peu bêtifiant sur la «neutralité». Cet intérêt peut consister, comme partout ailleurs, dans le désir d'être le premier à faire une découverte et à s'approprier tous les droits associés ou dans l'indignation morale ou dans la révolte contre certaines formes de domination et contre ceux qui les défendent au sein du champ scientifique. Bref, il n'y a pas d'immaculée conception; il n'y aurait pas beaucoup de vérités scientifiques si l'on devait condamner telle ou telle découverte (il suffit de penser à la «double hélice») sous prétexte que les intentions ou les procédés des découvreurs n'étaient pas très purs.

Q. Mais dans le cas des sciences sociales, est-ce que «l'intérêt», la «passion», «l'engagement», ne peuvent pas conduire à l'aveuglement, donnant ainsi raison aux défenseurs de la «neutralité» ?

— En fait, et c'est ce qui fait la difficulté particulière de la sociologie, ces «intérêts», ces «passions», nobles ou ignobles, ne conduisent à la vérité scientifique que dans la mesure où ils s'accompagnent d'une connaissance scientifique de ce qui les détermine, et des *limites* qu'ils imposent à la connaissance. Par exemple, chacun sait que le ressentiment lié à l'échec ne rend plus lucide sur le monde social qu'en aveuglant sur le principe même de cette lucidité.

Mais ce n'est pas tout. Plus une science est avancée, plus le capital de savoirs accumulés y est important et plus les stratégies de subversion, de critique, quelles qu'en soient les « motivations », doivent, pour être efficaces, mobiliser un savoir important. En physique, il est difficile de triompher d'un adversaire en faisant appel à l'argument d'autorité ou, comme il arrive encore en sociologie, en dénonçant le contenu politique de sa théorie. Les armes de la critique doivent y être scientifiques pour être efficaces. En sociologie, au contraire, toute proposition qui contredit les idées reçues est exposée au soupçon de parti pris idéologique, de prise de parti politique. Elle heurte des intérêts sociaux : les intérêts des dominants qui ont partie liée avec le silence, et avec le « bon sens » (qui dit que ce qui est doit être, ou ne peut pas être autrement) ; les intérêts des porte-parole, des haut-parleurs, qui ont besoin d'idées simples, simplistes, de slogans. C'est pourquoi on lui demande mille fois plus de preuves (ce qui, en fait, est très bien) qu'aux porte-parole du « bon sens ». Et chaque découverte de la science déclenche un immense travail de « critique » rétrograde, qui a pour lui tout l'ordre social (les crédits, les postes, les honneurs, donc la croyance) et qui vise à recouvrir ce qui avait été découvert.

Q. Tout à l'heure, vous avez cité d'un seul tenant Marx, Durkheim et Weber. Cela revient à supposer que leurs contributions respectives sont cumulatives. Mais leurs approches, en fait, sont différentes. Comment concevoir qu'il y ait une science unique derrière cette diversité ? — On ne peut faire avancer la science, en plus d'un cas, qu'à condition de faire communiquer des théories opposées, qui se sont souvent constituées les unes contre les autres. Il ne s'agit pas d'opérer de ces fausses synthèses éclectiques qui ont beaucoup sévi en sociologie. Soit dit en passant, la condamnation de l'éclectisme a souvent servi d'alibi à l'inculture : il est tellement facile et confortable de s'enfermer dans une tradition : le marxisme, malheureusement, a beaucoup rempli cette

fonction de sécurisation paresseuse. La synthèse n'est possible qu'au prix d'une mise en question radicale qui conduit au principe de l'antagonisme apparent. Par exemple, contre la régression ordinaire du marxisme vers l'économisme, qui ne connaît que l'économie au sens restreint de l'économie capitaliste et qui explique tout par l'économie ainsi définie, Max Weber étend l'analyse économique (au sens généralisé) à des terrains d'ordinaire abandonnés par l'économie, comme la religion. Ainsi, il caractérise l'Église, par une magnifique formule, comme détentrice du monopole de la manipulation des biens de salut. Il invite à un matérialisme radical qui recherche les déterminants économiques (au sens le plus large) sur des terrains où règne l'idéologie du « désintéressement », comme l'art ou la religion.

Même chose avec la notion de légitimité. Marx rompt avec la représentation ordinaire du monde social en faisant voir que les relations « enchantées » — celles du paternalisme par exemple — cachent des rapports de force. Weber a l'air de contredire radicalement Marx : il rappelle que l'appartenance au monde social implique une part de reconnaissance de la légitimité. Les professeurs — voilà un bel exemple d'effet de position — retiennent la différence. Ils aiment mieux opposer les auteurs que les intégrer. C'est plus commode pour construire des cours clairs : 1ère partie Marx, 2ème partie Weber, 3ème partie moi-même... Alors que la logique de la recherche conduit à dépasser l'opposition, en remontant à la racine commune. Marx a évacué de son modèle la vérité subjective du monde social contre laquelle il a posé la vérité objective de ce monde comme rapport de forces. Or, si le monde social était réduit à sa vérité de rapport de forces, s'il n'était pas, dans une certaine mesure, reconnu comme légitime, ça ne marcherait pas. La représentation subjective du monde social comme légitime fait partie de la vérité complète de ce monde.

Q. Autrement dit, vous vous efforcez d'intégrer dans un même système conceptuel des apports théoriques arbitrairement séparés par l'histoire ou par le dogmatisme.

—La plupart du temps, l'obstacle qui empêche les concepts, les méthodes ou les techniques de communiquer n'est pas logique mais sociologique. Ceux qui se sont identifiés à Marx (ou à Weber) ne peuvent s'emparer de ce qui leur paraît en être la négation sans avoir l'impression de se nier, de se renier (il ne faut pas oublier que pour beaucoup, se dire marxiste n'est rien de plus qu'une profession de foi —ou un emblème totémique). Ceci vaut aussi des rapports entre «théoriciens» et «empiristes», entre défenseurs de la recherche dite «fondamentale» et de la recherche dite «appliquée». C'est pourquoi la sociologie de la science peut avoir un effet scientifique.

Q. Faut-il comprendre qu'une sociologie conservatrice est condamnée à rester superficielle ?

—Les dominants voient toujours d'un mauvais œil le sociologue, ou l'intellectuel qui en tient lieu lorsque la discipline n'est pas encore constituée ou ne peut pas fonctionner, comme aujourd'hui en URSS. Ils ont partie liée avec le silence parce qu'ils ne trouvent *rien à redire* au monde qu'ils dominent et qui, de ce fait, leur apparaît comme évident, comme «allant de soi». C'est dire, une fois encore, que le type de science sociale que l'on peut faire dépend du rapport que l'on entretient avec le monde social, donc de la position que l'on occupe dans ce monde.

Plus précisément, ce rapport au monde se traduit dans la *fonction* que le chercheur assigne consciemment ou inconsciemment à sa pratique et qui commande ses stratégies de recherche : objets choisis, méthodes employées, etc. On peut se donner pour fin de comprendre le monde social, au sens de comprendre pour comprendre. On peut, au contraire, chercher des techniques permettant de le manipuler, mettant ainsi la sociologie au service de la *gestion de l'ordre établi*. Pour faire comprendre, un exemple simple : la sociologie religieuse peut s'identifier à une recherche à destination pastorale qui prend pour objet les laïcs, les déterminants sociaux de la pratique ou de la non-pratique, sortes

d'études de marché permettant de rationaliser les stratégies sacerdotales de vente des «biens de salut» ; elle peut au contraire se donner pour objet de comprendre le fonctionnement du champ religieux, dont les laïcs ne sont qu'un aspect, en s'attachant par exemple au fonctionnement de l'Église, aux stratégies par lesquelles elle se reproduit et perpétue son pouvoir —et au nombre desquelles il faut compter les enquêtes sociologiques (menées à l'origine par un chanoine).

Une bonne partie de ceux qui se désignent comme sociologues ou économistes sont des *ingénieurs* sociaux qui ont pour fonction de fournir des recettes aux dirigeants des entreprises privées et des administrations. Ils offrent une rationalisation de la connaissance pratique ou demi-savante que les membres de la classe dominante ont du monde social. Les gouvernants ont aujourd'hui besoin d'une science capable de *rationaliser*, au double sens, la domination, capable à la fois de renforcer les mécanismes qui l'assurent et de la légitimer. Il va de soi que cette science trouve ses limites dans ses fonctions pratiques : aussi bien chez les ingénieurs sociaux que chez les dirigeants de l'économie, elle ne peut jamais opérer de mise en question radicale. Par exemple, la science du PDG de la Compagnie bancaire, qui est grande, bien supérieure par certains côtés à celle de beaucoup de sociologues ou d'économistes, trouve sa limite dans le fait qu'elle a pour fin unique et *indiscutée* la maximisation des profits de cette institution. Exemples de cette «science» partielle, la sociologie des organisations ou la «science politique», telles qu'elles s'enseignent à l'Institut Auguste Comte ou à «Sciences Po», avec leurs instruments de prédilection, comme le sondage.

Q. La distinction que vous faites entre les théoriciens et les ingénieurs sociaux ne met-elle pas la science dans la situation de l'art pour l'art ?

—Pas du tout. Aujourd'hui, parmi les gens dont dépend l'existence de la sociologie, il y en a de plus en plus pour demander à quoi sert la sociologie. En fait, la sociologie a d'autant plus de chances de décevoir ou de contrarier

les pouvoirs qu'elle remplit mieux sa fonction proprement scientifique. Cette fonction n'est pas de servir à quelque chose, c'est-à-dire à quelqu'un. Demander à la sociologie de servir à quelque chose, c'est toujours une manière de lui demander de servir le pouvoir. Alors que sa fonction scientifique est de comprendre le monde social, à commencer par le pouvoir. Opération qui n'est pas neutre socialement et qui remplit sans aucun doute une fonction sociale. Entre autres raisons parce qu'il n'est pas de pouvoir qui ne doive une part — et non la moindre — de son efficacité à la méconnaissance des mécanismes qui le fondent.

Q. J'aimerais maintenant aborder le problème des rapports entre la sociologie et les sciences voisines. Vous commencez votre livre sur *La distinction* par cette phrase : «il est peu de cas où la sociologie ressemble autant à une psychanalyse sociale que lorsqu'elle s'affronte à un objet comme le goût». Viennent ensuite des tableaux statistiques, des compte-rendus d'enquêtes, mais aussi des analyses de type «littéraire», comme on en trouve chez Balzac, Zola ou Proust. Comment s'articulent ces deux aspects ?

— Le livre est le produit d'un effort pour intégrer deux modes de connaissance, l'observation ethnographique, qui ne peut s'appuyer que sur un petit nombre de cas, et l'analyse statistique qui permet d'établir des régularités et de situer les cas observés dans l'univers des cas existants. C'est par exemple la description contrastée d'un repas populaire et d'un repas bourgeois, réduits à leurs traits pertinents. Du côté populaire, on a le primat déclaré de la *fonction*, qui se retrouve dans toutes les consommations : on veut que la nourriture soit *substantielle*, qu'elle «tienne au corps», comme on demande au sport, avec le culturisme par exemple, qu'il donne la force (les muscles apparents). Du côté bourgeois, on a le primat de la *forme* ou des formes («mettre des formes») qui implique une sorte de censure et de refoulement de la fonction, une esthétisation, qui se retrouvera partout, aussi bien dans l'érotisme comme pornographie sublimée

ou déniée que dans l'art pur qui se définit précisément par le fait qu'il privilégie la forme au détriment de la fonction. En fait les analyses que l'on dit «qualitatives» ou, pire, «littéraires», sont capitales pour *comprendre*, c'est-à-dire expliquer complètement ce que les statistiques ne font que constater, pareilles en cela à des statistiques de pluviométrie. Elles conduisent au principe de toutes les pratiques observées, dans les domaines les plus différents.

Q. Pour en revenir à ma question, quels sont vos rapports avec la psychologie, la psychologie sociale, etc. ?

— La science sociale n'a pas cessé de trébucher sur le problème de l'individu et de la société. En réalité, les divisions de la science sociale en psychologie, psychologie sociale et sociologie se sont, selon moi, constituées autour d'une erreur initiale de définition. L'évidence de l'*individuation biologique* empêche de voir que la société existe sous deux formes inséparables : d'un côté les institutions qui peuvent revêtir la forme de choses physiques, monuments, livres, instruments, etc. ; de l'autre les dispositions acquises, les manières durables d'être ou de faire qui s'incarnent dans des corps (et que j'appelle des habitus). Le corps socialisé (ce que l'on appelle l'individu ou la personne) ne s'oppose pas à la société : il est une de ses formes d'existence.

Q. En d'autres termes, la psychologie serait coincée entre la biologie d'un côté (qui fournit les invariants fondamentaux) et la sociologie de l'autre, qui étudie la manière dont se développent ces invariants. Et qui est donc habilitée à traiter de tout, même de ce qu'on appelle la vie privée, amitié, amour, vie sexuelle, etc. — Absolument. Contre la représentation commune qui consiste à associer sociologie et collectif, il faut rappeler que le collectif est déposé *en chaque individu* sous forme de dispositions durables, comme les structures mentales. Par exemple, dans *La distinction*, je m'efforce d'établir empiriquement la relation entre les classes sociales et les systèmes de classement incorporés qui, produits dans

l'histoire collective sont acquis dans l'histoire individuelle, ceux que met en œuvre le goût par exemple (lourd/léger, chaud/froid, brillant/terne, etc.).

Q. Mais alors, qu'est-ce que le biologique ou le psychologique pour la sociologie ?

— La sociologie prend le biologique et le psychologique comme un donné. Et elle s'efforce d'établir comment le monde social l'utilise, le transforme, le transfigure. Le fait que l'homme a un corps, que ce corps est mortel, pose aux groupes des problèmes difficiles. Je pense au livre de Kantorovitch, *Les deux corps du roi*, où l'auteur analyse les subterfuges socialement approuvés par lesquels on se débrouille pour affirmer l'existence d'une royauté transcendante par rapport au corps réel du roi, par qui arrive l'imbécillité, la maladie, la faiblesse, la mort. «Le roi est mort, vive le roi». Il fallait y penser.

Q. Vous-même parlez de descriptions ethnographiques...

— La distinction entre ethnologie et sociologie est typiquement une fausse frontière. Comme j'essaie de le faire voir dans mon dernier livre, *Le sens pratique*, c'est un pur produit de l'histoire (coloniale) qui n'a aucune espèce de justification logique.

Q. Mais n'y a-t-il pas des différences d'attitudes très marquées ? En ethnologie, on a l'impression que l'observateur reste extérieur à son objet et qu'il enregistre, à la limite, des apparences dont il ne connaît pas le sens. Le sociologue, lui, semble adopter le point de vue des sujets qu'il étudie.

— En fait, le rapport d'extériorité que vous décrivez, et que j'appelle objectiviste, est plus fréquent en ethnologie, sans doute parce qu'il correspond à la vision de l'étranger. Mais certains ethnologues ont aussi joué le jeu (le double jeu) de la participation aux représentations indigènes : l'ethnologue ensorcelé ou mystique. On pourrait même inverser votre proposition. Certains sociologues, parce qu'ils travaillent le plus souvent par la personne interposée des enquêteurs et qu'ils n'ont

jamais de contact direct avec les enquêtés, sont plus enclins à l'objectivisme que les ethnologues (dont la première vertu professionnelle est la capacité d'établir une relation réelle avec les enquêtés). A quoi s'ajoute la distance de classe, qui n'est pas moins puissante que la distance culturelle. C'est pourquoi, il n'y a sans doute pas de science plus inhumaine que celle qui s'est produite du côté de Columbia, sous la férule de Lazarsfeld, et où la distance que produisent le questionnaire et l'enquêteur interposé est redoublée par le formalisme d'une statistique aveugle. On apprend beaucoup sur une science, sur ses méthodes, ses contenus, quand on fait, comme la sociologie du travail, une sorte de description de poste. Par exemple, le sociologue bureaucratique traite les gens qu'il étudie comme des unités statistiques interchangeable, soumis à des questions fermées et identiques pour tous. Tandis que l'informateur de l'ethnologue est un personnage éminent, longuement fréquenté, avec qui on a des entretiens approfondis.

Q. Vous êtes donc opposé à l'approche «objectiviste» qui substitue le modèle à la réalité; mais aussi à Michelet, qui voulait ressusciter, ou à Sartre, qui veut saisir des significations par une phénoménologie qui vous paraît arbitraire ?

— Tout à fait. Par exemple, étant donné qu'une des fonctions des rituels sociaux est de dispenser les agents de tout ce que nous mettons sous le mot de «vécu», rien n'est plus dangereux que de mettre du «vécu» là où il n'y en a pas, par exemple dans les pratiques rituelles. L'idée qu'il n'y a rien de plus généreux que de projeter son «vécu» dans la conscience d'un «primitif», d'une «sorcière» ou d'un «prolétaire» m'a toujours paru légèrement ethnocentrique. Le mieux que le sociologue puisse faire est d'objectiver les effets inévitables des techniques d'objectivation qu'il est obligé d'employer, écriture, diagrammes, plans, cartes, modèles, etc. Par exemple, dans *Le sens pratique*, j'essaie de montrer que faute d'avoir appréhendé les effets de la situation

d'observateur et des techniques qu'ils emploient pour saisir leur objet, les ethnologues ont constitué le « primitif » comme tel parce qu'ils n'ont pas su reconnaître en lui ce qu'ils sont eux-mêmes dès qu'ils cessent de penser scientifiquement, c'est-à-dire dans la pratique. Les logiques dites « primitives » sont tout simplement des logiques pratiques, comme celle que nous mettons en œuvre pour juger un tableau ou un quatuor.

Q. Mais on ne peut pas à la fois retrouver la logique de tout ça et conserver le « vécu » ?

— Il y a une vérité objective du subjectif, même lorsqu'il contredit la vérité objective que l'on doit construire contre lui. L'illusion n'est pas, en tant que telle, illusoire. Ce serait trahir l'objectivité que de faire comme si les sujets sociaux n'avaient pas de représentation, pas d'expérience des réalités que construit la science, comme par exemple les classes sociales. Il faut donc accéder à une objectivité plus haute, qui fait place à cette subjectivité. Les agents ont un « vécu » qui n'est pas la vérité complète de ce qu'ils font et qui fait pourtant partie de la vérité de leur pratique. Prenons par exemple un président qui déclare « la séance est levée » ou un prêtre qui dit « je te baptise ». Pourquoi ce langage a-t-il un pouvoir ? Ce ne sont pas les paroles qui agissent, par une sorte de pouvoir magique. Il se trouve que, dans des conditions sociales données, certains mots ont de la force. Ils tirent leur force d'une institution qui a sa logique propre, les titres, l'hermine et la toge, la chaire, le verbe rituel, la croyance des participants, etc. La sociologie rappelle que ce n'est pas la parole qui agit, ni la personne, interchangeable, qui les prononce, mais l'institution. Elle montre les conditions objectives qui doivent être réunies pour que s'exerce l'efficacité de telle ou telle pratique sociale. Mais elle ne peut s'en tenir là. Elle ne doit pas oublier que pour que ça fonctionne, il faut que l'acteur croie qu'il est au principe de l'efficacité de son action. Il y a des systèmes qui marchent entièrement à la croyance et il n'est pas de système — même l'économie — qui ne doive pour une part à la croyance de pouvoir marcher.

Q. Du point de vue de la science proprement dite, je comprends bien votre démarche. Mais le résultat, c'est que vous dévaluez le « vécu » des gens. Au nom de la science, vous risquez d'ôter aux gens leurs raisons de vivre. Qu'est-ce qui vous donne le droit (si l'on peut dire) de les priver de leurs illusions ?

— Il m'arrive aussi de me demander si l'univers social complètement transparent et désenchanté que produirait une science sociale pleinement développée (et largement diffusée, si tant est que cela soit possible) ne serait pas invivable. Je crois, malgré tout, que les rapports sociaux seraient beaucoup moins malheureux si les gens maîtrisaient au moins les mécanismes qui les déterminent à contribuer à leur propre misère. Mais peut-être la seule fonction de la sociologie est-elle de faire voir, autant par ses lacunes visibles que par ses acquis, les limites de la connaissance du monde social et de rendre ainsi difficiles toutes les formes de prophétisme, à commencer bien sûr par le prophétisme qui se réclame de la science.

Q. Venons-en aux rapports avec l'économie, et en particulier avec certaines analyses néo-classiques comme celles de l'École de Chicago. En fait, la confrontation est intéressante parce qu'elle permet de voir comment deux sciences différentes construisent les mêmes objets, la fécondité, le mariage et tout spécialement l'investissement scolaire.

— Ce serait un immense débat. Ce qui peut tromper, c'est que, comme les économistes néo-marginalistes, je mets au principe de toutes les conduites sociales une forme spécifique d'intérêt, d'investissement. Mais seuls les *mots* sont communs. L'intérêt dont je parle n'a rien à voir avec le *self-interest* d'Adam Smith, intérêt an-historique, naturel, universel, qui n'est en fait que l'universalisation inconsciente de l'intérêt qu'engendre et suppose l'économie capitaliste. Et ce n'est pas par hasard que, pour sortir de ce naturalisme, les économistes doivent faire appel à la sociobiologie, comme Gary Becker dans un article intitulé *Altruism, egoism*

and genetic fitness : le «self-interest», mais aussi «l'altruisme à l'égard des descendants» et autres dispositions durables trouveraient leur explication dans la sélection au cours du temps des traits les plus adaptatifs.

En fait, quand je dis qu'il y a une forme d'intérêt ou de fonction au principe de toute institution et de toute pratique, je ne fais qu'affirmer le *principe de raison suffisante*, qui est impliqué dans le projet même de *rendre raison* et qui est constitutif de la science même : ce principe veut en effet qu'il y ait une cause ou une raison permettant d'expliquer ou de comprendre pourquoi telle pratique ou telle institution *est* plutôt que de ne pas être et pourquoi elle est ainsi plutôt que de toute autre façon. Cet intérêt ou cette fonction n'ont rien de naturel et d'universel, contrairement à ce que croient les économistes néo-classiques dont l'*homo economicus* n'est que l'universalisation de l'*homo capitalisticus*. L'ethnologie et l'histoire comparée montrent que la magie proprement sociale de l'institution peut constituer à peu près n'importe quoi comme intérêt et comme intérêt réaliste, c'est-à-dire comme *investissement* (au sens de l'économie mais aussi de la psychanalyse) objectivement payé de retour, à plus ou moins long terme, par une *économie*. Par exemple l'économie de l'honneur produit et récompense des dispositions économiques et des pratiques apparemment ruineuses — tant elles sont «désintéressées» —, donc absurdes, du point de vue de la science économique des économistes. Et pourtant, les conduites les plus folles du point de vue de la raison économique capitaliste ont pour principe une forme d'intérêt bien compris (par exemple l'intérêt qu'il y a à «être au-dessus de tout soupçon») et peuvent donc faire l'objet d'une science économique. L'investissement c'est l'inclination à agir qui s'engendre dans la relation entre un espace de jeu proposant certains enjeux (ce que j'appelle un champ) et un système de dispositions ajusté à ce jeu (ce que j'appelle un habitus), sens du jeu et des enjeux qui implique à la fois l'inclination et l'aptitude à jouer le jeu, à prendre *intérêt* au jeu,

à se prendre au jeu. Il suffit de penser à ce qu'est, dans nos sociétés, l'investissement scolaire, qui trouve sa limite dans les classes préparatoires aux grandes écoles, pour savoir que l'institution est capable de produire l'investissement et, dans ce cas, le surinvestissement, qui sont la condition du fonctionnement de l'institution. Mais on le montrerait aussi bien à propos de n'importe quelle forme de sacré : l'expérience du sacré suppose inséparablement la disposition acquise qui fait exister les objets sacrés comme tels et les objets qui exigent objectivement l'approche sacralisante (ceci vaut de l'art dans nos sociétés). Autrement dit, l'investissement est l'effet historique de l'accord entre deux réalisations du social : dans les choses, par l'institution, et dans les corps, par l'incorporation.

Q. Est-ce que cette sorte d'anthropologie générale que vous proposez n'est pas une façon de réaliser l'ambition philosophique du système, mais avec les moyens de la science ?

— Il ne s'agit pas d'en rester éternellement au discours total sur la totalité que pratiquait la philosophie sociale et qui est encore monnaie courante aujourd'hui, surtout en France, où les prises de position prophétiques trouvent encore un marché protégé. Mais je crois que, par souci de se conformer à une représentation mutilée de la scientificité, les sociologues sont allés à une spécialisation prématurée. On n'en finirait pas d'énumérer les cas où les divisions artificielles de l'objet, le plus souvent selon des découpages réalistes, imposés par des frontières administratives ou politiques, sont l'obstacle majeur à la compréhension scientifique. Pour ne parler que de ce que je connais bien, je citerai par exemple la séparation de la sociologie de la culture et de la sociologie de l'éducation ; ou de l'économie de l'éducation et de la sociologie de l'éducation. Je crois aussi que la science de l'homme engage inévitablement des théories anthropologiques ; qu'elle ne peut réellement progresser qu'à condition d'explicitier ces théories que les chercheurs engagent toujours

pratiquement et qui ne sont le plus souvent que la projection transfigurée de leur rapport au monde social.*

*On trouvera des développements complémentaires dans : P. Bourdieu, Le champ scientifique, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 2-3, juin 1976, pp. 88-104; Le langage autorisé. Note sur les conditions de l'efficacité sociale du discours rituel, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 5-6, 1975, pp. 183-190; Le mort saisit le vif. Les relations entre l'histoire réifiée et l'histoire incorporée, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 32-33, avril-juin 1980, pp. 3-14.

LE SOCIOLOGUE EN QUESTION*

Q. Pourquoi employez-vous un jargon particulier et particulièrement difficile qui rend souvent votre discours inaccessible au profane ? N'y a-t-il pas une contradiction à dénoncer le monopole que s'octroient les savants et à le restaurer dans le discours qui le dénonce ?

— Il suffit souvent de laisser parler le langage ordinaire, de s'abandonner au *laisser-faire* linguistique, pour accepter sans le savoir une philosophie sociale. Le dictionnaire est gros d'une mythologie politique (je pense par exemple à tous les couples d'adjectifs : brillant-sérieux, haut-bas, rare-commun, etc.). Les amis du « bon sens », qui sont dans le langage ordinaire comme des poissons dans l'eau et qui, en matière de langage comme ailleurs, ont les structures objectives pour eux, peuvent (aux euphémismes près) parler un langage clair comme de l'eau de roche et pourfendre le jargon. Au contraire, les sciences sociales doivent conquérir tout ce qu'elles disent contre les idées reçues que véhicule le langage ordinaire et dire ce qu'elles ont conquis dans un langage qui est prédisposé à dire tout à fait autre chose. Casser les automatismes verbaux, ce n'est pas créer artificiellement une différence distinguée qui met à distance le profane; c'est rompre avec la philosophie sociale qui est inscrite dans le discours spontané. Mettre un mot pour un autre, c'est souvent opérer un changement épistémologique décisif (qui risque d'ailleurs de passer inaperçu).

Mais il ne s'agit pas d'échapper aux automatismes du bon sens pour tomber dans les automatismes du langage critique, avec tous les mots qui ont trop fonctionné comme slogans ou mots d'ordre, tous les énoncés qui

*Ces questions sont celles qui m'ont paru les plus importantes parmi celles qui m'ont été le plus souvent posées au cours de différentes discussions que j'ai eues récemment à Paris (à l'École polytechnique), à Lyon (à l'Université populaire), à Grenoble (à la Faculté des lettres), à Troyes (à l'Institut universitaire de technologie), à Angers (à la Faculté des lettres).

servent non à énoncer le réel mais à boucher les trous de la connaissance (c'est souvent la fonction des concepts à majuscule et des propositions qu'ils introduisent, et qui ne sont guère, bien souvent, que des professions de foi, auxquelles le croyant reconnaît le croyant). Je pense à ce «basic marxism», comme dit Jean-Claude Passeron, qui a fleuri au cours des dernières années en France : ce langage automatique, qui tourne tout seul, mais à vide, permet de tout parler à l'économie, avec un tout petit nombre de concepts simples, mais sans penser grand-chose. Le simple fait de la conceptualisation exerce souvent un effet de neutralisation, voire de dénégation.

Le langage sociologique ne peut être ni «neutre» ni «clair». Le mot de classe ne sera jamais un mot neutre aussi longtemps qu'il y aura des classes : la question de l'existence ou de la non-existence des classes est un enjeu de lutte entre les classes. Le travail d'écriture qui est nécessaire pour parvenir à un usage rigoureux et contrôlé du langage ne conduit que rarement à ce que l'on appelle la clarté, c'est-à-dire le renforcement des évidences du bon sens ou des certitudes du fanatisme.

À l'opposé d'une recherche littéraire, la recherche de la rigueur conduit presque toujours à sacrifier la belle formule, qui doit sa force et sa clarté au fait qu'elle simplifie ou falsifie, à une expression plus ingrate, plus lourde mais plus exacte, plus contrôlée. Ainsi la difficulté du style provient souvent de toutes les nuances, toutes les corrections, toutes les mises en garde, sans parler des rappels de définitions, de principes, qui sont nécessaires pour que le discours porte en lui-même toutes les défenses possibles contre les détournements et les malversations. L'attention à ces *signes critiques* est sans doute directement proportionnelle à la vigilance, donc à la compétence, du lecteur — ce qui fait que les mises en garde sont d'autant mieux perçues d'un lecteur qu'elles lui sont plus inutiles. On peut malgré tout espérer qu'elles découragent le verbalisme et l'écholalie.

Mais la nécessité de recourir à un *langage artificiel* s'impose peut-être à la sociologie plus fortement qu'à aucune autre science. Pour rompre avec la philosophie

sociale qui hante les mots usuels et aussi pour exprimer des choses que le langage ordinaire ne peut exprimer (par exemple tout ce qui se situe dans l'ordre du cela-va-de-soi), le sociologue doit recourir à des mots forgés — et protégés de ce fait, au moins relativement, contre les projections naïves de sens commun. Ces mots sont d'autant mieux défendus contre le détournement que leur «nature linguistique» les prédispose à résister aux lectures hâtives (c'est le cas de *habitus*, qui évoque l'acquis, ou même la propriété, le capital) et surtout peut-être qu'ils sont insérés, enserrés dans un réseau de relations imposant leurs contraintes logiques : par exemple *allogoxia*, qui dit bien une chose difficile à dire ou même à penser en peu de mots — le fait de prendre une chose pour une autre, de croire qu'une chose est autre qu'elle n'est, etc. — est pris dans le réseau des mots de même racine, *doxa*, *doxosophe*, *orthodoxie*, *hétérodoxie*, *paradoxe*.

Cela dit, la difficulté de la transmission des produits de la recherche sociologique tient beaucoup moins qu'on ne le croit à la difficulté du langage. Une première cause de malentendu réside dans le fait que les lecteurs, même les plus «cultivés», n'ont qu'une idée très approximative des conditions de production du discours qu'ils tentent de s'approprier. Par exemple, il y a une lecture «philosophique» ou «théorique» des travaux de sciences sociales qui consiste à retenir les «thèses», les «conclusions» indépendamment de la démarche dont elles sont le produit (c'est-à-dire, concrètement, à «sauter» les analyses empiriques, les tableaux statistiques, les indications de méthode, etc.). Lire comme ça, c'est lire un autre livre. Lorsque je «condense» l'opposition entre les classes populaires et la classe dominante dans l'opposition entre le primat donné à la substance (ou à la fonction) et le primat donné à la forme, on entend un topo philosophique alors qu'il faut avoir à l'esprit que les uns mangent des haricots et les autres de la salade, que les différences de consommation, nulles ou faibles pour les vêtements de *dessous*, sont très fortes pour les vêtements de *dessus*, etc. Il est vrai que mes analyses sont le produit de

l'application de schèmes très abstraits à des choses très concrètes, des statistiques de consommation de pyjamas, de slips ou de pantalons. Lire des statistiques de pyjamas en pensant à Kant, ce n'est pas évident... Tout l'apprentissage scolaire tend à empêcher de penser à Kant à propos de pyjamas ou à empêcher de penser à des pyjamas en lisant Marx (je dis Marx parce que Kant vous me l'accorderiez trop facilement, bien que, sous ce rapport, ce soit la même chose).

A quoi s'ajoute le fait que beaucoup de lecteurs ignorent ou refusent les principes mêmes du mode de pensée sociologique, comme la volonté d'«expliquer le social par le social», selon le mot de Durkheim, qui est souvent perçue comme une ambition impérialiste. Mais, plus simplement, l'ignorance de la statistique ou, mieux, le manque d'accoutumance au mode de pensée statistique, conduisent à confondre le probable (par exemple la relation entre l'origine sociale et la réussite scolaire) avec le certain, le nécessaire. D'où toutes sortes d'accusations absurdes, comme le reproche de fatalisme, ou des objections sans objet, comme l'échec d'une partie des enfants de la classe dominante qui est, tout au contraire, un élément capital du mode de reproduction statistique (un «sociologue», membre de l'Institut, a déployé beaucoup d'énergie pour démontrer que tous les fils de Polytechniciens ne devenaient pas Polytechniciens !).

Mais la principale source de malentendu réside dans le fait que, d'ordinaire, on ne parle presque jamais du monde social pour dire ce qu'il est et presque toujours pour dire ce qu'il devrait être. Le discours sur le monde social est presque toujours performatif : il enferme des souhaits, des exhortations, des reproches, des ordres, etc. Il s'ensuit que le discours du sociologue, bien qu'il s'efforce d'être constatif, a toutes les chances d'être reçu comme performatif. Si je dis que les femmes répondent moins souvent que les hommes aux questions des sondages d'opinion — et d'autant moins que la question est plus «politique» —, il y aura toujours quelqu'un pour me reprocher d'exclure les femmes de la politique. Parce que, quand je dis ce qui est, on entend : *et c'est*

bien comme ça. De même, décrire la classe ouvrière comme elle est, c'est être suspect de vouloir l'enfermer dans ce qu'elle est comme dans un destin, de vouloir l'enfoncer ou de vouloir l'exalter. Ainsi, le constat que, la plupart du temps, les hommes (et surtout les femmes) des classes les plus démunies culturellement s'en remettent de leurs choix politiques au parti de leur choix et, en l'occurrence, au Parti communiste, a été compris comme une exhortation à la remise de soi au Parti. En fait, dans la vie ordinaire, on ne décrit un repas populaire que pour s'en émerveiller ou s'en dégoûter ; jamais pour en comprendre la logique, en rendre raison, le comprendre, c'est-à-dire se donner les moyens de *le prendre comme il est*. Les lecteurs lisent la sociologie avec les lunettes de leur habitus. Et certains trouveront un renforcement de leur racisme de classe dans la même description réaliste que d'autres soupçonneront d'être inspirée par le mépris de classe.

Il y a là le principe d'un *malentendu structural* dans la communication entre le sociologue et son lecteur.

Q. Ne pensez-vous pas que, étant donné la manière dont vous vous exprimez, vous ne pouvez avoir comme lecteurs que des intellectuels ? N'est-ce pas une limite à l'efficacité de votre travail ?

— Le malheur du sociologue est que, la plupart du temps, les gens qui ont les moyens techniques de s'approprier ce qu'il dit n'ont aucune envie de se l'approprier, aucun *intérêt* à se l'approprier, et ont même des intérêts puissants à le refuser (ce qui fait que des gens très compétents par ailleurs peuvent se révéler tout à fait indigents devant la sociologie), tandis que ceux qui auraient intérêt à se l'approprier ne possèdent pas les instruments d'appropriation (culture théorique, etc.). Le discours sociologique suscite des *résistances* qui sont tout à fait analogues dans leur logique et leurs manifestations à celles que rencontre le discours psychanalytique. Les gens qui lisent qu'il y a une très forte corrélation entre le niveau d'instruction et la fréquentation des musées ont toutes les chances de fréquenter les musées, d'être des

amateurs d'art prêts à mourir pour l'amour de l'art, de vivre leur rencontre avec l'art comme un amour pur, né d'un coup de foudre, et d'opposer d'innombrables systèmes de défense à l'objectivation scientifique.

Bref, les lois de la diffusion du discours scientifique font que, malgré l'existence de relais et de médiateurs, la vérité scientifique a toutes les chances d'atteindre ceux qui sont le moins disposés à l'accepter et très peu de chances de parvenir à ceux qui auraient le plus intérêt à la recevoir. Pourtant, on peut penser qu'il suffirait de fournir à ces derniers un langage dans lequel ils se reconnaissent ou, mieux, dans lequel ils se sentent *reconnus*, c'est-à-dire acceptés, justifiés d'exister comme ils existent (ce que leur offre nécessairement toute bonne sociologie, science qui, en tant que telle, *rend raison*) pour provoquer une transformation de leur rapport à ce qu'ils sont.

Ce qu'il faudrait *divulguer*, disséminer, c'est le regard scientifique, ce regard à la fois objectivant et compréhensif, qui, retourné sur soi, permet de s'assumer et même, si je puis dire, de se revendiquer, de revendiquer le droit à être ce qu'on est. Je pense à des slogans comme «Black is beautiful» des Noirs américains et la revendication du droit au «natural look», à l'apparence «naturelle», des féministes. On m'a reproché d'employer parfois un langage péjoratif pour parler de tous ceux qui imposent des besoins nouveaux et de sacrifier ainsi à une image de l'homme qui fait songer à «l'homme de nature», mais dans une version socialisée. En fait, il ne s'agit pas d'enfermer les agents sociaux dans un «être social originel» traité comme un destin, une nature, mais de leur offrir la *possibilité* d'assumer leur habitus sans culpabilité ni souffrance. Cela se voit bien dans le domaine de la culture où la misère vient souvent d'une dépossession qui ne peut pas s'assumer. Ce qui se trahit sans doute dans ma manière de parler de tous les esthéticiens, diététiciens, conseillers conjugaux, et autres vendeurs de besoins, c'est l'indignation contre cette forme d'exploitation de la misère qui consiste à imposer des normes impossibles pour vendre ensuite des moyens

— le plus souvent inefficaces — de combler l'écart entre ces normes et les possibilités réelles de les réaliser.

Sur ce terrain, qui est complètement ignoré de l'analyse politique, bien qu'il soit le lieu d'une action objectivement politique, les dominés sont abandonnés à leurs seules armes; ils sont absolument dépourvus d'armes de défense collectives pour affronter les dominants et leurs psychanalystes du pauvre. Or, il serait facile de montrer que la domination politique la plus typiquement politique passe aussi par ces voies : par exemple, dans *La distinction*, je voulais ouvrir le chapitre sur les rapports entre la culture et la politique par une photographie, que je n'ai pas mise, finalement, craignant qu'elle soit mal lue, où l'on voyait Maire et Séguy assis sur une chaise Louis XV face à Giscard, lui-même assis sur un canapé Louis XV. Cette image désignait, de la manière la plus évidente, à travers les manières d'être assis, de tenir les mains, bref tout le style corporel, celui des participants qui a pour lui la culture, c'est-à-dire le mobilier, le décor, les chaises Louis XV, mais aussi les manières d'en user, de s'y tenir, celui qui est le possesseur de cette culture objectivée et ceux qui sont possédés par cette culture, au nom de cette culture. Si, devant le patron, le syndicaliste se sent, au fond, «dans ses petits souliers», comme on dit, c'est pour une part au moins parce qu'il ne dispose que d'instruments d'analyse, d'auto-analyse, trop généraux et trop abstraits, qui ne lui donnent aucune possibilité de penser et de contrôler son rapport au langage et au corps. Et cet état d'abandon où le laissent les théories et les analyses disponibles est particulièrement grave — bien que l'état d'abandon où se trouve sa femme, dans sa cuisine de HLM, face aux boniments des entraîneuses de RTL ou d'Europe ne soit pas sans importance —, parce que des tas de gens vont parler par lui, et que c'est par sa bouche, par son corps, que va passer la parole de tout un groupe, et que ses réactions ainsi généralisées pourront avoir été déterminées, sans qu'il le sache, par son horreur des petits minets à cheveux longs ou des intellectuels à lunettes.

Q. Est-ce que votre sociologie n'implique pas une vue déterministe de l'homme ? Quelle est la part qui est laissée à la liberté humaine ?

— Comme toute science, la sociologie accepte le principe du déterminisme entendu comme une forme du principe de raison suffisante. La science qui doit *rendre raison* de ce qui est, postule par là même que rien n'est sans raison d'être. Le sociologue ajoute *sociale* : sans raison d'être proprement sociale. Devant une distribution statistique, il postule qu'il existe un facteur social qui explique cette distribution et si, l'ayant trouvé, il y a un résidu, il postule l'existence d'un autre facteur social, et ainsi de suite. (C'est ce qui fait croire parfois à un impérialisme sociologique : en fait, c'est de bonne guerre et toute science doit rendre compte, avec ses moyens propres, du plus grand nombre de choses possibles, y compris des choses qui sont apparemment ou réellement expliquées par d'autres sciences. C'est à cette condition qu'elle peut poser aux autres sciences — et à elle-même — de vraies questions, et détruire des explications apparentes ou poser clairement le problème de la surdétermination).

Cela dit, on confond souvent sous le mot de déterminisme deux choses très différentes : la nécessité objective, inscrite dans les choses, et la nécessité «vécue», apparente, subjective, le *sentiment* de nécessité ou de liberté. Le degré auquel le monde social nous *paraît* déterminé dépend de la connaissance que nous en avons. Au contraire, le degré auquel le monde est *réellement* déterminé n'est pas une question d'opinion ; en tant que sociologue, je n'ai pas à être «pour le déterminisme» ou «pour la liberté» mais à découvrir la nécessité, si elle existe, là où elle se trouve. Du fait que tout progrès dans la connaissance des lois du monde social élève le degré de nécessité perçue, il est naturel que la science sociale s'attire d'autant plus le reproche de «déterminisme» qu'elle est plus avancée.

Mais, contrairement aux apparences, c'est en élevant le degré de nécessité perçue et en donnant une meilleure connaissance des lois du monde social, que la science sociale donne plus de liberté. Tout progrès dans la

connaissance de la nécessité est un progrès dans la liberté *possible*. Alors que la méconnaissance de la nécessité enferme une forme de reconnaissance de la nécessité, et sans doute la plus absolue, la plus totale, puisqu'elle s'ignore comme telle, la connaissance de la nécessité n'implique pas du tout la nécessité de cette reconnaissance. Au contraire, elle fait apparaître la possibilité de choix qui est inscrite dans toute relation du type *si* on a ceci, *alors* on aura cela : la liberté qui consiste à choisir d'accepter le *si* ou de le refuser est dépourvue de sens aussi longtemps que l'on ignore la relation qui l'unit à un *alors*. La mise au jour des lois qui supposent le laisser-faire (c'est-à-dire l'acceptation inconsciente des conditions de réalisation des effets prévus) étend le domaine de la liberté. Une loi ignorée est une nature, un destin (c'est le cas de la relation entre le capital culturel hérité et la réussite scolaire) ; une loi connue apparaît comme la possibilité d'une liberté.

Q. N'est-il pas dangereux de parler de loi ?

— Si, sans aucun doute. Et j'évite le plus possible de le faire. Ceux qui ont intérêt au laisser-faire (c'est-à-dire à ce qu'on ne modifie pas le *si*) voient la «loi» (lorsqu'ils la voient) comme un destin, une fatalité inscrite dans la nature sociale (ce sont par exemple les lois d'airain des oligarchies des néo-machiaveliens, Michels ou Mosca). En fait, la loi sociale est une loi historique, qui se perpétue aussi longtemps qu'on la laisse jouer, c'est-à-dire aussi longtemps que ceux qu'elle sert (parfois à leur insu) sont en mesure de perpétuer les conditions de son efficacité.

Ce qu'il faut se demander, c'est ce que l'on fait quand on énonce une loi sociale jusque-là ignorée (par exemple la loi de la transmission du capital culturel). On peut prétendre fixer une loi éternelle, comme font les sociologues conservateurs à propos de la tendance à la concentration du pouvoir. En réalité, la science doit savoir qu'elle ne fait qu'enregistrer, sous forme de lois tendanciennes, la logique qui est caractéristique d'un *certain jeu, à un certain moment*, et qui joue en faveur

de ceux qui, dominant le jeu, sont en mesure de définir en fait ou en droit les règles du jeu.

Cela dit, dès que la loi est énoncée, elle peut devenir un enjeu de luttes : lutte pour conserver en conservant les conditions de fonctionnement de la loi ; lutte pour transformer en changeant ces conditions. La mise au jour des lois tendanciennes est la condition de la réussite des actions visant à les démentir. Les dominants ont partie liée avec la loi, donc avec une interprétation physicaliste de la loi, qui la fait retourner à l'état de mécanisme infra-conscient. Au contraire, les dominés ont partie liée avec la découverte de la loi en tant que telle, c'est-à-dire en tant que loi historique, qui peut être abolie si viennent à être abolies les conditions de son fonctionnement. La connaissance de la loi leur donne une chance, une possibilité de contrecarrer les effets de la loi, possibilité qui n'existe pas aussi longtemps que la loi est inconnue et qu'elle s'exerce à l'insu de ceux qui la subissent. Bref, de même qu'elle dénaturalise, la sociologie défatalise.

Q. Est-ce qu'une connaissance de plus en plus poussée du social ne risque pas de décourager toute action politique de transformation du monde social ?

— La connaissance du plus probable est ce qui rend possible, en fonction d'autres fins, la réalisation du moins probable. C'est en jouant consciemment avec la logique du monde social qu'on peut faire advenir les possibles qui ne semblent pas inscrits dans cette logique.

L'action politique véritable consiste à se servir de la connaissance du probable pour renforcer les chances du possible. Elle s'oppose à l'utopisme qui, pareil en cela à la *magie*, prétend agir sur le monde par le discours performatif. Le propre de l'action politique est d'exprimer et d'exploiter, souvent plus inconsciemment que consciemment, les potentialités inscrites dans le monde social, dans ses contradictions ou ses tendances immanentes. Le sociologue — c'est ce qui fait déplorer parfois l'absence du politique dans son discours — décrit les conditions avec lesquelles l'action politique doit compter et dont dépendra sa réussite ou son échec (par exemple,

aujourd'hui, le désenchantement collectif des jeunes). Il met ainsi en garde contre l'erreur qui porte à prendre l'effet pour la cause et à tenir pour des effets de l'action politique les conditions historiques de son efficacité. Cela sans ignorer l'effet que peut exercer l'action politique lorsqu'elle accompagne et intensifie, par le fait de les exprimer et d'en orchestrer la manifestation, des dispositions qu'elle ne produit pas, et qui lui préexistent.

Q. J'ai une certaine inquiétude des conséquences que l'on pourrait tirer, sans doute en vous comprenant de travers, de la nature de l'opinion telle que vous nous l'avez montrée. Est-ce que cette analyse ne risque pas d'avoir un effet démobilisateur ?

— Je vais un peu préciser. La sociologie révèle que l'idée d'opinion personnelle (comme l'idée de goût personnel) est une illusion. On en conclut que la sociologie est réductrice, qu'elle désenchante, qu'en enlevant aux gens toute illusion, elle les démobilise.

Voudrait-on dire qu'on ne peut mobiliser que sur la base d'illusions ? S'il est vrai que l'idée d'opinion personnelle elle-même est socialement déterminée, qu'elle est un produit de l'histoire reproduit par l'éducation, que nos opinions sont déterminées, il vaut mieux le savoir ; et si nous avons une chance d'avoir des opinions personnelles, c'est peut-être à condition de savoir que nos opinions ne sont pas telles spontanément.

Q. La sociologie est à la fois une activité académique, et une activité critique, voire politique. N'est-ce pas une contradiction ?

— La sociologie telle que nous la connaissons est née, au moins dans le cas de la France, d'une contradiction ou d'un malentendu. Durkheim est celui qui a fait tout ce qu'il fallait pour faire exister la sociologie comme science universitairement reconnue. Lorsqu'une activité est constituée en discipline universitaire, la question de sa fonction et de la fonction de ceux qui la pratiquent ne se pose plus : il suffit de penser aux archéologues, philologues, historiens du Moyen Age, de la Chine ou de

la philosophie classique, à qui on ne demande jamais à quoi ils servent, à quoi sert ce qu'ils font, pour qui ils travaillent, qui a besoin de ce qu'ils font. Nul ne les met en question et ils se sentent, de ce fait, tout à fait justifiés de faire ce qu'ils font. La sociologie n'a pas cette chance... On se pose d'autant plus la question de sa raison d'être qu'elle s'écarte davantage de la définition de la pratique scientifique que les fondateurs ont dû accepter et imposer, celle d'une science pure, aussi pure que les plus pures, les plus «inutiles», les plus «gratuites» des sciences académiques —la papyrologie ou les études homériques—, celles que les régimes les plus répressifs laissent survivre et où se réfugient les spécialistes des sciences «chaudes». On sait tout le travail que Durkheim a dû faire pour donner à la sociologie cette allure «pure» et purement scientifique, c'est-à-dire «neutre», sans histoires : emprunts ostentatoires aux sciences de la nature, multiplication des signes de la rupture avec les fonctions externes et la politique, comme la définition préalable, etc.

Autrement dit, la sociologie est, dès l'origine, dans son origine même, une science ambiguë, double, masquée ; qui a dû se faire oublier, se nier, se renier comme science *politique* pour se faire accepter comme science universitaire. Ce n'est pas par hasard que l'ethnologie pose beaucoup moins de problèmes que la sociologie.

Mais la sociologie peut aussi user de son autonomie pour produire une vérité que personne —parmi ceux qui sont en état de la commander ou de la commanditer— ne lui demande. Elle peut trouver dans un bon usage de l'autonomie institutionnelle que lui assure le statut de discipline universitaire les conditions d'une autonomie épistémologique et essayer d'offrir ce que *personne* ne lui demande vraiment, c'est-à-dire de la vérité sur le monde social. On comprend que cette science sociologiquement impossible, capable de dévoiler ce qui devrait socio-logiquement rester masqué, ne pouvait naître que d'une tromperie sur les fins, et que celui qui veut pratiquer la sociologie comme une science doit sans cesse reproduire cette fraude originelle. *Larvatus prodeo*.

La sociologie vraiment scientifique est une pratique sociale qui, socio-logiquement, ne devrait pas exister. La meilleure preuve en est le fait que, dès que la science sociale refuse de se laisser enfermer dans l'alternative prévue, celle de la science pure, capable d'analyser scientifiquement des objets sans importance sociale, ou de la fausse science, ménageant et aménageant l'ordre établi, elle est menacée dans son existence sociale.

Q. La sociologie scientifique ne peut-elle pas compter sur la solidarité des autres sciences ?

— Si, bien sûr. Mais la sociologie, la dernière venue des sciences, est une science critique, d'elle-même et des autres sciences ; critique aussi des pouvoirs, y compris des pouvoirs de la science. Science qui travaille à connaître les lois de production de la science, elle fournit non des moyens de domination, mais peut-être des moyens de dominer la domination.

Q. La sociologie ne cherche-t-elle pas à répondre scientifiquement aux problèmes traditionnels de la philosophie et dans une certaine mesure à les occulter par une dictature de la raison ?

— Je pense que ce fut vrai à l'origine. Les fondateurs de la sociologie se donnaient explicitement cet objectif. Par exemple, ce n'est pas par hasard que le premier objet de la sociologie a été la religion : les Durkheimiens se sont attaqués d'emblée à l'instrument par excellence (à un certain moment) de la construction du monde, et spécialement du monde social. Je pense aussi que certaines questions traditionnelles de la philosophie peuvent être posées en termes scientifiques (c'est ce que j'ai essayé de faire dans *La distinction*). La sociologie telle que je la conçois consiste à transformer des problèmes métaphysiques en problèmes susceptibles d'être traités scientifiquement, donc politiquement. Cela dit, la sociologie, comme toutes les sciences, se construit contre l'ambition totale qui est celle de la philosophie, ou, mieux, des prophéties, discours qui, comme l'indique Weber, prétendent offrir des réponses totales à des

questions totales, et en particulier sur «les questions de vie ou de mort». Autrement dit, la sociologie s'est constituée avec l'ambition de voler à la philosophie certains de ses problèmes, mais en abandonnant le projet prophétique qui était souvent le sien. Elle a rompu avec la philosophie sociale, et toutes les questions ultimes dans lesquelles celle-ci se complaisait, comme les questions du sens de l'histoire, du progrès et de la décadence, du rôle des grands hommes dans l'histoire, etc. Il reste que ces problèmes-là, les sociologues les rencontrent dans les opérations les plus élémentaires de la pratique, à travers la façon de poser une question, en supposant, dans la forme et le contenu même de leur interrogation, que les pratiques sont déterminées par les conditions d'existence immédiates ou par toute l'histoire antérieure, etc. C'est à condition d'en avoir conscience, et d'orienter leur pratique en conséquence, qu'ils peuvent éviter d'entrer dans la philosophie de l'histoire à leur insu. Par exemple, interroger directement quelqu'un sur la classe sociale dont il fait partie ou, au contraire, essayer de déterminer «objectivement» sa place en l'interrogeant sur son salaire, son poste, son niveau d'instruction, etc., c'est faire un choix décisif entre deux philosophies opposées de la pratique et de l'histoire. Choix qui n'est pas vraiment tranché, s'il n'est pas posé comme tel, par le fait de poser simultanément les deux questions.

Q. Pourquoi avez-vous toujours des mots très durs contre la théorie, que vous semblez identifier, presque toujours, à la philosophie ? En fait, vous faites vous-même de la théorie, même si vous vous en défendez.

— Ce que l'on appelle théorie, le plus souvent, c'est du *laïus de manuel*. La théorisation n'est souvent qu'une forme de «manuelisation», comme dit Queneau quelque part. Ce que, pour que le jeu de mots ne vous échappe pas, je pourrais commenter en citant Marx : «la philosophie est à l'étude du monde réel ce que l'onanisme est à l'amour sexuel». Si tout le monde savait ça en France, la science sociale ferait un «bond en avant», comme disait l'autre. Quant à savoir si je fais ou non de la théorie, il

suffit de s'entendre sur les mots. Un problème théorique qui est converti en *dispositif de recherche* est mis en marche ; il devient en quelque sorte automobile, il se propulse lui-même par les difficultés qu'il fait surgir autant que par les solutions qu'il apporte.

Un des secrets du métier de sociologue consiste à savoir trouver les objets empiriques à propos desquels on peut poser réellement des problèmes très généraux. Par exemple, la question du réalisme et du formalisme dans l'art, qui, à certains moments, dans certains contextes, est devenue une question politique, peut être posée, empiriquement, à propos du rapport entre les classes populaires et la photographie ou à travers l'analyse des réactions devant certains spectacles télévisés, etc. Mais elle peut être posée aussi bien, et d'ailleurs simultanément, à propos de la frontalité dans les mosaïques byzantines ou de la représentation du Roi-soleil dans la peinture ou l'historiographie. Cela dit, les problèmes théoriques ainsi posés sont si profondément transformés que les amis de la théorie n'y reconnaissent plus leurs petits.

La logique de la recherche, c'est cet *engrenage de problèmes* dans lequel le chercheur est pris et qui l'entraîne, comme malgré lui. Leibniz reprochait sans cesse à Descartes dans les *Animadversiones* de trop demander à l'intuition, à l'attention, à l'intelligence, et de ne pas assez se fier aux automatismes de la «pensée aveugle» (il pensait à l'algèbre), capable de suppléer aux intermitteances de l'intelligence. Ce qu'on ne comprend pas en France, pays de l'essayisme, de l'originalité, de l'intelligence, c'est que la méthode et l'organisation collective du travail de recherche peuvent produire de l'intelligence, des engrenages de problèmes et de méthodes plus intelligents que les chercheurs (et aussi, dans un univers où tout le monde cherche l'originalité, la seule originalité vraie, celle que l'on ne cherche pas — je pense par exemple à l'extraordinaire exception qu'a été l'École durkheimienne). Être intelligent scientifiquement, c'est se mettre dans une situation génératrice de vrais problèmes, de vraies difficultés. C'est ce que j'ai essayé

de faire avec le groupe de recherche que j'anime : un groupe de recherche qui marche, c'est un engrenage socialement institué de problèmes et de manières de les résoudre, un réseau de contrôles croisés, et, du même coup, tout un ensemble de productions qui, en dehors de toute imposition de normes, de toute orthodoxie théorique ou politique, ont un air de famille.

Q. Quelle est la pertinence de la distinction entre la sociologie et l'ethnologie ?

— Cette division est malheureusement inscrite, et sans doute de manière irréversible, dans les structures universitaires, c'est-à-dire dans l'organisation sociale de l'université et dans l'organisation mentale des universitaires. Mon travail n'aurait pas été possible si je n'avais pas essayé de tenir ensemble des problématiques traditionnellement considérées comme ethnologiques et des problématiques traditionnellement considérées comme sociologiques. Par exemple, les ethnologues posent depuis un certain nombre d'années le problème des taxinomies, des classifications, problème qui s'est posé au carrefour d'un certain nombre de traditions de l'ethnologie : certains s'intéressent aux classifications mises en œuvre dans le classement des plantes, des maladies, etc. ; d'autres aux taxinomies mises en œuvre pour organiser le monde social, la taxinomie par excellence étant celle qui définit les rapports de parenté. Cette tradition s'est développée sur des terrains où, du fait de l'indifférenciation relative des sociétés considérées, le problème des classes ne se pose pas. Les sociologues, de leur côté, posent le problème des classes mais sans se poser le problème des systèmes de classement employés par les agents et du rapport qu'ils entretiennent avec les classements objectifs. Mon travail a consisté à mettre en relation de façon non scolaire (raconté comme je le fais, ça peut évoquer une de ces fécondations académiques qui se produisent dans les cours) le problème des classes sociales et le problème des systèmes de classement. Et à poser des questions telles que celles-ci : est-ce que les taxinomies que nous employons

pour classer les objets et les personnes, pour juger une œuvre d'art, un élève, des coiffures, des vêtements, etc. — donc pour produire des classes sociales —, n'ont pas quelque chose à voir avec les classements objectifs, les classes sociales entendues (grossièrement) comme classes d'individus liées à des classes de conditions matérielles d'existence ?

Ce que j'essaie d'évoquer est un effet typique de la division du travail scientifique : il existe des divisions objectives (la division en disciplines par exemple) qui, devenant des divisions mentales, fonctionnent de manière à rendre impossibles certaines pensées. Cette analyse est une illustration de la problématique théorique que je viens d'esquisser. Les divisions institutionnelles, qui sont le produit de l'histoire, fonctionnent dans la réalité objective (par exemple, si je forme un jury avec trois sociologues ce sera une thèse de sociologie, etc.) sous forme de divisions objectives juridiquement sanctionnées, inscrites dans des carrières, etc., et aussi dans les cerveaux, sous forme de divisions mentales, de principes de division logiques. Les obstacles à la connaissance sont souvent des obstacles sociologiques. Ayant franchi la frontière qui sépare l'ethnologie de la sociologie, j'ai été amené à poser à l'ethnologie des tas de questions que l'ethnologie ne pose pas et réciproquement.

Q. Vous définissez la classe sociale par le volume et la structure du capital. Comment définissez-vous l'espèce de capital ? Pour le capital économique, il semble que vous recourriez uniquement aux statistiques fournies par l'INSEE et pour le capital culturel aux titres scolaires. A partir de là, est-ce qu'on peut construire vraiment des classes sociales ?

— C'est un vieux débat. Je m'en explique dans *La distinction*. On est devant l'alternative d'une théorie pure (et dure) des classes sociales, mais qui ne repose sur aucune donnée empirique (position dans les rapports de production, etc.) et qui n'a pratiquement aucune efficacité pour décrire l'état de la structure sociale ou ses transformations, et de travaux empiriques, comme ceux de l'INSEE,

qui ne s'appuient sur aucune théorie, mais qui fournissent les seules données disponibles pour analyser la division en classes. Pour ma part, je me suis essayé à dépasser ce que l'on a traité comme une opposition *théologique* entre les théories des classes sociales et les théories de la stratification sociale, opposition qui fait très bien dans les cours et dans la pensée du type Diamat, mais qui n'est en fait que le reflet d'un état de la division du travail intellectuel. J'ai donc essayé de proposer une théorie à la fois plus complexe (prenant en compte des états du capital ignorés de la théorie classique) et plus fondée empiriquement, mais obligée d'avoir recours à des indicateurs imparfaits comme ceux que fournit l'INSEE. Je ne suis pas naïf au point d'ignorer que les indicateurs que fournit l'INSEE, s'agirait-il de la possession d'actions, ne sont pas de bons indices du capital économique possédé. Il n'y a pas besoin d'être sorcier pour savoir ça. Mais il est des cas où le purisme théorique est un alibi de l'ignorance ou de la démission pratique. La science consiste à faire ce qu'on fait en sachant et en disant que c'est tout ce qu'on peut faire, en énonçant les *limites* de la validité de ce que l'on fait.

Cela dit, la question que vous m'avez posée cache en fait un autre problème. Qu'est-ce que l'on *veut* dire quand on dit, ou écrit, comme on le fait souvent : qu'est-ce que c'est *finalement* que les classes sociales chez Untel ? En posant une question comme celle-là, on est sûr d'obtenir l'approbation de tous ceux qui, étant convaincus que le problème des classes sociales est résolu, et qu'il suffit de s'en remettre aux textes canoniques — ce qui est bien commode, et bien économique, si on y songe —, jettent le *soupçon* sur tous ceux qui, par le fait de chercher, *trahissent* qu'ils pensent que tout n'est pas trouvé. Cette stratégie du soupçon, qui est inscrite comme particulièrement probable dans certains *habitus* de classe, est imparable, et elle donne beaucoup de satisfactions à ceux qui la pratiquent, puisqu'elle permet de se satisfaire à très bon compte de ce que l'on a et de ce que l'on est. C'est pourquoi elle me paraît détestable scientifiquement et politiquement.

Il est vrai que j'ai fait constamment table rase de choses considérées comme acquises. Le capital, on sait ce que c'est... Il suffit de lire *Le Capital* ou, mieux, de lire *Lire le Capital* (et ainsi de suite). Moi je voudrais bien... Mais, à mes yeux, ce n'est pas vrai et s'il y a toujours eu cet abîme entre la théorie théorique et les descriptions empiriques (abîme qui fait que les gens qui n'ont que le marxisme à la papa sont totalement désarmés pour comprendre dans leur originalité historique les nouvelles formes de conflits sociaux, par exemple ceux qui sont liés aux contradictions résultant du fonctionnement du système scolaire), s'il y a toujours eu cet abîme, c'est peut-être parce que l'analyse des espèces du capital était à faire. Pour en sortir, il fallait secouer des évidences, et pas pour le plaisir de faire des lectures hérétiques, donc distinctives.

Pour revenir maintenant aux espèces de capital, je pense que c'est une question très difficile et j'ai conscience de me risquer, en l'abordant, hors du terrain balisé des vérités établies, où l'on est sûr de s'attirer immédiatement l'approbation, l'estime, etc. (Cela dit, je pense que les positions les plus fécondes scientifiquement sont souvent les plus risquées, donc les plus improbables socialement). Pour le capital économique, je m'en remets à d'autres, ce n'est pas mon travail. Ce dont je m'occupe, c'est ce qui est abandonné par les autres, parce qu'ils n'ont pas l'intérêt ou les outils théoriques pour ces choses, le capital culturel et le capital social, et c'est très récemment que j'ai essayé de faire des mises au point pédagogiques sur ces notions. J'essaie de construire des définitions rigoureuses, qui ne soient pas seulement des concepts descriptifs, mais des instruments de *construction*, qui permettent de produire des choses qu'on ne voyait pas avant. Soit par exemple le capital social : on peut en donner une idée intuitive en disant que c'est ce que le langage ordinaire appelle «les relations». (Il arrive très souvent que le langage ordinaire désigne des faits sociaux très importants; mais il les masque du même coup, par l'effet de familiarité, qui porte à croire qu'on sait déjà, qu'on a tout compris, et

qui arrête la recherche. Une part du travail de la science sociale consiste à dé-couvrir tout ce qui est dévoilé-voilé par le langage ordinaire. Par quoi on s'expose à se voir reprocher d'énoncer des évidences ou, pire, de retravailler laborieusement, dans un langage lourdement conceptuel, les vérités premières du sens commun ou les intuitions à la fois plus subtiles et plus agréables des moralistes et des romanciers. Quand on ne va pas jusqu'à reprocher au sociologue, selon la logique du chaudron énoncée par Freud, de dire des choses à la fois banales et fausses, témoignant ainsi des formidables résistances que suscite l'analyse sociologique).

Pour revenir au capital social, construire ce concept, c'est produire le moyen d'analyser la logique selon laquelle cette espèce particulière de capital est accumulée, transmise, reproduite, le moyen de comprendre comment elle se transforme en capital économique et, inversement, au prix de quel travail le capital économique peut se convertir en capital social, le moyen de saisir la fonction d'institutions comme les clubs ou, tout simplement, la *famille*, lieu principal de l'accumulation et de la transmission de cette espèce de capital, etc. On est loin, il me semble, des «relations» du sens commun, qui ne sont qu'une manifestation parmi d'autres du capital social. Les «mondanités», et tout ce que rapporte le carnet mondain du *Figaro*, de *Vogue* ou de *Jours de France*, cessent d'être, comme on le croit d'ordinaire, des manifestations exemplaires de la vie oisive de la «classe de loisir» ou des «consommations ostentatoires» de nantis, pour apparaître comme une forme particulière de travail social, qui suppose une dépense d'argent, de temps et une compétence spécifique et qui tend à assurer la reproduction (simple ou élargie) du capital social. (On voit en passant que certains discours d'allure très critique manquent l'essentiel ; sans doute, dans le cas particulier, parce que les intellectuels ne sont pas très «sensibles» à la forme de capital social qui s'accumule et circule dans les soirées mondaines et qu'ils sont portés à ricaner, avec un mélange de fascination et de ressentiment, plutôt qu'à analyser).

Il fallait donc construire l'objet que j'appelle capital social — ce qui fait voir d'emblée que les cocktails des éditeurs ou les échanges de compte-rendus sont l'équivalent, dans l'ordre du champ intellectuel, du travail mondain des aristocrates — pour apercevoir que la vie mondaine est, pour certaines personnes, dont le pouvoir et l'autorité sont fondés sur le capital social, l'activité principale. L'entreprise fondée sur le capital social doit assurer sa propre reproduction par une forme spécifique de travail (inaugurer des monuments, présider des œuvres de bienfaisance, etc.) qui suppose un métier, donc un apprentissage, et une dépense de temps et d'énergie. Dès que cet objet est construit, on peut faire de véritables études comparatives, on peut discuter avec les historiens sur la noblesse au Moyen Age, relire Saint-Simon et Proust ou, bien sûr, les travaux des ethnologues.

Cela dit, vous avez eu tout à fait raison de poser la question. Comme ce que je fais n'est pas du tout du travail théorique, mais du travail scientifique qui mobilise toutes les ressources théoriques pour les besoins de l'analyse empirique, mes concepts ne sont pas toujours ce qu'ils devraient être. Par exemple, je pose sans cesse, dans des termes qui ne me satisfont pas complètement moi-même, le problème de la conversion d'une espèce de capital dans une autre ; c'est l'exemple d'un problème qui n'a pu être posé explicitement — il se posait avant qu'on le sache — que parce que la notion d'espèce de capital avait été construite. Ce problème, la pratique le connaît : dans certains jeux (par exemple, dans le champ intellectuel, pour obtenir un prix littéraire ou, plus encore, l'estime des pairs), le capital économique est inopérant. Pour qu'il devienne opérant, il faut lui faire subir une transmutation : c'est la fonction par exemple du travail mondain qui permettait de transmuter le capital économique — toujours à la racine en dernière analyse — en noblesse. Mais ce n'est pas tout. Quelles sont les lois selon lesquelles s'opère cette reconversion ? Comment se définit le taux de change selon lequel on échange une espèce de capital dans une autre ? A toute

époque, il y a une lutte de tous les instants à propos du taux de conversion entre les différentes espèces, lutte qui oppose les différentes fractions de la classe dominante, dont le capital global fait une part plus ou moins grande à telle ou telle espèce. Ceux que l'on appelait au 19^{ème} siècle les «capacités» ont un intérêt constant à la revalorisation du capital culturel par rapport au capital économique. On voit, et c'est ce qui fait la difficulté de l'analyse sociologique, que ces choses que nous prenons pour objet, capital culturel, capital économique, etc., sont elles-mêmes des enjeux de lutte dans la réalité même que nous étudions et que ce que nous en dirons deviendra un enjeu de luttes.

L'analyse de ces lois de reconversion n'est pas achevée, loin de là, et s'il y a quelqu'un à qui elle pose problème, c'est bien moi. Et c'est bien ainsi. Il y a une foule de questions, à mes yeux, très fécondes, que je me pose, ou que l'on me pose, d'objections que l'on me fait et qui n'ont été possibles que parce que ces distinctions avaient été établies. La recherche, c'est peut-être l'art de se créer des difficultés fécondes —et d'en créer aux autres. Là où il y avait des choses simples, on fait apparaître des problèmes. Et on se retrouve avec des choses beaucoup plus pâteuses —vous savez, je crois que je pourrais faire un de ces cours de marxisme sans larmes sur les classes sociales qui se sont beaucoup vendus dans les dernières années, sous le nom de théorie, ou même de science, ou même de sociologie—, on se retrouve avec des choses à la fois suggestives et inquiétantes (je sais l'effet que ce que je fais produit sur les gardiens de l'orthodoxie et je pense que je sais aussi un peu pourquoi ça produit cet effet et je suis ravi que ça produise cet effet). L'idée d'être suggestif et inquiétant me convient tout à fait.

Q. Mais la théorie des classes sociales que vous proposez n'a-t-elle pas quelque chose de statique ? Vous décrivez un état de la structure sociale sans dire comment ça change.

—Ce que saisit l'enquête statistique, c'est un moment, un état d'un jeu à 2, 3, 4 ou 6 joueurs, n'importe ; elle

donne une photographie des piles de jetons de différentes couleurs qu'ils ont gagnés lors des coups précédents et qu'ils vont engager dans les coups suivants. Le capital saisi dans l'instant est un produit de l'histoire qui va produire de l'histoire. Je dirai simplement que le jeu des différents joueurs entendu au sens de stratégie —je l'appellerai désormais le jeu 1— va dépendre de leur jeu au sens de donne, jeu 2, et en particulier du volume global de leur capital (nombre de jetons) et de la structure de ce capital, c'est-à-dire de la configuration des piles (ceux qui ont beaucoup de rouges et peu de jaunes, c'est-à-dire beaucoup de capital économique et peu de capital culturel, ne jouant pas comme ceux qui ont beaucoup de jaunes et peu de rouges). Leur jeu 1 sera d'autant plus audacieux (bluff) que la pile sera plus grosse et ils miseront d'autant plus sur les cases jaunes (système scolaire) qu'ils ont plus de jetons jaunes (capital culturel). Chaque joueur voit le jeu 1 des autres, c'est-à-dire leur manière de jouer, leur style, et il en tire des indications concernant leur jeu 2, au nom de l'hypothèse tacite qu'il en est une manifestation. Il peut même connaître directement une partie ou la totalité du jeu 2 des autres joueurs (les titres scolaires jouant le rôle des annonces au bridge). En tout cas, il se fonde sur la connaissance qu'il a des propriétés des autres joueurs, c'est-à-dire de leur jeu 2, pour orienter son jeu 1. Mais le principe de ses anticipations n'est autre chose que le sens du jeu, c'est-à-dire la maîtrise pratique de la relation entre le jeu 1 et le jeu 2 (ce que nous exprimons lorsque nous disons d'une propriété —par exemple un vêtement ou un meuble— «ça fait petit-bourgeois»). Ce sens du jeu est le produit de l'incorporation progressive des lois immanentes du jeu. C'est par exemple ce que saisissent Thibaut et Riecken, lorsqu'ils observent que, interrogés à propos de deux personnes qui donnent leur sang, les enquêtés supposent spontanément que la personne de classe supérieure est libre, la personne de classe inférieure forcée (sans que l'on sache, ce qui serait du plus haut intérêt, comment

varie la part de ceux qui font cette hypothèse chez les sujets de classe supérieure et chez les sujets de classe inférieure).

Il va de soi que l'image que j'ai employée pour faire comprendre ne vaut que comme artifice pédagogique. Mais je pense qu'elle donne une idée de la logique réelle du changement social et qu'elle fait sentir combien est artificielle l'alternative de la statique et de la dynamique.

LES INTELLECTUELS SONT-ILS HORS JEU ?*

(...)

Q. Lorsque vous étudiez l'école et l'enseignement, votre analyse des rapports sociaux dans le champ culturel renvoyait à une analyse des institutions culturelles. Aujourd'hui, lorsque vous analysez le discours, il semble que vous court-circuitiez les institutions; et cependant vous vous intéressez explicitement au discours politique et à la culture politique.

— Encore que cela n'ait pas d'autre intérêt que biographique, je vous rappelle que mes premiers travaux ont porté sur le peuple algérien et qu'ils traitaient, entre autres choses, des formes de la conscience politique et des fondements des luttes politiques. Si, ensuite, je me suis intéressé à la culture, ce n'est pas parce que je lui donnais une sorte de priorité «ontologique» et surtout pas parce que j'en faisais un facteur d'explication privilégié pour comprendre le monde social. En fait, ce terrain était à l'abandon. Ceux qui s'en occupaient balançaient entre un économisme réducteur et un idéalisme ou un spiritualisme, et ça fonctionnait comme un «couple épistémologique» parfait. Je crois que je ne suis pas de ceux qui transposent de façon non critique les concepts économiques dans le domaine de la culture, mais j'ai voulu, et pas seulement métaphoriquement, faire une économie des phénomènes symboliques et étudier la logique spécifique de la production et de la circulation des biens culturels. Il y avait comme un dédoublement de la pensée qui faisait que dans la tête de beaucoup de gens pouvaient coexister un matérialisme applicable au mouvement des biens matériels et un idéalisme applicable à celui des biens culturels. On se contentait d'un formulaire très pauvre : «la culture dominante est la culture des classes dominantes, etc.».

*Entretien avec François Hincker, *La Nouvelle critique*, n° 111/112, fév.-mars 1978 (extrait).

Ce qui permettait à beaucoup d'intellectuels de vivre sans trop de malaise leurs contradictions : dès que l'on étudie les phénomènes culturels comme obéissant à une logique économique, comme déterminés par des intérêts spécifiques, irréductibles aux intérêts économiques au sens restreint, et par la recherche de profits spécifiques, etc., les intellectuels eux-mêmes sont obligés de s'apercevoir comme déterminés par ces intérêts qui peuvent expliquer leurs prises de position, au lieu de se situer dans l'univers du pur désintéressement, de «l'engagement» libre, etc. Et on comprend mieux par exemple pourquoi il est beaucoup plus facile, au fond, pour un intellectuel, d'être progressiste sur le terrain de la politique générale que sur le terrain de la politique culturelle, ou, plus précisément, de la politique universitaire, etc.

Si vous voulez, j'ai mis en jeu ce qui était hors jeu : les intellectuels se trouvent toujours d'accord pour laisser hors jeu leur propre jeu et leurs propres enjeux.

Je suis revenu ainsi à la politique à partir du constat que la production des représentations du monde social, qui est une dimension fondamentale de la lutte politique, est le quasi-monopole des intellectuels : la lutte pour les classements sociaux est une dimension capitale de la lutte des classes et c'est par ce biais que la production symbolique intervient dans la lutte politique. Les classes existent deux fois, une fois objectivement, et une deuxième fois dans la représentation sociale plus ou moins explicite que s'en font les agents et qui est un enjeu de luttes. Si l'on dit à quelqu'un «ce qui t'arrive, c'est parce que tu as un rapport malheureux avec ton père», ou si on lui dit «ce qui t'arrive, c'est parce que tu es un prolétaire à qui on vole la plus-value», ce n'est pas la même chose.

Le terrain où on lutte pour imposer la manière convenable, juste, légitime de parler le monde social ne peut pas être éternellement exclu de l'analyse; même si la prétention au discours légitime implique, tacitement ou explicitement, le refus de cette objectivation. Ceux qui prétendent au monopole de la pensée du monde social n'entendent pas être pensés sociologiquement.

Pourtant il me paraît d'autant plus important de poser la question de ce qui se joue dans ce jeu que ceux qui auraient intérêt à la poser, c'est-à-dire ceux qui délèguent aux intellectuels, aux porte-parole, le soin de défendre leurs intérêts, n'ont pas les moyens de la poser et que ceux qui bénéficient de cette délégation n'ont pas intérêt à la poser. Il faut prendre au sérieux le fait que les intellectuels sont l'objet d'une délégation de fait, délégation globale et tacite qui, avec les responsables des partis, devient consciente et explicite tout en restant aussi globale (on s'en remet à eux) et analyser les conditions sociales dans lesquelles cette délégation est reçue et utilisée.

Q. Mais, peut-on parler de la même façon de cette délégation, qui, dans une certaine mesure, n'est pas niable, lorsqu'il s'agit du travailleur proche du parti communiste ou du travailleur qui s'en remet à un parti ou à un homme politique réactionnaire ?

— La délégation s'opère souvent en se fondant sur des indices qui ne sont pas ceux qu'on croit. Un ouvrier peut se «reconnaître» dans la manière d'être, le «style», l'accent, le rapport au langage du militant communiste, beaucoup plus que dans son discours qui, parfois, serait plutôt fait pour le «refroidir». Il se dit : «Celui-là ne se dégonflerait pas devant un patron». Ce «sens de classe» élémentaire n'est pas infaillible. Sous ce rapport donc, et même dans le cas où la délégation n'a pas d'autre fondement qu'une sorte de «sympathie de classe», la différence existe. Il reste que, pour ce qui est du contrôle du contrat de délégation, du pouvoir sur le langage et les actions des délégués, la différence n'est pas aussi radicale qu'on pourrait le souhaiter. Les gens souffrent de cette dépossession et lorsqu'ils basculent vers l'indifférence ou vers des positions conservatrices, c'est souvent parce que, à tort ou à raison, ils se sentent coupés de l'univers des délégués : «ils sont tous pareils», «ils se valent tous».

Q. En même temps, encore que ce que vous constatez disparaisse rapidement, le communiste, même silencieux

quant au discours, agit : son rapport avec la politique n'est pas que celui du langage.

— L'action dépend en grande partie des mots avec lesquels on la parle. Par exemple, les différences entre les luttes des OS « première génération », fils de paysan, et celles des ouvriers fils d'ouvrier, enracinés dans une tradition, se rattachent à des différences de conscience politique, donc de langage. Le problème des porte-parole est d'offrir un langage qui permette aux individus concernés d'universaliser leurs expériences sans pour autant les exclure en fait de l'expression de leur propre expérience, ce qui revient encore à les déposséder. Comme j'ai essayé de le montrer, le travail du militant consiste précisément à transformer l'aventure personnelle, individuelle (« je suis licencié »), en cas particulier d'un rapport social plus général (« tu es licencié parce que... »). Cette universalisation passe nécessairement par le concept ; elle enferme donc le danger de la formule toute faite, du langage automatique et autonome, de la parole rituelle où ceux dont on parle et pour qui on parle ne se reconnaissent plus, comme on dit. Cette parole morte (je pense à tous les grands mots du langage politique qui permettent de parler pour ne rien penser) bloque la pensée, tant chez celui qui la prononce que chez ceux à qui elle s'adresse et qu'elle devrait mobiliser, et d'abord intellectuellement ; qu'elle devrait préparer à la critique (y compris d'elle-même) et pas seulement à l'adhésion.

Q. C'est vrai qu'il y a un intellectuel dans chaque militant, mais un militant n'est pas un intellectuel comme un autre, à plus forte raison quand son héritage culturel n'est pas celui de l'intellectuel.

— Une des conditions pour qu'il ne soit pas un intellectuel comme un autre, je dis bien une condition parmi d'autres, qui s'ajoute à tout ce à quoi on se fie d'ordinaire, comme le « contrôle des masses » (dont il faut se demander à quelles conditions il pourrait s'exercer vraiment, etc.), c'est aussi qu'il soit en mesure de se contrôler lui-même (ou d'être contrôlé par ses concurrents, ce qui est encore

plus sûr...) au nom d'une analyse de ce que c'est que d'être un « intellectuel », d'avoir le monopole de la production du discours sur le monde social, d'être engagé dans un espace de jeu, l'espace politique, qui a sa logique, dans lequel sont investis des intérêts d'un type particulier, etc. La sociologie des intellectuels est une contribution à la socio-analyse des intellectuels : elle a pour fonction de rendre difficile le rapport volontiers triomphant que les intellectuels et les dirigeants ont avec eux-mêmes ; de rappeler que nous sommes manipulés dans nos catégories de pensée, dans tout ce qui nous permet de penser et de parler le monde. Elle doit aussi rappeler que les prises de position sur le monde social doivent peut-être quelque chose aux conditions dans lesquelles elles se produisent, à la logique spécifique des appareils politiques et du « jeu » politique, de la cooptation, de la circulation des idées, etc.

Q. Ce qui me gêne, c'est que votre postulat de l'identité entre militant politique et intellectuel gêne, interdit une position adéquate des rapports entre action et théorie, conscience et pratique, « base » et « sommet », à plus forte raison entre militants d'origine ouvrière et militants d'origine intellectuelle, sans parler des rapports entre classes — classe ouvrière et couches intellectuelles.

— En fait, il y a deux formes de discours sur le monde social, très différentes. Ça se voit bien à propos du problème de la prévision : si un intellectuel ordinaire, un sociologue, fait une prévision fautive, ça ne tire pas à conséquence puisqu'en fait il n'engage que lui, il n'entraîne que lui-même. Un responsable politique, au contraire, est quelqu'un qui a le pouvoir de faire exister ce qu'il dit ; c'est le propre du mot d'ordre. Le langage du responsable est un langage autorisé (par ceux-là mêmes auxquels il s'adresse), donc un langage d'autorité, qui exerce un pouvoir, qui peut faire exister ce qu'il dit. Dans ce cas, l'erreur peut être une faute. C'est sans doute ce qui explique — sans jamais, à mon avis, le justifier — que le langage politique sacrifie si souvent à l'anathème, à l'excommunication, etc. (« traître », « renégat », etc.).

L'intellectuel «responsable» qui se trompe entraîne ceux qui le suivent dans l'erreur parce que sa parole a une force dans la mesure où elle est crue. Il peut se faire qu'une chose bonne pour ceux pour qui il parle («pour» étant toujours pris au double sens de «en faveur de» et «à la place de»), il peut se faire qu'une telle chose qui pourrait se faire ne se fasse pas et qu'au contraire une chose qui pourrait ne pas se faire se fasse. Ses paroles contribuent à faire l'histoire, à changer l'histoire.

Il y a plusieurs manières de produire la vérité qui sont en concurrence et qui ont chacune leurs biais, leurs limites. L'intellectuel «responsable», au nom de sa «responsabilité», tend à réduire sa pensée pensante à une pensée militante, et il peut se faire, c'est souvent le cas, que ce qui était stratégie provisoire devienne habitus, manière permanente d'être. L'intellectuel «libre» a une propension au terrorisme : il transporterait volontiers dans le champ politique les guerres à mort que sont les guerres de vérité qui ont lieu dans le champ intellectuel («si j'ai raison, tu as tort»), mais qui prennent une tout autre forme lorsque ce qui est en jeu, ce n'est pas seulement la vie et la mort symboliques.

Il me paraît capital pour la politique et pour la science que les deux modes de production concurrents des représentations du monde social aient également droit de cité et qu'en tout cas le second n'abdique pas devant le premier, ajoutant le terrorisme au simplisme, comme cela s'est beaucoup pratiqué à certaines époques des relations entre les intellectuels et le parti communiste. On me dira que ça va de soi, on m'accordera tout ça très facilement, en principe, et en même temps je sais que sociologiquement ça ne va pas de soi.

Dans mon jargon, je dirai qu'il importe que l'espace dans lequel se produit le discours sur le monde social continue à fonctionner comme un champ de lutte dans lequel le pôle dominant n'écrase pas le pôle dominé, l'orthodoxie l'hérésie. Parce que, dans ce domaine, tant qu'il y a de la lutte il y a de l'histoire, c'est-à-dire de l'espoir.

(...)

COMMENT LIBÉRER LES INTELLECTUELS LIBRES ?*

Q. On vous reproche parfois d'exercer contre les intellectuels une violence polémique qui frôle l'anti-intellectualisme. Or dans votre dernier livre, *Le sens pratique*, vous récidivez. Vous mettez en question la fonction même des intellectuels, leur prétention à la connaissance objective et leur capacité de rendre compte scientifiquement de la pratique...

— Il est remarquable que des gens qui, jour après jour, ou semaine après semaine, imposent en tout arbitraire les verdicts d'un petit club d'admiration mutuelle, crient à la violence lorsque les mécanismes de cette violence sont pour une fois mis au jour. Et que ces conformistes profonds se donnent ainsi, par un extraordinaire retournement, des airs d'audace intellectuelle, voire de courage politique (ils nous feraient presque croire qu'ils risquent le Goulag). Ce qu'on ne pardonne pas au sociologue, c'est qu'il livre au premier venu les secrets réservés aux initiés. L'efficacité d'une action de violence symbolique est à la mesure de la méconnaissance des conditions et des instruments de son exercice. Ce n'est sans doute pas par hasard que la production de biens culturels n'a pas encore suscité ses associations de défense des consommateurs. On imagine tous les intérêts, économiques et symboliques, liés à la production de livres, de tableaux, de spectacles de théâtre, de danse, de cinéma, qui seraient menacés si les mécanismes de la *production de la valeur* des produits culturels se trouvaient complètement dévoilés aux yeux de tous les consommateurs. Je pense par exemple à des processus comme la circulation circulaire des compte-rendus élogieux entre un petit nombre de producteurs (d'œuvres mais aussi de critiques), universitaires de haut rang qui autorisent et consacrent, journalistes qui s'autorisent et célèbrent.

*Entretien avec Didier Eribon, *Le Monde Dimanche*, 4 mai 1980, pp. I et XVII.

Les réactions que suscite la mise au jour des mécanismes de la production culturelle font penser aux procès que certaines firmes ont intentés aux associations de consommateurs. Ce qui est en jeu en effet, c'est l'ensemble des opérations qui permettent de faire passer une golden pour une pomme, les produits du marketing, du rewriting et de la publicité rédactionnelle pour des œuvres intellectuelles.

Q. Vous pensez que les intellectuels — ou du moins ceux d'entre eux qui ont le plus à perdre — s'insurgent lorsque l'on démasque leurs profits et les moyens plus ou moins avouables qu'ils emploient pour se les assurer ?

— Tout à fait. Les reproches que l'on me fait sont d'autant plus absurdes que je ne cesse de dénoncer la propension de la science sociale à penser dans la logique du procès ou l'inclination des lecteurs des travaux de science sociale à les faire fonctionner dans cette logique : là où la science veut énoncer des lois tendancielles transcendant aux personnes à travers lesquelles elles se réalisent ou se manifestent, le ressentiment, qui peut prendre toutes sortes de masques, à commencer par celui de la science, voit la *dénonciation* de personnes.

Ces mises en garde me paraissent d'autant plus nécessaires que, dans la réalité, la science sociale, qui a pour vocation de comprendre, a parfois servi à condamner. Mais il y a quelque mauvaise foi à réduire la sociologie, comme l'a toujours fait la tradition conservatrice, à sa caricature policière. Et, en particulier, à s'autoriser du fait qu'une sociologie rudimentaire des intellectuels a servi d'instrument de répression contre les intellectuels pour récuser les questions qu'une véritable sociologie des intellectuels pose aux intellectuels.

Q. Pouvez-vous donner un exemple de ces questions ?

— Il est clair par exemple que le jdanovisme a fourni à certains intellectuels de second ordre (du point de vue des critères en vigueur dans le champ intellectuel) l'occasion de prendre leur revanche, au nom d'une représentation intéressée des demandes populaires, sur les

intellectuels qui avaient assez de capital propre pour être en mesure de revendiquer leur autonomie face aux pouvoirs. Cela ne suffit pas à disqualifier toute interrogation sur les fonctions des intellectuels et sur ce que leur manière de remplir ces fonctions doit aux conditions sociales dans lesquelles ils les exercent. Ainsi lorsque je rappelle que la distance à l'égard des nécessités ordinaires est la condition de la perception théorique du monde social, ce n'est pas pour dénoncer les intellectuels comme « parasites », mais pour rappeler les limites qu'imposent à toute connaissance théorique les conditions sociales de son effectuation : s'il y a une chose que les hommes du loisir scolaire ont peine à comprendre, c'est la pratique en tant que telle, même la plus banale, qu'il s'agisse de celle d'un joueur de foot ou d'une femme kabyle qui accomplit un rituel ou d'une famille béarnaise qui marie ses enfants.

Q. On retrouve une des thèses fondamentales de votre dernier livre, *Le sens pratique* : il faut analyser la situation sociale de ceux qui analysent la pratique, les présumés qu'ils engagent dans leur analyse...

— Le sujet de la science fait partie de l'objet de la science ; il y occupe une place. On ne peut comprendre la pratique, qu'à condition de maîtriser, par l'analyse théorique, les effets du rapport à la pratique qui est inscrit dans les conditions sociales de toute analyse théorique de la pratique. (Je dis bien par l'analyse théorique et non, comme on le croit souvent, par une forme quelconque de participation pratique ou mystique à la pratique, « enquête participante », « intervention », etc.). Ainsi les rituels, sans doute les plus pratiques des pratiques, puisqu'ils sont faits de manipulations et de gesticulations, et de toute une danse corporelle, ont toutes les chances d'être mal compris par des gens qui, n'étant guère danseurs ou gymnastes, sont enclins à y voir une sorte de logique, de calcul algébrique.

Q. Situer les intellectuels c'est, pour vous, rappeler qu'ils appartiennent à la classe dominante, et tirent des

profits de leur position, même si ces profits ne sont pas strictement économiques.

—Contre l'illusion de l'«intellectuel sans attaches ni racines», qui est en quelque sorte l'idéologie professionnelle des intellectuels, je rappelle que les intellectuels sont, en tant que détenteurs de capital culturel, une fraction (dominée) de la classe dominante et que nombre de leurs prises de position, en matière de politique par exemple, tiennent à l'ambiguïté de leur position de dominés parmi les dominants. Je rappelle aussi que l'appartenance au champ intellectuel implique des intérêts spécifiques, non seulement, à Paris comme à Moscou, des postes d'académicien ou des contrats d'édition, des compte-rendus ou des postes universitaires, mais aussi des signes de reconnaissance et des gratifications souvent insaisissables pour qui n'est pas membre de l'univers mais par lesquelles on donne prise à toutes sortes de contraintes et de censures subtiles.

Q. Et vous pensez qu'une sociologie des intellectuels offre aux intellectuels la liberté par rapport aux déterminismes qui s'imposent à eux ?

— Elle offre au moins la possibilité d'une liberté. Ceux qui donnent l'illusion de dominer leur époque sont souvent dominés par elle et, terriblement datés, disparaissent avec elle. La sociologie donne une chance de rompre le charme, de dénoncer la relation de possesseur possédé, qui enchaîne à leur temps ceux qui sont toujours à jour, au goût du jour. Il y a quelque chose de pathétique dans la docilité avec laquelle les «intellectuels libres» s'empressent de remettre leurs dissertations sur les sujets imposés du moment, comme aujourd'hui le désir, le corps ou la séduction. Et rien n'est plus funèbre que la lecture, vingt ans après, de ces exercices imposés de concours que réunissent, avec un ensemble parfait, les numéros spéciaux des grandes revues «intellectuelles».

Q. On pourrait rétorquer que ces intellectuels ont au moins le mérite de vivre avec leur temps...

—Oui, si vivre avec son temps c'est se laisser porter par le courant de l'histoire intellectuelle, flotter au gré des modes. Non, si le propre de l'intellectuel n'est pas de «savoir ce qu'il faut penser» sur tout ce que la mode et ses agents désignent comme digne d'être pensé mais d'essayer de découvrir tout ce que l'histoire et la logique du champ intellectuel lui imposent de penser, à un certain moment, avec l'illusion de la liberté. Aucun intellectuel plus que le sociologue qui fait son métier ne s'immerge dans l'histoire, dans le présent (ce qui, pour les autres intellectuels, fait l'objet d'un intérêt facultatif, extérieur au travail professionnel de philosophe, de philologue ou d'historien, est pour lui l'objet principal, primordial, voire exclusif). Mais son ambition est de dégager du présent les lois qui permettent de le dominer, de s'en dégager.

Q. Vous évoquez quelque part, dans une de ces notes qui sont comme «l'Enfer» de vos textes, «les glissements insensibles qui ont conduit en moins de trente années d'un état du champ intellectuel où il était si nécessaire d'être communiste que l'on n'avait pas besoin d'être marxiste à un état où il était si chic d'être marxiste que l'on pouvait même lire Marx, pour aboutir à un état où le dernier must de la mode est d'être revenu de tout, et d'abord du marxisme.»

—Ce n'est pas une formule polémique mais une description sténographique de l'évolution de nombre d'intellectuels français. Je crois qu'elle résiste à la critique. Et qu'elle est bonne à dire en un temps où ceux qui se sont laissés porter, comme la limaille, au gré des forces du champ intellectuel, veulent imposer leur dernière conversion à ceux qui ne les ont pas suivis dans leurs inconsciences successives. Il n'est pas gai de voir pratiquer le terrorisme au nom de l'anti-terrorisme, la chasse aux sorcières au nom du libéralisme par les mêmes souvent qui, en d'autres temps, mettaient la même conviction intéressée à faire régner l'ordre stalinien. Surtout au moment même où le Parti communiste et ses intellectuels régressent vers des pratiques et des propos

dignes des plus beaux jours du stalinisme et, plus précisément, vers la pensée machinale et le langage mécanique, produits de l'appareil tournés vers la seule conservation de l'appareil.

Q. Mais ce rappel des déterminismes sociaux qui pèsent sur les intellectuels ne conduit-il pas à disqualifier les intellectuels et à discréditer leurs productions ?

— Je pense que l'intellectuel a le privilège d'être placé dans des conditions qui lui permettent de travailler à connaître ses déterminations génériques et spécifiques. Et, par là, de s'en libérer (au moins partiellement) et d'offrir aux autres des moyens de libération. La critique des intellectuels, si critique il y a, est l'envers d'une exigence, d'une attente. Il me semble que c'est à condition qu'il connaisse et domine ce qui le détermine que l'intellectuel peut remplir la fonction libératrice qu'il s'attribue, souvent de manière purement usurpée. Les intellectuels que scandalise l'intention même de classer cet inclassable montrent par là même combien ils sont éloignés de la conscience de leur vérité et de la liberté qu'elle pourrait leur procurer. Le privilège du sociologue, s'il y en a un, n'est pas de se tenir en survol au-dessus de ceux qu'il classe, mais de se savoir classé et de savoir à peu près où il se situe dans les classements. A ceux qui, croyant s'assurer ainsi une revanche, me demandent quels sont mes goûts en peinture ou en musique, je réponds — et ce n'est pas un jeu — : ceux qui correspondent à ma place dans le classement. Insérer le sujet de la science dans l'histoire et dans la société, ce n'est pas se condamner au relativisme ; c'est poser les conditions d'une connaissance critique des limites de la connaissance qui est la condition de la connaissance vraie.

Q. C'est ce qui vous pousse à dénoncer l'usurpation de la parole par les intellectuels ?

— En fait, il est très fréquent que les intellectuels s'auto-risent de la *compétence* (au sens quasi juridique du terme) qui leur est socialement reconnue pour parler avec autorité bien au-delà des limites de leur compétence technique, en particulier dans le domaine de la

politique. Cette usurpation, qui est au principe même de l'ambition de l'intellectuel à l'ancienne, présent sur tous les fronts de la pensée, détenteur de toutes les réponses, se retrouve, sous d'autres apparences, chez l'*apparatchik* ou le technocrate qui invoquent le Diamat ou la science économique pour dominer.

Q. Pouvez-vous préciser ?

— Les intellectuels s'accordent le droit usurpé de légiférer en toutes choses au nom d'une compétence sociale qui est souvent tout à fait indépendante de la compétence technique qu'elle semble garantir. Je pense ici à ce qui constitue à mes yeux une des tares héréditaires de la vie intellectuelle française, l'*essayisme*, si profondément enraciné dans nos institutions et nos traditions qu'il faudrait des heures pour en énumérer les conditions sociales de possibilité (je citerai seulement cette sorte de protectionnisme culturel, lié à l'ignorance des langues et des traditions étrangères, qui permet la survivance d'entreprises de production culturelle dépassées ; ou les habitudes des classes préparatoires aux grandes écoles ou encore les traditions des classes de philosophie). A ceux qui se réjouiraient trop vite, je dirai que les erreurs vont par couples et se soutiennent mutuellement : à l'*essayisme* de ceux qui « dissertent *de omni re scibili*, sur toute chose connaissable », répondent les dissertations « gonflées » que sont bien souvent les thèses. Bref, ce qui est en question, c'est le couple de la cuistrerie et de la mondanité, de la thèse et de la foutaise, qui rend tout à fait improbables les grandes œuvres savantes et qui, lorsqu'elles surgissent, les voue à l'alternative de la vulgarisation demi-mondaine ou de l'oubli.

Q. Vous prenez pour cible, dans votre dernier article de *Actes de la recherche*, « Le mort saisit le vif », la philosophie à majuscules...

— Oui. C'est une des manifestations particulièrement typiques de ce mode de pensée hautain que l'on identifie communément à la hauteur théorique. Parler d'Appareils avec un grand A, et de l'État, ou du Droit, ou de l'École,

faire des Concepts les sujets de l'action historique, c'est éviter de se salir les mains dans la recherche empirique en réduisant l'histoire à une sorte de gigantomachie où l'État affronte le Proletariat ou, à la limite, les Lutttes, modernes Érynnies.

Q. Vous dénoncez une philosophie fantasmagorique de l'histoire. Mais vos analyses n'oublient-elles pas l'histoire, comme on vous le reproche parfois ?

— En fait, je m'efforce de montrer que ce que l'on appelle le social est de part en part histoire. L'histoire est inscrite dans les choses, c'est-à-dire dans les institutions (les machines, les instruments, le droit, les théories scientifiques, etc.), et aussi dans les corps. Tout mon effort tend à découvrir l'histoire là où elle se cache le mieux, dans les cerveaux et dans les plis du corps. L'inconscient est histoire. Il en est ainsi par exemple des catégories de pensée et de perception que nous appliquons spontanément au monde social.

Q. L'analyse sociologique est un instantané photographique de la rencontre entre ces deux histoires : l'histoire faite chose et l'histoire faite corps.

— Oui. Panofsky rappelle que, quand quelqu'un lève son chapeau pour saluer, il reproduit sans le savoir le geste par lequel, au Moyen Age, les chevaliers levaient leurs casques pour manifester leurs intentions pacifiques. Nous faisons ainsi à longueur de temps. Lorsque l'histoire faite chose et l'histoire faite corps s'accordent parfaitement, comme, chez le joueur de football, les règles du jeu et le sens du jeu, l'acteur fait exactement ce qu'il a à faire, « la seule chose à faire », comme on dit, sans même avoir besoin de savoir ce qu'il fait. Ni automate ni calculateur rationnel, il est un peu comme *l'Orion aveugle se dirigeant vers le soleil levant* du tableau de Poussin, cher à Claude Simon.

Q. Ce qui signifie qu'au fondement de votre sociologie, il y a une théorie anthropologique ou, plus simplement, une certaine image de l'homme ?

— Oui. Cette théorie de la pratique ou, mieux, du sens pratique, se définit avant tout contre la philosophie du sujet et du monde comme représentation. Entre le corps socialisé et les champs sociaux, deux produits généralement accordés de la même histoire, s'établit une compli-cité infra-consciente, corporelle. Mais elle se définit aussi par opposition au behaviorisme. L'action n'est pas une réponse dont la clé serait tout entière dans le stimulus déclencheur et elle a pour principe un système de dispositions, ce que j'appelle l'habitus, qui est le produit de toute l'expérience biographique (ce qui fait que, comme il n'y a pas deux histoires individuelles identiques, il n'y a pas deux habitus identiques, bien qu'il y ait des classes d'expériences, donc des classes d'habitus — les habitus de classe). Ces habitus, sortes de programmes (au sens de l'informatique) historiquement montés sont d'une certaine manière au principe de l'efficacité des stimuli qui les déclenchent puisque ces stimulations conventionnelles et conditionnelles ne peuvent s'exercer que sur des organismes disposés à les percevoir.

Q. Cette théorie s'oppose à la psychanalyse ?

— Là, c'est beaucoup plus compliqué. Je dirai seulement que l'histoire individuelle dans ce qu'elle a de plus singulier, et dans sa dimension sexuelle même, est socialement déterminée. Ce que dit très bien la formule de Carl Schorske : « Freud oublie qu'Œdipe était un roi ». Mais s'il est en droit de rappeler au psychanalyste que le rapport père-fils est aussi un rapport de succession, le sociologue doit lui-même éviter d'oublier que la dimension proprement psychologique du rapport père-fils peut faire obstacle à une succession *sans histoire*, dans laquelle l'héritier est en fait hérité par l'héritage.

Q. Mais lorsque l'histoire faite corps est en accord parfait avec l'histoire faite chose, on a une complicité tacite des dominés dans la domination...

— Certains demandent parfois pourquoi les dominés ne sont pas plus révoltés. Il suffit de prendre en compte les conditions sociales de production des agents et les effets

durables qu'elles exercent en s'enregistrant dans les dispositions pour comprendre que des gens qui sont le produit de conditions sociales révoltantes ne sont pas nécessairement aussi révoltés qu'ils le seraient si, étant le produit de conditions moins révoltantes (comme la plupart des intellectuels), ils étaient placés dans ces conditions. Ce qui ne revient pas à dire qu'ils se fassent les complices du pouvoir par une sorte de tricherie, de mensonge à soi-même. Et puis il ne faut pas oublier tous les décalages entre l'histoire incorporée et l'histoire réifiée, tous les gens qui sont «mal dans leur peau», comme on dit beaucoup aujourd'hui, c'est-à-dire dans leur poste, dans la fonction qui leur est assignée. Ces gens en porte-à-faux, déclassés par le bas ou par le haut, sont des gens à histoires qui, souvent, font l'histoire.

Q. Cette situation de porte-à-faux, vous dites souvent la ressentir...

— Des gens sociologiquement improbables on dit souvent qu'ils sont «impossibles»... La plupart des questions que je pose, et d'abord aux intellectuels, qui ont tant de réponses, et si peu, au fond, de questions, prennent sans doute leurs racines dans le sentiment d'être dans le monde intellectuel un *étranger*. Je questionne ce monde parce qu'il me met en question, et d'une manière très profonde, qui va bien au-delà du simple sentiment de l'exclusion sociale : je ne me sens jamais pleinement justifié d'être un intellectuel, je ne me sens pas «chez moi», j'ai le sentiment d'avoir des comptes à rendre — à qui ? je n'en sais rien — de ce qui m'apparaît comme un privilège injustifiable. Cette expérience, que je crois reconnaître chez beaucoup de stigmatisés sociaux (et par exemple chez Kafka), n'incline pas à la sympathie immédiate pour tous ceux — et ils ne sont pas moins nombreux parmi les intellectuels qu'ailleurs — qui se sentent parfaitement justifiés d'exister comme ils existent. La sociologie la plus élémentaire de la sociologie atteste que les plus grandes contributions à la science sociale sont le fait d'hommes qui n'étaient pas comme des poissons dans l'eau dans le monde social tel qu'il est.

Q. Ce sentiment de ne pas être «chez soi» explique peut-être l'image de pessimisme qu'on vous accole souvent. Image dont vous vous défendez...

— Je n'aimerais pas non plus que l'on ne trouve rien d'autre à louer dans mon œuvre que son optimisme. Mon optimisme, si optimisme il y a, consiste à penser qu'il faut tirer le meilleur parti possible de toute l'évolution historique qui a renvoyé beaucoup d'intellectuels à un conservatisme désabusé : qu'il s'agisse de cette sorte de fin lamentable de l'histoire que chantent les «théories de la convergence» (des régimes «socialistes» et «capitalistes») et de «la fin des idéologies» ou, plus près, des jeux de concurrence qui divisent les partis de gauche, faisant voir que les intérêts spécifiques des «hommes d'appareil» peuvent passer avant les intérêts de leurs mandants. Lorsqu'il n'y a plus grand-chose à perdre, surtout en fait d'illusions, c'est le moment de poser toutes les questions qui ont été longtemps censurées au nom d'un optimisme volontariste, souvent identifié aux dispositions progressistes. C'est le moment aussi de porter le regard vers le point aveugle de toutes les philosophies de l'histoire, c'est-à-dire le point de vue à partir duquel elles sont prises; d'interroger par exemple, comme le fait Marc Ferro dans son dernier livre sur la Révolution russe, les intérêts que les intellectuels-dirigeants peuvent avoir à certaines formes de «volontarisme», propres à justifier le «centralisme démocratique», c'est-à-dire la domination des permanents et, plus largement, la tendance au détournement bureaucratique de l'élan subversif qui est inhérente à la logique de la représentation et de la délégation, etc.

«Qui accroît sa science, disait Descartes, accroît sa douleur». Et l'optimisme spontanée des sociologues de la liberté n'est souvent qu'un effet de l'ignorance. La science sociale détruit beaucoup d'impostures, mais aussi beaucoup d'illusions. Je doute cependant qu'il existe aucune autre liberté réelle que celle que rend possible la connaissance de la nécessité. La science sociale n'aurait pas trop mal rempli son contrat si elle pouvait se dresser à la fois contre le volontarisme

irresponsable et contre le scientisme fataliste; si elle pouvait contribuer tant soit peu à définir l'*utopisme rationnel*, capable de jouer de la connaissance du probable pour faire advenir le possible...*

*On trouvera des développements complémentaires dans : P. Bourdieu, *Le mort saisit le vif, les relations entre l'histoire réifiée et l'histoire incorporée, Actes de la recherche en sciences sociales*, 32-33, avril-juin 1980, pp. 3-14.

POUR UNE SOCIOLOGIE DES SOCIOLOGUES*

Je voudrais essayer de poser une question très générale, celle des conditions sociales de possibilité et des fonctions scientifiques d'une science sociale de la science sociale, cela à propos d'un cas spécifique, celui de la science sociale des pays colonisés et décolonisés. Le caractère improvisé de mon discours peut impliquer un certain nombre de positions un peu hasardeuses... Il faut bien prendre des risques.

Première question : on a décidé de parler ici de l'histoire sociale de la science sociale, etc. Est-ce que ça a un intérêt ? C'est le type de question qu'on ne pose jamais : si nous sommes là pour en parler, c'est que nous estimons que c'est intéressant. Mais dire que nous sommes intéressés à un problème, c'est une façon euphémistique de nommer le fait fondamental que nous avons des enjeux vitaux dans nos productions scientifiques. Ces intérêts ne sont pas directement économiques ou politiques, ils se vivent comme désintéressés : le propre des intellectuels est d'avoir des intérêts désintéressés, d'avoir intérêt au désintéressement. Nous avons intérêt aux problèmes qui nous paraissent intéressants. Cela veut dire qu'à un certain moment un certain groupe scientifique, sans que personne ne le décide, constitue un problème comme intéressant : il y a un colloque, on fonde des revues, on écrit des articles, des livres, des compte-rendus. C'est dire que «ça paie» d'écrire sur ce thème, ça apporte des profits, moins sous forme de droits d'auteur (ça peut jouer) que sous forme de prestige, de gratifications symboliques, etc. Tout cela n'est qu'un préambule pour rappeler simplement qu'on devrait s'interdire de faire de la sociologie, et surtout de la sociologie de la sociologie, sans faire préalablement ou

*Intervention au colloque Ethnologie et politique au Maghreb, Jussieu, 5 juin 1975, parue dans *Le mal de voir*, Cahiers Jussieu 2, Université de Paris VII, coll. 10/18, Union générale d'éditions, 1976, pp. 416-427.

simultanément sa propre socio-analyse (si tant est que ce soit jamais faisable complètement). A quoi sert la sociologie de la science ? Pourquoi faire la sociologie de la science coloniale ? Il faut retourner sur le sujet du discours scientifique les questions qui se posent à propos de l'objet de ce discours. Comment le chercheur peut-il, en fait et en droit, poser à propos des chercheurs du passé des questions qu'il ne se pose pas —et réciproquement ?

On n'a quelque chance de comprendre justement les enjeux des jeux scientifiques du passé que si l'on a conscience que le passé de la science est un enjeu des luttes scientifiques présentes. Les stratégies de réhabilitation dissimulent souvent des stratégies de *spéculation* symbolique : si vous arrivez à discréditer la lignée au bout de laquelle se trouve votre adversaire intellectuel, le cours de ses valeurs s'effondre ; on ne dit pas autre chose lorsqu'on dit que le structuralisme ou le marxisme ou le structuralo-marxisme sont «dépassés». Bref, il est bon de se demander l'intérêt que l'on a à faire la sociologie de la sociologie, ou la sociologie des autres sociologues. Par exemple, il serait très facile de montrer que la sociologie des intellectuels de droite est à peu près toujours faite par les intellectuels de gauche et vice versa. Ces objectivations doivent leur vérité partielle au fait qu'on a intérêt à voir la vérité de ses adversaires, à voir ce qui les détermine (les intellectuels de droite sont généralement matérialistes quand il s'agit d'expliquer les intellectuels de gauche). Seulement ce qui n'est jamais appréhendé, parce que cela obligerait à se demander ce qu'on y fait, quel intérêt on y a, etc., c'est le système des positions à partir desquelles s'engendrent ces stratégies antagonistes.

A moins d'admettre que l'histoire sociale de la science sociale n'a d'autre fonction que de fournir à des chercheurs en sciences sociales des raisons d'exister, et qu'elle n'a pas besoin d'autre justification, il faut se demander si elle importe en quelque façon à la pratique scientifique d'aujourd'hui. Est-ce que la science de la science sociale du passé est la condition du travail que

doit accomplir la science sociale d'aujourd'hui ? Et, plus précisément, est-ce que la science sociale de la «science» «coloniale» est une des conditions d'une véritable décolonisation de la science sociale d'une société récemment décolonisée ? Je serais tenté d'admettre que le passé de la science sociale fait toujours partie des obstacles principaux de la science sociale, et notamment dans le cas qui nous intéresse. Durkheim disait à peu près, dans *l'Évolution pédagogique en France* : l'inconscient c'est l'oubli de l'histoire. Je pense que l'inconscient d'une discipline, c'est son histoire ; l'inconscient, ce sont les conditions sociales de production occultées, oubliées : le produit séparé de ses conditions sociales de production change de sens et exerce un effet idéologique. Savoir ce que l'on fait quand on fait de la science —ce qui est une définition simple de l'épistémologie—, cela suppose que l'on sache comment ont été faits historiquement les problèmes, les outils, les méthodes, les concepts qu'on utilise. (Dans cette logique, rien ne serait plus urgent que de faire une histoire sociale de la tradition marxiste, pour resituer dans le contexte historique de leur production et de leurs utilisations successives des modes de pensée ou d'expression éternisés et fétichisés par l'oubli de l'histoire).

Ce que l'histoire sociale de la «science» «coloniale» pourrait apporter, du seul point de vue à mon avis intéressant, à savoir le progrès de la science de la société algérienne d'aujourd'hui, ce serait une contribution à la connaissance des catégories de pensée avec lesquelles nous pensons cette société. Les communications de ce matin ont montré que les colonisateurs, dominants dominés par leur domination, ont été les premières victimes de leurs propres instruments intellectuels ; et ils peuvent encore «piéger» ceux qui, en se contentant de «réagir» contre eux sans comprendre les conditions sociales de leur travail, risquent de tomber simplement dans des erreurs inverses et se privent en tout cas des seules informations disponibles sur certains objets. Pour comprendre ce qui nous est laissé —corpus, faits, théories...—, il faut donc faire la sociologie des conditions

sociales de production de cet objet. Qu'est-ce que cela veut dire ?

On ne peut pas faire une sociologie des conditions sociales de production de la « science » « coloniale » sans étudier d'abord l'apparition d'un champ scientifique relativement autonome et les conditions sociales de l'autonomisation de ce champ. Un champ est un univers dans lequel les caractéristiques des producteurs sont définies par leur position dans des rapports de production, par la place qu'ils occupent dans un certain espace de relations objectives. A l'opposé de ce que présuppose l'étude des individus isolés telle que la pratique par exemple l'histoire littéraire du type « l'homme et l'œuvre », les propriétés les plus importantes de chaque producteur sont dans ses relations objectives avec les autres, c'est-à-dire hors de lui, dans la relation de concurrence objective, etc.

Il s'agit d'abord de déterminer quelles étaient les propriétés spécifiques du champ dans lequel la « science » « coloniale » des Masqueray, Desparmet et autres Maunier produisait son discours sur le monde colonial et comment ces propriétés ont varié selon les époques. C'est-à-dire d'analyser le rapport que ce champ scientifique relativement autonome entretient d'une part avec le pouvoir colonial et d'autre part avec le pouvoir intellectuel central, c'est-à-dire avec la science métropolitaine du moment. Il y a en effet une *double dépendance*, dont l'une peut annuler l'autre. Ce champ relativement autonome me semble avoir été caractérisé dans l'ensemble (avec des exceptions comme Doutté, Maunier, etc.) par une très forte dépendance à l'égard du pouvoir colonial et une très forte indépendance à l'égard du champ scientifique national, c'est-à-dire international. Il en résulte une foule de propriétés de la production « scientifique ». Il faudrait ensuite analyser comment a varié la relation de ce champ avec la science nationale et internationale et avec le champ politique local et comment ces changements se sont traduits dans la production.

Une des propriétés importantes d'un champ réside dans le fait qu'il enferme de l'impensable, c'est-à-dire

des choses qu'on ne discute même pas. Il y a l'orthodoxie et l'hétérodoxie, mais il y a aussi la doxa, c'est-à-dire tout l'ensemble de ce qui est admis comme allant de soi, et en particulier les systèmes de classement déterminant ce qui est jugé intéressant et sans intérêt, ce dont personne ne pense que ça mérite d'être raconté, parce qu'il n'y a pas de *demande*. Ce matin, on a beaucoup parlé de ces évidences, et Charles-André Julien évoquait des contextes intellectuels tout à fait étonnants pour nous. Le plus caché, c'est ce sur quoi tout le monde est d'accord, tellement d'accord qu'on n'en parle même pas, ce qui est hors de question, qui va de soi. C'est bien ce que les documents historiques risquent d'occulter le plus complètement, puisque personne n'a l'idée d'enregistrer ce qui va de soi ; c'est ce que les informateurs ne disent pas ou qu'ils ne disent que par omission, par leurs silences. S'interroger sur ces choses que personne ne dit est important, quand on fait de l'histoire sociale de la science sociale, si on ne veut pas seulement se faire plaisir en distribuant le blâme et l'éloge. Il s'agit non de se constituer en juge, mais de comprendre ce qui fait que ces gens ne pouvaient pas comprendre certaines choses, poser certains problèmes ; de déterminer quelles sont les conditions sociales de l'erreur, qui est nécessaire, en tant qu'elle est le produit de conditions historiques, de déterminations. Dans le « cela-va-de-soi » d'une époque, il y a l'impensable *de jure* (politiquement par exemple), l'innommable, le tabou — les problèmes dont on ne peut pas s'occuper — mais aussi l'impensable *de facto*, ce que l'appareillage de pensée ne permet pas de penser. (C'est ce qui fait que l'erreur ne se distribue pas en fonction des bons ou des mauvais sentiments et qu'avec de bons sentiments, on peut faire de la détestable sociologie).

Ceci conduirait à poser autrement qu'on ne le fait d'ordinaire le problème du rapport privilégié, indigène ou étranger, « sympathisant » ou hostile, etc., à l'objet, dans lequel s'enferme souvent la discussion sur la sociologie coloniale et la possibilité d'une sociologie décolonisée. Je pense qu'il faut remplacer la question du

point de vue privilégié par la question du contrôle scientifique du rapport à l'objet de science, qui est, selon moi, une des conditions fondamentales de la construction d'un véritable objet de science. Quel que soit l'objet que le sociologue ou l'historien choisit, il est question, dans cet objet, dans sa manière de construire cet objet, non du sociologue ou de l'historien en tant que sujet singulier, mais de la relation objective entre les caractéristiques sociales pertinentes du sociologue et les caractéristiques sociales de cet objet. Les objets de la science sociale et la manière de les traiter entretiennent toujours une relation intelligible avec le chercheur défini sociologiquement, c'est-à-dire par une certaine origine sociale, une certaine position dans l'université, une certaine discipline, etc. Par exemple, je pense qu'une des médiations à travers lesquelles s'exerce la domination des valeurs dominantes dans le cadre de la science, c'est la hiérarchie sociale des disciplines qui place la théorie philosophique au sommet et la géographie tout en bas (ce n'est pas un jugement de valeur mais un constat : l'origine sociale des étudiants décroît quand on va de la philosophie à la géographie ou quand on va des mathématiques à la géologie). Il y a, à chaque moment, une hiérarchie des objets de recherche et une hiérarchie des sujets de la recherche (les chercheurs) qui contribuent pour une part déterminante à la distribution des objets entre les sujets. Personne ne dit (ou rarement), étant donné ce que vous êtes, vous avez droit à ce sujet et non à celui-là, à cette manière de l'aborder, « théorique » ou « empirique », « fondamentale » ou « appliquée », et non à celle-là, à telle manière, « brillante » ou « sérieuse », d'en présenter les résultats. Ces *rappels à l'ordre* sont inutiles, le plus souvent, parce qu'il suffit de laisser jouer les censures intérieures qui ne sont que les censures sociales et scolaires intériorisées (« Je ne suis pas théoricien », « Je ne sais pas écrire »). Il n'y a donc rien de moins neutre socialement que le rapport entre le sujet et l'objet.

L'important est donc de savoir comment objectiver le rapport à l'objet de manière que le discours sur l'objet

ne soit pas une simple projection d'un rapport inconscient à l'objet. Parmi les techniques qui rendent possible cette objectivation, il y a, bien sûr, tout l'équipement scientifique ; étant entendu que cet équipement lui-même doit être soumis à la critique historique puisqu'à chaque moment il est hérité de la science antérieure.

Je dirai pour finir que le problème du privilège de l'étranger ou de l'indigène cache sans doute un problème très réel, et qui se pose aussi bien s'agissant d'analyser des rites kabyles ou ce qui se passe dans cette salle ou dans une manifestation d'étudiants ou dans une usine de Billancourt : c'est la question de savoir ce que c'est que d'être observateur ou agent, de savoir en un mot ce que c'est que la pratique.*

*On trouvera des développements complémentaires dans : P. Bourdieu, Le champ scientifique, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 2-3, juin 1976, pp. 88-104.

LE PARADOXE DU SOCIOLOGUE*

L'idée centrale que je voudrais avancer aujourd'hui, c'est que la théorie de la connaissance et la théorie politique sont inséparables : toute théorie politique enferme, à l'état implicite au moins, une théorie de la perception du monde social et les théories de la perception du monde social s'organisent selon des oppositions très analogues à celles que l'on retrouve dans la théorie de la perception du monde naturel. Dans ce cas, on oppose traditionnellement une théorie empiriste, selon laquelle la perception emprunte à la réalité ses structures, et une théorie constructiviste qui dit qu'il n'y a d'objets perçus que par un acte de construction. Ce n'est pas par hasard si, à propos d'un problème qui concerne la perception du monde social, celui des classes sociales, on retrouve le même type d'oppositions. On retrouve deux positions antagonistes qui ne s'expriment pas avec la simplicité un peu brutale que je vais leur donner : pour les uns, les classes sociales existent dans la réalité, la science ne faisant que les enregistrer, les constater ; pour les autres, les classes sociales, les divisions sociales sont des constructions opérées par les savants ou par les agents sociaux. Ceux qui veulent nier l'existence des classes sociales invoquent souvent que les classes sociales sont le produit de la construction sociologique. Il n'y a, selon eux, de classes sociales que parce qu'il y a des savants pour les construire.

(Je dis tout de suite qu'un des problèmes fondamentaux que pose la théorie de la perception du monde social, c'est le problème du rapport entre la conscience savante et la conscience commune. L'acte de construction est-il le fait du savant ou de l'indigène ? L'indigène a-t-il des catégories de perception et où les prend-il et quel est le rapport entre les catégories que construit la science et les catégories que met en œuvre dans sa pratique l'agent ordinaire ?)

*Conférence prononcée à Arras (*Noroit*) en octobre 1977.

Je reviens à ma question initiale : comment le monde social est-il perçu et quelle est la théorie de la connaissance qui rend compte du fait que nous percevons le monde comme organisé ? La théorie réaliste dira que les classes sociales sont dans la réalité, qu'elles se mesurent à des indices objectifs. La principale objection à la théorie réaliste réside dans le fait que, dans la réalité, il n'y a jamais de discontinuité. Les revenus se distribuent de manière continue comme la plupart des propriétés sociales que l'on peut attacher à des individus. Or, la construction scientifique ou même la perception ordinaire voit du discontinu là où l'observateur voit du continu. Par exemple, il est évident que d'un point de vue strictement statistique, il est impossible de dire où finit le pauvre et où commence le riche. Pourtant, la conscience commune pense qu'il y a des riches et des pauvres. Même chose pour les jeunes et les vieux. Où finit la jeunesse ? Où commence la vieillesse ? Où finit la ville ? Où commence la banlieue ? Quelle est la différence entre un gros village et une petite ville ? On vous dit : les villes de plus de 20 000 habitants sont plus favorables à la gauche que celles de moins de 20 000. Pourquoi 20 000 ? La mise en question du découpage est très justifiée. C'est une première opposition : les divisions sont-elles construites ou constatées ?

Ayant posé la première opposition en termes de sociologie de la connaissance (connaissons-nous le monde social par construction ou par constat ?), je voudrais la reposer en termes politiques. (Faisons une parenthèse sur les concepts en «isme» : la plupart de ces concepts, aussi bien dans l'histoire de l'art, de la littérature ou de la philosophie que dans la théorie politique, sont des concepts historiques qui, inventés pour les besoins de telle ou telle polémique, donc dans un contexte historique bien précis, sont utilisés en dehors et au-delà de ce contexte, et se trouvent ainsi investis d'une valeur transhistorique. Ceci s'applique à l'usage, un peu sauvage, que je vais faire ici de toute une série de concepts en «isme»). J'en reviens à la deuxième opposition, plutôt politique, celle qu'on

peut établir entre un objectivisme scientiste ou théoréticiste et un subjectivisme ou un spontanéisme. Soit un des problèmes qui a hanté la pensée sociale à la fin du XIX^{ème} siècle et que la tradition marxiste appelait le problème de la catastrophe finale. Ce problème peut être formulé en gros dans les termes suivants : est-ce que la révolution sera le produit d'un déroulement fatal, inscrit dans la logique de l'histoire, ou bien est-ce qu'elle sera le produit d'une action historique ? Ceux qui pensent que l'on peut connaître les lois immanentes du monde social et attendre de leur efficacité la «catastrophe finale», s'opposent à ceux qui récuse les lois historiques et affirment le primat de la praxis, le primat du sujet, le primat de l'action historique par rapport aux lois invariables de l'histoire.

Cette opposition, ainsi réduite à sa plus simple expression, entre le scientisme déterministe et le subjectivisme ou le spontanéisme se voit de façon tout à fait claire à propos des classes sociales. Si je prends l'exemple des classes sociales, ce n'est pas par hasard. C'est à la fois quelque chose dont les sociologues ont besoin pour penser la réalité et quelque chose qui «existe» dans la réalité, c'est-à-dire à la fois dans la distribution objective des propriétés et dans la tête des gens qui font partie de la réalité sociale. C'est le problème le plus compliqué que l'on puisse penser puisqu'il s'agit de penser ce avec quoi on pense et qui est sans doute déterminé au moins en partie par ce qu'on veut penser : j'ai donc de bonnes chances, je le dis sincèrement, de ne pas en parler comme il faudrait.

En politique, le problème de la connaissance est posé sous la forme de la question des rapports entre les partis et les masses. Beaucoup de questions qui ont été posées à ce sujet sont une transposition consciente ou inconsciente des questions classiques de la philosophie de la connaissance sur le rapport entre le sujet et l'objet. Un sociologue (Sartori) développe la thèse ultrasubjective avec beaucoup de logique et de rigueur : il se demande si le principe des différences observées dans la situation de la classe ouvrière en Angleterre, en France et en Italie,

réside dans l'histoire relativement autonome des partis, c'est-à-dire de ces sujets collectifs, capables de construire la réalité sociale par leurs *représentations*, ou dans les réalités sociales correspondantes. Aujourd'hui, le problème se pose avec une acuité particulière. Est-ce que les partis expriment les différences ou est-ce qu'ils les produisent ? Selon la théorie intermédiaire entre l'ultra-subjectivisme et l'ultraobjectivisme qui est exprimée par Lukacs, le parti ne fait que révéler la masse à elle-même, selon la métaphore de l'accoucheur.

Est-ce que ces deux oppositions, opposition du point de vue de la théorie de la connaissance et opposition du point de vue de l'action politique, ne sont pas superposables ? Si on avait à distribuer dans une sorte d'espace théorique les différents penseurs du monde social selon la position qu'ils prennent sur ces deux problèmes, on s'apercevrait que les réponses ne sont pas indépendantes. Sur le terrain de l'anthropologie où la question proprement politique ne se pose pas, la principale division est l'opposition entre le subjectivisme et l'objectivisme. La tradition objectiviste conçoit le monde social comme un univers de régularités objectives indépendantes des agents et construites à partir d'un point de vue d'observateur impartial qui est hors de l'action, qui survole le monde observé. L'ethnologue est quelqu'un qui reconstitue une espèce de partition non écrite selon laquelle s'organisent les actions des agents qui croient improviser chacun leur mélodie, alors qu'en réalité, en matière d'échanges matrimoniaux comme en matière d'échanges linguistiques, ils agissent conformément à un système de règles transcendantes, etc. En face, Sartre s'en prend explicitement, dans la *Critique de la raison dialectique*, à Lévi-Strauss et à l'effet de réification que produit l'objectivisme. Un disciple de Husserl, Schütz, a fait une phénoménologie de l'expérience ordinaire du monde social ; il a essayé de décrire comment les agents sociaux vivent le monde social à l'état naif et cette tradition s'est prolongée aux États-Unis dans le courant appelé «ethnométhodologique» qui est une espèce de phénoménologie rigoureuse de l'expérience subjective du

monde. C'est l'antithèse absolue de la description objectiviste. A la limite, comme le suggèrent certains textes de Goffmann, le monde social est le produit des actions individuelles. Loin que les gens aient des conduites respectueuses parce qu'il y a des hiérarchies, c'est l'infinité des actions individuelles de respect, de déférence, etc., qui finit par produire la hiérarchie. On voit tout de suite les implications politiques. D'un côté, le langage des structures objectives de domination, des rapports de force objectifs; de l'autre, une addition d'actes de respect infinitésimaux qui engendre l'objectivité des relations sociales. D'un côté le déterminisme, de l'autre la liberté, la spontanéité. («Si tout le monde cessait de saluer les grands, il n'y aurait plus de grands, etc.»). On voit bien que c'est un enjeu important. On voit du même coup que sur le terrain des sociétés divisées en classes et de la sociologie, il est plus difficile qu'en ethnologie, quoi qu'on le fasse à peu près toujours, de séparer le problème de la connaissance et le problème politique.

Dans la tradition marxiste, il y a lutte permanente entre une tendance objectiviste qui cherche les classes dans la réalité (d'où l'éternel problème : «Combien y a-t-il de classes ?») et une théorie volontariste ou spontanéiste selon laquelle les classes sont quelque chose que l'on fait. D'un côté, on parlera de condition de classe et de l'autre, plutôt de conscience de classe. D'un côté, on parlera de position dans les rapports de production. De l'autre, on parlera plutôt de «lutte des classes», d'action, de mobilisation. La vision objectiviste sera plutôt une vision de savant. La vision spontanéiste sera plutôt une vision de militant. Je pense en effet que la position que l'on prend sur le problème des classes dépend de la position que l'on occupe dans la structure des classes.

Dans un papier que j'ai fait il y a quelque temps, je posais certains des problèmes que je veux poser ce soir. Un institut de sondage avait proposé à un échantillon d'enquêtés de dire, à propos de Marchais, Mitterrand, Giscard, Chirac, Poniatowski, Servan-Schreiber, selon la règle du «jeu chinois» («Si c'était un arbre, ce serait

quoi ?»), si, dans le cas où ce serait un arbre, cela leur évoquait un platane, un peuplier, un chêne, etc., si c'était une voiture, une Rolls, une Porsche ou une 2 CV, etc. Apparemment, il s'agissait d'un jeu de société sans conséquence. Pourtant, invités à mettre en relation deux séries d'objets dont ils n'ont évidemment pas de concept, une série d'hommes politiques d'un côté et une série d'objets de l'autre, les sujets produisent une série d'attributions cohérentes et, pour Servan-Schreiber par exemple, cela donne : si c'était un arbre, ce serait un palmier; si c'était un meuble, ce serait un meuble de chez Knoll; si c'était une voiture, ce serait une Porsche; si c'était un parent, ce serait un gendre. On y retrouve l'idée que c'est un «m'as-tu-vu», un «tape-à-l'œil» et toute une vérité constitutive de la nouvelle bourgeoisie dont participe Servan-Schreiber (qui a effectivement des meubles Knoll à Paris). Autrement dit, il y a une intuition globale de la personne en tant qu'elle est porteuse du «style» de toute une fraction de classe.

N'étant pas préconstitués socialement, les objets naturels (arbres, fleurs, etc.) sont constitués par l'application de schèmes sociaux. Mais des coiffures (chapeau melon, haut-de-forme, casquette, béret, etc.), ou des jeux (bridge, belote, etc.) sont des objets déjà classés, dans la réalité même, puisque par le fait de mettre un béret, une casquette, d'aller tête nue, etc., les gens se classent et savent qu'ils le font. Les classifications que le sociologue applique sont donc des classifications du second degré. On peut dire que les attributions que font les gens sont opérées par un sens social qui est une quasi-sociologie, une intuition pratique, et bien fondée, de la correspondance entre les positions sociales et les goûts.

Je commence à répondre à la question que je posais en commençant. Est-ce que la représentation du monde social est le simple enregistrement de divisions qui sont dans la réalité ou une construction opérée par application de schèmes classificatoires ? Les agents passent leur vie à se classer par le simple fait de s'approprier des objets qui sont eux-mêmes classés (par le fait qu'ils sont associés à des classes d'agents); et aussi à classer les autres qui se

classent en s'appropriant les objets qu'ils classent. Donc, il est question dans l'objet même du classement de l'objet. Les agents ont à peu près tous le même système de classement dans la tête; par conséquent, on pourrait dire qu'il y a deux ordres d'objectivité: les classes objectives que je peux construire sur la base des salaires, des diplômes, du nombre d'enfants, etc.; et ensuite les classes objectives en tant qu'elles existent dans la tête de tous les agents qui sont soumis au classement scientifique. Ces classements sont un enjeu de lutte entre les agents. Autrement dit, il y a une lutte des classements qui est une dimension de la lutte des classes. Dans une des *Thèses sur Feuerbach*, Marx dit à peu près que le malheur du matérialisme est d'avoir laissé à l'idéalisme l'idée que l'objet est le produit de nos constructions, d'avoir identifié le matérialisme à une théorie de la connaissance comme reflet du monde, alors que la connaissance est une production, un travail collectif, etc. Or, comme je l'ai dit, cette production est antagoniste. Les systèmes de classements sont des produits sociaux et, à ce titre, sont des enjeux d'une lutte permanente. Tout cela est très abstrait mais je puis revenir à des choses extrêmement concrètes. Prenons un exemple: les conventions collectives sont des enregistrements de luttes sociales entre les patrons, les syndicats, etc. Luttés sur quoi? Sur des mots, sur des classements, sur des grilles. La plupart des mots dont nous disposons pour parler le monde social oscillent entre l'euphémisme et l'injure: vous avez «plouc», injure, et «agriculteur», euphémisme, et entre les deux, «paysan». Il n'y a jamais de mots neutres pour parler du monde social et le même mot n'a pas le même sens selon la personne qui le prononce. Prenons le mot «petit-bourgeois»: ce mot qui condense un certain nombre de propriétés tout à fait caractéristiques de cette catégorie a tellement été employé comme injure dans la lutte philosophique, dans la lutte littéraire — petit-bourgeois, épicier, etc. — que, quoi qu'on fasse, il fonctionnera comme un instrument de lutte.

Dans la vie quotidienne nous passons notre temps à objectiver les autres. L'injure est une objectivation («Tu

n'es qu'un, etc.»): elle réduit l'autre à une de ses propriétés, de préférence cachée; elle le réduit, comme on dit, à sa vérité objective. Quelqu'un dit: «Je suis généreux, désintéressé, etc.». On lui dit: «Tu es là pour gagner ta vie», degré zéro de la réduction. (Le matérialisme a une propension particulière à tomber dans l'économisme qui est conforme à la tendance spontanée de la lutte quotidienne des classements, qui consiste à réduire l'autre à sa vérité objective. Or, la réduction la plus élémentaire est la réduction à l'intérêt économique.)

Dans la pratique quotidienne, la lutte entre l'objectivisme et le subjectivisme est permanente. Chacun cherche à imposer sa représentation subjective de soi-même comme représentation objective. Le dominant, c'est celui qui a les moyens d'imposer au dominé qu'il le perçoive comme il demande à être perçu. Dans la vie politique, chacun est objectiviste contre ses adversaires. D'ailleurs nous sommes toujours objectivistes pour les autres.

Il y a une complicité entre le scientisme objectiviste et une forme de terrorisme. La propension à l'objectivisme qui est inhérente à la posture scientifique, est liée à certaines positions dans l'univers social, et en particulier à une position de chercheur qui domine le monde par la pensée, qui a l'impression d'avoir une pensée du monde tout à fait inaccessible à ceux qui sont immergés dans l'action. L'économisme est la tentation des gens qui savent plus d'économie. Au contraire, ceux qui sont plus engagés dans l'action sont portés au spontanéisme. L'opposition entre l'objectivisme et le subjectivisme est dans la nature des choses; elle est la lutte historique même. Marx a plus de chance d'avoir la vérité de Bakounine que Bakounine, et Bakounine a plus de chance d'avoir la vérité de Marx que Marx. On ne peut en tout cas pas être à la fois Marx et Bakounine. On ne peut être en deux endroits de l'espace social à la fois. Le fait qu'on soit en un point de l'espace social est solidaire d'erreurs probables: l'erreur subjectiviste, l'erreur objectiviste. Dès qu'il y a un espace social, il y a une lutte, il y a une lutte de domination, il y a un pôle dominant, il y a

un pôle dominé, et dès ce moment-là il y a des vérités antagonistes. Quoi qu'on fasse, la vérité est antagoniste. S'il y a une vérité, c'est que la vérité est un enjeu de lutte.

Je pense que, dans le mouvement ouvrier, il y a toujours eu une lutte entre une tendance centraliste, scientifique, et une tendance plutôt spontanéiste, chacune des deux tendances s'appuyant, pour les besoins de la lutte à l'intérieur du parti, sur des oppositions réelles à l'intérieur de la classe ouvrière elle-même : les premiers en appellent au sous-prolétariat, aux « marginaux » ; les autres à l'élite ouvrière. Cette opposition est l'histoire même et la prétention moniste qui tente de l'annuler est anti-historique et, par là, terroriste.

Je ne sais pas si j'ai argumenté correctement. Ce que j'ai dit à la fin n'est pas un credo. Je pense que cela découle de l'analyse.

CE QUE PARLER VEUT DIRE*

Si le sociologue a un rôle, ce serait plutôt de donner des armes que de donner des leçons.

Je suis venu pour participer à une réflexion et essayer de fournir à ceux qui ont l'expérience pratique d'un certain nombre de problèmes pédagogiques, les instruments que la recherche propose pour les interpréter et pour les comprendre.

Si donc mon discours est décevant, voire parfois déprimant, ce n'est pas que j'aie quelque plaisir à discourager, au contraire. C'est que la connaissance des réalités porte au réalisme. L'une des tentations du métier de sociologue est ce que les sociologues eux-mêmes ont appelé le sociologisme, c'est-à-dire la tentation de transformer des lois ou des régularités historiques en lois éternelles. D'où la difficulté qu'il y a à communiquer les produits de la recherche sociologique. Il faut se situer constamment entre deux rôles : d'une part celui de rabat-joie et, d'autre part, celui de complice de l'utopie.

Ici, aujourd'hui, je voudrais prendre pour point de départ de ma réflexion le questionnaire qu'un certain nombre d'entre vous ont préparé à l'intention de cette réunion. Si j'ai pris ce point de départ, c'est avec le souci de donner à mon discours un enracinement aussi concret que possible et d'éviter (ce qui me paraît une des conditions pratiques de tout rapport de communication véritable) que celui qui a la parole, qui a le monopole de fait de la parole, impose complètement l'arbitraire de son interrogation, l'arbitraire de ses intérêts. La conscience de l'arbitraire de l'imposition de parole s'impose de plus en plus souvent aujourd'hui, aussi bien à celui qui a le monopole du discours qu'à ceux qui le subissent. Pourquoi dans certaines circonstances historiques, dans certaines situations sociales, ressentons-nous avec angoisse

*Intervention au Congrès de l'AFEF, Limoges, 30 octobre 1977, parue dans *Le français aujourd'hui*, 41, mars 1978, pp. 4-20 et Supplément au n° 41, pp. 51-57.

ou malaise ce coup de force qui est toujours impliqué dans la prise de parole en situation d'autorité ou, si l'on veut, en *situation autorisée*, le modèle de cette situation étant la situation pédagogique ?

Donc, pour dissoudre à mes propres yeux cette anxiété, j'ai pris comme point de départ des questions qui se sont *réellement* posées à un groupe d'entre vous et qui peuvent se poser à la totalité d'entre vous.

Les questions tournent autour des rapports entre l'écrit et l'oral et pourraient être formulées ainsi : «l'oral peut-il s'enseigner ?».

Cette question est une forme au goût du jour d'une vieille interrogation que l'on trouvait déjà chez Platon : «Est-ce que l'excellence peut s'enseigner ?». C'est une question tout à fait centrale. Peut-on enseigner quelque chose ? Peut-on enseigner quelque chose qui ne s'apprend pas ? Peut-on enseigner ce avec quoi l'on enseigne, c'est-à-dire le langage ?

Ce genre d'interrogation ne surgit pas n'importe quand. Si, par exemple, elle se pose dans tel dialogue de Platon, c'est, me semble-t-il, parce que la question de l'enseignement se pose à l'enseignement quand l'enseignement est en question. C'est parce que l'enseignement est en crise qu'il y a une interrogation critique sur ce que c'est qu'enseigner. En temps normal, dans les phases qu'on peut appeler organiques, l'enseignement ne s'interroge pas sur lui-même. Une des propriétés d'un enseignement qui fonctionne trop bien — ou trop mal — c'est d'être sûr de lui, d'avoir cette espèce d'assurance (ce n'est pas un hasard si l'on parle d'«assurance» à propos du langage) qui résulte de la certitude d'être non seulement *écouté*, mais *entendu*, certitude qui est le propre de tout langage d'autorité ou autorisé. Cette interrogation n'est donc pas intemporelle, elle est historique. C'est sur cette situation historique que je voudrais réfléchir. Cette situation est liée à un état du rapport pédagogique, à un état des rapports entre le système d'enseignement et ce que l'on appelle la société globale, c'est-à-dire les classes sociales, à un état du langage, à un état de l'institution scolaire. Je voudrais essayer de

montrer qu'à partir des questions concrètes que pose l'usage scolaire du langage, on peut poser à la fois les questions les plus fondamentales de la sociologie du langage (ou de la socio-linguistique) et de l'institution scolaire. Il me semble en effet que la socio-linguistique aurait échappé plus vite à l'abstraction si elle s'était donné pour lieu de réflexion et de constitution cet espace très particulier mais très exemplaire qu'est l'espace scolaire, si elle s'était donné pour objet cet usage très particulier qu'est l'usage scolaire du langage.

Je prends le premier ensemble de questions : Pensez-vous enseigner l'oral ? Quelles difficultés rencontrez-vous ? Rencontrez-vous des résistances ? Vous heurtez-vous à la passivité des élèves ?...

Immédiatement, j'ai envie de demander : Enseigner l'oral ? Mais *quel oral* ?

Il y a un implicite comme dans tout discours oral ou même écrit. Il y a un ensemble de présupposés que chacun apporte en posant cette question. Étant donné que les structures mentales sont des structures sociales intériorisées, on a toutes chances d'introduire, dans l'opposition entre l'écrit et l'oral, une opposition tout à fait classique entre le distingué et le vulgaire, le savant et le populaire, en sorte que l'oral a de fortes chances d'être assorti de toute une aura populiste. Enseigner l'oral, ce serait ainsi enseigner ce langage qui s'enseigne dans la rue, ce qui déjà conduit à un paradoxe. Autrement dit, est-ce que la question de la nature même de la langue enseignée ne fait pas question ? Ou alors, est-ce que cet oral qu'on veut enseigner n'est pas tout simplement quelque chose qui s'enseigne déjà, et cela très inégalement, selon les institutions scolaires ? On sait par exemple que les différentes instances de l'enseignement supérieur enseignent très inégalement l'oral. Les instances qui préparent à la politique comme Sciences Po, l'ENA, enseignent beaucoup plus l'oral et lui accordent une importance beaucoup plus grande dans la notation que l'enseignement qui prépare soit à l'enseignement, soit à la technique. Par exemple, à Polytechnique, on fait des résumés, à l'ENA, on fait ce que l'on appelle un

«grand oral» qui est tout à fait une conversation de salon, demandant un certain type de rapport au langage, un certain type de culture. Dire «enseigner l'oral» sans plus, cela n'a rien de nouveau, cela se fait déjà beaucoup. Cet oral peut donc être l'oral de la conversation mondaine, ce peut être l'oral du colloque international, etc.

Donc se demander «enseigner l'oral ?», «quel oral enseigner ?», cela ne suffit pas. Il faut se demander aussi *qui* va définir quel oral enseigner. Une des lois de la socio-linguistique est que le langage employé dans une situation particulière dépend non seulement, comme le croit la linguistique interne, de la compétence du locuteur au sens chomskyen du terme, mais aussi de ce que j'appelle le marché linguistique. Le discours que nous produisons, selon le modèle que je propose, est une «résultante» de la compétence du locuteur et du marché sur lequel passe son discours; le discours dépend pour une part (qu'il faudrait apprécier plus rigoureusement) des conditions de réception.

Toute situation linguistique fonctionne donc comme un marché sur lequel le locuteur place ses produits et le produit qu'il produit pour ce marché dépend de l'anticipation qu'il a des prix que vont recevoir ses produits. Sur le marché scolaire, que nous le voulions ou non, nous arrivons avec une anticipation des profits et des sanctions que nous recevrons. Un des grands mystères que la socio-linguistique doit résoudre, c'est cette espèce de sens de l'acceptabilité. Nous n'apprenons jamais le langage sans apprendre, *en même temps*, les conditions d'acceptabilité de ce langage. C'est-à-dire qu'apprendre un langage, c'est apprendre en même temps que ce langage sera payant dans telle ou telle situation.

Nous apprenons inséparablement à parler et à évaluer par anticipation le prix que recevra notre langage; sur le marché scolaire — et en cela le marché scolaire offre une situation idéale à l'analyse — ce prix c'est la note, la note qui implique très souvent un prix matériel (si vous n'avez pas une bonne note à votre résumé de concours de Polytechnique, vous serez administrateur à l'INSEE et vous gagnerez trois fois moins...). Donc, toute situation

linguistique fonctionne comme un marché dans lequel quelque chose s'échange. Ces choses sont bien sûr des mots, mais ces mots ne sont pas seulement faits pour être compris; le rapport de communication n'est pas un simple rapport de communication, c'est aussi un rapport économique où se joue la valeur de celui qui parle : a-t-il bien ou mal parlé ? Est-il brillant ou non ? Peut-on l'épouser ou non ?...

Les élèves qui arrivent sur le marché scolaire ont une anticipation des chances de récompense ou des sanctions promises à tel ou tel type de langage. Autrement dit, la situation scolaire en tant que situation linguistique d'un type particulier exerce une formidable censure sur tous ceux qui anticipent en connaissance de cause les chances de profit et de perte qu'ils ont, étant donné la compétence linguistique dont ils disposent. Et le silence de certains n'est que de l'intérêt bien compris.

Un des problèmes qui est posé par ce questionnaire est celui de savoir *qui* gouverne la situation linguistique scolaire. Est-ce que le professeur est maître à bord ? Est-ce qu'il a vraiment l'initiative dans la définition de l'acceptabilité ? Est-ce qu'il a la maîtrise des lois du marché ?

Toutes les contradictions que vont rencontrer les gens qui s'embarquent dans l'expérience de l'enseignement de l'oral découlent de la proposition suivante : la liberté du professeur, s'agissant de définir les lois du marché spécifique de sa classe, est limitée, parce qu'il ne créera jamais qu'un «empire dans un empire», un sous-espace dans lequel les lois du marché dominant sont suspendues. Avant d'aller plus loin, il faut rappeler le caractère très particulier du marché scolaire : il est dominé par les exigences impératives du professeur de français qui est légitimé à enseigner ce qui ne devrait pas s'enseigner si tout le monde avait des chances égales d'avoir cette capacité et qui a le droit de correction au double sens du terme : la correction linguistique («le langage *châtié*») est le produit de la correction. Le professeur est une sorte de juge pour enfants en matière linguistique : il a droit de correction et de sanction sur le langage de ses élèves.

Imaginons, par exemple, un professeur populiste qui refuse ce droit de correction et qui dit : « Qui veut la parole la prenne ; le plus beau des langages, c'est le langage des faubourgs ». En fait, ce professeur, quelles que soient ses intentions, reste dans un espace qui n'obéit pas normalement à cette logique, parce qu'il y a de fortes chances qu'à côté il y ait un professeur qui exige la rigueur, la correction, l'orthographe... Mais supposons même que tout un établissement scolaire soit transformé, les anticipations des chances que les élèves apportent sur le marché les entraîneront à exercer une censure anticipée, et il faudra un temps considérable pour qu'ils abdiquent leur correction et leur hyper-correction qui apparaissent dans toutes les situations linguistiquement, c'est-à-dire socialement, dissymétriques (et en particulier dans la situation d'enquête). Tout le travail de Labov n'a été possible qu'au prix d'une foule de ruses visant à détruire l'artefact linguistique que produit le seul fait de la mise en relation d'un « compétent » et d'un « incompétent », d'un locuteur autorisé avec un locuteur qui ne se sent pas autorisé ; de même, tout le travail que nous avons fait en matière de culture, a consisté à essayer de surmonter l'effet d'imposition de légitimité que réalise le fait seul de poser des questions sur la culture. Poser des questions sur la culture dans une situation d'enquête (qui ressemble à une situation scolaire) à des gens qui ne se pensent pas cultivés, exclut de leur discours ce qui les intéresse vraiment ; ils cherchent alors tout ce qui peut ressembler à de la culture ; ainsi quand on demande : « Aimez-vous la musique ? », on n'entend jamais : « J'aime Dalida » mais on entend : « J'aime les valse de Strauss », parce que c'est, dans la compétence populaire, ce qui ressemble le plus à l'idée qu'on se fait de ce qu'aiment les bourgeois. Dans toutes les circonstances révolutionnaires, les populistes se sont toujours heurtés à cette sorte de revanche des lois du marché qui semblent ne jamais s'affirmer autant que quand on pense les transgresser.

Pour revenir à ce qui était le point de départ de cette digression : Qui définit l'acceptabilité ?

Le professeur est libre d'abdiquer son rôle de « maître à parler » qui, en produisant un certain type de situation linguistique ou en laissant faire la logique même des choses (l'estrade, la chaise, le micro, la distance, l'habitus des élèves) ou en laissant faire les lois qui produisent un certain type de discours, produit un certain type de langage, non seulement chez lui-même, mais chez ses interlocuteurs. Mais dans quelle mesure le professeur peut-il manipuler les lois de l'acceptabilité sans entrer dans des contradictions extraordinaires, aussi longtemps que les lois générales de l'acceptabilité ne sont pas changées ? C'est pourquoi l'expérience de l'oral est tout à fait passionnante. On ne peut pas toucher à cette chose si centrale et en même temps si évidente sans poser les questions les plus révolutionnaires sur le système d'enseignement : est-ce qu'on peut changer la langue dans le système scolaire sans changer toutes les lois qui définissent la valeur des produits linguistiques des différentes classes sur le marché ; sans changer les rapports de domination dans l'ordre linguistique, c'est-à-dire sans changer les rapports de domination ?

J'en viens à une analogie que j'hésite à formuler bien qu'elle me semble nécessaire : l'analogie entre la crise de l'enseignement du français et la crise de la liturgie religieuse. La liturgie est un langage ritualisé qui est entièrement codé (qu'il s'agisse des gestes ou des mots) et dont la séquence est entièrement prévisible. La liturgie en latin est la forme limite d'un langage qui, n'étant pas compris, mais *étant autorisé*, fonctionne néanmoins, sous certaines conditions, comme langage, à la satisfaction des émetteurs et des récepteurs. En situation de crise, ce langage cesse de fonctionner : il ne produit plus son effet principal qui est de *faire croire*, de faire respecter, de faire admettre — de *se faire admettre* même si on ne le comprend pas.

La question que pose la crise de la liturgie, de ce langage qui ne fonctionne plus, qu'on n'entend plus, auquel on ne croit plus, c'est la question du rapport entre le langage et l'institution. Quand un langage est en crise et que la question de savoir quel langage parler se pose,

c'est que l'institution est en crise et que se pose la question de l'autorité délégante — de l'autorité qui dit comment parler et qui donne autorité et autorisation pour parler.

Par ce détour à travers l'exemple de l'Église, je voulais poser la question suivante : la crise linguistique est-elle séparable de la crise de l'institution scolaire ? La crise de l'institution linguistique n'est-elle pas la simple manifestation de la crise de l'institution scolaire ? Dans sa définition traditionnelle, dans la phase organique du système d'enseignement français, l'enseignement du français ne faisait pas problème, le professeur de français était assuré : il savait ce qu'il fallait enseigner, comment l'enseigner, et rencontrait des élèves prêts à l'écouter, à le comprendre et des parents compréhensifs pour cette compréhension. Dans cette situation, le professeur de français était un célébrant : il célébrait un culte de la langue française, il défendait et illustrait la langue française et il en renforçait les valeurs sacrées. Ce faisant, il défendait sa propre valeur sacrée : ceci est très important parce que le moral et la croyance sont une conscience à soi-même occultée de ses propres intérêts. Si la crise de l'enseignement du français provoque des crises personnelles aussi dramatiques, d'une violence aussi grande que celles qu'on a vues en Mai 68 et après, c'est que, à travers la valeur de ce produit de marché qu'est la langue française, un certain nombre de gens défendent, le dos au mur, leur propre valeur, leur propre capital. Ils sont prêts à mourir pour le français... ou pour l'orthographe ! De même que les gens qui ont passé quinze ans de leur vie à apprendre le latin, lorsque leur langue se trouve brusquement dévaluée, sont comme des détenteurs d'emprunts russes...

Un des effets de la crise est de porter l'interrogation sur les conditions tacites, sur les présupposés du fonctionnement du système. On peut, lorsque la crise porte au jour un certain nombre de présupposés, poser la question systématique des présupposés et se demander ce que *doit être* une situation linguistique scolaire pour que les problèmes qui se posent en situation de crise ne

se posent pas. La linguistique la plus avancée rejoint actuellement la sociologie sur ce point que l'objet premier de la recherche sur le langage est l'explicitation des présupposés de la communication. L'essentiel de ce qui se passe dans la communication n'est pas dans la communication : par exemple, l'essentiel de ce qui se passe dans une communication comme la communication pédagogique est dans les conditions sociales de possibilité de la communication. Dans le cas de la religion, pour que la liturgie romaine fonctionne, il faut que soit produit un certain type d'émetteurs et un certain type de récepteurs. Il faut que les récepteurs soient pré-disposés à reconnaître l'autorité des émetteurs, que les émetteurs ne parlent pas à leur compte, mais parlent toujours en délégués, en prêtres mandatés et ne s'autorisent jamais à définir eux-mêmes ce qui est à dire et ce qui n'est pas à dire.

Il en va de même dans l'enseignement : pour que le discours professoral ordinaire, énoncé et reçu comme allant de soi, fonctionne, il faut un rapport autorité-croyance, un rapport entre un émetteur autorisé et un récepteur prêt à recevoir ce qui est dit, à croire que ce qui est dit mérite d'être dit. Il faut qu'un récepteur prêt à recevoir soit produit, et ce n'est pas la situation pédagogique qui le produit.

Pour récapituler de façon abstraite et rapide, la communication en situation d'autorité pédagogique suppose des émetteurs légitimes, des récepteurs légitimes, une situation légitime, un langage légitime.

Il faut un émetteur légitime, c'est-à-dire quelqu'un qui reconnaît les lois implicites du système et qui est, à ce titre, reconnu et coopté. Il faut des destinataires reconnus par l'émetteur comme dignes de recevoir, ce qui suppose que l'émetteur ait pouvoir d'élimination, qu'il puisse exclure « ceux qui ne devraient pas être là » ; mais ce n'est pas tout : il faut des élèves qui soient prêts à reconnaître le professeur comme professeur, et des parents qui donnent une espèce de crédit, de chèque en blanc, au professeur. Il faut aussi qu'idéalement les récepteurs soient relativement homogènes linguistiquement

(c'est-à-dire socialement), homogènes en connaissance de la langue et en *reconnaissance* de la langue, et que la structure du groupe ne fonctionne pas comme un système de censure capable d'interdire le langage qui doit être utilisé.

Dans certains groupes scolaires à dominante populaire, les enfants des classes populaires peuvent imposer la norme linguistique de leur milieu et déconsidérer ceux que Labov appelle les paumés et qui ont un langage pour les profs, le langage qui « fait bien », c'est-à-dire efféminé et un peu lécheur. Il peut donc arriver que la norme linguistique scolaire se heurte dans certaines structures sociales à une contre-norme. (Inversement, dans des structures à dominante bourgeoise, la censure du groupe des pairs s'exerce dans le même sens que la censure professorale : le langage qui n'est pas « châtié » est auto-censuré et ne peut être produit en situation scolaire).

La situation légitime est quelque chose qui fait intervenir à la fois la structure du groupe et l'espace institutionnel à l'intérieur duquel ce groupe fonctionne. Par exemple, il y a tout l'ensemble des signes institutionnels d'importance, et notamment le langage d'importance (le langage d'importance a une rhétorique particulière dont la fonction est de dire combien ce qui est dit est important). Ce langage d'importance se tient d'autant mieux qu'on est en situation plus éminente, sur une estrade, dans un lieu consacré, etc. Parmi les stratégies de manipulation d'un groupe, il y a la manipulation des structures d'espace et des signes institutionnels d'importance.

Un langage légitime est un langage aux formes phonologiques et syntaxiques légitimes, c'est-à-dire un langage répondant aux critères habituels de grammaticalité, et un langage qui dit constamment, en plus de ce qu'il dit, qu'il le dit bien. Et par là, laisse croire que ce qu'il dit est vrai : ce qui est une des façons fondamentales de faire passer le faux à la place du vrai. Parmi les effets politiques du langage dominant il y a celui-ci : « Il le dit bien, donc cela a des chances d'être vrai ».

Cet ensemble de propriétés *qui font système* et qui sont réunies dans l'état organique d'un système scolaire,

définit l'acceptabilité sociale, l'état dans lequel le langage passe : il est écouté (c'est-à-dire cru), obéi, entendu (compris). La communication se passe, à la limite, à demi-mots. Une des propriétés des situations organiques est que le langage lui-même — la partie proprement linguistique de la communication — tend à devenir secondaire.

Dans le rôle du célébrant qui incombait souvent aux professeurs d'art ou de littérature, le langage n'était presque plus qu'interjection. Le discours de célébration, celui des critiques d'art par exemple, ne dit pas grand-chose d'autre qu'une « exclamation ». L'exclamation est l'expérience religieuse fondamentale.

En situation de crise, ce système de crédit mutuel s'effondre. La crise est semblable à une crise monétaire : on se demande de tous les titres qui circulent si ce ne sont pas des assignats.

Rien n'illustre mieux la liberté extraordinaire que donne à l'émetteur une conjonction de facteurs favorisants, que le phénomène de l'*hypocorrection*. Inverse de l'*hypercorrection*, phénomène caractéristique du parler petit-bourgeois, l'hypocorrection n'est possible que parce que celui qui transgresse la règle (Giscard par exemple lorsqu'il n'accorde pas le participe passé avec le verbe avoir) manifeste par ailleurs, par d'autres aspects de son langage, la prononciation par exemple, et aussi par tout ce qu'il est, par tout ce qu'il fait, qu'il pourrait parler correctement.

Une situation linguistique n'est jamais proprement linguistique et à travers toutes les questions posées par le questionnaire pris comme point de départ se trouvaient posées à la fois les questions les plus fondamentales de la socio-linguistique (Qu'est-ce que parler avec autorité ? Quelles sont les conditions sociales de possibilité d'une communication ?) et les questions fondamentales de la sociologie du système d'enseignement, qui s'organisent toutes autour de la question ultime de la *délégation*.

Le professeur, qu'il le veuille ou non, qu'il le sache ou non, et tout spécialement lorsqu'il se croit en rupture de ban, reste un mandataire, un délégué qui ne peut pas

redéfinir sa tâche sans entrer dans des contradictions ni mettre ses récepteurs dans des contradictions aussi longtemps que ne sont pas transformées les lois du marché par rapport auxquelles il définit négativement ou positivement les lois relativement autonomes du petit marché qu'il instaure dans sa classe. Par exemple, un professeur qui refuse de noter ou qui refuse de corriger le langage de ses élèves a le droit de le faire, mais il peut, ce faisant, compromettre les chances de ses élèves sur le marché matrimonial ou sur le marché économique, où les lois du marché linguistique dominant continuent à s'imposer. Ce qui ne doit pas pour autant conduire à une démission.

L'idée de produire un espace autonome arraché aux lois du marché est une utopie dangereuse aussi longtemps que l'on ne pose pas simultanément la question des conditions de possibilité politiques de la généralisation de cette utopie.

Q. Il est sans doute intéressant de creuser la notion de compétence linguistique pour dépasser le modèle chomskyen d'émetteur et de locuteur idéal; cependant, vos analyses de la compétence au sens de tout ce qui rendrait légitime une parole sont parfois assez flottantes, et, en particulier, celle de marché: tantôt vous entendez le terme de marché au sens économique, tantôt vous identifiez le marché à l'échange dans la macro-situation et il me semble qu'il y a là une ambiguïté. Par ailleurs, vous ne reflétez pas assez le fait que la crise dont vous parlez est une espèce de sous-crise qui est liée plus essentiellement à la crise d'un système qui nous englobe tous. Il faudrait raffiner l'analyse de toutes les conditions de situations d'échange linguistique dans l'espace scolaire ou dans l'espace éducatif au sens large.

— J'ai évoqué ici ce modèle de la compétence et du marché après hésitation parce qu'il est bien évident que pour le défendre complètement il me faudrait plus de temps et que je serais conduit à développer des analyses très abstraites qui n'intéresseraient pas forcément tout le monde. Je suis très content que votre question me permette d'apporter quelques précisions.

Je donne à ce mot de marché un sens très large. Il me semble tout à fait légitime de décrire comme *marché linguistique* aussi bien la relation entre deux ménagères qui parlent dans la rue, que l'espace scolaire, que la situation d'interview par laquelle on recrute les cadres.

Ce qui est en question dès que deux locuteurs se parlent, c'est la relation objective entre leurs compétences, non seulement leur compétence linguistique (leur maîtrise plus ou moins accomplie du langage légitime) mais aussi l'ensemble de leur compétence sociale, leur droit à parler, qui dépend objectivement de leur sexe, leur âge, leur religion, leur statut économique et leur statut social, autant d'informations qui pourraient être connues d'avance ou être anticipées à travers des indices imperceptibles (il est poli, il a une rosette, etc.). Cette relation donne sa structure au marché et définit un certain type de loi de formation des prix. Il y a une micro-économie et une macro-économie des produits linguistiques, étant bien entendu que la micro-économie n'est jamais autonome par rapport aux lois macro-économiques. Par exemple, dans une situation de bilinguisme, on observe que le locuteur change de langue d'une façon qui n'a rien d'aléatoire. J'ai pu observer aussi bien en Algérie que dans un village béarnais que les gens changent de langage selon le sujet abordé, mais aussi selon le marché, selon la structure de la relation entre les interlocuteurs, la propension à adopter la langue dominante croissant avec la position de celui auquel on s'adresse dans la hiérarchie anticipée des compétences linguistiques: à quelqu'un qu'on estime important, on s'efforce de s'adresser dans le français le meilleur possible; la langue dominante domine d'autant plus que les dominants dominent plus complètement le marché particulier. La probabilité que le locuteur adopte le français pour s'exprimer est d'autant plus grande que le marché est dominé par les dominants, par exemple dans les situations officielles. Et la situation scolaire fait partie de la série des marchés officiels. Dans cette analyse, il n'y a pas d'économisme. Il ne s'agit pas de dire que tout marché est un marché économique. Mais il

ne faut pas dire non plus qu'il n'y a pas de marché linguistique qui n'engage, de plus ou moins loin, des enjeux économiques.

Quant à la deuxième partie de la question, elle pose le problème du droit scientifique à l'abstraction. On fait abstraction d'un certain nombre de choses et on travaille dans l'espace qu'on s'est ainsi défini.

Q. Dans le système scolaire tel que vous l'avez défini par cet ensemble de propriétés, pensez-vous que l'enseignant conserve, ou non, une certaine marge de manœuvre ? Et quelle serait-elle ?

— C'est une question très difficile, mais je pense que oui. Si je n'avais pas été convaincu qu'il existe une marge de manœuvre, je ne serais pas là.

Plus sérieusement, au niveau de l'analyse, je pense qu'une des conséquences pratiques de ce que j'ai dit est qu'une conscience et une connaissance des lois spécifiques du marché linguistique dont telle classe particulière est le lieu peuvent, et cela quel que soit l'objectif qu'on poursuive (préparer au bac, initier à la littérature moderne ou à la linguistique), transformer complètement la manière d'enseigner.

Il est important de connaître qu'une production linguistique doit une part capitale de ses propriétés à la structure du public des récepteurs. Il suffit de consulter les fiches des élèves d'une classe pour apercevoir cette structure : dans une classe où les trois quarts des élèves sont fils d'ouvriers, on doit prendre conscience de la nécessité d'explicitier les présupposés. Toute communication qui se veut efficace suppose aussi une connaissance de ce que les sociologues appellent le groupe des pairs : le professeur le sait, sa pédagogie peut se heurter, dans la classe, à une contre-pédagogie, à une contre-culture ; cette contre-culture — et c'est encore un choix —, il peut, étant donné ce qu'il veut faire passer, la combattre dans certaines limites, ce qui suppose qu'il la connaisse. La connaître, c'est par exemple connaître le *poids relatif* des différentes formes de compétence. Parmi les changements très profonds survenus dans le

système scolaire français, il y a des effets qualitatifs des transformations quantitatives : à partir d'un certain seuil statistique dans la représentation des enfants des classes populaires à l'intérieur d'une classe, l'atmosphère globale de la classe change, les formes de chahut changent, le type de relations avec les profs change. Autant de choses que l'on peut observer et prendre en compte pratiquement.

Mais tout ceci ne concerne que les moyens. Et de fait la sociologie ne peut pas répondre à la question des fins ultimes (que faut-il enseigner ?) : elles sont définies par la structure des rapports entre les classes. Les changements dans la définition du contenu de l'enseignement et même la liberté qui est laissée aux enseignants pour vivre leur crise tient au fait qu'il y a aussi une crise dans la définition dominante du contenu légitime et que la classe dominante est actuellement le lieu de conflits à propos de ce qui mérite d'être enseigné.

Je ne peux pas (ce serait de l'usurpation, je me conduirais en prophète) définir le projet d'enseignement ; je peux simplement dire que les professeurs doivent savoir qu'ils sont délégués, mandatés, et que leurs effets prophétiques eux-mêmes supposent encore le soutien de l'institution. Ce qui ne veut pas dire qu'ils ne doivent pas lutter pour être partie prenante dans la définition de ce qu'ils ont à enseigner.

Q. Vous avez présenté le professeur de français comme l'émetteur légitime d'un discours légitime qui est le reflet d'une idéologie dominante et de classes dominantes à travers un outil très fortement « imprégné » de cette idéologie dominante : le langage.

Ne pensez-vous pas que cette définition est aussi très réductrice ? Il y a, du reste, une contradiction entre le début de votre exposé et la fin où vous disiez que la classe de français et les exercices de l'oral pouvaient aussi être le lieu d'une prise de conscience et que ce même langage, qui pouvait être le véhicule des modèles de classes dominantes, pouvait aussi donner à ceux que nous avons en face de nous et à nous-mêmes quelque

chose qui est le moyen d'accéder aux managements d'outils qui sont des outils indispensables.

Si je suis ici, à l'AFEFF, c'est bien parce que je pense que le langage est aussi un outil qui a son mode d'emploi et qui ne fonctionnera pas si l'on n'acquiert pas son mode d'emploi ; c'est parce que nous en sommes convaincus que nous exigeons plus de scientificité dans l'étude de notre discipline. Qu'en pensez-vous ?

Pensez-vous que l'échange oral dans la classe n'est que l'image d'une légalité qui serait aussi la légalité sociale et politique ? La classe n'est-elle pas aussi l'objet d'une contradiction qui existe dans la société : la lutte politique ?

— Je n'ai rien dit de ce que vous me faites dire ! Je n'ai jamais dit que le langage était l'idéologie dominante. Je crois même n'avoir jamais prononcé ici l'expression « idéologie dominante »... Cela fait partie pour moi des malentendus très tristes : tout mon effort consiste au contraire à détruire les automatismes verbaux et mentaux.

Que veut dire *légitime* ? Ce mot est un mot technique du vocabulaire sociologique que j'emploie sciemment, car seuls des mots techniques permettent de dire, donc de penser, et de manière rigoureuse, les choses difficiles. Est légitime une institution, ou une action, ou un usage qui est dominant et méconnu comme tel, c'est-à-dire tacitement reconnu. Le langage que les professeurs emploient, celui que vous employez pour me parler (une voix : « Vous aussi vous l'employez ! ». Bien sûr. Je l'emploie, mais je passe mon temps à dire que je le fais !), le langage que nous employons dans cet espace est un langage dominant méconnu comme tel, c'est-à-dire tacitement reconnu comme légitime. C'est un langage qui produit l'essentiel de ses effets en ayant l'air de ne pas être ce qu'il est. D'où la question : s'il est vrai que nous parlons un langage légitime, est-ce que tout ce que nous pouvons dire dans ce langage n'en est pas affecté, même si nous mettons cet instrument au service de la transmission de contenus qui se veulent critiques ?

Autre question fondamentale : ce langage dominant et méconnu comme tel, c'est-à-dire reconnu légitime, n'est-il pas en affinité avec certains contenus ? N'exerce-t-il pas des effets de censure ? Ne rend-il pas certaines choses difficiles ou impossibles à dire ? Ce langage légitime n'est-il pas fait, entre autres, pour interdire le franc-parler ? Je n'aurais pas dû dire « fait pour ». (Un des principes de la sociologie est de récuser le fonctionnalisme du pire : les mécanismes sociaux ne sont pas le produit d'une intention machiavélique ; ils sont beaucoup plus intelligents que les plus intelligents des dominants).

Pour prendre un exemple incontestable : dans le système scolaire, je pense que le langage légitime est en affinité avec un certain rapport au texte qui dénie (au sens psychanalytique du terme) le rapport à la réalité sociale dont parle le texte. Si les textes sont lus par des gens qui les lisent de telle manière qu'ils ne les lisent pas, c'est en grande partie parce que les gens sont formés à parler un langage dans lequel on parle pour dire qu'on ne dit pas ce qu'on dit. Une des propriétés du langage légitime est précisément qu'il *dérealise* ce qu'il dit. Jean-Claude Chevalier l'a très bien dit sous forme de boutade : « Une école qui enseigne l'oral est-elle encore une école ? Une langue orale qui s'enseigne à l'école est-elle encore orale ? ».

Je prends un exemple très précis, dans le domaine de la politique. J'ai été frappé de me heurter au fait que les mêmes interlocuteurs qui, en situation de bavardage, faisaient des analyses politiques très compliquées des rapports entre la direction, les ouvriers, les syndicats et leurs sections locales, étaient complètement désarmés, n'avaient pratiquement plus rien à dire que des banalités dès que je leur posais des questions du type de celles que l'on pose dans les enquêtes d'opinion — et aussi dans les dissertations. C'est-à-dire des questions qui demandent qu'on adopte un style qui consiste à parler sur un mode tel que la question du vrai ou du faux ne se pose pas. Le système scolaire enseigne non seulement un langage,

mais un rapport au langage qui est solidaire d'un rapport aux choses, un rapport aux êtres, un rapport au monde complètement déréalisé.*

(...)

*On trouvera des développements complémentaires dans : P. Bourdieu, Le fétichisme de la langue, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 4, juillet 1975, pp. 2-32; L'économie des échanges linguistiques, *Langue française*, 34, mai 1977, pp. 17-34; Le langage autorisé, note sur les conditions sociales de l'efficacité du discours rituel, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 5-6, novembre 1975, pp. 183-190.

QUELQUES PROPRIÉTÉS DES CHAMPS*

Les champs se présentent à l'appréhension synchrone comme des espaces structurés de positions (ou de postes) dont les propriétés dépendent de leur position dans ces espaces et qui peuvent être analysées indépendamment des caractéristiques de leurs occupants (en partie déterminées par elles). Il y a des *lois générales des champs* : des champs aussi différents que le champ de la politique, le champ de la philosophie, le champ de la religion ont des lois de fonctionnement invariantes (c'est ce qui fait que le projet d'une théorie générale n'est pas insensé et que, dès maintenant, on peut se servir de ce qu'on apprend sur le fonctionnement de chaque champ particulier pour interroger et interpréter d'autres champs, dépassant ainsi l'antinomie mortelle de la monographie idiographique et de la théorie formelle et vide). Chaque fois que l'on étudie un nouveau champ, que ce soit le champ de la philologie au XIX^{ème} siècle, de la mode aujourd'hui ou de la religion au Moyen Age, on découvre des propriétés spécifiques, propres à un champ particulier, en même temps qu'on fait progresser la connaissance des mécanismes universels des champs qui se spécifient en fonction de variables secondaires. Par exemple, les variables nationales font que des mécanismes génériques tels que la lutte entre les prétendants et les dominants prennent des formes différentes. Mais on sait que dans tout champ on trouvera une lutte, dont il faut chaque fois rechercher les formes spécifiques, entre le nouvel entrant qui essaie de faire sauter les verrous du droit d'entrée et le dominant qui essaie de défendre le monopole et d'exclure la concurrence.

Un champ, s'agirait-il du champ scientifique, se définit entre autres choses en définissant des enjeux et des intérêts spécifiques, qui sont irréductibles aux enjeux

*Exposé fait à l'École normale supérieure en novembre 1976, à l'intention d'un groupe de philologues et d'historiens de la littérature.

et aux intérêts propres à d'autres champs (on ne pourra pas faire courir un philosophe avec des enjeux de géographes) et qui ne sont pas perçus de quelqu'un qui n'a pas été construit pour entrer dans ce champ (chaque catégorie d'intérêts implique l'indifférence à d'autres intérêts, d'autres investissements, ainsi voués à être perçus comme absurdes, insensés, ou sublimes, désintéressés). Pour qu'un champ marche, il faut qu'il y ait des enjeux et des gens prêts à jouer le jeu, dotés de l'habitus impliquant la connaissance et la reconnaissance des lois immanentes du jeu, des enjeux, etc.

Un habitus de philologue, c'est à la fois un «métier», un capital de techniques, de références, un ensemble de «croyances», comme la propension à accorder autant d'importance aux notes qu'au texte, propriétés qui tiennent à l'histoire (nationale et internationale) de la discipline, à sa position (intermédiaire) dans la hiérarchie des disciplines, et qui sont à la fois la condition du fonctionnement du champ et le produit de ce fonctionnement (mais pas intégralement : un champ peut se contenter d'accueillir et de consacrer un certain type d'habitus déjà plus ou moins complètement constitué).

La structure du champ est un *état* du rapport de force entre les agents ou les institutions engagés dans la lutte ou, si l'on préfère, de la distribution du capital spécifique qui, accumulé au cours des luttes antérieures, oriente les stratégies ultérieures. Cette structure, qui est au principe des stratégies destinées à la transformer, est elle-même toujours en jeu : les luttes dont le champ est le lieu ont pour enjeu le monopole de la violence légitime (autorité spécifique) qui est caractéristique du champ considéré, c'est-à-dire, en définitive, la conservation ou la subversion de la structure de la distribution du capital spécifique. (Parler de capital spécifique, c'est dire que le capital vaut *en relation avec* un certain champ, donc dans les limites de ce champ, et qu'il n'est convertible en une autre espèce de capital que sous certaines conditions. Il vous suffit par exemple de penser à l'échec de Cardin lorsqu'il a voulu transférer dans la haute culture un capital accumulé dans la haute couture :

le dernier des critiques d'art se devait d'affirmer sa supériorité structurale de membre d'un champ structurellement plus légitime en disant que tout ce que faisait Cardin en matière d'art légitime était détestable et en imposant ainsi à son capital le taux de conversion le plus défavorable).

Ceux qui, dans un état déterminé du rapport de force, monopolisent (plus ou moins complètement) le capital spécifique, fondement du pouvoir ou de l'autorité spécifique caractéristique d'un champ, sont inclinés à des stratégies de conservation —celles qui, dans les champs de production de biens culturels, tendent à la défense de l'*orthodoxie*—, tandis que les moins pourvus de capital (qui sont aussi souvent les nouveaux venus, donc, la plupart du temps, les plus jeunes) sont enclins aux stratégies de subversion —celles de l'*hérésie*. C'est l'hérésie, l'hétérodoxie, comme rupture critique, souvent liée à la crise, avec la doxa, qui fait sortir les dominants du silence et qui leur impose de produire le discours défensif de l'orthodoxie, pensée droite et de droite visant à restaurer l'équivalent de l'adhésion silencieuse de la doxa.

Autre propriété, déjà moins visible, d'un champ : tous les gens qui sont engagés dans un champ ont en commun un certain nombre d'intérêts fondamentaux, à savoir tout ce qui est lié à l'existence même du champ : de là une complicité objective qui est sous-jacente à tous les antagonismes. On oublie que la lutte présuppose un accord entre les antagonistes sur ce qui mérite qu'on lutte et qui est refoulé dans le cela-va-de-soi, laissé à l'état de doxa, c'est-à-dire tout ce qui fait le champ lui-même, le jeu, les enjeux, tous les présupposés qu'on accepte tacitement, sans même le savoir, par le fait de jouer, d'entrer dans le jeu. Ceux qui participent à la lutte contribuent à la reproduction du jeu en contribuant, plus ou moins complètement selon les champs, à produire la croyance dans la valeur des enjeux. Les nouveaux entrants doivent payer un droit d'entrée qui consiste dans la reconnaissance de la valeur du jeu (la sélection et la cooptation accordent toujours beaucoup

d'attention aux indices de l'adhésion au jeu, de l'investissement) et dans la connaissance (pratique) des principes de fonctionnement du jeu. Ils sont voués aux stratégies de subversion, mais qui, sous peine d'exclusion, restent cantonnées dans certaines limites. Et de fait, les *révolutions partielles* dont les champs sont continûment le lieu ne mettent pas en question les fondements mêmes du jeu, son axiomatique fondamentale, le socle de croyances ultimes sur lesquelles repose tout le jeu. Au contraire, dans les champs de production de biens culturels, religion, littérature, art, la subversion hérétique se réclame du retour aux sources, à l'origine, à l'esprit, à la vérité du jeu, contre la banalisation et la dégradation dont il a fait l'objet. (Un des facteurs qui met les différents jeux à l'abri des révolutions totales, de nature à détruire non seulement les dominants et la domination, mais le jeu lui-même, c'est précisément l'importance même de l'investissement, en temps, en efforts, etc., qui suppose l'entrée dans le jeu et qui, comme les épreuves des rites de passage, contribue à rendre *impensable* pratiquement la destruction pure et simple du jeu. C'est ainsi que des secteurs entiers de la culture — devant des philologues, je ne peux pas ne pas penser à la philologie... — sont sauvés par le coût que suppose l'acquisition des connaissances nécessaires même pour les détruire dans les formes).

A travers la connaissance pratique des principes du jeu qui est tacitement exigée des nouveaux entrants, c'est toute l'histoire du jeu, tout le passé du jeu, qui sont présents dans chaque acte de jeu. Ce n'est pas par hasard qu'un des indices les plus sûrs de la constitution d'un champ est, avec la présence dans l'œuvre de traces de la relation objective (parfois même consciente) aux autres œuvres, passées ou contemporaines, l'apparition d'un corps de conservateurs des vies — les biographes — et des œuvres — les philologues, les historiens de l'art et de la littérature, qui commencent à archiver les esquisses, les cartons, les manuscrits, à les «corriger» (le droit de «correction» est la violence légitime du philologue), à les

déchiffrer, etc. —, autant de gens qui ont partie liée avec la conservation de ce qui se produit dans le champ, qui ont intérêt à conserver et à se conserver conservant. Et un autre indice du fonctionnement en tant que champ est la trace de l'histoire du champ dans l'œuvre (et même dans la vie du producteur). Il faudrait analyser, à titre de preuve *a contrario*, l'histoire des rapports entre un peintre dit «naïf» (c'est-à-dire entré dans le champ un peu par mégarde, sans acquitter le droit d'entrée, sans payer l'octroi...) comme le douanier Rousseau et les artistes contemporains, les Jarry, Apollinaire ou Picasso, qui jouent (au sens propre, par toutes sortes de supercheries plus ou moins charitables) de celui qui ne sait pas jouer le jeu, qui rêve de faire du Bouguereau ou du Bonnat à l'époque du futurisme et du cubisme et qui casse le jeu, mais malgré lui, et en tout cas sans le savoir, comme le chien dans le jeu de quilles, en toute inconscience, à l'inverse de gens comme Duchamp, ou même Satie, qui connaissent assez la logique du champ pour la défier et l'exploiter en même temps. Il faudrait analyser aussi l'histoire de l'interprétation ultérieure de l'œuvre, qui, à la faveur de la surinterprétation, la fait rentrer dans le rang, c'est-à-dire dans l'histoire, et s'efforce de faire de ce peintre du dimanche (les principes esthétiques de sa peinture, comme la frontalité brutale des portraits, sont ceux que les membres des classes populaires engagent dans leurs photographies), un révolutionnaire conscient et inspiré.

Il y a effet de champ lorsque l'on ne peut plus comprendre une œuvre (et la *valeur*, c'est-à-dire la croyance, qui lui est accordée) sans connaître l'histoire du champ de production de l'œuvre — par quoi les exégètes, commentateurs, interprètes, historiens, sémiologues et autres philologues, se trouvent justifiés d'exister en tant que seuls capables de rendre raison de l'œuvre et de la reconnaissance de valeur dont elle est l'objet. La sociologie de l'art ou de la littérature qui rapporte *directement* les œuvres à la position dans l'espace social (la classe sociale) des producteurs ou de leurs clients sans considérer leur position dans le champ

de production («réduction» qui ne se justifie, à la rigueur, que pour les «naïfs»), escamote tout ce que l'œuvre doit au champ et à son histoire, c'est-à-dire, très précisément, ce qui en fait une œuvre d'art, de science ou de philosophie. Un problème philosophique (ou scientifique, etc.) légitime, c'est un problème que les philosophes (ou les savants, etc.) reconnaissent (au double sens) comme tel (parce qu'il est inscrit dans la logique de l'histoire du champ et dans leurs dispositions historiquement constituées pour et par l'appartenance au champ) et qui, du fait de l'autorité spécifique qu'on leur reconnaît, a toutes les chances d'être très largement reconnu comme légitime. Là encore, l'exemple des «naïfs» est très éclairant. Ce sont des gens qui se sont trouvés projetés, au nom d'une problématique dont ils ignoraient tout, dans le statut de peintres ou d'écrivains (et révolutionnaires de surcroît) : les associations verbales de Jean-Pierre Brisset, ses longues suites d'équations de mots, d'allitérations et de coq-à-l'âne, qu'il destinait aux sociétés savantes et aux conférences académiques, par une erreur de champ qui atteste son innocence, seraient restées les élucubrations d'aliéné qu'on y a vu d'abord si la «pataphysique» de Jarry, les calembours d'Apollinaire ou de Duchamp, l'écriture automatique des surréalistes n'avaient créé la problématique par référence à laquelle elles pouvaient prendre sens. Ces poètes-objets, ces peintres-objets, ces révolutionnaires objectifs, permettent d'observer, à l'état isolé, le pouvoir de transmutation du champ. Ce pouvoir ne s'exerce pas moins, quoique de manière moins voyante et plus fondée, sur les œuvres des professionnels qui, connaissant le jeu, c'est-à-dire l'histoire du jeu et la problématique, savent ce qu'ils font (ce qui ne veut pas dire le moins du monde qu'ils soient cyniques), en sorte que la *nécessité* qu'y décèle la lecture sacralisante n'apparaît pas aussi évidemment comme le produit d'un hasard objectif (ce qu'elle est aussi, et tout autant, en tant qu'elle suppose une harmonie miraculeuse entre une disposition philosophique et un état des attentes inscrites dans le champ). Heidegger, c'est souvent du Spengler ou du Jünger

passés à la cornue du champ philosophique. Il a à dire des choses très simples : la technique, c'est le déclin de l'Occident ; depuis Descartes, tout va de mal en pis, etc. Le champ ou, plus exactement, l'habitus de professionnel d'avance ajusté aux exigences du champ (par exemple, à la définition en vigueur de la problématique légitime) va fonctionner comme un instrument de traduction : être «révolutionnaire conservateur» en philosophie, c'est révolutionner l'image de la philosophie kantienne en montrant qu'à la racine de cette philosophie qui se présente comme la critique de la métaphysique, il y a la métaphysique. Cette transformation systématique des problèmes et des thèmes n'est pas le produit d'une recherche consciente (et calculée, cynique) mais un effet automatique de l'appartenance au champ et de la maîtrise de l'histoire spécifique du champ qu'elle implique. Être philosophe, c'est maîtriser ce qu'il faut maîtriser de l'histoire de la philosophie pour savoir se conduire en philosophe dans un champ philosophique.

Je dois insister une fois encore sur le fait que le principe des stratégies philosophiques (ou littéraires, etc.) n'est pas le calcul cynique, la recherche consciente de la maximisation du profit spécifique, mais une relation inconsciente entre un habitus et un champ. Les stratégies dont je parle sont des actions objectivement orientées par rapport à des fins qui peuvent n'être pas les fins subjectivement poursuivies. Et la théorie de l'habitus vise à fonder la possibilité d'une science des pratiques échappant à l'alternative du finalisme et du mécanisme. (Le mot d'intérêt, que j'ai plusieurs fois employé, est aussi très dangereux parce qu'il risque d'évoquer un utilitarisme qui est le degré zéro de la sociologie. Cela dit, la sociologie ne peut se passer de l'axiome de l'intérêt, entendu comme l'*investissement spécifique* dans les enjeux, qui est à la fois la condition et le produit de l'appartenance à un champ). L'habitus, système de dispositions acquises par l'apprentissage implicite ou explicite qui fonctionne comme un système de schèmes générateurs, est générateur de stratégies qui peuvent être objectivement conformes aux intérêts objectifs de

leurs auteurs sans avoir été expressément conçues à cette fin. Il y a toute une rééducation à faire pour échapper à l'alternative du finalisme naïf (qui ferait écrire par exemple que la «révolution» qui conduit Apollinaire aux audaces de *Lundi rue Christine* et autres *ready made* poétiques lui a été inspirée par le souci de se placer à la tête du mouvement indiqué par Cendrars, les futuristes ou Delaunay) et de l'explication de type mécaniste (qui tiendrait cette transformation pour un effet direct et simple de déterminations sociales). Lorsque des gens n'ont qu'à laisser faire leur habitus pour obéir à la nécessité immanente du champ et satisfaire aux exigences qui s'y trouvent inscrites (ce qui constitue en tout champ la définition même de l'excellence), ils n'ont pas du tout conscience de sacrifier à un devoir et moins encore de rechercher la maximisation du profit (spécifique). Ils ont donc le profit supplémentaire de se voir et d'être vus comme parfaitement désintéressés.*

*On trouvera des développements complémentaires dans : P. Bourdieu, *Le couturier et sa griffe. Contribution à une théorie de la magie*, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1, 1975, pp. 7-36 ; L'ontologie politique de Martin Heidegger, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 5-6, 1975, pp. 109-156 ; *Le sens pratique*, Paris, Éditions de minuit, 1980.

LE MARCHÉ LINGUISTIQUE*

Je vais essayer d'exposer ce que j'ai à dire de façon progressive, en tenant compte de la diversité de l'audience qui ne peut pas être plus dispersée qu'elle ne l'est, à la fois par la diversité des disciplines, par la diversité des compétences dans les disciplines, etc., au risque de paraître un peu simpliste à certains et encore trop rapide et trop allusif à d'autres. Dans un premier temps, je présenterai un certain nombre de concepts et de principes qui me paraissent fondamentaux, en espérant que, dans la suite de la journée, nous pourrions préciser, discuter, revenir sur tel ou tel point que je pourrais avoir évoqué trop rapidement.

Ce que je voudrais fondamentalement, c'est expliciter un modèle très simple qui pourrait se formuler ainsi : habitus linguistique + marché linguistique = expression linguistique, discours. De cette formule très générale, je vais expliquer successivement les termes en commençant par la notion d'habitus. En mettant en garde, comme je le fais toujours, contre la tendance à fétichiser les concepts : il faut prendre les concepts au sérieux, les contrôler, et surtout les faire travailler sous contrôle, sous surveillance, dans la recherche. C'est ainsi qu'ils s'améliorent peu à peu, et non par le contrôle logique pur, qui les fossilise. Un bon concept — c'est, il me semble, le cas de celui d'habitus — détruit beaucoup de faux problèmes (l'alternative du mécanisme et du finalisme par exemple) et en fait surgir beaucoup d'autres, mais réels. Lorsqu'il est bien construit et bien contrôlé, il tend à se défendre lui-même contre les réductions.

L'habitus linguistique grossièrement défini se distingue d'une compétence de type chomskyen par le fait qu'il est le produit des conditions sociales et par le fait qu'il n'est pas simple production de discours mais production de discours ajusté à une «situation», ou plutôt ajusté à un marché ou à un champ. La notion de

*Exposé fait à l'Université de Genève en décembre 1978.

situation a été invoquée très tôt (je pense par exemple à Prieto qui dans les *Principes de noologie* insistait sur le fait qu'une foule de comportements linguistiques ne peuvent être compris indépendamment d'une référence implicite à la *situation* : quand je dis je, il faut savoir que c'est moi qui dis je, sinon ça peut être un autre ; on peut penser aussi aux quiproquos entre je et tu qu'utilisent les histoires drôles, etc.) comme une correction à toutes les théories qui mettaient l'accent exclusivement sur la compétence en oubliant les conditions de mise en œuvre de la compétence. Elle a été utilisée, en particulier, pour mettre en question les présupposés implicites du modèle saussurien dans lequel la parole (comme chez Chomsky la performance) est réduite à un acte d'*exécution*, au sens qu'a ce mot dans l'exécution d'une œuvre de musique mais aussi dans l'exécution d'un ordre. La notion de situation vient rappeler qu'il y a une logique spécifique de l'exécution ; que ce qui se passe au niveau de l'exécution n'est pas simplement déductible de la connaissance de la compétence. A partir de là, j'ai été amené à me demander si, en conservant cette notion, encore très abstraite, de situation, on ne faisait pas ce que Sartre reprochait à la théorie des tendances : reproduire le concret en croisant deux abstractions, c'est-à-dire, dans ce cas, la situation et la compétence.

Les sophistes invoquaient une notion qui me paraît très importante, celle de *kairos*. Professeurs de parole, ils savaient qu'il ne suffisait pas d'enseigner aux gens à parler, mais qu'il fallait en plus leur enseigner à parler à propos. Autrement dit, l'art de parler, de bien parler, de faire des figures de mots ou de pensée, de manipuler le langage, de le dominer, n'est rien sans l'art d'utiliser à propos cet art. Le *kairos*, à l'origine, c'est le but de la cible. Quand vous parlez avec à-propos, vous touchez le but. Pour toucher la cible, pour que les mots fassent mouche, pour que les mots payent, pour que les mots produisent leurs effets, il faut dire non seulement les mots grammaticalement corrects mais les mots socialement acceptables.

Dans mon article de *Langue française*, j'ai essayé de montrer comment la notion d'acceptabilité qu'ont

réintroduite les Chomskyens reste tout à fait insuffisante parce qu'elle réduit l'acceptabilité à la grammaticalité. En fait, l'acceptabilité sociologiquement définie ne consiste pas seulement dans le fait de parler correctement une langue : dans certains cas, s'il faut, par exemple, avoir l'air un peu décontracté, un français trop impeccable peut être inacceptable. Dans sa définition complète, l'acceptabilité suppose la conformité des mots non seulement aux règles immanentes de la langue, mais aussi aux règles, maîtrisées intuitivement, qui sont immanentes à une «situation» ou plutôt à un certain marché linguistique. Qu'est-ce que ce *marché linguistique* ? J'en donnerai une première définition provisoire que je devrai ensuite compliquer. Il y a un marché linguistique toutes les fois que quelqu'un produit un discours à l'intention de récepteurs capables de l'évaluer, de l'apprécier et de lui donner un prix. La connaissance de la seule compétence linguistique ne permet pas de prévoir ce que sera la valeur d'une performance linguistique sur un marché. Le prix que recevront les produits d'une compétence déterminée sur un marché déterminé dépend des lois de formation des prix propres à ce marché. Par exemple, sur le marché scolaire, l'imparfait du subjonctif recevait une grande valeur du temps de mes professeurs qui identifiaient leur identité professorale au fait de l'employer — au moins à la troisième personne du singulier — ce qui, aujourd'hui, ferait sourire et n'est plus possible devant un public d'étudiants, sauf à faire un signe métalinguistique pour marquer qu'on le fait mais qu'on pourrait ne pas le faire. De même, la tendance à l'hypocorrection contrôlée des intellectuels d'aujourd'hui s'explique par la crainte d'en faire trop et, comme le rejet de la cravate, elle est une de ces formes contrôlées de non-contrôle qui sont liées à des effets de marché. Le marché linguistique est quelque chose de très concret et de très abstrait à la fois. Concrètement, c'est une certaine situation sociale, plus ou moins officielle et ritualisée, un certain ensemble d'interlocuteurs, situés plus ou moins haut dans la hiérarchie sociale, autant de propriétés qui sont perçues et appréciées de manière infra-consciente et qui

orientent inconsciemment la production linguistique. Défini en termes abstraits, c'est un certain type de lois (variables) de formation des prix des productions linguistiques. Rappeler qu'il y a des lois de formation des prix, c'est rappeler que la valeur d'une compétence particulière dépend du marché particulier sur lequel elle est mise en œuvre et, plus exactement, de l'état des relations dans lesquelles se définit la valeur attribuée au produit linguistique de différents producteurs.

Cela conduit à remplacer la notion de compétence par la notion de *capital linguistique*. Parler de capital linguistique, c'est dire qu'il y a des profits linguistiques : quelqu'un qui est né dans le 7^{ème} arrondissement — c'est le cas actuellement de la plupart des gens qui gouvernent la France —, dès qu'il ouvre la bouche, reçoit un profit linguistique, qui n'a rien de fictif et d'illusoire, comme le laisserait croire cette espèce d'économisme que nous a imposé un marxisme primaire. La nature même de son langage (que l'on peut analyser phonétiquement, etc.) dit qu'il est autorisé à parler au point que peu importe ce qu'il dit. Ce que les linguistiques donnent comme la fonction éminente du langage, à savoir la fonction de communication, peut ne pas être du tout remplie sans que sa fonction réelle, sociale, cesse d'être remplie pour autant ; les situations de rapports de force linguistiques sont les situations dans lesquelles ça parle sans communiquer, la limite étant la messe. C'est pourquoi je me suis intéressé à la liturgie. Ce sont des cas où le locuteur autorisé a tellement d'autorité, où il a si évidemment pour lui l'institution, les lois du marché, tout l'espace social, qu'il peut parler pour ne rien dire, ça parle.

Le capital linguistique est le pouvoir sur les mécanismes de formation des prix linguistiques, le pouvoir de faire fonctionner à son profit les lois de formation des prix et de prélever la plus-value spécifique. Tout acte d'interaction, toute communication linguistique, même entre deux personnes, entre deux copains, entre un garçon et sa petite amie, toutes les interactions linguistiques sont des espèces de micro-marchés qui restent toujours dominés par les structures globales.

Comme le montrent bien les luttes nationales où la langue est un enjeu important (par exemple au Québec), il existe une relation très claire de dépendance entre les mécanismes de domination politique et les mécanismes de formation des prix linguistiques caractéristiques d'une situation sociale déterminée. Par exemple, les luttes entre francophones et arabophones qui s'observent dans nombre de pays arabophones anciennement colonisés par la France, ont toujours une dimension économique, au sens où je l'entends, c'est-à-dire en ce sens que, à travers la défense d'un marché pour leurs propres produits linguistiques, les détenteurs d'une compétence déterminée défendent leur propre valeur de producteurs linguistiques. Devant les luttes nationalistes, l'analyse balance entre l'économisme et le mysticisme. La théorie que je propose permet de comprendre que les luttes linguistiques peuvent n'avoir pas de bases économiques évidentes, ou seulement très retraduites, et engager pourtant des intérêts aussi vitaux, parfois plus vitaux que les intérêts économiques (au sens restreint).

Donc, réintroduire la notion de marché, c'est rappeler ce fait simple qu'une compétence n'a de valeur qu'aussi longtemps qu'il existe pour elle un marché. C'est ainsi que les gens qui veulent aujourd'hui défendre leur valeur en tant que détenteurs d'un capital de latiniste sont obligés de défendre l'existence du marché du latin, c'est-à-dire, en particulier, la reproduction par le système scolaire des consommateurs de latin. Un certain type de conservatisme, parfois pathologique, dans le système scolaire n'est compréhensible qu'à partir de cette loi simple qu'une compétence sans marché devient sans valeur ou, plus exactement, cesse d'être un capital linguistique pour devenir une simple compétence au sens des linguistes.

Ainsi, un capital ne se définit comme tel, ne fonctionne comme tel, n'apporte des profits que sur un certain marché. Maintenant, il faut préciser un peu cette notion de marché et essayer de décrire les rapports objectifs qui confèrent à ce marché sa structure. Le marché, c'est quoi ? Il y a des producteurs individuels

(représentation marginaliste du marché) qui offrent leur produit et puis le jugement des uns et des autres s'exerce et il en sort un prix de marché. Cette théorie libérale du marché est aussi fautive pour le marché linguistique que pour le marché des biens économiques. De même que sur le marché économique, il y a des monopoles, des rapports de force objectifs qui font que tous les producteurs et tous les produits ne sont pas égaux au départ, de même sur le marché linguistique, il y a des rapports de force. Donc, le marché linguistique a des lois de formation des prix qui sont telles que tous les producteurs de produits linguistiques, de paroles, ne sont pas égaux. Les rapports de force, qui dominent ce marché et qui font que certains producteurs et certains produits ont d'emblée un privilège, supposent que le marché linguistique est relativement unifié. Voyez le document extrait d'un journal béarnais que j'ai publié dans l'article intitulé «L'illusion du communisme linguistique» : vous y trouvez en quelques phrases la description d'un système de rapports de force linguistiques. A propos du maire de Pau qui, au cours d'une cérémonie en l'honneur d'un poète béarnais, s'adresse au public en béarnais, le journal écrit : «Cette attention touche l'assistance». Cette assistance est composée de gens dont la première langue est le béarnais et ils sont «touchés» par le fait qu'un maire béarnais leur parle en béarnais. Ils sont touchés de l'attention qui est une forme de condescendance. Pour qu'il y ait condescendance, il faut qu'il y ait écart objectif : la condescendance est l'utilisation démagogique d'un rapport de force objectif puisque celui qui descend sert de la hiérarchie pour la nier ; au moment même où il la nie, il l'exploite (comme celui dont on dit qu'il est «simple»). Voilà des cas où une relation d'interaction dans un petit groupe laisse transparaître brusquement des rapports de force transcendants. Ce qui se passe entre un maire béarnais et des Béarnais n'est pas réductible à ce qui se passe dans l'interaction entre eux. Si le maire béarnais peut apparaître comme marquant son attention à ses Béarnais de concitoyens, c'est parce qu'il joue du rapport objectif entre le français et le béarnais.

Et si le français n'était pas une langue dominante, s'il n'y avait pas un marché linguistique unifié, si le français n'était pas la langue légitime, celle qu'il faut parler dans les situations légitimes, c'est-à-dire dans les *situations officielles*, à l'armée, au bureau de poste, aux contributions, à l'école, dans les discours, etc., le fait de parler béarnais n'aurait pas cet effet «émouvant». Voilà ce que j'entends par *rapports de force linguistiques* : ce sont des rapports qui sont transcendants à la situation, qui sont irréductibles aux rapports d'interaction tels qu'on peut les saisir dans la situation. C'est important parce que, lorsque l'on parle de situation, on pense qu'on a réintroduit le social parce qu'on a réintroduit l'interaction. La description interactionniste des rapports sociaux, qui est en soi très intéressante, devient dangereuse si l'on oublie que ces relations d'interaction ne sont pas comme un empire dans un empire ; si on oublie que ce qui se passe entre deux personnes, entre une patronne et sa domestique ou entre deux collègues ou entre un collègue francophone et un collègue germanophone, ces relations entre deux personnes sont toujours dominées par la relation objective entre les langues correspondantes, c'est-à-dire entre les groupes parlant ces langues. Quand un Suisse allemand parle avec un Suisse francophone, c'est la Suisse allemande et la Suisse francophone qui se parlent. Mais il faut revenir à la petite anecdote du début. Le maire béarnais ne peut produire cet effet de condescendance que parce qu'il est agrégé. S'il n'était pas agrégé, son béarnais serait un béarnais de paysan, donc sans valeur, et les paysans à qui ce «béarnais de qualité» n'est d'ailleurs pas adressé (ils ne fréquentent guère les réunions officielles), n'ont souci de parler français. On restaure ce béarnais de qualité au moment où les paysans tendent de plus en plus à l'abandonner pour le français. Il faut se demander qui a intérêt à restaurer le béarnais au moment où les paysans se sentent obligés de parler français à leurs enfants pour qu'ils puissent réussir à l'école.

Le paysan béarnais qui, pour expliquer qu'il n'ait pas songé à être maire de son village bien qu'il ait obtenu le

plus grand nombre de voix, dit qu'«il ne sait pas parler», a de la compétence légitime une définition tout à fait réaliste, tout à fait sociologique : la définition dominante de la compétence légitime est en effet telle que sa compétence réelle est illégitime. (Il faudrait partir de là pour analyser un phénomène comme celui du porteparole, mot intéressant pour ceux qui parlent de *langue* et de *parole*). Pour que les effets de capital et de domination linguistique s'exercent, il faut que le marché linguistique soit relativement unifié, c'est-à-dire que l'ensemble des locuteurs soit soumis à la même loi de formation des prix des productions linguistiques ; cela veut dire concrètement que le dernier des paysans béarnais, qu'il le sache ou non (en fait il le sait bien puisqu'il dit qu'il ne sait pas parler) est objectivement mesuré à une norme qui est celle du français parisien standard. Et même s'il n'a jamais entendu «le français standard parisien» (en fait il l'entend de plus en plus «grâce» à la télévision), même s'il n'est jamais allé à Paris, le locuteur béarnais est dominé par le locuteur parisien et, dans toutes ses interactions, au bureau de poste, à l'école, etc., il est en relation objective avec lui. Voilà ce que signifie *unification du marché* ou *rappports de domination linguistique* : sur le marché linguistique s'exercent des formes de domination qui ont une logique spécifique et, comme sur tout marché des biens symboliques, il y a des formes de domination spécifiques qui ne sont pas du tout réductibles à la domination strictement économique, ni dans leur mode d'exercice, ni dans les profits qu'elles procurent.

Une des conséquences de cette analyse concerne la situation d'enquête elle-même qui, en tant qu'interaction, est un des lieux où s'actualisent les rapports de force linguistiques et culturels, la domination culturelle. On ne peut pas rêver d'une situation d'enquête «pure» de tout effet de domination (comme le croient parfois certains sociolinguistes). Sous peine de prendre des artefacts pour des faits, on peut seulement faire entrer dans l'analyse des «données» l'analyse des déterminations sociales de la situation dans laquelle elles ont été

produites, l'analyse du marché linguistique dans lequel ont été établis les faits analysés.

J'ai fait, il y a bientôt quinze ans, une enquête sur les préférences des gens, les goûts au sens très large, en matière de cuisine, de musique, de peinture, de vêtement, de partenaire sexuel, etc. La majeure partie du matériel avait été recueillie dans des interactions verbales. Au terme de toute une série d'analyses, je suis arrivé à me demander quel est le poids relatif, dans la détermination des préférences, du capital culturel mesuré au titre scolaire et de l'origine sociale et comment les poids relatifs de ces deux facteurs varient selon les différents domaines de la pratique — les goûts semblant, par exemple, plus liés à l'origine sociale en matière de cinéma, et plus liés à l'instruction en matière de théâtre. J'aurais pu continuer indéfiniment à calculer des coefficients de corrélation mais l'hypercorrection méthodologique m'aurait empêché d'interroger la situation dans laquelle j'avais recueilli ce matériel. Est-ce que parmi les variables explicatives, la plus importante n'est pas, cachée derrière le matériel lui-même, l'effet des caractéristiques propres de la situation d'enquête ? Dès le début de l'enquête, j'avais été conscient que l'effet de légitimité, qui joue aussi un très grand rôle en matière de langage, faisait que les membres des classes populaires interrogés sur leur culture tendaient consciemment ou inconsciemment, en situation d'enquête, à sélectionner ce qui leur paraissait le plus conforme à l'image qu'ils avaient de la culture dominante, en sorte qu'on ne pouvait pas obtenir qu'ils disent simplement ce qu'ils aimaient vraiment. Le mérite de Labov est d'avoir insisté sur le fait que, parmi les variables que doit faire varier une analyse sociolinguistique rigoureuse, il y a la situation d'enquête : l'originalité de son étude sur le parler de Harlem consiste, en grande partie, dans le fait qu'il prend acte de cet effet de la relation d'enquête pour voir ce qu'on obtenait quand l'enquêteur n'était plus un anglophone blanc mais un membre du ghetto parlant à un autre membre du ghetto. Si on fait varier la situation d'enquête, on observe que, plus on relâche la

tension du contrôle ou plus on s'éloigne des secteurs les plus contrôlés de la culture, plus la performance est liée à l'origine sociale. Au contraire, plus on renforce le contrôle, plus elle est liée au capital scolaire. Autrement dit, le problème du poids relatif des deux variables ne peut pas être résolu dans l'absolu, par référence à une espèce de situation quelconque, constante; il ne peut être résolu que si l'on introduit une variable qui est à mettre en facteur de ces deux variables, la nature du marché sur lequel vont être offerts les produits linguistiques ou culturels. (Parenthèse : l'épistémologie est souvent perçue comme une espèce de métadiscours transcendant à la pratique scientifique; à mes yeux, c'est une réflexion qui change réellement la pratique et qui conduit à éviter des erreurs, à ne pas mesurer l'efficacité d'un facteur en oubliant le facteur des facteurs, à savoir la situation dans laquelle on mesure les facteurs. Saussure disait : il faut savoir ce que le linguiste fait; l'épistémologie, c'est le fait de travailler à savoir ce qu'on fait).

Ce qu'enregistre l'enquête culturelle ou linguistique n'est pas une manifestation directe de la compétence mais un produit complexe de la relation entre une compétence et un marché, produit qui n'existe pas en dehors de cette relation; c'est une *compétence en situation*, une compétence pour un marché particulier (très souvent le sociolinguiste tend à ignorer les effets de marché du fait que ses données ont été recueillies dans une situation constante de ce point de vue, c'est-à-dire la relation avec lui-même, l'enquêteur). La seule manière de contrôler la relation est de la *faire varier en faisant varier les situations de marché*, au lieu de privilégier une situation de marché parmi d'autres (comme fait par exemple Labov, avec le discours d'un Noir de Harlem pour d'autres Noirs de Harlem) et de voir la *vérité* de la langue, la langue populaire authentique, dans le discours qui est produit dans ces conditions.

Les effets de domination, les rapports de force objectifs du marché linguistique, s'exercent dans toutes les situations linguistiques : dans le rapport avec un Parisien, le bourgeois provincial de langue d'oc «perd ses

moyens», son capital s'effondre. Labov a découvert que ce que l'on saisit sous le nom de langage populaire dans l'enquête, c'est le langage populaire tel qu'il apparaît dans une situation de marché dominé par les valeurs dominantes, c'est-à-dire un langage détraqué. Les situations dans lesquelles les rapports de domination linguistique s'exercent, c'est-à-dire les situations officielles (*formal* en anglais), sont des situations dans lesquelles les rapports réellement établis, les interactions, sont parfaitement conformes aux lois objectives du marché. On en revient au paysan béarnais disant : je ne sais pas parler; il veut dire, je ne sais pas parler comme il faut parler dans les situations officielles; en devenant maire, je devenais un personnage officiel, tenu de faire des discours officiels, donc soumis aux lois officielles du français officiel. N'étant pas capable de parler comme parle Giscard, je ne sais pas parler. Plus une situation est officielle, plus celui qui accède à la parole doit être lui-même autorisé. Il doit avoir des titres scolaires, il doit avoir un bon accent, il doit donc être né où il faut. Plus une situation se rapproche de l'officiel, plus elle a pour loi de formation des prix les lois générales. Au contraire, quand on dit «blague dans le coin», on peut y aller, comme dans un bistrot populaire : on dit, nous allons créer une espèce d'îlot de liberté par rapport aux lois du langage qui continuent à fonctionner, on le sait, mais on se donne une licence. (Licence, c'est un mot typique des dictionnaires). On peut avoir, comme on dit, son *franc-parler*, on peut y aller franchement, on peut parler librement. Ce franc-parler est le parler populaire en situation populaire lorsqu'on met entre parenthèses les lois du marché. Mais ce serait une erreur de dire : le vrai langage populaire, c'est le franc-parler. Il n'est pas plus vrai que l'autre : la vérité de la compétence populaire, c'est *aussi* le fait que, quand elle est affrontée à un marché officiel, elle est détraquée tandis que, quand elle est sur son terrain, dans un rapport familial, familier, avec les siens, c'est un franc-parler. Il est important de savoir que le franc-parler existe mais comme un îlot arraché aux lois du marché. Un îlot qu'on obtient en s'accordant une

franchise (il y a des marqueurs pour dire qu'on va instaurer un jeu exceptionnel, qu'on peut se permettre). Les effets de marché s'exercent toujours, y compris sur les classes populaires qui sont toujours virtuellement justiciables des lois du marché. C'est ce que j'appelle la légitimité : parler de *légitimité linguistique*, c'est rappeler que nul n'est censé ignorer la loi linguistique. Ça ne veut pas dire que les membres des classes populaires reconnaissent la beauté du style de Giscard. Ça veut dire que, s'ils se trouvent en face de Giscard, ils perdront les pédales; que *de facto* leur langage sera cassé, qu'ils se tairont, qu'ils seront condamnés au silence, un silence que l'on dit respectueux. Les lois du marché exercent un effet très important de *censure* sur ceux qui ne peuvent parler qu'en situation de franc-parler (c'est-à-dire en faisant entendre qu'on doit abdiquer un moment les exigences ordinaires) et qui sont condamnés au silence dans les situations officielles où se jouent des enjeux politiques, sociaux, culturels importants. (Le marché matrimonial est, par exemple, un marché sur lequel le capital linguistique joue un rôle déterminant : je pense que c'est une des médiations à travers lesquelles se réalise l'homogamie de classe). L'effet de marché qui censure le franc-parler est un cas particulier d'un effet de censure plus général qui conduit à l'euphémisation : chaque champ spécialisé, le champ philosophique, le champ religieux, le champ littéraire, etc., a ses propres lois et tend à censurer les paroles qui ne sont pas conformes à ces lois.

Les rapports au langage me semblent être très proches de ce que sont les rapports au corps. Par exemple, pour aller très vite, le rapport bourgeois au corps ou à la langue est le rapport d'aisance de ceux qui sont dans leur élément, qui ont pour eux les lois du marché. L'expérience de l'aisance est une expérience quasi divine. Se sentir comme il faut, exemplaire, c'est l'expérience de l'absoluité. Cela même qui est demandé aux religions. Ce sentiment d'être ce qu'il faut être est un des profits les plus absolus des dominants. Au contraire, le rapport petit-bourgeois au corps et à la langue est un rapport

que l'on décrit comme timidité, comme tension, hyper-correction; ils en font trop ou pas assez, ils sont mal dans leur peau.

Q. Quel rapport établissez-vous entre l'éthos et l'habitus, et d'autres concepts comme celui d'hexis que vous employez aussi ?

— J'ai employé le mot d'éthos, après bien d'autres, par opposition à l'éthique, pour désigner un ensemble objectivement systématique de dispositions à dimension éthique, de principes pratiques (l'éthique étant un système intentionnellement cohérent de principes explicites). Cette distinction est utile, surtout pour contrôler des erreurs pratiques : par exemple, si l'on oublie que nous pouvons avoir des principes à l'état pratique, sans avoir une morale systématique, une éthique, on oublie que, par le seul fait de poser des questions, d'interroger, on oblige les gens à passer de l'éthos à l'éthique; par le fait de proposer à leur appréciation des normes constituées, verbalisées, on suppose ce passage résolu. Ou, dans un autre sens, on oublie que les gens peuvent se montrer incapables de répondre à des problèmes d'éthique tout en étant capables de répondre *en pratique* aux situations posant les questions correspondantes.

La notion d'habitus englobe la notion d'éthos, c'est pourquoi j'emploie de moins en moins cette notion. Les principes pratiques de classement qui sont constitutifs de l'habitus sont *indissociablement* logiques et axiologiques, théoriques et pratiques (dès que nous disons blanc ou noir, nous disons bien ou mal). La logique pratique étant tournée vers la pratique, elle engage inévitablement des valeurs. C'est pourquoi j'ai abandonné la distinction à laquelle j'ai dû recourir une fois ou deux, entre eidos comme système de schèmes logiques et ethos comme système des schèmes pratiques, axiologiques (et cela d'autant plus qu'en compartimentant l'habitus en dimensions, ethos, eidos, hexis, on risque de renforcer la vision réaliste qui porte à penser en termes d'instances séparées). En outre, tous les principes de choix sont incorporés, devenus postures, dispositions du corps : les

valeurs sont des gestes, des manières de se tenir debout, de marcher, de parler. La force de l'éthos, c'est que c'est une morale devenue hexis, geste, posture.

On voit pourquoi j'en suis venu peu à peu à ne plus utiliser que la notion d'*habitus*. Cette notion d'*habitus* a une longue tradition : la scolastique l'a employée pour traduire l'*hexis* d'Aristote. (On la retrouve chez Durkheim qui, dans *L'Évolution pédagogique en France*, remarque que l'éducation chrétienne a dû résoudre les problèmes posés par la nécessité de façonner des *habitus* chrétiens avec une culture païenne ; et aussi chez Mauss, dans le fameux texte sur les techniques du corps. Mais aucun de ces auteurs ne lui fait jouer un rôle décisif). Pourquoi être allé chercher ce vieux mot ? Parce que cette notion d'*habitus* permet d'énoncer quelque chose qui s'apparente à ce qu'évoque la notion d'*habitude*, tout en s'en distinguant sur un point essentiel. L'*habitus*, comme le mot le dit, c'est ce que l'on a acquis, mais qui s'est incarné de façon durable dans le corps sous forme de dispositions permanentes. La notion rappelle donc de façon constante qu'elle se réfère à quelque chose d'*historique*, qui est lié à l'histoire individuelle, et qu'elle s'inscrit dans un mode de pensée génétique, par opposition à des modes de pensée essentialistes (comme la notion de compétence que l'on trouve dans le lexique chomskyen). Par ailleurs, la scolastique mettait aussi sous le nom d'*habitus* quelque chose comme une propriété, un *capital*. Et de fait, l'*habitus* est un capital, mais qui, étant incorporé, se présente sous les dehors de l'innéité. Mais pourquoi ne pas avoir dit *habitude* ? L'*habitude* est considérée spontanément comme répétitive, mécanique, automatique, plutôt reproductive que productrice. Or, je voulais insister sur l'idée que l'*habitus* est quelque chose de puissamment générateur. L'*habitus* est, pour aller vite, un produit des conditionnements qui tend à reproduire la logique objective des conditionnements mais en lui faisant subir une transformation ; c'est une espèce de machine transformatrice qui fait que nous «reproduisons» les conditions sociales de notre propre production, mais d'une façon relativement imprévisible,

d'une façon telle qu'on ne peut pas passer simplement et mécaniquement de la connaissance des conditions de production à la connaissance des produits. Bien que cette capacité d'engendrement de pratiques ou de discours ou d'œuvres n'ait rien d'inné, qu'elle soit historiquement constituée, elle n'est pas complètement réductible à ses conditions de production et d'abord en ce qu'elle fonctionne de façon *systématique* : on ne peut parler d'*habitus* linguistique par exemple qu'à condition de ne pas oublier qu'il n'est qu'une dimension de l'*habitus* comme système de schèmes générateurs de pratiques et de schèmes de perception des pratiques, et de se garder d'autonomiser la production de paroles par rapport à la production de choix esthétiques, ou de gestes, ou de toute autre pratique possible. L'*habitus* est un principe d'invention qui, produit par l'histoire, est relativement arraché à l'histoire : les dispositions sont *durables*, ce qui entraîne toutes sortes d'effets d'hysteresis (de retard, de décalage, dont l'exemple par excellence est Don Quichotte). On peut le penser par analogie avec un programme d'ordinateur (analogie dangereuse, parce que mécaniste), mais un programme autocorrectible. Il est constitué d'un ensemble systématique de principes simples et partiellement substituables, à partir desquels peuvent être inventées une infinité de solutions qui ne se déduisent pas directement de ses conditions de production.

Principe d'une autonomie réelle par rapport aux déterminations immédiates par la «situation», l'*habitus* n'est pas pour autant une sorte d'essence anhistorique dont l'existence ne serait que le développement, bref un destin une fois pour toutes défini. Les ajustements qui sont sans cesse imposés par les nécessités de l'adaptation à des situations nouvelles et imprévues, peuvent déterminer des transformations durables de l'*habitus*, mais qui demeurent dans certaines limites : entre autres raisons parce que l'*habitus* définit la perception de la situation qui le détermine.

La «situation» est, d'une certaine façon, la condition permissive de l'accomplissement de l'*habitus*. Lorsque les

conditions objectives de l'accomplissement ne sont pas données, l'habitus, contrarié, et continûment, par la situation, peut être le lieu de forces explosives (ressentiment) qui peuvent attendre (voire guetter) l'occasion de s'exercer et qui s'expriment dès que les conditions objectives (position de pouvoir du petit chef) en sont offertes. (Le monde social est un immense réservoir de violence accumulée, qui se révèle lorsqu'elle trouve les conditions de son accomplissement). Bref, en réaction contre le mécanisme instantanéiste, on est porté à insister sur les capacités «assimilatrices» de l'habitus; mais l'habitus est aussi adaptation, il réalise sans cesse un ajustement au monde qui ne prend qu'exceptionnellement la forme d'une conversion radicale.

Q. Quelle différence faites-vous entre un champ et un appareil ?

— Une différence qui me paraît capitale. La notion d'appareil réintroduit le fonctionnalisme du pire : c'est une machine infernale, programmée pour réaliser certaines fins. Le système scolaire, l'État, l'Église, les partis, ne sont pas des appareils, mais des champs. Cependant, dans certaines conditions, ils peuvent se mettre à fonctionner comme des appareils. Ce sont ces conditions qu'il faut examiner.

Dans un champ, des agents et des institutions sont en lutte, avec des forces différentes, et selon les règles constitutives de cet espace de jeu, pour s'approprier les profits spécifiques qui sont en jeu dans ce jeu. Ceux qui dominent le champ ont les moyens de le faire fonctionner à leur profit; mais ils doivent compter avec la résistance des dominés. Un champ devient un appareil lorsque les dominants ont les moyens d'annuler la résistance et les réactions des dominés. C'est-à-dire lorsque le bas clergé, les militants, les classes populaires, etc., ne peuvent que subir la domination; lorsque tous les mouvements vont du haut vers le bas et que les effets de domination sont tels que cessent la lutte et la dialectique qui sont constitutives du champ. Il y a de l'histoire tant qu'il y a des gens qui se révoltent, qui font des

histoires. L'«institution totale» ou totalitaire, asile, prison, camp de concentration, telle que la décrit Goffman, ou l'état totalitaire, tente d'instituer la fin de l'histoire.

La différence entre les champs et les appareils se voit bien dans les révolutions. On fait comme s'il suffisait de s'emparer de l'«Appareil d'État» et de changer le programme de la grande machine, pour avoir un ordre social radicalement nouveau. En fait, la volonté politique doit compter avec la logique des champs sociaux, univers extrêmement complexes où les intentions politiques peuvent se trouver détournées, retournées (ceci est vrai aussi bien de l'action des dominants que de l'action subversive, comme en témoigne tout ce que l'on décrit dans le langage inadéquat de la *récupération*, qui est encore naïvement finaliste). Une action politique ne peut être assurée de produire les effets souhaités que si elle a affaire à des appareils, c'est-à-dire à des organisations dans lesquelles les dominés sont réduits à l'*exécution perinde ac cadaver* (militants, militaires, etc.). Les appareils sont donc un état, que l'on peut considérer comme pathologique, des champs.*

*On trouvera des développements complémentaires dans : P. Bourdieu, Le fétichisme de la langue, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 4, juillet 1975, pp. 2-32; L'économie des échanges linguistiques, *Langue française*, 34, mai 1977, pp. 17-34; Le langage autorisé, note sur les conditions sociales de l'efficacité du discours rituel, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 5-6, novembre 1975, pp. 183-190; L'ontologie politique de Martin Heidegger, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 5-6, novembre 1975, pp. 109-157.

LA CENSURE*

Je voudrais parler brièvement de la notion de censure. La censure dont toute œuvre porte la trace est aussi à l'œuvre dans cette assemblée. Le temps de parole est une ressource rare et j'ai trop conscience du degré auquel la prise de parole est une monopolisation du temps de parole pour la garder trop longtemps.

Ce que je veux dire peut se résumer en une *formule génératrice* : toute expression est un ajustement entre un *intérêt expressif* et une *censure* constituée par la structure du champ dans lequel s'offre cette expression, et cet ajustement est le produit d'un travail d'euphémisation pouvant aller jusqu'au silence, limite du discours censuré. Ce travail d'euphémisation conduit à produire quelque chose qui est une formation de compromis, une combinaison de ce qui était à dire, qui prétendait à être dit, et de ce qui pouvait être dit étant donné la structure constitutive d'un certain champ. Autrement dit, le dicible dans un certain champ est le résultat de ce que l'on pourrait appeler une mise en forme : parler, c'est mettre des formes. Je veux dire par là que le discours doit ses propriétés les plus spécifiques, ses propriétés de forme, et pas seulement son contenu, aux conditions sociales de sa production, c'est-à-dire aux conditions qui déterminent ce qui est à dire et aux conditions qui déterminent le champ de réception dans lequel cette chose à dire sera entendue. C'est par là qu'on peut dépasser l'opposition relativement naïve entre l'analyse interne et l'analyse externe des œuvres ou des discours.

Du point de vue du sociologue, qui a son propre principe de pertinence, c'est-à-dire son propre principe de constitution de son objet, l'intérêt expressif sera ce que l'on peut appeler un intérêt politique au sens très large, étant entendu qu'il y a dans tout groupe des intérêts

*Intervention au colloque sur la Science des œuvres (Lille), en mai 1974, parue dans *Information sur les sciences sociales*, 16 (3/4), 1977, pp. 385-388.

politiques. Ainsi, à l'intérieur d'un champ restreint (celui que constitue ce groupe, par exemple), la *politesse* est le résultat de la transaction entre ce qu'il y a à dire et les contraintes externes constitutives d'un champ. Soit un exemple emprunté à Lakoff. Devant le tapis de ses hôtes, le visiteur ne dira pas «oh, quel beau tapis, combien vaut-il ?» mais plutôt «*puis-je* vous demander combien il vaut ?». Le «*puis-je*» correspond à ce travail d'euphémisation, qui consiste à mettre des formes. Ayant à exprimer une certaine intention, on peut ou non mettre des formes, ces formes auxquelles on reconnaît par exemple un discours philosophique qui, du même coup, s'annonce comme devant être reçu selon les formes, c'est-à-dire en tant que forme et non en tant que contenu. Une des propriétés du discours en forme, c'est d'imposer les normes de sa propre perception ; de dire «traitez-moi selon les formes», c'est-à-dire conformément aux formes que je me donne, et surtout *ne me réduisez pas* à ce que je *dénie* par la mise en forme. Autrement dit, je plaide ici pour le droit à la «réduction» : le discours euphémisé exerce une violence symbolique qui a pour effet spécifique d'interdire la seule violence qu'il mérite et qui consiste à le réduire à ce qu'il dit, mais dans une forme telle qu'il prétend ne pas le dire. Le discours littéraire est un discours qui dit «traitez-moi comme je demande à être traité, c'est-à-dire sémiologiquement, en tant que structure». Si l'histoire de l'art et la sociologie de l'art sont si *arriérées*, c'est que le discours artistique n'a que trop réussi à imposer sa propre norme de perception : c'est un discours qui dit «traitez-moi comme une finalité sans fin», «traitez-moi comme forme et non comme substance».

Lorsque je dis que le champ fonctionne comme censure, j'entends que le champ est une certaine structure de la distribution d'une certaine espèce de capital. Le capital, cela peut être de l'autorité universitaire, du prestige intellectuel, du pouvoir politique, de la force physique, selon le champ considéré. Le porte-parole autorisé est détenteur soit en personne (c'est le charisme), soit par délégation (c'est le prêtre ou le professeur) d'un

capital institutionnel d'autorité qui fait qu'on lui fait crédit, qu'on lui accorde la parole. Benveniste, analysant le mot grec *skeptron*, dit que c'est quelque chose que l'on passait à l'orateur qui allait prendre la parole pour manifester que sa parole était une parole autorisée, une parole à laquelle on obéit, ne serait-ce qu'en l'écoutant.

Si donc le champ fonctionne comme censure, c'est parce que celui qui entre dans ce champ est immédiatement situé dans une certaine structure, la structure de la distribution du capital : le groupe lui accorde ou ne lui accorde pas la parole ; lui accorde ou ne lui accorde pas de *crédit*, au double sens du terme. Par cela même, le champ exerce une censure sur ce qu'il voudrait bien dire, sur le discours fou, *idios logos*, qu'il voudrait laisser échapper, et lui impose de ne laisser passer que ce qui est convenable, ce qui est dicible. Il exclut deux choses : ce qui ne peut pas être dit, étant donné la structure de la distribution des moyens d'expression, l'indicible, et ce qui pourrait bien être dit, presque trop facilement, mais qui est censuré, l'innommable.

Simple mise en forme, le travail d'euphémisation porte apparemment sur la forme, mais, au terme, ce qu'il produit est indissociable de la forme dans laquelle il se manifeste. La question de savoir ce qui aurait été dit dans un autre champ, c'est-à-dire dans une autre forme, n'a absolument pas de sens : le discours de Heidegger n'a de sens qu'en tant que discours philosophique. Substituer authentique et inauthentique à distingué (ou unique) et commun (ou vulgaire), c'est opérer un changement extraordinaire. Premièrement, ce qui fonctionne en tant qu'euphémisme, c'est tout le système. J'ai utilisé le mot d'euphémisme avec hésitation, parce que l'euphémisme substitue un mot à un autre (le mot tabou). En fait, l'euphémisation que je veux décrire ici est celle qui est opérée par la totalité du discours. Par exemple, dans le texte célèbre de Heidegger sur le *on*, il est question d'une part des transports en commun et, d'autre part, de ce que certains appellent les « moyens de communication de masse ». Voilà deux référents très réels qui sont l'objet possible d'un discours ordinaire, et que le système

de relations constitutif du discours philosophique occulte. Ce n'est pas simplement un mot qui est dit pour un autre, c'est le discours en tant que tel, et à travers lui tout le champ, qui fonctionne comme instrument de censure.

Il y a plus : s'agissant par exemple de déterminer la structure de ce qui est dit dans le lieu où nous sommes, il ne suffit pas de faire une analyse du discours, il faut saisir le discours comme produit de tout un travail sur le groupe (invitation ou non-invitation, etc.). Bref, il faut faire une analyse des conditions sociales de constitution du champ dans lequel est produit le discours, parce que c'est là que réside le véritable principe de ce qui pouvait être dit ici et de ce qui ne pouvait pas y être dit. Plus profondément, une des façons les plus imparables, pour un groupe, de réduire les gens au silence, c'est de les exclure des positions d'où l'on peut parler. Au contraire, une des façons pour un groupe de contrôler le discours consiste à mettre dans des positions où l'on parle des gens qui ne diront que ce que le champ autorise et appelle. Pour comprendre ce qui peut être dit dans un système d'enseignement, il faut connaître les mécanismes de recrutement du corps professoral et il serait tout à fait naïf de croire que c'est au niveau du discours des professeurs que l'on peut saisir ce qui peut y être dit et pourquoi.

Toute expression est d'une certaine façon violence symbolique qui ne peut être exercée par celui qui l'exerce et qui ne peut être subie par celui qui la subit parce qu'elle est méconnue en tant que telle. Et si elle est méconnue en tant que telle, c'est en partie parce qu'elle est exercée par la médiation d'un travail d'euphémisation. Hier, quelqu'un évoquait le problème de la réception (à propos de l'efficacité de l'idéologie) : ce que je dis englobe et la production et la réception. Quand, par exemple, dans *l'Éducation sentimentale*, Flaubert projette toute sa « représentation » de la structure de la classe dominante, ou, plus exactement, le rapport qu'il entretient à sa position dans la classe dominante sous la forme de l'impossibilité de voir cette classe autrement, il

projette quelque chose qu'il ignore lui-même, ou mieux, qu'il dénie et qu'il méconnaît parce que le travail d'euphémisation qu'il fait subir à cette structure contribue à le lui cacher, et quelque chose qui est aussi méconnu et dénié par les commentateurs (parce qu'ils sont le produit des structures mêmes qui ont commandé la production de l'œuvre). Autrement dit, pour que Flaubert soit lu herméneutiquement, il faut tout le système dont son propre discours est lui-même un produit parmi d'autres. Quand on parle de science des œuvres, il est donc important de savoir que, par le simple fait d'autonomiser les œuvres, on accorde aux œuvres ce qu'elles demandent, c'est-à-dire tout.*

*On trouvera des développements complémentaires dans : P. Bourdieu, L'ontologie politique de Martin Heidegger, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 5-6, novembre 1975, pp. 109-156.

LA « JEUNESSE » N'EST QU'UN MOT*

Q. Comment le sociologue aborde-t-il le problème des jeunes ?

— Le réflexe professionnel du sociologue est de rappeler que les divisions entre les âges sont arbitraires. C'est le paradoxe de Pareto disant qu'on ne sait pas à quel âge commence la vieillesse, comme on ne sait pas où commence la richesse. En fait, la frontière entre jeunesse et vieillesse est dans toutes les sociétés un enjeu de lutte. Par exemple, j'ai lu il y a quelques années un article sur les rapports entre les jeunes et les notables, à Florence, au XVI^{ème} siècle, qui montrait que les vieux proposaient à la jeunesse une idéologie de la virilité, de la *virtù*, et de la violence, ce qui était une façon de se réserver la sagesse, c'est-à-dire le pouvoir. De même, Georges Duby montre bien comment, au Moyen Âge, les limites de la jeunesse étaient l'objet de manipulations de la part des détenteurs du patrimoine qui devaient maintenir en état de jeunesse, c'est-à-dire d'irresponsabilité, les jeunes nobles pouvant prétendre à la succession.

On trouverait des choses tout à fait équivalentes dans les dictons et les proverbes, ou tout simplement les stéréotypes sur la jeunesse, ou encore dans la philosophie, de Platon à Alain, qui assignait à chaque âge sa passion spécifique, à l'adolescence l'amour, à l'âge mûr l'ambition. La représentation idéologique de la division entre jeunes et vieux accorde aux plus jeunes des choses qui font qu'en contrepartie ils laissent des tas de choses aux plus vieux. On le voit très bien dans le cas du sport, par exemple dans le rugby, avec l'exaltation des « bons petits », bonnes brutes dociles vouées au dévouement obscur du jeu d'avants qu'exaltent les dirigeants et les commentateurs (« Sois fort et tais-toi, ne pense pas »). Cette structure, qui se retrouve ailleurs (par exemple dans les rapports entre les sexes) rappelle que dans la

*Entretien avec Anne-Marie Métailié, paru dans *Les jeunes et le premier emploi*, Paris, Association des Ages, 1978, pp. 520-530.

division logique entre les jeunes et les vieux, il est question de pouvoir, de *division* (au sens de partage) des pouvoirs. Les classifications par âge (mais aussi par sexe ou, bien sûr, par classe...) reviennent toujours à imposer des limites et à produire un *ordre* auquel chacun doit se tenir, dans lequel chacun doit se tenir à sa place.

Q. Par vieux, qu'entendez-vous ? Les adultes ? Ceux qui sont dans la production ? Ou le troisième âge ?

— Quand je dis jeunes/vieux, je prends la relation dans sa forme la plus vide. On est toujours le vieux ou le jeune de quelqu'un. C'est pourquoi les coupures soit en classes d'âge, soit en générations, sont tout à fait variables et sont un enjeu de manipulations. Par exemple, Nancy Munn, une ethnologue, montre que dans certaines sociétés d'Australie, la magie de jeunesse qu'emploient les vieilles femmes pour retrouver la jeunesse est considérée comme tout à fait diabolique, parce qu'elle bouleverse les limites entre les âges et qu'on ne sait plus qui est jeune, qui est vieux. Ce que je veux rappeler, c'est tout simplement que la jeunesse et la vieillesse ne sont pas des données mais sont construites socialement, dans la lutte entre les jeunes et les vieux. Les rapports entre l'âge social et l'âge biologique sont très complexes. Si l'on comparait les jeunes des différentes fractions de la classe dominante, par exemple tous les élèves qui entrent à l'École Normale, l'ENA, l'X, etc., la même année, on verrait que ces «jeunes gens» ont d'autant plus les attributs de l'adulte, du vieux, du noble, du notable, etc., qu'ils sont plus proches du pôle du pouvoir. Quand on va des intellectuels aux PDG, tout ce qui *fait* jeune, cheveux longs, jeans, etc., disparaît.

Chaque champ, comme je l'ai montré à propos de la mode ou de la production artistique et littéraire, a ses *lois spécifiques de vieillissement* : pour savoir comment s'y découpent les *générations*, il faut connaître les lois spécifiques du fonctionnement du champ, les enjeux de lutte et les divisions que cette lutte opère («nouvelle vague», «nouveau roman», «nouveaux philosophes», «nouveaux magistrats», etc.). Il n'y a rien là que de très

banal, mais qui fait voir que l'âge est une donnée biologique socialement manipulée et manipulable; et que le fait de parler des jeunes comme d'une unité sociale, d'un groupe constitué, doté d'intérêts communs, et de rapporter ces intérêts à un âge défini biologiquement, constitue déjà une manipulation évidente. Il faudrait au moins analyser les différences entre *les* jeunes, ou, pour aller vite, entre les *deux* jeunes. Par exemple, on pourrait comparer systématiquement les conditions d'existence, le marché du travail, le budget temps, etc., des «jeunes» qui sont déjà au travail, et des adolescents du même âge (biologique) qui sont étudiants : d'un côté, les contraintes, à peine atténuées par la solidarité familiale, de l'univers économique réel, de l'autre, les facilités d'une économie quasi ludique d'assistés, fondée sur la subvention, avec repas et logement à bas prix, titres d'accès à prix réduits au théâtre et au cinéma, etc. On trouverait des différences analogues dans tous les domaines de l'existence : par exemple, les gamins mal habillés, avec des cheveux trop longs, qui, le samedi soir, baladent leur petite amie sur une mauvaise mobylette, ce sont ceux-là qui se font arrêter par les flics.

Autrement dit, c'est par un abus de langage formidable que l'on peut subsumer sous le même concept des univers sociaux qui n'ont pratiquement rien de commun. Dans un cas, on a un univers d'adolescence, au sens vrai, c'est-à-dire d'irresponsabilité provisoire : ces «jeunes» sont dans une sorte de *no man's land* social, ils sont adultes pour certaines choses, ils sont enfants pour d'autres, ils jouent sur les deux tableaux. C'est pourquoi beaucoup d'adolescents bourgeois rêvent de prolonger l'adolescence : c'est le complexe de Frédéric de l'*Éducation sentimentale*, qui éternise l'adolescence. Cela dit, les «deux jeunes» ne représentent pas autre chose que les deux pôles, les deux extrêmes d'un espace de possibilités offertes aux «jeunes». Un des apports intéressants du travail de Thévenot, c'est de montrer que, entre ces positions extrêmes, l'étudiant bourgeois et, à l'autre bout, le jeune ouvrier qui n'a même pas d'adolescence, on trouve aujourd'hui toutes les figures intermédiaires.

Q. Est-ce que ce qui a produit cette espèce de continuité là où il y avait une différence plus tranchée entre les classes, ce n'est pas la transformation du système scolaire ?

— Un des facteurs de ce brouillage des oppositions entre les différentes jeunesse de classe, est le fait que les différentes classes sociales ont accédé de façon proportionnellement plus importante à l'enseignement secondaire et que, du même coup, une partie des jeunes (biologiquement) qui jusque-là n'avait pas accès à l'adolescence, a découvert ce statut temporaire, «mi-enfant mi-adulte», «ni enfant, ni adulte». Je crois que c'est un fait social très important. Même dans les milieux apparemment les plus éloignés de la condition étudiante du XIXème siècle, c'est-à-dire dans le petit village rural, avec les fils de paysans ou d'artisans qui vont au CES local, même dans ce cas-là, les adolescents sont placés, pendant un temps relativement long, à l'âge où auparavant ils auraient été au travail, dans ces positions quasi extérieures à l'univers social qui définissent la condition d'adolescent. Il semble qu'un des effets les plus puissants de la situation d'adolescent découle de cette sorte d'existence séparée qui met *hors jeu socialement*. Les écoles du pouvoir, et en particulier les grandes écoles, placent les jeunes dans des enclos séparés du monde, sortes d'espaces monastiques où ils mènent une vie à part, où ils font retraite, retirés du monde et tout entiers occupés à se préparer aux plus «hautes fonctions» : ils y font des choses très gratuites, de ces choses qu'on fait à l'école, des exercices à blanc. Depuis quelques années, presque tous les jeunes ont eu accès à une forme plus ou moins accomplie et surtout plus ou moins longue de cette expérience ; pour si courte et si superficielle qu'elle ait pu être, cette expérience est décisive parce qu'elle suffit à provoquer une rupture plus ou moins profonde avec le «cela-va-de-soi». On connaît le cas du fils de mineur qui souhaite descendre à la mine le plus vite possible, parce que c'est entrer dans le monde des adultes. (Encore aujourd'hui, une des raisons pour lesquelles les adolescents des classes populaires veulent

quitter l'école et entrer au travail très tôt, est le désir d'accéder le plus vite possible au statut d'adulte et aux capacités économiques qui lui sont associées : avoir de l'argent, c'est très important pour s'affirmer vis-à-vis des copains, vis-à-vis des filles, pour pouvoir sortir avec les copains et avec les filles, donc pour être reconnu et se reconnaître comme un «homme». C'est un des facteurs du malaise que suscite chez les enfants des classes populaires la scolarité prolongée). Cela dit, le fait d'être placé en situation d'«étudiant» induit des tas de choses qui sont constitutives de la situation scolaire : ils ont leur paquet de livres entouré d'une petite ficelle, ils sont assis sur leur mobylette à baratiner une fille, ils sont entre jeunes, garçons et filles, en dehors du travail, ils sont dispensés à la maison des tâches matérielles au nom du fait qu'ils font des études (facteur important, les classes populaires se plient à cet espèce de contrat tacite qui fait que les étudiants sont mis hors jeu).

Je pense que cette mise hors jeu symbolique a une certaine importance, d'autant plus qu'elle se double d'un des effets fondamentaux de l'école qui est la manipulation des aspirations. L'école, on l'oublie toujours, ce n'est pas simplement un endroit où l'on apprend des choses, des savoirs, des techniques, etc., c'est aussi une institution qui décerne des titres, c'est-à-dire des droits, et confère du même coup des aspirations. L'ancien système scolaire produisait moins de brouillage que le système actuel avec ses filières compliquées, qui font que les gens ont des aspirations mal ajustées à leurs chances réelles. Autrefois, il y avait des filières relativement claires : si on allait au-delà du certificat, on entrait dans un cours complémentaire, dans une EPS, dans un Collège ou dans un Lycée ; ces filières étaient clairement hiérarchisées et on ne s'embrouillait pas. Aujourd'hui, il y a une foule de filières mal distinguées et il faut être très averti pour échapper au jeu des voies de garage ou des nasses, et aussi au piège des orientations et des titres dévalués. Cela contribue à favoriser un certain décrochage des aspirations par rapport aux chances réelles. L'ancien état du système scolaire faisait interioriser très

fortement les limites; il faisait accepter l'échec ou les limites comme justes ou inévitables... Par exemple, les institutrices et les institutrices étaient des gens qu'on sélectionnait et formait, consciemment ou inconsciemment, de telle manière qu'ils soient coupés des paysans et des ouvriers, tout en restant complètement séparés des professeurs du secondaire. En mettant dans la situation du «lycéen», même au rabais, des enfants appartenant à des classes pour qui l'enseignement secondaire était autrefois absolument inaccessible, le système actuel encourage ces enfants et leur famille à attendre ce que le système scolaire assurait aux élèves des Lycées au temps où ils n'avaient pas accès à ces institutions. Entrer dans l'enseignement secondaire, c'est entrer dans les aspirations qui étaient inscrites dans le fait d'accéder à l'enseignement secondaire à un stade antérieur : aller au Lycée, cela veut dire chausser, comme des bottes, l'aspiration à devenir prof de Lycée, médecin, avocat, notaire, autant de positions qu'ouvrait le Lycée dans l'entre-deux-guerres. Or, quand les enfants des classes populaires n'étaient pas dans le système, le système n'était pas le même. Du même coup, il y a dévalorisation par simple effet d'inflation et aussi du fait du changement de la «qualité sociale» des détenteurs de titres. Les effets d'inflation scolaire sont plus compliqués qu'on ne le dit communément : du fait qu'un titre vaut toujours ce que valent ses porteurs, un titre qui devient plus fréquent est par là même dévalué, mais il perd encore de sa valeur parce qu'il devient accessible à des gens «sans valeur sociale».

Q. Quelles sont les conséquences de ce phénomène d'inflation ?

— Les phénomènes que je viens de décrire font que les aspirations inscrites objectivement dans le système tel qu'il était en l'état antérieur sont déçues. Le décalage entre les aspirations que le système scolaire favorise par l'ensemble des effets que j'ai évoqués et les chances qu'il garantit réellement est au principe de la déception et du refus collectifs qui s'opposent à l'adhésion collective

(que j'évoquais avec le fils du mineur) de l'époque antérieure et à la soumission anticipée aux chances objectives qui était une des conditions tacites du bon fonctionnement de l'économie. C'est une espèce de rupture du cercle vicieux qui faisait que le fils du mineur voulait descendre à la mine, sans même se demander s'il pourrait ne pas le faire. Il va de soi que ce que j'ai décrit là ne vaut pas pour l'ensemble de la jeunesse : il y a encore des tas d'adolescents, en particulier des adolescents bourgeois, qui sont dans le cercle comme avant; qui voient les choses comme avant, qui veulent faire les grandes écoles, le M.I.T. ou Harvard Business School, tous les concours que l'on peut imaginer, comme avant.

Q. Dans les classes populaires, ces gosses se retrouvent dans des décalages dans le monde du travail.

— On peut être assez bien dans le système scolaire pour être coupé du milieu du travail, sans y être assez bien pour réussir à trouver un travail par les titres scolaires. (C'était là un vieux thème de la littérature conservatrice de 1880, qui parlait des bacheliers chômeurs et qui craignait déjà les effets de la rupture du cercle des chances et des aspirations et des évidences associées). On peut être très malheureux dans le système scolaire, s'y sentir complètement étranger et participer malgré tout de cette espèce de sous-culture scolaire, de la bande d'élèves qu'on retrouve dans les bals, qui ont un style étudiant, qui sont suffisamment intégrés à cette vie pour être coupés de leur famille (qu'ils ne comprennent plus et qui ne les comprend plus : «Avec la chance qu'ils ont !») et, d'autre part, avoir une espèce de sentiment de désarroi, de désespoir devant le travail. En fait, à cet effet d'arrachement au cercle, s'ajoute aussi, malgré tout, la découverte confuse de ce que le système scolaire promet à certains; la découverte confuse, même à travers l'échec, que le système scolaire contribue à reproduire des privilèges.

Je pense — j'avais écrit cela il y a dix ans — que pour que les classes populaires puissent découvrir que le système scolaire fonctionne comme un instrument de

reproduction, il fallait qu'elles passent par le système scolaire. Parce qu'au fond elles pouvaient croire que l'école était libératrice, ou quoi qu'en disent les porte-parole, n'en rien penser, aussi longtemps qu'elles n'avaient jamais eu affaire à elle, sauf à l'école primaire. Actuellement dans les classes populaires, aussi bien chez les adultes que chez les adolescents, s'opère la découverte, qui n'a pas encore trouvé son langage, du fait que le système scolaire est un véhicule de privilèges.

Q. Mais comment expliquer alors que l'on constate depuis trois ou quatre ans une dépolitisation beaucoup plus grande, semble-t-il ?

— La révolte confuse — mise en question du travail, de l'école, etc. — est globale, elle met en cause le système scolaire dans son ensemble et s'oppose absolument à ce qu'était l'expérience de l'échec dans l'ancien état du système (et qui n'est pas pour autant disparue, bien sûr ; il n'y a qu'à écouter les interviews : « Je n'aimais pas le français, je ne me plaisais pas à l'école, etc. »). Ce qui s'opère à travers les formes plus ou moins anomiques, anarchiques, de révolte, ce n'est pas ce qu'on entend ordinairement par politisation, c'est-à-dire ce que les appareils politiques sont préparés à enregistrer et à renforcer. C'est une remise en question plus générale et plus vague, une sorte de malaise dans le travail, quelque chose qui n'est pas politique au sens établi, mais qui pourrait l'être ; quelque chose qui ressemble beaucoup à certaines formes de conscience politique à la fois très aveugles à elles-mêmes, parce qu'elles n'ont pas trouvé leur discours, et d'une force révolutionnaire extraordinaire, capable de dépasser les appareils, qu'on retrouve par exemple chez les sous-prolétaires ou les ouvriers de première génération d'origine paysanne. Pour expliquer leur propre échec, pour le supporter, ces gens doivent mettre en question tout le système, en bloc, le système scolaire, et aussi la famille, avec laquelle il a partie liée, et toutes les institutions, avec l'identification de l'école à la caserne, de la caserne à l'usine. Il y a une espèce de gauchisme spontané qui évoque par plus d'un trait le discours des sous-prolétaires.

Q. Et cela a-t-il une influence sur les conflits de générations ?

— Une chose très simple, et à laquelle on ne pense pas, c'est que les aspirations des générations successives, des parents et des enfants, sont constituées par rapport à des états différents de la structure de la distribution des biens et des chances d'accéder aux différents biens : ce qui pour les parents était un privilège extraordinaire (à l'époque où ils avaient vingt ans, il y avait, par exemple, un sur mille des gens de leur âge, et de leur milieu, qui avait une voiture) est devenu banal, statistiquement. Et beaucoup de conflits de générations sont des conflits entre des systèmes d'aspirations constitués à des âges différents. Ce qui pour la génération 1 était une conquête de toute la vie, est donné dès la naissance, immédiatement, à la génération 2. Le décalage est particulièrement fort dans le cas des classes en déclin qui n'ont même plus ce qu'elles avaient à vingt ans et cela à une époque où tous les privilèges de leurs vingt ans (par exemple, le ski ou les bains de mer) sont devenus communs. Ce n'est pas par hasard que le racisme anti-jeunes (très visible dans les statistiques, bien qu'on ne dispose pas, malheureusement, d'analyses par fraction de classes) est le fait des classes en déclin (comme les petits artisans ou commerçants), ou des individus en déclin et des vieux en général. Tous les vieux ne sont pas anti-jeunes, évidemment, mais la vieillesse est aussi un déclin social, une perte de pouvoir social et, par ce biais-là, les vieux participent du rapport aux jeunes qui est caractéristique aussi des classes en déclin. Évidemment les vieux des classes en déclin, c'est-à-dire les vieux commerçants, les vieux artisans, etc., cumulent au plus haut degré tous les symptômes : ils sont anti-jeunes mais aussi anti-artistes, anti-intellectuels, anti-contestation, ils sont contre tout ce qui change, tout ce qui bouge, etc., justement parce qu'ils ont leur avenir derrière eux, parce qu'ils n'ont pas d'avenir, alors que les jeunes se définissent comme ayant de l'avenir, comme définissant l'avenir.

Q. Mais est-ce que le système scolaire n'est pas à l'origine de conflits entre les générations dans la mesure où il

peut rapprocher dans les mêmes positions sociales des gens qui ont été formés dans des états différents du système scolaire ?

— On peut partir d'un cas concret : actuellement dans beaucoup de positions moyennes de la fonction publique où l'on peut avancer par l'apprentissage sur le tas, on trouve côte à côte, dans le même bureau, des jeunes bacheliers, ou même licenciés, frais émoulus du système scolaire, et des gens de cinquante à soixante ans qui sont partis, trente ans plus tôt, avec le certificat d'études, à un âge du système scolaire où le certificat d'études était encore un titre relativement rare, et qui, par l'autodidaxie et par l'ancienneté, sont arrivés à des positions de cadres qui maintenant ne sont plus accessibles qu'à des bacheliers. Là, ce qui s'oppose, ce ne sont pas des vieux et des jeunes, ce sont pratiquement deux états du système scolaire, deux états de la rareté différentielle des titres et cette opposition objective se traduit dans des luttes de classements : ne pouvant pas dire qu'ils sont chefs parce qu'ils sont anciens, les vieux invoqueront l'expérience associée à l'ancienneté, tandis que les jeunes invoqueront la compétence garantie par les titres. La même opposition peut se retrouver sur le terrain syndical (par exemple, au syndicat FO des PTT) sous la forme d'une lutte entre des jeunes gauchistes barbus et de vieux militants de tendance ancienne SFIO. On trouve aussi côte à côte, dans le même bureau, dans le même poste, des ingénieurs issus les uns des Arts et Métiers, les autres de Polytechnique; l'identité apparente de statut cache que les uns ont, comme on dit, de l'avenir et qu'ils ne font que passer dans une position qui est pour les autres un point d'arrivée. Dans ce cas, les conflits risquent de revêtir d'autres formes, parce que les jeunes vieux (puisque *finis*) ont toutes les chances d'avoir intériorisé le respect du titre scolaire comme enregistrement d'une différence de nature. C'est ainsi que, dans beaucoup de cas, des conflits vécus comme conflits de générations s'accompliront en fait à travers des personnes ou des groupes d'âge constitués autour de rapports différents

avec le système scolaire. C'est dans une relation commune à un état particulier du système scolaire, et dans les intérêts spécifiques, différents de ceux de la génération définie par la relation à un autre état, très différent, du système, qu'il faut (aujourd'hui) chercher un des principes unificateurs d'une génération : ce qui est commun à l'ensemble des jeunes, ou du moins à tous ceux qui ont bénéficié tant soit peu du système scolaire, qui en ont tiré une qualification minimale, c'est le fait que, globalement, cette génération est plus qualifiée à emploi égal que la génération précédente (par parenthèse, on peut noter que les femmes qui, par une sorte de discrimination, n'accèdent aux postes qu'au prix d'une sur-sélection, sont constamment dans cette situation, c'est-à-dire qu'elles sont presque toujours plus qualifiées que les hommes à poste équivalent...). Il est certain que, par-delà toutes les différences de classe, les jeunes ont des intérêts collectifs de génération, parce que, indépendamment de l'effet de discrimination «anti-jeunes», le simple fait qu'ils ont eu affaire à des états différents du système scolaire fait qu'ils obtiendront toujours moins de leurs titres que n'en aurait obtenu la génération précédente. Il y a une déqualification structurale de la génération. C'est sans doute important pour comprendre cette sorte de désenchantement qui, lui, est relativement commun à toute la génération. Même dans la bourgeoisie, une part des conflits actuels s'explique sans doute par là, par le fait que le délai de succession s'allonge, que, comme l'a bien montré Le Bras dans un article de *Population*, l'âge auquel on transmet le patrimoine ou les postes devient de plus en plus tardif et que les juniors de la classe dominante doivent ronger leur frein. Ceci n'est sans doute pas étranger à la contestation qui s'observe dans les professions libérales (architectes, avocats, médecins, etc.), dans l'enseignement, etc. De même que les vieux ont intérêt à renvoyer les jeunes dans la jeunesse, de même les jeunes ont intérêt à renvoyer les vieux dans la vieillesse.

Il y a des périodes où la recherche du «nouveau» par laquelle les «nouveaux venus» (qui sont aussi, le plus

souvent, les plus jeunes biologiquement) poussent les «déjà arrivés» au passé, au dépassé, à la mort sociale («il est fini»), s'intensifie et où, du même coup, les luttes entre les générations atteignent une plus grande intensité : ce sont les moments où les trajectoires des plus jeunes et des plus vieux se télescopent, où les «jeunes» aspirent «trop tôt» à la succession. Ces conflits sont évités aussi longtemps que les vieux parviennent à régler le tempo de l'ascension des plus jeunes, à régler les carrières et les cursus, à contrôler les vitesses de course dans les carrières, à freiner ceux qui ne savent pas se freiner, les ambitieux qui «brûlent les étapes», qui se «poussent» (en fait, la plupart du temps, ils n'ont pas besoin de freiner parce que les «jeunes» —qui peuvent avoir cinquante ans— ont intériorisé les limites, les âges modaux, c'est-à-dire l'âge auquel on peut «raisonnablement prétendre» à une position, et n'ont même pas l'idée de la revendiquer avant l'heure, avant que «leur heure ne soit venue»). Lorsque le «sens des limites» se perd, on voit apparaître des conflits à propos des limites d'âge, des limites entre les âges, qui ont pour enjeu la transmission du pouvoir et des privilèges entre les générations.

L'ORIGINE ET L'ÉVOLUTION DES ESPECES DE MÉLOMANES*

Q. Pourquoi semblez-vous avoir une sorte de répugnance à parler de la musique ?

— D'abord, le discours sur la musique fait partie des occasions d'exhibition intellectuelle les plus recherchées. Parler de la musique, c'est l'occasion par excellence de manifester l'étendue et l'universalité de sa culture. Je pense par exemple à l'émission de radio le Concert égoïste : la liste des œuvres retenues, les propos destinés à justifier le choix, le ton de la confiance intime et inspirée, sont autant de stratégies de présentation de soi, destinées à donner de soi l'image la plus flatteuse, la plus conforme à la définition légitime de «l'homme cultivé», c'est-à-dire «original» dans les limites de la conformité. Il n'y a rien qui, autant que les goûts en musique, permette d'affirmer sa «classe», rien aussi par quoi on soit aussi infailliblement classé.

Mais l'exhibition de culture musicale n'est pas une exhibition culturelle comme les autres. La musique est, si l'on peut dire, le plus spiritualiste des arts de l'esprit et l'amour de la musique est une garantie de «spiritualité». Il suffit de penser à la valeur extraordinaire que confèrent aujourd'hui au lexique de l'«écoute» les versions sécularisées (par exemple psychanalytiques) du langage religieux ; ou d'évoquer les poses et les postures concentrées et recueillies que les auditeurs se sentent tenus d'adopter dans les auditions publiques de la musique. La musique a partie liée avec l'âme : on pourrait invoquer les innombrables variations sur l'âme de la musique et la musique de l'âme («la musique intérieure»). Il n'y a de concerts que spirituels... Etre «insensible à la musique» est une forme spécialement inavouable de barbarie : l'«élite» et les «masses», l'âme et le corps...

*Entretien avec Cyril Huvé, paru dans *Le Monde de la musique*, n° 6, décembre 1978, pp. 30-31.

souvent, les plus jeunes biologiquement) poussent les «déjà arrivés» au passé, au dépassé, à la mort sociale («il est fini»), s'intensifie et où, du même coup, les luttes entre les générations atteignent une plus grande intensité : ce sont les moments où les trajectoires des plus jeunes et des plus vieux se télescopent, où les «jeunes» aspirent «trop tôt» à la succession. Ces conflits sont évités aussi longtemps que les vieux parviennent à régler le tempo de l'ascension des plus jeunes, à régler les carrières et les cursus, à contrôler les vitesses de course dans les carrières, à freiner ceux qui ne savent pas se freiner, les ambitieux qui «brûlent les étapes», qui se «poussent» (en fait, la plupart du temps, ils n'ont pas besoin de freiner parce que les «jeunes» —qui peuvent avoir cinquante ans— ont intériorisé les limites, les âges modaux, c'est-à-dire l'âge auquel on peut «raisonnablement prétendre» à une position, et n'ont même pas l'idée de la revendiquer avant l'heure, avant que «leur heure ne soit venue»). Lorsque le «sens des limites» se perd, on voit apparaître des conflits à propos des limites d'âge, des limites entre les âges, qui ont pour enjeu la transmission du pouvoir et des privilèges entre les générations.

L'ORIGINE ET L'ÉVOLUTION DES ESPÈCES DE MÉLOMANES*

Q. Pourquoi semblez-vous avoir une sorte de répugnance à parler de la musique ?

— D'abord, le discours sur la musique fait partie des occasions d'exhibition intellectuelle les plus recherchées. Parler de la musique, c'est l'occasion par excellence de manifester l'étendue et l'universalité de sa culture. Je pense par exemple à l'émission de radio le Concert égoïste : la liste des œuvres retenues, les propos destinés à justifier le choix, le ton de la confiance intime et inspirée, sont autant de stratégies de présentation de soi, destinées à donner de soi l'image la plus flatteuse, la plus conforme à la définition légitime de «l'homme cultivé», c'est-à-dire «original» dans les limites de la conformité. Il n'y a rien qui, autant que les goûts en musique, permette d'affirmer sa «classe», rien aussi par quoi on soit aussi infailliblement classé.

Mais l'exhibition de culture musicale n'est pas une exhibition culturelle comme les autres. La musique est, si l'on peut dire, le plus spiritualiste des arts de l'esprit et l'amour de la musique est une garantie de «spiritualité». Il suffit de penser à la valeur extraordinaire que confèrent aujourd'hui au lexique de l'«écoute» les versions sécularisées (par exemple psychanalytiques) du langage religieux ; ou d'évoquer les poses et les postures concentrées et recueillies que les auditeurs se sentent tenus d'adopter dans les auditions publiques de la musique. La musique a partie liée avec l'âme : on pourrait invoquer les innombrables variations sur l'âme de la musique et la musique de l'âme («la musique intérieure»). Il n'y a de concerts que spirituels... Être «insensible à la musique» est une forme spécialement inavouable de barbarie : l'«élite» et les «masses», l'âme et le corps...

*Entretien avec Cyril Huvé, paru dans *Le Monde de la musique*, n° 6, décembre 1978, pp. 30-31.

Mais ce n'est pas tout. La musique est l'art «pur» par excellence. Se situant au-delà des mots, la musique ne dit rien et n'a *rien à dire*; n'ayant pas de fonction expressive, elle s'oppose diamétralement au théâtre qui, même dans ses formes les plus épurées, reste porteur d'un message social et qui ne peut «passer» que sur la base d'un accord immédiat et profond avec les valeurs et les attentes du public. Le théâtre divise et se divise : l'opposition entre le théâtre rive droite et le théâtre rive gauche, entre le théâtre bourgeois et le théâtre d'avant-garde est inséparablement esthétique et politique. Rien de tel en musique (si on laisse de côté quelques rares exceptions récentes) : la musique représente la forme la plus radicale, la plus absolue de la dénégation du monde et spécialement du monde social que réalise toute forme d'art.

Il suffit d'avoir à l'esprit qu'il n'est pas de pratique plus classante, plus distinctive, c'est-à-dire plus étroitement liée à la classe sociale et au capital scolaire possédé que la fréquentation du concert ou la pratique d'un instrument de musique «noble» (plus rares, toutes choses égales d'ailleurs, que la fréquentation des musées ou même des galeries par exemple) pour comprendre que le concert était prédisposé à devenir une des grandes célébrations bourgeoises.

Q. Mais comment expliquer que les goûts en musique soient si profondément révélateurs ?

— Les expériences musicales sont enracinées dans l'expérience corporelle la plus primitive. Il n'est sans doute pas de goûts — à l'exception peut-être des goûts alimentaires — qui soient plus profondément chevillés au corps que les goûts musicaux. C'est ce qui fait que, comme disait La Rochefoucauld, «notre amour-propre souffre plus impatiemment la condamnation de nos goûts que de nos opinions». De fait, nos goûts nous expriment ou nous trahissent plus que nos jugements, politiques par exemple. Et rien n'est sans doute plus dur à souffrir que les «mauvais» goûts des autres. L'intolérance esthétique a des violences terribles. Les goûts sont inséparables des

dégoûts : l'aversion pour les styles de vie différents est sans doute une des plus fortes barrières entre les classes. C'est pourquoi on dit qu'il ne faut pas discuter des goûts et des couleurs. Pensez aux déchainements que provoque la moindre transformation du train-train ordinaire des chaînes de radio dites culturelles.

Ce qui est intolérable pour ceux qui ont un certain goût, c'est-à-dire une certaine disposition acquise à «différencier et apprécier», comme dit Kant, c'est par-dessus tout le *mélange* des genres, la confusion des domaines. Les producteurs de radio ou de télévision qui font se cotoyer le violoniste et le violoneux (ou pire, le violoniste tzigane), la musique et le music-hall, une interview de Janos Starker et un entretien avec un chanteur de tango argentin, etc., accomplissent, parfois sciemment, parfois inconsciemment, de véritables barbarismes rituels, des transgressions sacrilèges, en mêlant ce qui doit être séparé, le sacré et le profane, et en réunissant ce que les classements incorporés — les goûts — commandent de séparer.

Q. Et ces goûts profonds sont liés à des expériences sociales particulières ?

— Bien sûr. Par exemple lorsque, dans un très bel article, Roland Barthes décrit la jouissance esthétique comme une sorte de communication immédiate entre le corps «interne» de l'interprète, présent dans le «grain de voix» du chanteur (ou dans «les coussinets des doigts» de la claveciniste) et le corps de l'auditeur, il s'appuie sur une expérience particulière de la musique, celle que donne une connaissance précoce, familiale, acquise par la pratique. Entre parenthèses, Barthes a tout à fait raison de réduire la «communication des âmes», comme disait Proust, à une communication des corps. Il est bon de rappeler que Thérèse d'Avila et Jean de la Croix parlent d'amour divin dans le langage de l'amour humain. La musique est «chose corporelle». Elle ravit, emporte, meut et émeut : elle est moins au-delà des mots qu'en deçà, dans des gestes et des mouvements du corps, des rythmes, des emportements et des ralentissements, des

tensions et des détentes. Le plus «mystique», le plus «spirituel» des arts est peut-être simplement le plus corporel. C'est sans doute ce qui fait qu'il est si difficile de parler de musique autrement que par adjectifs ou par exclamations : Cassirer disait que les mots clés de l'expérience religieuse, mana, wakanda, orenda, sont des exclamations, c'est-à-dire des expressions de ravissement.

Mais pour revenir aux variations des goûts selon les conditions sociales, je n'apprendrai rien à personne en disant qu'on peut repérer aussi infailliblement la classe sociale d'appartenance ou si l'on veut la «classe» («il a de la classe») à partir des musiques préférées (ou, plus simplement, des chaînes de radio écoutées) qu'à partir des apéritifs consommés, Pernod, Martini ou whisky. Pourtant, l'enquête montre que l'on peut aller plus loin dans la description et l'explication des différences de goûts que la simple distinction d'un goût «cultivé», d'un goût «populaire» et d'un goût «moyen» qui associe les plus «nobles» des productions populaires, par exemple, pour les chanteurs, Brel et Brassens, aux plus divulguées des œuvres classiques, Valses de Strauss ou Boléro de Ravel (à chaque époque, des œuvres «distinguées» tombent dans le «vulgaire» en se divulgant : l'exemple le plus typique est celui de l'Adagio d'Albinoni qui est passé en quelques années du statut de découverte de musicologue à l'état de rengaine typiquement «moyenne»; on pourrait en dire autant de beaucoup d'œuvres de Vivaldi).

Les différences plus subtiles qui séparent les esthètes ou les amateurs à propos des œuvres ou des interprètes du répertoire le plus reconnu renvoient, non pas (ou pas seulement) à des préférences ultimes et ineffables, mais à des différences dans le mode d'acquisition de la culture musicale, dans la forme des expériences originaires de la musique. Par exemple, l'opposition que fait Barthes, dans le même article, entre Fischer Diskau, le professionnel de l'industrie du disque, et Panzera, qui porte à la perfection les qualités de l'amateur, est typique d'un rapport particulier à la musique, qui renvoie à des conditions d'acquisition particulières et qui rend

particulièrement sensible et lucide (c'est encore le lien goût/dégoût) aux «manques» de la nouvelle culture moyenne, caractéristique de l'âge du microsillon : d'un côté, un art expressif, dramatique et sentimentalement clair que porte une voix «sans grain»; de l'autre, l'art de la diction qui s'accomplit dans la mélodie française, Duparc, le dernier Fauré, Debussy, et la mort de Méliande, antithèse de la mort de Boris, trop éloquente et dramatique.

Ayant appréhendé le schème générateur qui est au principe de cette opposition, on peut prolonger à l'infini l'énumération des goûts et des dégoûts : d'un côté l'orchestre, pathétique ou grandiloquent, en tout cas expressif, de l'autre l'intimisme du piano, l'instrument maternel par excellence, et l'intimité du salon bourgeois.

Au principe de ce classement, de ce goût, il y a les deux manières d'acquérir la culture musicale, associées à deux modes de consommation de la musique : d'un côté, la familiarité originaire avec la musique; de l'autre, le goût passif et scolaire de l'amateur de microsillons. Deux rapports à la musique qui se pensent spontanément l'un par rapport à l'autre : les goûts sont toujours distinctifs, et l'exaltation de certains artistes anciens (Panzera, Cortot), loués jusque dans leurs imperfections, qui évoquent la liberté de l'amateur, a pour contrepartie la dévalorisation des interprètes actuels les plus conformes aux nouvelles exigences de l'industrie de masse.

La Tribune des critiques de disques s'organise presque toujours selon ce schéma triangulaire : un ancien, célèbre, par exemple Schnabel, des modernes, discrédités par leur perfection imparfaite de professionnels sans âme, un nouveau qui réunit les vertus anciennes de l'amateur inspiré et les possibilités techniques du professionnel, par exemple Pollini ou Abbado.

C'est parce que les goûts sont distinctifs qu'ils changent : l'exaltation des artistes du passé — dont témoignent les innombrables rééditions de 78 tours anciens ou d'enregistrements radiophoniques — a sans doute quelque relation avec l'apparition d'une culture musicale fondée sur le disque plutôt que sur la pratique

d'un instrument et la fréquentation du concert, et sur la banalisation de la perfection instrumentale qu'imposent l'industrie du disque et la concurrence inséparablement économique et culturelle entre les artistes et les producteurs.

Q. Autrement dit, l'évolution de la production musicale est indirectement une des causes du changement des goûts ?

— Sans aucun doute. Ici encore la production contribue à produire la consommation. Mais l'économie de la production musicale est encore à faire. Sous peine de n'échapper à la célébration mystique que pour tomber dans l'économisme le plus platement réducteur, il faudrait décrire l'ensemble des médiations à travers lesquelles l'industrie du disque parvient à imposer aux artistes et même aux plus grands (Karajan en est, je crois, à la troisième intégrale des symphonies de Beethoven) un répertoire et parfois même un jeu et un style, contribuant par là à imposer une définition particulière des goûts légitimes.

Là difficulté de l'entreprise tient au fait que, en matière de biens culturels, la production implique la production des consommateurs, c'est-à-dire, plus précisément, la production du goût de la musique, du besoin de la musique, de la croyance dans la musique. Pour rendre compte réellement de cela, qui est l'essentiel, il faudrait analyser tout le réseau des relations de concurrence et de complémentarité, de complicité dans la concurrence, qui unissent l'ensemble des agents concernés, compositeurs ou interprètes, célèbres ou inconnus, producteurs de disques, critiques, animateurs de radio, professeurs, etc., bref tous ceux qui ont de l'intérêt pour la musique, des intérêts dans la musique, des investissements — au sens économique ou psychologique — dans la musique, qui sont pris au jeu, dans le jeu.

LA MÉTAMORPHOSE DES GOUTS*

Comment changent les goûts ? Est-ce qu'on peut décrire scientifiquement la logique de la transformation des goûts ?

Avant de répondre à ces questions, il faut rappeler comment se définissent *les goûts*, c'est-à-dire les pratiques (sports, activités de loisir, etc.) et les propriétés (meubles, cravates, chapeaux, livres, tableaux, conjoints, etc.) à travers lesquelles se manifeste *le goût* entendu comme principe des choix ainsi opérés.

Pour qu'il y ait des goûts, il faut qu'il y ait des biens classés, de « bon » ou de « mauvais » goût, « distingués » ou « vulgaires », classés et du même coup classants, hiérarchisés et hiérarchisants, et des gens dotés de principes de classements, de goûts, leur permettant de repérer parmi ces biens ceux qui leur conviennent, ceux qui sont « à leur goût ». Il peut en effet exister un goût sans biens (goût étant pris au sens de principe de classement, de principe de division, de capacité de distinction) et des biens sans goût. On dira par exemple : « j'ai couru toutes les boutiques de Neuchâtel et je n'ai rien trouvé à mon goût ». Cela pose la question de savoir ce qu'est ce goût qui préexiste aux biens capables de le satisfaire (contredisant l'adage : *ignoti nulla cupido*, de l'inconnu il n'y a pas de désir).

Mais on aura aussi des cas où les biens ne trouveront pas les « consommateurs » qui les trouveraient à leur goût. L'exemple par excellence de ces biens qui précèdent le goût des consommateurs est celui de la peinture ou de la musique d'avant-garde qui, depuis le 19^{ème} siècle, ne trouvent les goûts qu'elles « appellent » que longtemps après le moment où elles ont été produites, parfois bien après la mort du producteur. Cela pose la question de savoir si les biens qui précèdent les goûts (mis à part, bien sûr, le goût des producteurs) contribuent à faire les goûts ; la question de l'efficacité

*Exposé fait à l'Université de Neuchâtel en mai 1980.

symbolique de l'offre de biens ou, plus précisément, de l'effet de la réalisation sous forme de biens d'un goût particulier, celui de l'artiste.

On arrive ainsi à une définition provisoire : les goûts, entendus comme l'ensemble des pratiques et des propriétés d'une personne ou d'un groupe sont le produit d'une rencontre (d'une harmonie préétablie) entre des biens et un goût (lorsque je dis «ma maison est à mon goût», je dis que j'ai trouvé la maison convenant à mon goût, où mon goût se reconnaît, se retrouve). Parmi ces biens, il faut faire entrer, au risque de choquer, tous les objets d'élection, d'affinité élective, comme les objets de sympathie, d'amitié ou d'amour.

Je posais la question tout à l'heure de façon elliptique : dans quelle mesure le bien qui est la réalisation de mon goût, qui est la potentialité réalisée, fait-il le goût qui s'y reconnaît ? L'amour de l'art parle souvent le même langage que l'amour : le coup de foudre est la rencontre miraculeuse entre une attente et sa réalisation. C'est aussi le rapport entre un peuple et son prophète ou son porte-parole : «tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais pas trouvé». Celui qui est parlé est quelqu'un qui avait à l'état potentiel quelque chose à dire et qui ne le sait que lorsqu'on le lui dit. D'une certaine façon, le prophète n'apporte rien ; il ne prêche que des convertis. Mais prêcher des convertis, c'est aussi faire quelque chose. C'est réaliser cette opération typiquement sociale, et quasi magique, cette rencontre entre un déjà-objectivé et une attente implicite, entre un langage et des dispositions qui n'existent qu'à l'état pratique. Les goûts sont le produit de cette rencontre entre deux histoires, l'une à l'état objectif, l'autre à l'état incorporé, qui sont objectivement accordées. De là sans doute une des dimensions du miracle de la rencontre avec l'œuvre d'art : découvrir une chose à son goût, c'est se découvrir, c'est découvrir ce que l'on veut («c'est exactement ce que je voulais»), ce que l'on avait à dire et qu'on ne savait pas dire, et que, par conséquent, on ne savait pas.

Dans la rencontre entre l'œuvre d'art et le consommateur, il y a un tiers absent, celui qui a produit l'œuvre,

qui a fait une chose à son goût grâce à sa capacité de transformer son goût en objet, de le transformer d'état d'âme ou, plus exactement, d'état de corps en chose visible et conforme à son goût. L'artiste est ce professionnel de la transformation de l'implicite en explicite, de l'objectivation, qui transforme le goût en objet, qui réalise le potentiel, c'est-à-dire ce sens pratique du beau qui ne peut se connaître qu'en se réalisant. En effet, le sens pratique du beau est purement négatif et fait presque exclusivement de *refus*. L'objectivateur du goût est à l'égard du produit de son objectivation dans le même rapport que le consommateur : il peut le trouver ou ne pas le trouver à son goût. On lui reconnaît la compétence nécessaire pour objectiver un goût. Plus exactement, l'artiste est quelqu'un que l'on reconnaît comme tel en se reconnaissant dans ce qu'il a fait, en reconnaissant dans ce qu'il a fait ce que l'on aurait fait si l'on avait su le faire. C'est un «créateur», mot magique que l'on peut employer une fois définie l'opération artistique comme opération magique, c'est-à-dire typiquement sociale. (Parler de producteur, comme il faut le faire, bien souvent, pour rompre avec la représentation ordinaire de l'artiste comme créateur — en se privant par là de toutes les complicités immédiates que ce langage est assuré de trouver et chez les «créateurs» et chez les consommateurs, qui aiment à se penser comme «créateurs», avec le thème de la lecture comme re-création —, c'est s'exposer à oublier que l'acte artistique est un acte de production d'une espèce tout à fait particulière, puisqu'il doit faire exister complètement quelque chose qui était déjà là, dans l'attente même de son apparition, et le faire exister tout à fait autrement, c'est-à-dire comme une chose sacrée, comme objet de croyance).

Les goûts, comme ensemble de choix faits par une personne déterminée, sont donc le produit d'une rencontre entre le goût objectif de l'artiste et le goût du consommateur. Il reste à comprendre comment il se fait que, à un moment donné du temps, il y a des biens pour tous les goûts (même s'il n'y a sans doute pas des

goûts pour tous les biens) ; que les clients les plus divers trouvent des objets à leur goût. (Dans toute l'analyse que je fais, on peut mentalement remplacer objet d'art par bien ou service religieux. L'analogie avec l'Église fait voir ainsi que l'aggiornamento un peu précipité a remplacé une offre assez monolithique par une offre très diversifiée, faisant qu'il y en a pour tous les goûts, messe en français, en latin, en soutane, en civil, etc.). Pour rendre compte de cet ajustement quasi miraculeux de l'offre à la demande (aux exceptions près que représente le dépassement de la demande par l'offre), on pourrait invoquer, comme fait Max Weber, la recherche consciente de l'ajustement, la transaction calculée des clercs avec les attentes des laïcs. Ce serait ainsi supposer que le curé d'avant-garde qui offre aux habitants d'une banlieue ouvrière une messe «libérée» ou le curé intégriste qui dit sa messe en latin, a un rapport cynique ou du moins calculé avec sa clientèle, qu'il entre avec elle dans un rapport offre-demande tout à fait conscient ; qu'il est informé de la demande — on ne sait pas comment, puisqu'elle ne sait pas se formuler et qu'elle ne se connaît qu'en se reconnaissant dans son objectivation — et qu'il s'efforce de la satisfaire (il y a toujours ce soupçon à l'égard de l'écrivain à succès : ses livres ont réussi parce qu'il est allé au-devant des demandes du marché, sous-entendu, des demandes les plus basses, les plus faciles, les plus indignes d'être satisfaites). On suppose donc que par une sorte de flair plus ou moins cynique ou sincère les producteurs s'ajustent à la demande : celui qui réussit serait celui qui a trouvé le «créneau».

L'hypothèse que je vais proposer pour rendre compte de l'univers des goûts à un moment donné du temps est tout à fait différente, même si les intentions et les transactions conscientes ne sont jamais exclues, évidemment, de la production culturelle. (Certains secteurs de l'espace de production — c'est là une de leurs propriétés distinctives — obéissent le plus cyniquement du monde à la recherche calculée du profit, donc du «créneau» : on donne un sujet, on donne six mois, on donne six

millions, et l'«écrivain» doit faire un roman qui sera un best-seller). Le modèle que je propose est donc en rupture avec le modèle qui s'impose spontanément et qui tend à faire du producteur culturel, écrivain, artiste, prêtre, prophète, sorcier, journaliste, un calculateur économique rationnel qui, par une sorte d'étude de marché, parviendrait à pressentir et à satisfaire des besoins à peine formulés ou même ignorés, de façon à tirer le plus grand profit possible de sa capacité d'anticiper, donc de précéder les concurrents. En fait, il y a des espaces de production dans lesquels les producteurs travaillent beaucoup moins les yeux fixés sur leurs clients, c'est-à-dire sur ce que l'on appelle le public-cible, que sur leurs concurrents. (Mais c'est encore une formulation finaliste qui fait trop appel à la stratégie consciente). Plus exactement, ils travaillent dans un espace où ce qu'ils produisent dépend très étroitement de leur position dans l'espace de production (je demande ici pardon à ceux qui ne sont pas habitués à la sociologie : je suis obligé d'avancer une analyse sans pouvoir la justifier de façon simple). Dans le cas du journalisme, le critique du Figaro produit non les yeux fixés sur son public mais par référence au *Nouvel Observateur* (et réciproquement). Pour cela, il n'a pas besoin de se référer intentionnellement à lui : il lui suffit de suivre son goût, ses inclinations propres, pour se définir contre ce que pense ou dit le critique du bord opposé qui fait lui-même la même chose. Il pense contre le critique du *Nouvel Observateur* sans même que cela accède à sa conscience. Cela se voit dans sa rhétorique, qui est celle du démenti anticipé : on dira que je suis une vieille baderne conservatrice parce que je critique Arrabal, mais je comprends assez Arrabal pour vous assurer qu'il n'y a rien à comprendre. En se rassurant, il rassure son public qu'inquiètent des œuvres inquiétantes parce qu'inintelligibles — bien que ce public les comprenne toujours assez pour sentir qu'elles veulent dire des choses qu'il ne comprend que trop. Pour dire les choses de manière un peu objectiviste et déterministe, le producteur est commandé dans sa production par la position qu'il

occupe dans l'espace de production. Les producteurs produisent des produits diversifiés par la logique même des choses et sans rechercher la distinction (il est clair que ce que j'ai essayé de montrer s'oppose diamétralement à toutes les thèses sur la consommation ostentatoire qui feraient de la recherche consciente de la différence le seul principe du changement de la production et de la consommation culturelles).

Il y a donc une logique de l'espace de production qui fait que les producteurs, qu'ils le veuillent ou non, produisent des biens différents. Les différences objectives peuvent, bien sûr, être subjectivement redoublées, et depuis fort longtemps les artistes, qui sont objectivement distingués, cherchent aussi à se distinguer — en particulier dans la *manière*, la forme, ce qui leur appartient en propre, par opposition au sujet, à la fonction. Dire, comme je l'ai fait parfois, que les intellectuels, comme les phonèmes, n'existent que par la différence, cela n'implique pas que toute différence a pour principe la recherche de la différence : il ne suffit pas de chercher la différence, heureusement, pour la trouver et parfois, dans un univers où la plupart cherchent la différence, il suffit de ne pas la chercher pour être très différent...

Du côté des consommateurs, comment les gens vont-ils choisir ? En fonction de leur goût, c'est-à-dire de façon le plus souvent négative (on peut toujours dire ce qu'on ne veut pas, c'est-à-dire bien souvent les goûts des autres) : goût qui se constitue dans la confrontation avec des goûts déjà réalisés, qui s'apprend à lui-même ce qu'il est en se reconnaissant dans des objets qui sont des goûts objectivés.

Comprendre les goûts, faire la sociologie de ce que les gens ont, de leurs propriétés et de leurs pratiques, c'est donc connaître d'une part les conditions dans lesquelles se produisent les produits offerts et d'autre part les conditions dans lesquelles se produisent les consommateurs. Ainsi, pour comprendre les sports que les gens pratiquent, il faut connaître leurs dispositions mais aussi l'offre, qui est le produit d'inventions historiques. Ce qui signifie que le même goût aurait pu, dans un autre

état de l'offre, s'exprimer dans des pratiques phénoménalement tout à fait différentes, et pourtant structurellement équivalentes. (C'est l'intuition pratique de ces équivalences structurales entre des objets phénoménalement différents et pourtant pratiquement substituables qui nous fait dire par exemple que Robbe-Grillet est au XXème siècle ce que Flaubert est au XIXème; ce qui signifie que celui qui choisissait Flaubert dans l'offre de l'époque serait aujourd'hui dans une position homologue de celui qui choisirait Robbe-Grillet).

Ayant rappelé comment les goûts s'engendrent dans la rencontre entre une offre et une demande ou, plus précisément, entre des objets classés et des systèmes de classement, on peut examiner comment ces goûts changent. D'abord du côté de la production, de l'offre : le champ artistique est le lieu d'un changement permanent, au point que, comme on l'a vu, il suffit, pour discréditer un artiste, pour le disqualifier en tant qu'artiste, de le renvoyer au passé, en montrant que sa manière ne fait que reproduire une manière déjà attestée dans le passé et que, faussaire ou fossile, il n'est qu'un imitateur, conscient ou inconscient, et totalement dépourvu de valeur parce que totalement dénué d'originalité.

Le champ artistique est le lieu de révolutions partielles qui bouleversent la structure du champ sans mettre en question le champ en tant que tel et le jeu qui s'y joue. Dans le champ religieux, on a la dialectique de l'orthodoxie et de l'hérésie — ou de la « réforme », modèle de la subversion spécifique. Les novateurs artistiques sont, comme les réformateurs, des gens qui disent aux dominants, « vous avez trahi, il faut revenir à la source, au message ». Par exemple, les oppositions autour desquelles s'organisent les luttes littéraires tout au long du XIXème siècle et jusqu'à aujourd'hui peuvent en dernière analyse se ramener à l'opposition entre les jeunes, c'est-à-dire les derniers venus, les nouveaux entrants, et les vieux, les établis, l'*establishment* : obscur/clair, difficile/facile, profond/superficiel, etc., ces oppositions opposent en définitive des âges et des générations artistiques,

c'est-à-dire des positions différentes dans le champ artistique que le langage indigène oppose comme avancé/dépassé, avant-garde/arrière-garde, etc. (On voit en passant que la description de la structure d'un champ, des rapports de force spécifiques qui le constituent comme tel, enferme une description de l'histoire de ce champ). Entrer dans le jeu de la production, exister intellectuellement, c'est faire date, et du même coup renvoyer au passé ceux qui, à une autre date, ont aussi fait date. (Faire date, c'est faire l'histoire, qui est le produit de la lutte, qui est la lutte même ; lorsqu'il n'y a plus de lutte, il n'y a plus d'histoire. Tant qu'il y a de la lutte il y a de l'histoire, donc de l'espoir. Dès qu'il n'y a plus de lutte, c'est-à-dire de résistance des dominés, il y a monopole des dominants et l'histoire s'arrête. Les dominants, dans tous les champs, voient leur domination comme la fin de l'histoire — au double sens de terme et de but —, qui n'a pas d'au-delà et se trouve donc éternisée). Faire date, donc, c'est renvoyer au passé, au dépassé, au déclassé, ceux qui ont été, un temps, dominants. Ceux qui sont ainsi renvoyés au passé peuvent être simplement déclassés, mais ils peuvent aussi devenir classiques, c'est-à-dire éternisés (il faudrait examiner, mais je ne puis le faire ici, les conditions de cette éternisation, le rôle du système scolaire, etc.). La haute couture est le champ où le modèle que j'ai décrit se voit le plus clairement, si clairement que c'est presque trop facile et que l'on risque de comprendre trop vite, trop facilement, mais à demi (cas fréquent en sciences sociales : la mode est de ces mécanismes que l'on n'en finit pas de comprendre parce qu'on les comprend trop facilement). Par exemple, Bohan, le successeur de Dior, parle de ses robes dans le langage du bon goût, de la discrétion, de la modération, de la sobriété, condamnant implicitement toutes les audaces tapageuses de ceux qui se situent sur sa «gauche» dans le champ ; il parle de sa gauche, comme le journaliste du Figaro parle de Libération. Quant aux couturiers d'avant-garde, ils parlent de la mode dans le langage de la politique (l'enquête se situait peu après 68), disant qu'il faut «faire descendre

la mode dans la rue», «mettre la haute couture à la portée de tous», etc. On voit là qu'il y a des équivalences entre ces espaces autonomes qui font que le langage peut passer de l'un à l'autre avec des sens apparemment identiques et réellement différents. Ce qui pose la question de savoir si, quand on parle de politique dans certains espaces relativement autonomes, on ne fait pas la même chose que Ungaro parlant de Dior.

On a donc un premier facteur de changement. De l'autre côté, est-ce que cela va suivre ? On peut imaginer un champ de production qui s'emballe et qui «sème» les consommateurs. C'est le cas du champ de production culturelle, ou du moins de certains de ses secteurs, depuis le XIXème siècle. Mais ce fut aussi le cas, tout récemment, du champ religieux : l'offre a précédé la demande ; les consommateurs de biens et de services religieux n'en demandaient pas tant... On a là un cas où la logique interne du champ tourne à vide, vérifiant la thèse centrale que je propose, à savoir que le changement n'est pas le produit d'une recherche de l'ajustement à la demande. Sans oublier ces cas de décalage, on peut dire que, de façon générale, les deux espaces, l'espace de production des biens et l'espace de production des goûts, changent grosso modo au même rythme. Parmi les facteurs qui déterminent le changement de la demande, il y a sans aucun doute l'élévation du niveau, quantitatif et qualitatif, de demande qui accompagne l'élévation du niveau d'instruction (ou de la durée de scolarisation) et qui fait qu'un nombre toujours plus grand de gens vont entrer dans la course pour l'appropriation des biens culturels. L'effet de l'élévation du niveau d'instruction s'exerce, entre autres, par l'intermédiaire de ce que j'appelle l'effet d'assignation statutaire («Noblesse oblige») et qui détermine les détenteurs d'un certain titre scolaire, fonctionnant comme un titre de noblesse, à accomplir les pratiques — fréquenter les musées, acheter un électrophone, lire Le Monde — qui sont inscrites dans leur définition sociale, on pourrait dire dans leur «essence sociale». Ainsi l'allongement général de la scolarité et en particulier l'intensification de l'utilisation

que les classes déjà fortes utilisatrices peuvent faire du système scolaire expliquent la croissance de toutes les pratiques culturelles (que prévoyait, dans le cas du musée, le modèle que nous avons construit en 1966). Et on peut comprendre dans la même logique que la part des gens qui se disent capables de lire des notes de musique ou de jouer d'un instrument croisse fortement quand on va vers les générations les plus jeunes. La contribution du changement de la demande au changement des goûts se voit bien dans un cas comme celui de la musique où l'élévation du niveau de la demande coïncide avec un abaissement du niveau de l'offre, avec le *disque* (on aurait l'équivalent dans le domaine de la lecture avec le livre de poche). L'élévation du niveau de demande détermine une translation de la structure des goûts, structure hiérarchique, qui va du plus rare, Berg ou Ravel aujourd'hui, au moins rare, Mozart ou Beethoven; plus simplement, tous les biens offerts tendent à perdre de leur rareté relative et de leur valeur distinctive à mesure que croît le nombre des consommateurs qui sont à la fois enclins et aptes à se les approprier. La divulgation dévalue; les biens déclassés ne sont plus classants; des biens qui appartenaient aux *happy few* deviennent communs. Ceux qui se reconnaissaient comme *happy few* par le fait de lire *l'Éducation sentimentale* ou Proust, doivent aller à Robbe-Grillet ou, au-delà, à Claude Simon, Duvert, etc. La rareté du produit et la rareté du consommateur diminuent parallèlement. C'est ainsi que le disque et les discophiles «menacent» la rareté du mélomane. Opposer Panzera à Fisher Diskau, produit impeccable de l'industrie du microsillon, comme d'autres opposeront Mengelberg à Karajan, c'est réintroduire la rareté abolie. On peut comprendre dans la même logique le culte des «vieilles cires» ou des enregistrements en direct. Dans tous les cas, il s'agit de réintroduire la rareté: rien de plus commun que les valse de Strauss, mais quel charme lorsqu'elles sont jouées par Fürtwangler. Et Tchaïkovsky par Mengelberg! Autre exemple, Chopin, longtemps disqualifié par le piano des jeunes filles de bonne famille,

a maintenant fait son tour et trouve des défenseurs enflammés chez les jeunes musicologues. (S'il arrive que, pour faire vite, on emploie un langage finaliste, stratégique, pour décrire ces processus, il faut avoir à l'esprit que ces entreprises de réhabilitation sont tout à fait sincères et «désintéressées» et tiennent pour l'essentiel au fait que ceux qui réhabilitent contre ceux qui ont disqualifié n'ont pas connu les conditions contre lesquelles se dressaient ceux qui ont disqualifié Chopin). La rareté peut donc venir du mode d'écoute (disque, concert, ou exécution personnelle), de l'interprète, de l'œuvre elle-même: lorsqu'elle est menacée d'un côté, on peut la réintroduire sous un autre rapport. Et le fin du fin peut consister à jouer avec le feu, soit en associant les goûts les plus rares pour la musique la plus savante avec les formes les plus acceptables des musiques populaires, de préférence exotiques, soit en goûtant des interprétations strictes et hautement contrôlées des œuvres les plus «faciles» et les plus menacées de «vulgarité». Inutile de dire que les jeux du consommateur rejoignent certains jeux des compositeurs qui, comme Mahler ou Stravinsky, peuvent aussi se plaire à jouer avec le feu, en utilisant au second degré des musiques populaires, ou même «vulgaires», empruntées au music-hall ou au bastringue.

Ce ne sont là que quelques-unes des stratégies (le plus souvent inconscientes) par lesquelles les consommateurs défendent leur rareté en défendant la rareté des produits qu'ils consomment ou de la manière de les consommer. En fait, la plus élémentaire, la plus simple, consiste à fuir les biens divulgués, déclassés, dévalués. On sait par une enquête menée en 1979 par l'Institut français de démoscopie qu'il est des compositeurs, par exemple Albinoni, Vivaldi ou Chopin, dont la «consommation» croît à mesure que l'on va vers les personnes les plus âgées et aussi vers les personnes les moins instruites: les musiques qu'ils offrent sont à la fois *dépassées* et *déclassées*, c'est-à-dire banalisées, communes.

L'abandon des musiques déclassées et dépassées s'accompagne d'une fuite en avant vers des musiques plus rares au moment considéré, c'est-à-dire, bien sûr,

vers des musiques plus modernes : et l'on observe ainsi que la rareté des musiques, mesurée à la note moyenne qui leur est accordée par un échantillon représentatif d'auditeurs, croît à mesure qu'on va vers des œuvres plus modernes, comme si la difficulté objective des œuvres était d'autant plus grande qu'elles enferment plus d'*histoire accumulée*, plus de références à l'histoire, et qu'elles exigent donc une compétence plus longue à acquérir, donc plus rare. On passe de 3,0 sur 5 pour Monteverdi, Bach et Mozart, à 2,8 pour Brahms, 2,4 pour Puccini et, légère inversion, 2,3 pour Berg (mais il s'agissait de Lulu) et 1,9 pour Ravel, le Concerto pour la main gauche. Bref, on peut prévoir que le public le plus «averti» va se déplacer continûment (et les programmes des concerts en témoignent) vers la musique moderne, et de plus en plus moderne. Mais il y a aussi les retours : on a vu l'exemple de Chopin. Ou les renouveau : la musique baroque jouée par Harnoncourt ou Malgoire. D'où résultent des cycles tout à fait semblables à ceux de la mode vestimentaire, sinon que la période en est plus longue. On pourrait comprendre dans cette logique les manières successives de jouer Bach, de Busch à Leonhardt en passant par Münchinger, chacun «réagissant» contre la manière précédente.

On voit que les «stratégies» de distinction du producteur et les stratégies de distinction des consommateurs les plus avertis, c'est-à-dire les plus distingués, se rencontrent sans avoir besoin de se chercher. C'est ce qui fait que la rencontre avec l'œuvre est souvent vécue dans la logique du miracle et du coup de foudre. Et que l'expérience de l'amour de l'art s'exprime et se vit dans le langage de l'amour.*

*On trouvera des développements complémentaires dans : P. Bourdieu, La production de la croyance, contribution à une économie de biens symboliques, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 13, 1977, pp. 3-40.

COMMENT PEUT-ON ETRE SPORTIF ?*

N'étant pas historien des pratiques sportives, je fais figure d'amateur parmi des professionnels et je ne peux que vous demander, selon la formule, «d'être sport»... Mais je pense que l'innocence que confère le fait de n'être pas spécialiste peut parfois conduire à poser des questions que les spécialistes ne se posent plus parce qu'ils pensent les avoir résolues et qu'ils prennent pour acquis un certain nombre de pré-supposés qui sont peut-être au fondement même de leur discipline. Les questions que je vais poser viennent du dehors, ce sont les questions d'un sociologue qui rencontre parmi ses objets les pratiques et les consommations sportives sous la forme par exemple de tableaux statistiques présentant la distribution des pratiques sportives selon le niveau d'instruction, l'âge, le sexe, la profession, et qui est ainsi conduit à s'interroger non seulement sur les relations entre ces pratiques et ces variables, mais sur le sens même que ces pratiques revêtent dans ces relations.

Je pense que l'on peut, sans trop faire violence à la réalité, considérer l'ensemble des pratiques et des consommations sportives offertes aux agents sociaux, rugby, football, natation, athlétisme, tennis ou golf, comme une *offre* destinée à rencontrer une certaine *demande sociale*. Si l'on adopte un modèle de cette sorte, deux ensembles de questions se posent. Premièrement, existe-t-il un espace de production, doté de sa logique propre, de son histoire propre, à l'intérieur duquel s'engendrent les «produits sportifs», c'est-à-dire l'univers des pratiques et des consommations sportives disponibles et socialement acceptables à un moment donné du temps ? Deuxièmement, quelles sont les conditions sociales de possibilité de l'appropriation des différents «produits sportifs» ainsi produits, pratique du golf ou du ski de fond, lecture de l'Équipe ou reportage

*Exposé introductif au Congrès international de l'HISPA, fait à l'INSEP (Paris), en mars 1978.

télévisé de la coupe du Monde de football ? Autrement dit, comment se produit la demande des « produits sportifs », comment vient aux gens le « goût » du sport et de tel sport plutôt que de tel autre, en tant que pratique ou en tant que spectacle ? Plus précisément, selon quels principes les agents choisissent-ils entre les différentes pratiques ou consommations sportives qui leur sont offertes à un moment donné du temps comme possibles ?

Il me semble qu'il faudrait s'interroger d'abord sur les conditions historiques et sociales de possibilité de ce phénomène social que nous acceptons trop facilement comme allant de soi, le « sport moderne ». C'est-à-dire sur les conditions sociales qui ont rendu possible la constitution du système des institutions et des agents directement ou indirectement liés à l'existence de pratiques et de consommations sportives, depuis les « groupements sportifs », publics ou privés, qui ont pour fonction d'assurer la représentation et la défense des intérêts des pratiquants d'un sport déterminé en même temps que d'élaborer et de faire appliquer les normes régissant cette pratique, jusqu'aux producteurs et vendeurs de biens (équipements, instruments, vêtements spéciaux, etc.) et de services nécessaires à la pratique du sport (professeurs, moniteurs, entraîneurs, médecins sportifs, journalistes sportifs, etc.) et aux producteurs et vendeurs de spectacles sportifs et de biens associés (maillots ou photos des vedettes, ou tiercé par exemple). Comment s'est constitué, progressivement, ce corps de spécialistes, qui vivent directement ou indirectement du sport (corps dont les sociologues et les historiens du sport font partie — ce qui ne contribue sans doute pas à faciliter l'émergence de la question) ? Et plus précisément, quand ce système d'agents et d'institutions a-t-il commencé à fonctionner comme un *champ de concurrence* dans lequel s'affrontent des agents ayant des intérêts spécifiques liés à la position qu'ils y occupent ? S'il est vrai, comme mon interrogation tend à le suggérer, que le système des institutions et des agents qui ont partie liée avec le sport tend à fonctionner comme un champ, il s'ensuit que l'on ne peut pas comprendre directement

ce que sont les phénomènes sportifs à un moment donné dans un environnement social donné en les mettant en relation directement avec les conditions économiques et sociales des sociétés correspondantes : l'histoire du sport est une histoire relativement autonome qui, lors même qu'elle est scandée par les grands événements de l'histoire économique et politique, a son propre tempo, ses propres lois d'évolution, ses propres crises, bref sa chronologie spécifique.

C'est dire qu'une des tâches les plus importantes de l'histoire sociale du sport pourrait être de se fonder elle-même en faisant la généalogie historique de l'apparition de son objet comme *réalité spécifique* irréductible à toute autre. Elle seule peut en effet répondre à la question — qui n'a rien à voir avec une question académique de *définition* — de savoir à partir de quel moment (il ne s'agit pas d'une date précise) on peut parler de sport, c'est-à-dire à partir de quand s'est constitué un champ de concurrence à l'intérieur duquel s'est trouvé défini le sport comme pratique spécifique, irréductible à un simple jeu rituel ou au divertissement festif. Ce qui revient à demander si l'apparition du sport au sens moderne du terme n'est pas corrélatrice d'une *rupture* (qui a pu s'opérer progressivement) avec des activités qui peuvent apparaître comme les « ancêtres » des sports modernes, rupture corrélatrice de la constitution d'un champ de pratiques spécifiques, qui est doté de ses enjeux propres, de ses règles propres, et où s'engendre et s'investit toute une culture ou une compétence spécifique (qu'il s'agisse de la compétence inséparablement culturelle et physique de l'athlète de haut niveau ou de la compétence culturelle du dirigeant ou du journaliste sportif, etc.), culture d'une certaine façon ésotérique, séparant le professionnel et le profane. Ceci conduit à mettre en question toutes les études qui, par un anachronisme essentiel, rapprochent les *jeux* des sociétés précapitalistes, européennes ou extra-européennes, traités à tort comme des pratiques pré-sportives, et les *sports* proprement dits dont l'apparition est contemporaine de la constitution d'un champ de

production de «produits sportifs». Cette comparaison n'est fondée que lorsque, allant exactement à l'inverse de ce que fait la recherche des «origines», elle a pour fin, comme chez Norbert Elias, de saisir la spécificité de la pratique proprement sportive, ou plus précisément de déterminer comment certains exercices physiques pré-existants ont pu recevoir une signification et une fonction radicalement nouvelles —aussi radicalement nouvelles que dans les cas de simple invention, tels que le volley-ball ou le basket-ball— en devenant des sports, définis dans leurs enjeux, leurs règles du jeu, et du même coup dans la qualité sociale des participants, pratiquants ou spectateurs, par la logique spécifique du «champ sportif».

Une des tâches de l'histoire sociale du sport pourrait donc être de fonder réellement la légitimité d'une science sociale du sport *comme objet scientifique séparé* (ce qui ne va pas du tout de soi), en établissant à partir de quand ou, mieux, à partir de quel ensemble de conditions sociales on peut vraiment parler de sport (par opposition au simple *jeu* —sens encore présent dans le mot anglais *sport* mais non dans l'usage qui est fait de ce mot hors des pays anglo-saxons, où il a été introduit *en même temps* que la pratique sociale, radicalement nouvelle, qu'il désignait). Comment s'est constitué cet *espace* de jeu, ayant sa logique propre, ce lieu de pratiques sociales tout à fait particulières, qui se sont définies au cours d'une histoire propre et qui ne peuvent se comprendre qu'à partir de cette histoire (par exemple celle des règlements sportifs ou celle des *records*, mot intéressant, qui rappelle la contribution que l'activité des historiens, chargés d'enregistrer —*to record*— et de célébrer les exploits, apporte à la constitution même d'un champ et de sa culture ésotérique) ?

Ne possédant pas la culture historique nécessaire pour répondre à ces questions, j'ai essayé de mobiliser ce que je savais de l'histoire du football et du rugby pour essayer au moins de mieux les poser (il va de soi que rien ne permet de supposer que le processus de constitution d'un champ a pris dans tous les cas la même

forme et il est probable que, selon le modèle que décrit Gerschenkron pour le développement économique, les sports qui sont parvenus à l'existence plus tardivement doivent à ce «retard» d'avoir connu une histoire différente, fondée pour une grande part sur l'emprunt à des sports plus anciens, donc plus «avancés»). Il semble indiscutable que le passage du jeu au sport proprement dit se soit accompli dans les grandes écoles réservées aux «élites» de la société bourgeoise, dans les *public schools* anglaises où les enfants des familles de l'aristocratie ou de la grande bourgeoisie ont repris un certain nombre de *jeux populaires*, c'est-à-dire vulgaires, en leur faisant subir un changement de sens et de fonction tout à fait semblable à celui que le champ de la musique savante a fait subir aux danses populaires, bourrées, sarabandes ou gavottes, pour les faire entrer dans des formes savantes comme la suite.

Pour caractériser dans son principe cette transformation, on peut dire que les exercices corporels de l'«élite» sont coupés des occasions sociales ordinaires auxquelles les jeux populaires restaient associés (fêtes agraires par exemple) et dépouillés des fonctions sociales (et, *a fortiori*, religieuses) encore attachées à nombre de jeux traditionnels (comme les jeux rituels pratiqués en nombre de sociétés précapitalistes à certains toumants de l'année agraire). L'école, lieu de la *skholè*, du loisir, est l'endroit où des pratiques dotées de fonctions sociales et intégrées dans le calendrier collectif, sont converties en *exercices corporels*, activités qui sont à elles-mêmes leur fin, sorte d'art pour l'art corporel, soumises à des règles spécifiques, de plus en plus irréductibles à toute nécessité fonctionnelle, et insérées dans un calendrier spécifique. L'école est le lieu par excellence de l'exercice que l'on dit gratuit et où s'acquiert une disposition distante et neutralisante à l'égard du monde social, celle-là même qui est impliquée dans le rapport bourgeois à l'art, au langage et au corps : la gymnastique fait du corps un usage qui, comme l'usage scolaire du langage, est à lui-même sa fin. Ce qui est acquis dans et par l'expérience scolaire, espèce de retraite hors du monde et de la

pratique dont les grands internats des écoles d'«élite» représentent la forme achevée, c'est l'inclination à l'activité pour rien, dimension fondamentale de l'ethos des «élites» bourgeoises, qui se piquent toujours de désintéressement et se définissent par la distance élective — affirmée dans l'art et le sport — aux intérêts matériels. Le *fair play* est la manière de jouer le jeu de ceux qui ne se laissent pas prendre au jeu au point d'oublier que c'est un jeu, de ceux qui savent maintenir la «distance au rôle», comme dit Goffman, impliquée dans tous les rôles promis aux futurs dirigeants.

L'autonomisation du champ des pratiques sportives s'accompagne aussi d'un processus de *rationalisation* destiné, selon les termes de Weber, à assurer la prévisibilité et la calculabilité, par-delà les différences et les particularismes : la constitution d'un corpus de règlements spécifiques et d'un corps de dirigeants spécialisés (*governing bodies*) recrutés, au moins à l'origine, parmi les *old boys* des *public schools*, vont de pair. La nécessité de règles fixes et d'application universelle s'impose dès que les «échanges» sportifs s'établissent entre différentes institutions scolaires, puis entre régions, etc. L'autonomie relative du champ des pratiques sportives ne s'affirme jamais aussi clairement que dans les facultés d'auto-administration et de réglementation fondées sur une tradition historique ou garanties par l'État qui sont reconnues aux groupements sportifs : ces organismes sont investis du droit de fixer les normes concernant la participation aux épreuves qu'ils organisent et il leur appartient d'exercer, sous le contrôle des tribunaux, un pouvoir disciplinaire (exclusions, sanctions, etc.) destiné à faire respecter les règles spécifiques qu'ils édictent ; de plus, ils décernent des *titres* spécifiques, comme les titres sportifs et aussi, comme en Angleterre, les titres d'entraîneurs.

La constitution d'un champ des pratiques sportives est solidaire de l'élaboration d'une philosophie du sport qui est une philosophie politique du sport. Dimension d'une philosophie aristocratique, la théorie de l'amateurisme fait du sport une pratique désintéressée, à la

manière de l'activité artistique, mais qui convient mieux que l'art à l'affirmation des vertus viriles des futurs chefs : le sport est conçu comme une école de courage et de virilité, capable de «former le caractère» et d'inculquer la volonté de vaincre («*will to win*») qui est la marque des vrais chefs, mais une volonté de vaincre selon les règles — c'est le *fair play*, disposition chevaleresque en tout opposée à la recherche vulgaire de la victoire à tout prix. (Il faudrait évoquer, dans ce contexte, le lien entre les vertus sportives et les vertus militaires : que l'on pense à l'exaltation des exploits des anciens d'Oxford ou d'Eton sur les champs de bataille ou dans les combats aériens). Cette morale aristocratique, élaborée par des aristocrates (le premier comité olympique comptait je ne sais plus combien de ducs, de comtes, de lords, et tous de vieille noblesse) et garantie par des aristocrates — tous ceux qui composent la *self perpetuating oligarchy* des organisations internationales et nationales —, est évidemment adaptée aux exigences du temps et, comme on le voit chez le baron Pierre de Coubertin, elle «intègre» les présupposés essentiels de la morale bourgeoise de l'entreprise privée, de l'initiative privée, baptisée — l'anglais sert souvent d'euphémisme — *self help*. L'exaltation du sport comme dimension d'un apprentissage de type nouveau, appelant une institution scolaire tout à fait nouvelle, qui s'exprime chez Coubertin, se retrouve chez Demolins, autre disciple de Frédéric Le Play, fondateur de l'École des Roches et auteur de *A quoi tient la supériorité des anglo-saxons* et de *L'éducation nouvelle* où il critique le lycée caserne napoléonien (thème qui est devenu depuis un des lieux communs de la «sociologie de la France», produite à Sciences Po et à Harvard). Ce qui est en jeu, il me semble, dans ce débat (qui dépasse largement le sport), c'est une définition de l'éducation bourgeoise qui s'oppose à la définition petite-bourgeoise et professorale : c'est l'«énergie», le «courage», la «volonté», vertus de «chefs» (d'armée ou d'entreprise), et surtout peut-être l'«initiative» (privée), l'«esprit d'entreprise», contre le savoir, l'érudition, la docilité «scolaire», symbolisée par le grand lycée caserne et ses

disciplines, etc. Bref, on aurait sans doute tort d'oublier que la définition moderne du sport, que l'on associe souvent au nom de Coubertin, est partie intégrante d'un « idéal moral », c'est-à-dire d'un ethos qui est celui des fractions dominantes de la classe dominante et qui trouve sa réalisation dans les grandes institutions d'enseignement privé, destinées en priorité aux fils des dirigeants de l'industrie privée, comme l'École des Roches, réalisation paradigmatique de cet idéal. Valoriser l'éducation contre l'instruction, le caractère ou la volonté contre l'intelligence, le sport contre la culture, c'est affirmer, au sein même du monde scolaire, l'existence d'une hiérarchie irréductible à la hiérarchie proprement scolaire (qui privilégie le second terme de ces oppositions). C'est, si l'on peut dire, disqualifier ou discréditer les valeurs que reconnaissent d'autres fractions de la classe dominante ou d'autres classes, en particulier les fractions intellectuelles de la petite bourgeoisie et les « fils d'instituteurs », concurrents redoutables des fils de bourgeois sur le terrain de la simple compétence scolaire. C'est opposer à la « réussite scolaire » d'autres principes de « réussite » et de légitimation de la réussite (comme j'ai pu l'établir dans une enquête récente sur le patronat français, l'opposition entre les deux conceptions de l'éducation correspond à deux filières d'accès à la direction des grandes entreprises, l'une conduisant de l'École des Roches ou des grands collèges jésuites à la faculté de droit ou, plus récemment, à Sciences Po, à l'Inspection des finances ou à HEC, l'autre menant du lycée de province à Polytechnique). L'exaltation du sport, école de caractère, etc., enferme une nuance d'anti-intellectualisme. Il suffit d'avoir à l'esprit que les fractions dominantes de la classe dominante tendent toujours à penser leur opposition aux fractions dominées — « intellectuels », « artistes », « chers professeurs » — à travers l'opposition entre le masculin et le féminin, le viril et l'efféminé, qui prend des contenus différents selon les époques (par exemple aujourd'hui cheveux courts/cheveux longs, culture scientifique ou « économique-politique »/culture artistico-littéraire, etc.), pour comprendre une des implications

les plus importantes de l'exaltation du sport et en particulier des sports « virils », comme le rugby, et pour voir que le sport, comme toute pratique, est un enjeu de luttes entre les fractions de la classe dominante et aussi entre les classes sociales.

Le champ des pratiques sportives est le lieu de luttes qui ont, entre autres choses, pour enjeu le monopole de l'imposition de la définition légitime de la pratique sportive et de la fonction légitime de l'activité sportive, amateurisme contre professionnalisme, sport-pratique contre sport-spectacle, sport distinctif — d'élite — et sport populaire — de masse —, etc. ; et ce champ lui-même est inséré dans le champ des luttes pour la définition du *corps légitime* et de l'*usage légitime du corps*, luttes qui, outre les entraîneurs, dirigeants, professeurs de gymnastique et autres marchands de biens et de services sportifs, opposent les moralistes et en particulier le clergé, les médecins et en particulier les hygiénistes, les éducateurs au sens le plus large — conseillers conjugaux, diététiciens, etc. —, les arbitres de l'élégance et du goût — couturiers, etc. Les luttes pour le monopole de l'imposition de la définition légitime de cette classe particulière d'usages du corps que sont les usages sportifs présentent sans doute des invariants transhistoriques : je pense par exemple à l'opposition, du point de vue de la définition de l'exercice légitime, entre les professionnels de la pédagogie corporelle (professeurs de gymnastique, etc.) et les médecins, c'est-à-dire entre deux formes d'*autorité* spécifique (« pédagogique »/« scientifique ») liées à deux espèces de *capital spécifique*, ou encore à l'opposition récurrente entre deux philosophies antagonistes de l'usage du corps, l'une plutôt ascétique qui, dans cette sorte d'alliance de mots qu'est l'expression même de « culture physique », met l'accent sur la *culture*, l'anti-physis, le contre-nature, l'effort, le redressement, la rectitude et l'autre, plutôt hédoniste, qui privilégie la nature, la physis, réduisant la culture du corps, la culture physique, à une sorte de « laisser-faire » ou de retour au « laisser-faire », comme aujourd'hui l'expression corporelle, qui enseigne à désapprendre les disciplines et les

contentions inutiles, imposées, entre autres choses, par la gymnastique ordinaire. L'autonomie relative du champ des pratiques corporelles impliquant par définition la dépendance relative, le développement, au sein du champ, des pratiques orientées vers l'un ou l'autre pôle, vers l'ascétisme ou vers l'hédonisme, dépend, pour une grande part, de l'état des rapports de force entre les fractions de la classe dominante et entre les classes sociales dans le champ des luttes pour la définition du corps légitime et des usages légitimes du corps. C'est ainsi que le progrès de tout ce que l'on met sous le nom d'«expression corporelle» ne peut se comprendre qu'en relation avec le progrès, visible par exemple dans les rapports entre parents et enfants et, plus généralement, dans tout ce qui touche à la pédagogie, d'une nouvelle variante de la morale bourgeoise, portée par certaines fractions ascendantes de la bourgeoisie (et de la petite bourgeoisie), et privilégiant le libéralisme dans les affaires d'éducation mais aussi dans les rapports hiérarchiques et en matière de sexualité, au détriment du rigorisme ascétique (dénoncé comme «répressif»).

Il fallait évoquer cette première phase, qui me paraît déterminante, parce que le sport porte encore la marque de ses origines : outre que l'idéologie aristocratique du sport comme activité désintéressée et gratuite, que perpétuent les topiques rituels du discours de célébration, contribue à masquer la vérité d'une part grandissante des pratiques sportives, la pratique de sports comme le tennis, l'équitation, le yachting, le golf, doit sans doute une part de son «intérêt», aujourd'hui autant qu'à l'origine, aux *profits de distinction* qu'elle procure (ce n'est pas par hasard que la plupart des clubs les plus sélects, c'est-à-dire les plus sélectifs, sont organisés autour d'*activités sportives*, qui servent d'occasion ou de prétexte à des rassemblements électifs). Les profits distinctifs sont redoublés lorsque la distinction entre les pratiques distinguées et distinctives, comme les sports «chics», et les pratiques «vulgaires» que sont devenus, du fait de leur divulgation, nombre de sports à l'origine réservés à l'«élite», comme le football (et à un moindre

degré le rugby qui garde, sans doute pour quelque temps encore, un double statut et un double recrutement social) se double de l'opposition, plus tranchée encore, entre la pratique du sport et la simple consommation de spectacles sportifs. On sait en effet que la probabilité de pratiquer un sport au-delà de l'adolescence (et *a fortiori* à l'âge mûr ou dans la vieillesse) décroît très nettement à mesure que l'on descend dans la hiérarchie sociale (comme la probabilité de faire partie d'un club sportif) tandis que la probabilité de regarder à la télévision (la fréquentation des stades en spectateur obéissant à des lois plus complexes) un des spectacles sportifs qui sont considérés comme les plus populaires, comme le football et le rugby, décroît très nettement à mesure que l'on s'élève dans la hiérarchie sociale.

Ainsi pour si grande que soit l'importance que revêt la pratique des sports —et en particulier des sports collectifs comme le football— pour les adolescents des classes populaires et moyennes, on ne peut ignorer que les sports dits populaires, cyclisme, football, rugby, fonctionnent *aussi* et surtout comme des spectacles (qui peuvent devoir une part de leur intérêt à la participation imaginaire qu'autorise l'expérience passée d'une pratique réelle) : ils sont «populaires» mais au sens que revêt cet adjectif toutes les fois qu'il est appliqué aux produits matériels ou culturels de la production de masse, automobiles, meubles ou chansons. Bref, le sport, qui est né des jeux réellement populaires, c'est-à-dire *produits par le peuple*, revient au peuple, à la façon de la *folk music*, sous forme de spectacles *produits pour le peuple*. Le sport-spectacle apparaîtrait plus clairement comme une marchandise de masse, et l'organisation de spectacles sportifs comme une branche parmi d'autres du *show business*, si la valeur collectivement reconnue à la pratique des sports (surtout depuis que les compétitions sportives deviennent une des mesures de la force relative des nations, donc un enjeu politique) ne contribuait à masquer le divorce entre la pratique et la consommation et, du même coup, les fonctions de la simple consommation passive.

On pourrait se demander en passant si certains aspects de l'évolution récente des pratiques sportives — comme le recours au doping ou les progrès de la violence tant sur les stades que dans le public — ne sont pas pour une part un effet de l'évolution que j'ai trop rapidement évoquée. Il suffit de penser par exemple à tout ce qui est impliqué dans le fait qu'un sport comme le rugby (mais la même chose est vraie aux USA du *football* au sens américain) soit devenu, par l'intermédiaire de la télévision, un spectacle de masse, diffusé bien au-delà du cercle des « pratiquants » actuels ou passés, c'est-à-dire auprès d'un public très imparfaitement pourvu de la compétence spécifique nécessaire pour le déchiffrer adéquatement : le « connaisseur » dispose des schèmes de perception et d'appréciation qui lui permettent de voir ce que le profane ne voit pas, d'apercevoir une nécessité là où le béotien ne voit que violence et confusion et, par conséquent, de trouver dans la promptitude d'un geste, dans l'imprévisible nécessité d'une combinaison réussie ou dans l'orchestration quasi miraculeuse d'un mouvement d'ensemble, un plaisir qui n'est pas moins intense ni moins savant que celui que procure à un mélomane une exécution particulièrement réussie d'une œuvre familière ; plus la perception est superficielle et aveugle à toutes ces finesses, ces nuances, ces subtilités, moins elle trouve son plaisir dans le spectacle contemplé en lui-même et pour lui-même, plus elle est exposée à la recherche du « sensationnel », au culte de l'exploit apparent et de la virtuosité visible, et plus, surtout, elle s'attache exclusivement à cette autre dimension du spectacle sportif, le suspense et l'anxiété du résultat, encourageant ainsi chez les joueurs et surtout chez les organisateurs la recherche de la victoire à tout prix. Autrement dit, tout semble indiquer qu'en matière de sport comme en matière de musique, l'extension du public au-delà du cercle des amateurs contribue à renforcer le règne des purs professionnels. Lorsque, dans un article récent, Roland Barthes oppose Panzera, chanteur français de l'entre-deux-guerres, à Fischer Diskau, en qui il voit le prototype du produit de

culture moyenne, il fait penser à ceux qui opposent le jeu inspiré des Dauger ou des Boniface à la « mécanique » de l'équipe de Béziers ou de l'équipe de France conduite par Fouroux. Point de vue de « pratiquant », ancien ou actuel, qui, par opposition au simple consommateur, « discophile » ou sportif de télévision, reconnaît une forme d'excellence qui, comme le rappellent ses imperfections mêmes, n'est que la limite de la compétence de l'amateur ordinaire. Bref, tout permet de supposer que, dans le cas de la musique comme dans le cas du sport, la compétence purement passive, acquise en dehors de toute pratique, des publics nouvellement conquis par le disque ou par la télévision, est un facteur permissif de l'évolution de la production (on voit au passage l'ambiguïté de certaines dénonciations des vices de la production de masse — en matière de sport comme de musique — qui recouvrent souvent la nostalgie aristocratique du temps des amateurs).

Plus que les encouragements qu'il donne au chauvinisme et au sexisme, c'est sans aucun doute par la coupure qu'il établit entre les professionnels, virtuoses d'une technique ésotérique, et les profanes, réduits au rôle de simples consommateurs, et qui tend à devenir une structure profonde de la conscience collective, que le sport exerce sans doute ses effets politiques les plus décisifs : ce n'est pas seulement dans le domaine du sport que les hommes ordinaires sont réduits aux rôles de *fans*, limites caricaturales du militant, voués à une participation imaginaire qui n'est que la compensation illusoire de la dépossession au profit des experts.

En fait, avant d'aller plus loin dans l'analyse des effets, il faudrait essayer de préciser l'analyse des déterminants du passage du sport comme pratique d'élite, réservée aux amateurs, au sport comme spectacle produit par des professionnels et destiné à la consommation de masse. On ne peut en effet se contenter d'invoquer la logique relativement autonome du champ de production de biens et de services sportifs et, plus précisément, le développement, au sein de ce champ, d'une industrie du spectacle sportif qui, soumise aux lois de la rentabilité,

visé à maximiser l'efficacité tout en minimisant les risques (ce qui entraîne en particulier le besoin d'un personnel d'encadrement spécialisé et d'un véritable *management* scientifique, capable d'organiser rationnellement l'entraînement et l'entretien du capital physique des professionnels — que l'on pense par exemple au *football* américain, où le corps des entraîneurs, médecins, *public relations*, excède le corps des joueurs et qui sert presque toujours de support publicitaire à une industrie des équipements et des accessoires sportifs).

En réalité le développement de la pratique même du sport, jusque parmi les jeunes des classes dominées, résulte sans doute pour une part du fait que le sport était prédisposé à remplir à une plus vaste échelle les fonctions mêmes qui avaient été au principe de son *invention*, dans les *public schools* anglaises, à la fin du XIX^{ème} siècle : avant même d'y voir un moyen de « former le caractère » (*to improve character*), selon la vieille croyance victorienne, les *public schools*, institutions totales, au sens de Goffman, qui doivent assumer leur tâche d'encadrement vingt-quatre heures sur vingt-quatre et sept jours sur sept, ont vu dans les sports un moyen d'*occuper au moindre coût* les adolescents dont elles avaient la charge à plein temps ; comme le note un historien, lorsque les élèves sont sur le terrain de sport, ils sont faciles à surveiller, ils s'adonnent à une activité « saine » et ils passent leur violence sur leurs camarades au lieu de la passer sur les bâtiments ou de chahuter leurs maîtres. C'est là sans doute une des clés de la divulgation du sport et de la multiplication des associations sportives qui, organisées à l'origine sur la base de concours *bénévoles* , ont reçu progressivement la reconnaissance et l'aide des pouvoirs publics. Ce moyen *extrêmement économique* de mobiliser, d'occuper et de contrôler les adolescents était prédisposé à devenir un instrument et un enjeu de luttes entre toutes les institutions totalement ou partiellement organisées en vue de la mobilisation et de la conquête politique des masses et, du même coup, en concurrence pour la conquête symbolique de la jeunesse, partis, syndicats, Églises bien sûr, mais aussi patrons paternalistes.

Soucieux d'assurer un *enveloppement continu et total* de la population ouvrière, ces derniers ont offert très tôt à leurs salariés, outre des hôpitaux et des écoles, des stades et autres établissements sportifs (nombre d'associations sportives ont été fondées avec l'aide et sous le contrôle de patrons privés, comme en témoigne encore aujourd'hui le nombre des stades portant le nom de patrons). On sait la concurrence qui, depuis le niveau du village (avec la rivalité entre les associations laïques ou religieuses ou, plus près de nous, les débats autour de la priorité à donner aux équipements sportifs) jusqu'au niveau de la nation dans son ensemble (avec l'opposition par exemple entre la Fédération du Sport de France, contrôlée par l'Église, et la FSGT, contrôlée par les partis de gauche) n'a cessé d'opposer les différentes instances politiques à propos du sport. Et de fait, de manière de plus en plus masquée à mesure que progressent la reconnaissance et l'aide de l'État et du même coup les apparences de neutralité des organisations sportives et des responsables de ces organisations, le sport est un des enjeux de la lutte politique : la concurrence entre les organisations est un des facteurs les plus importants du développement d'un besoin social, c'est-à-dire socialement constitué, de pratiques sportives et de tous les équipements, instruments, personnels et services corrélatifs ; l'imposition des besoins en matière de sport n'est jamais aussi évidente qu'en milieu rural où l'apparition d'équipements et d'équipes est presque toujours, comme aujourd'hui les clubs de jeunes ou de troisième âge, le produit de l'action de la petite bourgeoisie ou de la bourgeoisie villageoise qui trouve là une occasion d'imposer ses services politiques d'incitation et d'encadrement et d'accumuler ou d'entretenir un capital de notoriété et d'honorabilité toujours susceptible d'être reconverti en pouvoir politique.

Il va de soi que la divulgation du sport depuis les écoles d'« élite » jusqu'aux associations sportives de masse, s'accompagne nécessairement d'un changement des fonctions assignées à la pratique par les sportifs eux-mêmes et par ceux qui les encadrent, et du même

coup d'une transformation de la pratique sportive elle-même qui va dans le même sens que la transformation des attentes et des exigences du public désormais étendu bien au-delà des anciens pratiquants : c'est ainsi que l'exaltation de la prouesse virile et le culte de l'esprit d'équipe que les adolescents d'origine bourgeoise ou aristocratique des *public schools* anglaises ou leurs émules français de la belle époque associaient à la pratique du rugby ne peut se perpétuer chez les paysans, les employés ou les commerçants du sud-ouest de la France qu'au prix d'une profonde réinterprétation. On comprend que ceux qui ont gardé la nostalgie du rugby universitaire, dominé par les « envolées de trois-quarts », aient peine à reconnaître l'exaltation de la *manliness* et le culte du *team spirit* dans le goût de la violence (la « castagne ») et l'exaltation du sacrifice obscur et typiquement plébéien jusque dans ses métaphores (« aller au charbon », etc.) qui caractérise les nouveaux rugbymen et tout spécialement les « avants de devoir ». Pour comprendre des dispositions aussi éloignées du sens de la gratuité et du *fair play* des origines, il faut, avoir à l'esprit, entre autres choses, le fait que la carrière sportive, qui est pratiquement exclue du champ des trajectoires admissibles pour un enfant de la bourgeoisie — tennis ou golf mis à part —, représente une des seules voies d'ascension sociale pour les enfants des classes dominées : le marché sportif est au capital physique des garçons ce que le cursus des prix de beauté et des professions auxquelles ils ouvrent — hôtesse, etc. — est au capital physique des filles. Tout suggère que les « intérêts » et les valeurs que les pratiquants issus des classes populaires et moyennes importent dans l'exercice du sport sont en harmonie avec les exigences corrélatives de la professionnalisation (qui peut, évidemment, coïncider avec les apparences de l'amateurisme) et de la rationalisation de la préparation (entraînement) et de l'exécution de l'exercice sportif qu'impose la recherche de la maximisation de l'efficacité spécifique (mesurée en « victoires », « titres », ou « records »), recherche qui est elle-même corrélatrice, on l'a vu, du développement d'une industrie — privée ou publique — du spectacle sportif.

On a là un cas de rencontre entre l'offre, c'est-à-dire la forme particulière que revêtent la pratique et la consommation sportives proposées à un moment donné du temps, et la demande, c'est-à-dire les attentes, les intérêts et les valeurs des pratiquants potentiels, l'évolution des pratiques et des consommations réelles étant le résultat de la confrontation et de l'ajustement permanents entre l'un et l'autre. Il va de soi qu'à chaque moment, chaque nouvel entrant doit compter avec un état déterminé des pratiques et des consommations sportives et de leur distribution entre les classes, état qu'il ne lui appartient pas de modifier et qui est le résultat de toute l'histoire antérieure de la concurrence entre les agents et les institutions engagées dans le « champ sportif ». Mais s'il est vrai que, ici comme ailleurs, le champ de production contribue à produire le besoin de ses propres produits, il reste qu'on ne peut pas comprendre la logique selon laquelle les agents s'orientent vers telle ou telle pratique sportive et vers telle ou telle manière de l'accomplir sans prendre en compte les dispositions à l'égard du sport, qui, étant elles-mêmes une dimension d'un rapport particulier au corps propre, s'inscrivent dans l'unité du système des dispositions, l'*habitus*, qui est au principe des styles de vie (il serait par exemple facile de montrer les homologues entre le rapport au corps et le rapport au langage qui sont caractéristiques d'une classe ou d'une fraction de classe).

En présence du tableau statistique représentant la distribution des différentes pratiques sportives selon les classes sociales que j'évoquais en commençant, on doit s'interroger d'abord sur les variations de la signification et de la fonction sociales que les différentes classes sociales accordent aux différents sports. Il serait facile de montrer que les différentes classes sociales ne s'accordent pas sur les effets attendus de l'exercice corporel, effets sur le corps externe comme la force apparente d'une musculature visible, préférée par les uns, ou l'élégance, l'aisance et la beauté, choisies par les autres, ou effets sur le corps interne, comme la santé, l'équilibre psychique, etc. : autrement dit, les variations des

pratiques selon les classes tiennent non seulement aux variations des facteurs qui rendent possible ou impossible d'en assumer les coûts économiques ou culturels, mais aussi aux variations de la perception et de l'appréciation des profits, immédiats ou différés, que ces pratiques sont censées procurer. Ainsi, les différentes classes sont très inégalement attentives aux profits « intrinsèques » (réels ou imaginaires, peu importe, puisque réels en tant que réellement escomptés) qui sont attendus pour le corps lui-même : Jacques Defrance montre par exemple qu'on peut demander à la gymnastique — c'est la demande populaire, qui trouve sa satisfaction dans le culturisme — de produire un corps fort et portant les signes extérieurs de sa force, ou au contraire un corps sain — c'est la demande bourgeoise, qui trouve sa satisfaction dans des activités à fonction essentiellement hygiénique. Ce n'est pas par hasard que les « faiseurs de poids » ont longtemps représenté un des spectacles les plus typiquement populaires — on pense au fameux Dédé la Boulange qui officiait au square d'Anvers en assortissant ses exploits de boniments — et que les poids et haltères qui sont censés développer la musculature ont longtemps été — surtout en France — le sport favori des classes populaires ; et ce n'est pas par hasard non plus que les autorités olympiques ont tant tardé à accorder la reconnaissance officielle à l'haltérophilie qui, aux yeux des fondateurs aristocratiques du sport moderne, symbolisait la force pure, la brutalité et l'indigence intellectuelle, c'est-à-dire les classes populaires.

De même, les différentes classes sont très inégalement soucieuses des profits sociaux que procure la pratique de certains sports. On voit par exemple que, outre ses fonctions proprement hygiéniques, le golf a une *signification distributionnelle* qui, unanimement connue et reconnue (tout le monde a une connaissance pratique de la probabilité pour les différentes classes de pratiquer les différents sports), est tout à fait opposée à celle de la pétanque, dont la fonction purement hygiénique n'est sans doute pas si différente, et qui a une signification distributionnelle très proche de celle du

Pernod et de toutes les nourritures non seulement économiques mais fortes (au sens de épicées) et censées donner de la force, parce que lourdes, grasses et épicées. Tout permet en effet de supposer que la logique de la distinction contribue, pour une part déterminante, avec le temps libre, à la distribution entre les classes d'une pratique qui, comme cette dernière, n'exige pratiquement pas de capital économique ou culturel, ou même de capital physique : croissant régulièrement jusqu'à atteindre sa plus forte fréquence dans les classes moyennes et en particulier chez les instituteurs et les employés des services médicaux, elle diminue ensuite, et d'autant plus nettement que le souci de se distinguer du commun est plus fort — comme chez les artistes et les membres des professions libérales.

Il en va de même de tous les sports qui, ne demandant que des qualités « physiques » et des compétences corporelles dont les conditions d'acquisition précoce semblent à peu près également réparties, sont également accessibles dans les limites du temps et, secondairement, de l'énergie physique disponibles : la probabilité de les pratiquer croîtrait sans nul doute à mesure que l'on s'élève dans la hiérarchie sociale si, conformément à une logique observée en d'autres domaines (la pratique photographique par exemple), le souci de la distinction et l'absence de goût n'en détournent les membres de la classe dominante. C'est ainsi que la plupart des sports collectifs, basket-ball, hand-ball, rugby, football, dont la pratique déclarée culmine chez les employés de bureau, les techniciens et les commerçants, et aussi sans doute les sports individuels les plus typiquement populaires, comme la boxe ou la lutte, cumulent toutes les raisons de repousser les membres de la classe dominante : la composition sociale de leur public qui redouble la vulgarité impliquée par leur divulgation, les valeurs engagées, comme l'exaltation de la compétition et les vertus exigées, force, résistance, disposition à la violence, esprit de « sacrifice », de docilité et de soumission à la discipline collective, antithèse parfaite de la « distance au rôle » impliquée dans les rôles bourgeois, etc.

Tout permet donc de supposer que la probabilité de pratiquer les différents sports dépend, à des degrés différents pour chaque sport, du capital économique et secondairement du capital culturel et aussi du temps libre; cela par l'intermédiaire de l'affinité qui s'établit entre les dispositions éthiques et esthétiques associées à une position déterminée dans l'espace social et les profits qui, en fonction de ces dispositions, paraissent promis par les différents sports. La relation entre les différentes pratiques sportives et l'âge est plus complexe, puisqu'elle ne se définit, par l'intermédiaire de l'intensité de l'effort physique réclamé et de la disposition à l'égard de cette dépense qui est une dimension de l'ethos de classe, que dans la relation entre un sport et une classe : parmi les propriétés des sports «populaires», la plus importante est le fait qu'ils soient tacitement associés à la jeunesse, spontanément et implicitement créditée d'une sorte de licence provisoire, qui s'exprime entre autres choses par le gaspillage d'un trop-plein d'énergie physique (et sexuelle), et abandonnés très tôt (le plus souvent au moment du mariage qui marque l'entrée dans la vie adulte); au contraire, les sports «bourgeois» pratiqués principalement pour leurs fonctions d'entretien physique, et pour le profit social qu'ils procurent, ont en commun de reculer bien au-delà de la jeunesse l'âge limite de la pratique et peut-être d'autant plus loin qu'ils sont plus prestigieux et plus exclusifs (comme le golf).

En fait, *en dehors même de toute recherche de la distinction*, c'est le rapport au corps propre, comme dimension privilégiée de l'habitus, qui distingue les classes populaires des classes privilégiées comme, à l'intérieur de celles-ci, il distingue des fractions séparées par tout l'univers d'un style de vie. Ainsi, le rapport instrumental au corps propre que les classes populaires expriment dans toutes les pratiques ayant le corps pour objet ou enjeu, régime alimentaire ou soins de beauté, rapport à la maladie ou soins de santé, se manifeste aussi dans le choix de sports demandant un grand investissement d'efforts, parfois de peine et de souffrance (comme la boxe), et exigeant en certains cas une mise en jeu du

corps lui-même, comme la moto, le parachutisme, toutes les formes d'acrobatie et, dans une certaine mesure, tous les sports de combat, dans lesquels on peut englober le rugby. A l'opposé, l'inclination des classes privilégiées à la «stylisation de la vie» se retrouve et se reconnaît dans la tendance à traiter le corps comme une fin, avec des variantes selon que l'on met l'accent sur le fonctionnement même du corps comme organisme, ce qui incline au culte hygiéniste de la «forme», ou sur l'apparence même du corps comme configuration perceptible, le «physique», c'est-à-dire le corps-pour-autrui. Tout semble indiquer que le souci de la culture du corps apparaît, dans sa forme la plus élémentaire, c'est-à-dire en tant que culte hygiéniste de la santé, impliquant, souvent, une exaltation ascétique de la sobriété et de la rigueur diététique, dans les classes moyennes qui s'adonnent de manière particulièrement intensive à la gymnastique, le sport ascétique par excellence, puisqu'il se réduit à une sorte d'entraînement pour l'entraînement. La gymnastique et les sports strictement hygiéniques comme la marche ou le footing sont des activités hautement rationnelles et rationalisées : d'abord parce qu'ils supposent une foi résolue dans la raison et dans les profits différés et souvent impalpables qu'elle promet (comme la protection contre le vieillissement ou les accidents corrélatifs, profit abstrait et négatif qui n'existe que par rapport à un référent parfaitement théorique); ensuite parce qu'ils ne prennent sens, le plus souvent, qu'en fonction d'une connaissance abstraite des effets d'un exercice qui est lui-même souvent réduit, comme dans la gymnastique, à une série de mouvements abstraits, décomposés et organisés par référence à une fin spécifique et savante (par exemple «les abdominaux») et qui est aux mouvements totaux et orientés vers des fins pratiques des situations quotidiennes ce que la marche décomposée en gestes élémentaires du «manuel du gradé» est à la marche ordinaire. Ainsi comprend-on que ces activités rencontrent et remplissent les attentes ascétiques des individus en ascension qui sont préparés à trouver leur satisfaction dans l'effort lui-même, et à accepter — c'est

le sens même de toute leur existence— des gratifications différées pour leur sacrifice présent. Les fonctions hygiéniques tendent de plus en plus à s'associer, voire à se subordonner à des fonctions que l'on peut appeler esthétiques à mesure que l'on s'élève dans la hiérarchie sociale (surtout, toutes choses étant égales par ailleurs, chez les femmes, plus fortement sommées de se soumettre aux normes définissant ce que doit être le corps, non seulement dans sa configuration perceptible mais aussi dans son allure, sa démarche, etc.). Enfin, c'est sans doute avec les professions libérales et la bourgeoisie d'affaires de vieille souche que les fonctions hygiéniques et esthétiques se doublent le plus clairement de fonctions sociales, les sports s'inscrivant, comme les jeux de société, ou les échanges mondains (réceptions, dîners, etc.), au nombre des activités «gratuites» et «désintéressées» qui permettent d'accumuler du capital social. Cela se voit au fait que la pratique du sport, dans la forme limite qu'elle revêt avec le golf, la chasse ou le polo des clubs mondains, tend à devenir un simple prétexte à des rencontres choisis ou, si l'on préfère, une technique de sociabilité, au même titre que la pratique du bridge ou de la danse.

Pour conclure, j'indiquerai seulement que le principe des transformations des pratiques et des consommations sportives doit être cherché dans la relation entre les transformations de l'offre et les transformations de la demande : les transformations de l'offre (invention ou importation de sports ou d'équipements nouveaux, réinterprétation de sports ou de jeux anciens, etc.) s'engendrent dans les luttes de concurrence pour l'imposition de la pratique sportive légitime et pour la conquête de la clientèle des pratiquants ordinaires (prosélytisme sportif), luttes entre les différents sports et, à l'intérieur de chaque sport, entre les différentes écoles ou traditions (par exemple ski sur piste, hors piste, de fond, etc.), luttes entre les différentes catégories d'agents engagés dans cette concurrence (sportifs de haut niveau, entraîneurs, professeurs de gymnastique, producteurs d'équipements, etc.); les transformations de la demande sont

une dimension de la transformation des styles de vie et obéissent donc aux lois générales de cette transformation. La correspondance qui s'observe entre les deux séries de transformations tient sans doute, ici comme ailleurs, au fait que l'espace des producteurs (c'est-à-dire le champ des agents et des institutions qui sont en mesure de contribuer à la transformation de l'offre) tend à reproduire, dans ses divisions, les divisions de l'espace des consommateurs : autrement dit, les *taste-makers* qui sont en mesure de produire ou d'imposer (voire de vendre) de nouvelles pratiques ou de nouvelles formes des pratiques anciennes (comme les sports californiens ou les différentes espèces d'expression corporelle), ainsi que ceux qui défendent les pratiques anciennes ou les anciennes manières de pratiquer, engagent dans leur action les dispositions et les convictions constitutives d'un habitus où s'exprime une position déterminée dans le champ des spécialistes et aussi dans l'espace social, et ils sont prédisposés de ce fait à exprimer, donc à *réaliser* par la vertu de l'objectivation, les attentes plus ou moins conscientes des fractions correspondantes du public des profanes.

HAUTE COUTURE ET HAUTE CULTURE*

Le titre de cet exposé n'est pas une plaisanterie. Je vais vraiment parler des rapports entre la haute couture et la culture. La mode est un sujet très prestigieux dans la tradition sociologique en même temps qu'un peu frivole en apparence. Un des objets les plus importants de la sociologie de la connaissance serait la hiérarchie des objets de recherche : un des biais par lesquels s'exercent les censures sociales est précisément cette hiérarchie des objets considérés comme dignes ou indignes d'être étudiés. C'est un des très vieux thèmes de la tradition philosophique ; et pourtant la vieille leçon du *Parménide* selon laquelle il y a des Idées de toute chose, y compris de la crasse et du poil, a été très peu entendue par les philosophes qui sont en général les premières victimes de cette définition sociale de la hiérarchie des objets. Je pense que ce préambule n'est pas inutile parce que, si je veux communiquer quelque chose ce soir, c'est précisément cette idée qu'il y a des profits scientifiques à étudier scientifiquement des objets indignes.

Mon propos repose sur l'homologie de structure entre le champ de production de cette catégorie particulière de biens de luxe que sont les biens de mode, et le champ de production de cette autre catégorie de biens de luxe que sont les biens de culture légitime comme la musique, la poésie ou la philosophie, etc. Ce qui fait qu'en parlant de la haute couture je ne cesserai de parler de la haute culture. Je parlerai de la production de commentaires sur Marx ou sur Heidegger, de la production de peintures ou de discours sur la peinture. Vous me direz : « Pourquoi ne pas en parler directement ? » Parce que ces objets légitimes sont protégés par leur légitimité contre le regard scientifique et contre le travail de désacralisation que présuppose l'étude scientifique des objets sacrés (je

*Exposé fait à *Noroit* (Arras) en novembre 1974 et publié dans *Noroit*, 192, nov. 1974, pp. 1-2, 7-17, et 193-194, déc. 1974-janvier 1975, pp. 2-11.

pense que la sociologie de la culture est la sociologie de la religion de notre temps). En parlant d'un sujet moins bien gardé, j'espère aussi faire entendre plus facilement ce que l'on récuserait sans doute si je le disais à propos de choses plus sacrées.

Mon intention est d'apporter une contribution à une sociologie des productions intellectuelles, c'est-à-dire à une sociologie des intellectuels en même temps qu'à l'analyse du fétichisme et de la magie. Là encore on me dira : « Mais pourquoi ne pas aller étudier la magie dans les sociétés 'primitives' plutôt que chez Dior ou Cardin ? » Je pense qu'une des fonctions du discours ethnologique est de dire des choses qui sont supportables quand elles s'appliquent à des populations éloignées, avec le respect qu'on leur doit, mais qui le sont beaucoup moins quand on les rapporte à nos sociétés. A la fin de son essai sur la magie, Mauss se demande : « Où est l'équivalent dans notre société ? » Je voudrais montrer que cet équivalent, il faut le chercher dans Elle ou Le Monde (spécialement dans la page littéraire). Le troisième thème de réflexion serait : En quoi consiste la fonction de la sociologie ? Les sociologues ne sont-ils pas des trouble-fête qui viennent détruire les communions magiques ? Ce sont des questions que vous aurez le loisir de trancher après m'avoir entendu.

Je commencerai par décrire très rapidement la structure du champ de production de la haute couture. J'appelle champ un espace de jeu, un champ de relations objectives entre des individus ou des institutions en compétition pour un enjeu identique. Les dominants dans ce champ particulier qu'est le monde de la haute couture sont ceux qui détiennent au plus haut degré le pouvoir de constituer des objets comme rares par le procédé de la « griffe » ; ceux dont la griffe a le plus de prix. Dans un champ, et c'est la loi générale des champs, les détenteurs de la position dominante, ceux qui ont le plus de capital spécifique, s'opposent sous une foule de rapports aux nouveaux entrants (j'emploie à dessein cette métaphore empruntée à l'économie), nouveaux venus, tard venus, parvenus qui ne possèdent pas beaucoup de capital

spécifique. Les anciens ont des *stratégies de conservation* ayant pour objectif de tirer profit d'un capital progressivement accumulé. Les nouveaux entrants ont des *stratégies de subversion* orientées vers une accumulation de capital spécifique qui suppose un renversement plus ou moins radical de la table des valeurs, une redéfinition plus ou moins révolutionnaire des principes de production et d'appréciation des produits et, du même coup, une dévaluation du capital détenu par les dominants. Au cours d'un débat télévisé entre Balmain et Scherrer, vous auriez tout de suite compris, rien qu'à leur diction, qui était à « droite », qui était à « gauche » (dans l'espace relativement autonome du champ). (Je dois faire ici une parenthèse. Quand je dis « droite » et « gauche », je sais en le disant que l'équivalent pratique que chacun de nous a — avec une référence particulière au champ politique — de la construction théorique que je propose suppléera à l'insuffisance inévitable de la transmission orale. Mais en même temps, je sais que cet équivalent pratique risque de faire écran ; parce que si je n'avais eu en tête que la droite et la gauche pour comprendre, je n'aurais jamais rien compris. La difficulté particulière de la sociologie vient de ce qu'elle enseigne des choses que tout le monde sait d'une certaine façon, mais qu'on ne veut pas savoir ou qu'on ne peut pas savoir parce que la loi du système est de les cacher). Je reviens au dialogue entre Balmain et Scherrer. Balmain faisait des phrases très longues, un peu pompeuses, défendait la qualité française, la création, etc. ; Scherrer parlait comme un leader de Mai 68, c'est-à-dire avec des phrases non terminées, des points de suspension partout, etc. De même, j'ai relevé dans la presse féminine les adjectifs les plus fréquemment associés avec les différents couturiers. D'un côté, vous aurez : « luxueux, exclusif, prestigieux, traditionnel, raffiné, sélectionné, équilibré, durable ». Et à l'autre bout : « super-chic, kitsch, humoristique, sympathique, drôle, rayonnant, libre, enthousiaste, structuré, fonctionnel ». A partir des positions que les différents agents ou institutions occupent dans la structure du champ et qui, en ce cas, correspondent assez étroitement à leur

ancienneté, on peut prévoir, et en tout cas comprendre, leurs prises de position esthétiques, telles qu'elles s'expriment dans les adjectifs employés pour décrire leurs produits ou dans n'importe quel autre indicateur : plus on va du pôle dominant au pôle dominé, plus il y a de pantalons dans les collections ; moins il y a d'essayages ; plus la moquette grise, les monogrammes sont remplacés par des vendeuses en mini-jupes et de l'aluminium ; plus on va de la rive droite à la rive gauche. Contre les stratégies de subversion de l'avant-garde, les détenteurs de la légitimité, c'est-à-dire les occupants de la position dominante, tiendront toujours le discours vague et pompeux du « cela-va-de-soi » ineffable : comme les dominants dans le champ des rapports entre les classes, ils ont des stratégies conservatrices, défensives, qui peuvent rester silencieuses, tacites puisqu'ils ont seulement à être ce qu'ils sont pour être ce qu'il faut être.

Au contraire, les couturiers de rive gauche ont des stratégies qui visent à renverser les principes mêmes du jeu, mais au nom du jeu, de l'esprit du jeu : leurs stratégies de retour aux sources consistent à opposer aux dominants les principes mêmes au nom desquels ces derniers justifient leur domination. Ces luttes entre les tenants et les prétendants, les challengers, qui, comme en boxe, sont condamnés à « faire le jeu », à prendre les risques, sont au principe des changements dont le champ de la haute couture est le lieu.

Mais la condition de l'entrée dans le champ, c'est la reconnaissance de l'enjeu et du même coup la reconnaissance des limites à ne pas dépasser sous peine d'être exclu du jeu. Il s'ensuit que de la lutte interne ne peuvent sortir que des révolutions partielles, capables de détruire la hiérarchie mais non le jeu lui-même. Celui qui veut faire une révolution en matière de cinéma ou de peinture dit : « Ce n'est pas cela le *vrai* cinéma » ou « Ce n'est pas cela la *vraie* peinture ». Il lance des anathèmes mais au nom d'une définition plus pure, plus authentique de ce au nom de quoi les dominants dominent.

Ainsi chaque champ a ses formes propres de révolution, donc sa propre périodisation. Et les coupures des

différents champs ne sont pas nécessairement synchronisés. Il reste que les révolutions spécifiques ont un certain rapport avec des changements externes. Pourquoi Courrèges a-t-il fait une révolution et en quoi le changement introduit par Courrèges est-il différent de celui qui s'introduisait tous les ans sous la forme «un peu plus court, un peu plus long»? Le discours que tient Courrèges transcende largement la mode : il ne parle plus de mode, mais de la femme moderne qui doit être libre, dégagée, sportive, à l'aise. En fait, je pense qu'une révolution spécifique, quelque chose qui fait date dans un champ déterminé, c'est la synchronisation d'une révolution interne et de quelque chose qui se passe au dehors, dans l'univers englobant. Que fait Courrèges? Il ne parle pas de la mode; il parle du style de vie et il dit : «Je veux habiller la femme moderne qui doit être à la fois active et pratique». Courrèges a un goût «spontané», c'est-à-dire produit dans certaines conditions sociales, qui fait qu'il lui suffit de «suivre son goût» pour répondre au goût d'une nouvelle bourgeoisie qui abandonne une certaine étiquette, qui abandonne la mode de Balmain, décrite comme mode pour vieilles femmes. Il abandonne cette mode pour une mode qui montre le corps, qui le laisse voir et qui suppose donc qu'il soit bronzé et sportif. Courrèges fait une révolution spécifique dans un champ spécifique parce que la logique des distinctions internes l'a amené à rencontrer quelque chose qui existait déjà au-dehors.

La lutte permanente à l'intérieur du champ est le moteur du champ. On voit au passage qu'il n'y a aucune antinomie entre structure et histoire et que ce qui définit la structure du champ telle que je la vois est aussi le principe de sa dynamique. Ceux qui luttent pour la domination font que le champ se transforme, qu'il se restructure constamment. L'opposition entre la droite et la gauche, l'arrière-garde et l'avant-garde, le consacré et l'hérétique, l'orthodoxie et l'hétérodoxie, change constamment de contenu substantiel mais elle reste structurellement identique. Les nouveaux entrants ne peuvent faire dépérir les anciens que parce que la loi

implicite du champ est la distinction dans tous les sens du terme : la mode est la dernière mode, la dernière différence. Un emblème de la classe (dans tous les sens du terme) dépérit lorsqu'il perd son pouvoir distinctif, c'est-à-dire lorsqu'il est divulgué. Quand la mini-jupe est arrivée aux coronas de Béthune, on repart à zéro.

La dialectique de la prétention et de la distinction qui est au principe des transformations du champ de production se retrouve dans l'espace des consommations : elle caractérise ce que j'appelle la lutte de concurrence, lutte des classes continue et interminable. Une classe possède une propriété déterminée, l'autre rattrape et ainsi de suite. Cette dialectique de la concurrence implique la course vers le même but et la reconnaissance implicite de ce but. La prétention part toujours battue puisque, par définition, elle se laisse imposer le but de la course, acceptant, du même coup, le handicap qu'elle s'efforce de combler. Quelles sont les conditions favorables (parce que cela ne se fera pas par une conversion de la conscience) pour que certains des concurrents cessent de courir, sortent de la course, et en particulier les classes moyennes, ceux qui sont au milieu du peloton? Quel est le moment où la probabilité de voir ses intérêts satisfaits en restant dans la course cesse de l'emporter sur la probabilité de les voir satisfaits en sortant de la course? Je crois que c'est ainsi que se pose la question historique de la révolution.

Je dois faire ici une parenthèse à propos des vieilles alternatives comme conflit/consensus, statique/dynamique, qui sont sans doute le principal obstacle à la connaissance scientifique du monde social. En fait, il y a une forme de lutte qui implique le consensus sur les enjeux de lutte et qui s'observe de manière particulièrement claire sur le terrain de la culture. Cette lutte, qui prend la forme d'une course-poursuite (j'aurai ce que tu as, etc.), est *intégratrice* : c'est un changement qui tend à assurer la permanence. Je prends l'exemple de l'éducation parce que c'est à ce propos que le modèle m'est apparu clairement. On calcule les probabilités d'accès à l'enseignement supérieur à un instant t , on trouve une

distribution comportant tant pour les fils d'ouvriers, tant pour les classes moyennes, etc.; on calcule les probabilités de l'accès à l'enseignement supérieur à l'instant $t + 1$; on retrouve une structure homologue : les valeurs absolues ont augmenté mais la forme globale de la distribution n'a pas changé. En fait, la translation ainsi observée n'est pas un phénomène mécanique mais le produit agrégé d'une foule de petites courses individuelles («maintenant on peut mettre le gosse au lycée», etc.), la résultante d'une forme particulière de compétition qui implique la reconnaissance des enjeux. Ce sont d'innombrables stratégies, constituées par rapport à des systèmes de références très complexes, qui sont au principe du processus décrit par la métaphore mécanique de la translation. On pense trop souvent par dichotomies simples : «Ou ça change, ou ça ne change pas». «Statique ou dynamique». Auguste Comte pensait ainsi, ce n'est pas une excuse. Ce que j'essaie de montrer, c'est qu'il y a de l'invariant qui est le produit de la variation.

Comme le champ des classes sociales et des styles de vie, le champ de production a une structure qui est le produit de son histoire antérieure et le principe de son histoire ultérieure. Le principe de son changement, c'est la lutte pour le monopole de la distinction, c'est-à-dire le monopole de l'imposition de la dernière différence légitime, la dernière mode, et cette lutte s'achève par la chute progressive du vaincu au passé. On arrive ainsi à un autre problème qui est celui de la *succession*. J'ai trouvé dans Elle ou Marie-Claire un magnifique article qui s'intitulait : «Peut-on remplacer Chanel ?» On s'est longtemps demandé ce qui se passerait pour la succession du général de Gaulle; c'était un problème digne du Monde; remplacer Chanel, c'est bon pour Marie-Claire; en fait, c'est exactement le même problème. C'est ce que Max Weber appelle le problème de «la routinisation du charisme» : comment transformer en institution durable l'émergence unique qui introduit la discontinuité dans un univers ? Comment avec du discontinu faire du continu ? «Il y a trois mois Gaston Berthelot, nommé du jour au lendemain («nommé» est plutôt un terme du

vocabulaire de la bureaucratie, donc tout à fait anti-nomique au vocabulaire de la création), nommé du jour au lendemain 'responsable artistique' (ici le vocabulaire de la bureaucratie est combiné avec le vocabulaire de l'art), 'responsable artistique' de la maison Chanel en janvier 71, à la mort de Mademoiselle, a été non moins rapidement 'remercié'. Son 'contrat' n'a pas été renouvelé. Murmures officieux : il n'a pas su 's'imposer'. Il faut dire que la discrétion naturelle de Gaston Berthelot a été fortement encouragée par la direction». Là, cela devient très intéressant; il a échoué mais parce qu'on l'a mis dans des conditions où il était inévitable qu'il échoue. «Pas d'interview, pas de mise en avant, pas de vent» (cela a l'air d'un mot de journaliste mais en fait, c'est capital). Il y avait aussi les commentaires de son équipe devant chacune de ses propositions : «Le modèle était-il conforme, fidèle, respectueux ? Pas besoin de modélisme pour cela; on prend les vieux tailleurs et l'on recommence. Mais devant une jupe nouvelle et une poche changée : jamais Mademoiselle n'aurait toléré cela.» Ce qui est décrit là, ce sont les antinomies de la succession charismatique.

Le champ de la mode est très intéressant parce qu'il occupe une position intermédiaire (dans un espace théorique abstrait naturellement) entre un champ qui est fait pour organiser la succession, comme le champ de la bureaucratie où il faut que les agents soient par définition interchangeables, et un champ où les gens sont radicalement irremplaçables comme celui de la création artistique et littéraire ou de la création prophétique. On ne dit pas : «Comment remplacer Jésus ?» ou «Comment remplacer Picasso ?». C'est inconcevable. Ici, on est dans le cas d'un champ où il y a à la fois affirmation du pouvoir charismatique du créateur et affirmation de la possibilité du remplacement de l'irremplaçable. Si Gaston Berthelot n'a pas réussi, c'est qu'il était coincé entre deux types d'exigences contradictoires. La première condition qu'a posée son successeur a été de pouvoir parler. Si on pense à la peinture d'avant-garde, à la peinture conceptuelle, on comprend qu'il est capital

que le créateur puisse se créer comme créateur en tenant le discours qui accrédite son pouvoir créateur.

Le problème de la succession fait voir que ce qui est en question, c'est la possibilité de transmettre un pouvoir créateur ; les ethnologues diraient une espèce de Mana. Le couturier réalise une opération de *transsubstantiation*. Vous aviez un parfum de Monoprix à trois francs. La griffe en fait un parfum Chanel qui vaut trente fois plus. Le mystère est le même avec l'urinoir de Duchamp, qui est constitué comme objet artistique, à la fois parce qu'il est marqué par un peintre qui a apposé sa signature et parce qu'il est envoyé dans un lieu consacré qui, en l'accueillant, en fait un objet d'art, ainsi transmué économiquement et symboliquement. La griffe est une marque qui change non la nature matérielle mais la nature sociale de l'objet. Mais cette marque est un nom propre. Et du même coup le problème de la succession se pose car on n'hérite que de noms communs ou de fonctions communes, mais pas d'un nom propre. Cela dit, comment ce pouvoir du nom propre est-il produit ? On s'est demandé ce qui fait que le peintre par exemple est doté de ce pouvoir de créer la valeur. On a invoqué l'argument le plus facile, le plus évident : l'unicité de l'œuvre. En fait, ce qui est en jeu, ce n'est pas la rareté du produit, c'est la *rareté du producteur*. Mais comment celle-ci est-elle produite ?

Il faudrait reprendre l'essai de Mauss sur la magie. Mauss commence par demander : « Quelles sont les propriétés particulières du magicien ? » Il demande ensuite : « Quelles sont les propriétés particulières des opérations magiques ? » Il voit que ça ne marche pas. Alors il demande : « Quelles sont les propriétés spécifiques des représentations magiques ? » Il en arrive à trouver que le moteur, c'est la croyance, qui renvoie au groupe. Dans mon langage, ce qui fait le pouvoir du producteur, c'est le champ, c'est-à-dire le système des relations dans son ensemble. L'énergie, c'est le champ. Ce que Dior mobilise, c'est quelque chose qui n'est pas définissable en dehors du champ ; ce qu'ils mobilisent tous, c'est ce que produit le jeu, c'est-à-dire un pouvoir

qui repose sur la foi dans la haute couture. Et ils peuvent mobiliser une part d'autant plus grande de ce pouvoir qu'ils sont situés plus haut dans la hiérarchie constitutive de ce champ.

Si ce que je dis est vrai, les critiques de Courrèges contre Dior, les agressions de Hechter contre Courrèges ou contre Scherrer contribuent à constituer le pouvoir de Courrèges et de Scherrer, de Hechter et de Dior. Les deux extrêmes du champ sont d'accord au moins pour dire que le Rétro et les filles qui s'habillent n'importe comment, c'est très bien, très joli, etc., mais jusqu'à un certain point. Que font en effet les filles qui s'habillent de friperie ? Elles contestent le monopole de la manipulation légitime de ce *truc* spécifique qu'est le sacré en matière de couture, comme les hérétiques contestent le monopole sacerdotal de la lecture légitime. Si on se met à contester le monopole de la lecture légitime, si le premier venu peut lire les Évangiles ou faire ses robes, c'est le champ qui est détruit. C'est pourquoi la révolte a toujours des limites. Les querelles d'écrivains ont toujours comme limite le respect de la littérature.

Ce qui fait que le système marche, c'est ce que Mauss appelait la croyance collective. Je dirais plutôt la méconnaissance collective. Mauss disait à propos de la magie : « La société se paie toujours elle-même de la fausse monnaie de son rêve ». Cela veut dire que dans ce jeu il faut faire le jeu : ceux qui abusent sont abusés et abusent d'autant mieux qu'ils sont plus abusés ; ils sont d'autant plus mystificateurs qu'ils sont plus mystifiés. Pour jouer ce jeu, il faut croire à l'idéologie de la création et, quand on est journaliste de mode, il n'est pas bon d'avoir une vue sociologique de la mode.

Ce qui fait la valeur, ce qui fait la magie de la griffe, c'est la collusion de tous les agents du système de production de biens sacrés. Collusion parfaitement inconsciente bien sûr. Les circuits de consécration sont d'autant plus puissants qu'ils sont plus longs, plus complexes et plus cachés, aux yeux mêmes de ceux qui en participent et en bénéficient. Tout le monde connaît l'exemple de Napoléon prenant la couronne des mains

du pape pour la déposer lui-même sur sa propre tête. C'est un cycle de consécration très court, qui a très peu d'efficacité de méconnaissance. Un cycle de consécration efficace est un cycle dans lequel A consacre B, qui consacre C, qui consacre D, qui consacre A. Plus le cycle de consécration est compliqué, plus il est invisible, plus la structure en est méconnaissable, plus l'effet de croyance est grand. (Il faudrait analyser dans cette logique la circulation circulaire des compte-rendus élogieux ou les échanges rituels de références). Pour un indigène, qu'il soit producteur ou consommateur, c'est le système qui fait écran. Entre Chanel et sa griffe, il y a tout le système, que personne ne connaît à la fois mieux et plus mal que Chanel.*

*On trouvera des développements complémentaires dans : P. Bourdieu, *Le couturier et sa griffe*, contribution à une théorie de la magie, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1, janvier 1975, pp. 7-36.

MAIS QUI A CRÉÉ LES CRÉATEURS ?*

La sociologie et l'art ne font pas bon ménage. Cela tient à l'art et aux artistes qui supportent mal tout ce qui attente à l'idée qu'ils ont d'eux-mêmes : l'univers de l'art est un univers de croyance, croyance dans le don, dans l'unicité du créateur incréé, et l'irruption du sociologue, qui veut comprendre, expliquer, rendre raison, fait scandale. Désenchantement, réductionnisme, en un mot grossièreté ou, ce qui revient au même, sacrilège : le sociologue est celui qui, comme Voltaire avait chassé les rois de l'histoire, veut chasser les artistes de l'histoire de l'art. Mais cela tient aussi aux sociologues qui se sont ingénies à confirmer les idées reçues concernant la sociologie et, tout particulièrement, la sociologie de l'art et de la littérature.

Première idée reçue : la sociologie peut rendre compte de la consommation culturelle mais non de la production. La plupart des exposés généraux sur la sociologie des œuvres culturelles acceptent cette distinction, qui est purement sociale : elle tend en effet à réserver pour l'œuvre d'art et le « créateur » incréé un espace séparé, sacré, et un traitement privilégié, abandonnant à la sociologie les consommateurs, c'est-à-dire l'aspect inférieur, voire refoulé (en particulier dans sa dimension économique) de la vie intellectuelle et artistique. Et les recherches visant à déterminer les facteurs sociaux des pratiques culturelles (fréquentation des musées, des théâtres ou des concerts, etc.) donnent une apparente confirmation à cette distinction, qui ne repose sur aucun fondement théorique : en effet, comme j'essaierai de le montrer, on ne peut comprendre la production elle-même dans ce qu'elle a de plus spécifique, c'est-à-dire en tant que production de valeur (et de croyance), que si l'on prend en compte simultanément l'espace des producteurs et l'espace des consommateurs.

*Exposé fait à l'École nationale supérieure des arts décoratifs en avril 1980.

Deuxième idée reçue : la sociologie —et son instrument de prédilection, la statistique— minore et écrase, nivelle et réduit la création artistique; elle met sur le même plan les grands et les petits, laissant en tout cas échapper ce qui fait le génie des plus grands. Là encore, et sans doute plus nettement, les sociologues ont plutôt donné raison à leurs critiques. Je passe sans insister sur la statistique littéraire qui, tant par les insuffisances de ses méthodes que par la pauvreté de ses résultats, confirme, et de manière dramatique, les vues les plus pessimistes des gardiens du temple littéraire. J'évoquerai à peine la tradition de Luckacs et Goldmann, qui s'efforce de mettre en relation le contenu de l'œuvre littéraire et les caractéristiques sociales de la classe ou de la fraction de classe qui est censée en être le destinataire privilégié. Cette approche qui, dans ses formes les plus caricaturales, subordonne l'écrivain ou l'artiste aux contraintes d'un milieu ou aux demandes directes d'une clientèle, succombe à un finalisme ou un fonctionnalisme naïf, déduisant directement l'œuvre de la fonction qui lui serait socialement assignée. Par une sorte de *court-circuit*, elle fait disparaître la logique propre de l'espace de production artistique.

En fait, sur ce point encore, les «croyants» ont tout à fait raison contre la sociologie réductrice lorsqu'ils rappellent l'autonomie de l'artiste et, en particulier, l'autonomie qui résulte de l'histoire propre de l'art. Il est vrai que, comme dit Malraux, «l'art imite l'art» et que l'on ne peut rendre raison des œuvres à partir de la seule demande, c'est-à-dire des attentes esthétiques et éthiques des différentes fractions de la clientèle. Ce qui ne signifie pas que l'on soit renvoyé à l'*histoire interne de l'art*, seul complément autorisé de la *lecture interne de l'œuvre d'art*.

La sociologie de l'art et de la littérature en sa forme ordinaire oublie en effet l'essentiel, c'est-à-dire cet univers social, doté de ses propres traditions, de ses propres lois de fonctionnement et de recrutement, donc de sa propre histoire, qu'est l'univers de la production artistique. L'autonomie de l'art et de l'artiste, que la

tradition hagiographique accepte comme allant de soi, au nom de l'idéologie de l'œuvre d'art comme «création» et de l'artiste comme créateur incréé, n'est pas autre chose que l'autonomie (relative) de cet espace de jeu que j'appelle un *champ*, autonomie qui s'institue peu à peu, et sous certaines conditions, au cours de l'histoire. L'objet propre de la sociologie des œuvres culturelles n'est ni l'artiste singulier (ou tel ou tel ensemble purement *statistique* d'artistes singuliers), ni la relation entre l'artiste (ou, ce qui revient au même, l'école artistique) et tel ou tel groupe social conçu soit comme cause efficiente et principe déterminant des contenus et des formes d'expressions, soit comme cause finale de la production artistique, c'est-à-dire comme demande, l'histoire des contenus et des formes étant rattachée *directement* à l'histoire des groupes dominants et de leurs luttes pour la domination. Selon moi, la sociologie des œuvres culturelles doit prendre pour objet l'ensemble des relations (objectives et aussi effectuées sous forme d'interactions) *entre l'artiste et les autres artistes*, et, au-delà, l'ensemble des agents engagés dans la production de l'œuvre ou, du moins, de la *valeur sociale* de l'œuvre (critiques, directeurs de galeries, mécènes, etc.). Elle s'oppose à la fois à une description positiviste des caractéristiques sociales des producteurs (éducation familiale, scolaire, etc.) et à une sociologie de la réception qui, comme le fait Antal pour l'art italien des XIV^{ème} et XV^{ème} siècles, rapporterait directement les œuvres à la conception de la vie des différentes fractions du public des mécènes, c'est-à-dire à «la société considérée dans sa capacité de réception par rapport à l'art». En fait, la plupart du temps, ces deux perspectives se confondent comme si l'on supposait que les artistes sont prédisposés par leur origine sociale à pressentir et à satisfaire une certaine demande sociale (il est remarquable que, dans cette logique, l'analyse du *contenu* des œuvres prime —c'est vrai même chez Antal— l'analyse de la *forme*, c'est-à-dire ce qui appartient *en propre* au producteur).

Pour la beauté de la chose, je voudrais indiquer que l'effet de court-circuit ne se rencontre pas seulement

chez les têtes de Turc attirées des défenseurs de l'esthétique pure, comme le pauvre Hauser, ou même chez un marxiste aussi soucieux de distinction que Adorno (lorsqu'il parle de Heidegger), mais chez un de ceux qui se sont le plus attachés à dénoncer le «sociologisme vulgaire» et le «matérialisme déterministe», Umberto Eco. En effet, dans l'*Œuvre ouverte*, il met directement en relation (sans doute au nom de l'idée qu'il existe une unité de toutes les œuvres culturelles d'une époque) les propriétés qu'il attribue à l'«œuvre ouverte», comme la plurivocité revendiquée, l'imprévisibilité voulue, etc., et les propriétés du monde tel que le présente la science, cela au prix d'analogies sauvages, dont on ignore le fondement.

Rompant avec ces différentes manières d'ignorer la *production* elle-même, la sociologie des œuvres telle que je la conçois prend pour objet le champ de production culturelle et, inséparablement, la relation entre le champ de production et le champ des consommateurs. Les déterminismes sociaux dont l'œuvre d'art porte la trace, s'exercent d'une part à travers l'habitus du producteur, renvoyant ainsi aux conditions sociales de sa production en tant que sujet social (famille, etc.) et en tant que producteur (école, contacts professionnels, etc.), et d'autre part à travers les demandes et les contraintes sociales qui sont inscrites dans la *position* qu'il occupe dans un certain champ (plus ou moins autonome) de production. Ce que l'on appelle la «création» est la rencontre entre un habitus socialement constitué et une certaine position déjà instituée ou *possible* dans la division du travail de production culturelle (et, par surcroît, au second degré, dans la division du travail de domination); le travail par lequel l'artiste fait son œuvre et se fait, inséparablement, comme artiste (et, lorsque cela fait partie de la demande du champ, comme artiste original, singulier) peut être décrit comme la relation dialectique entre son poste qui, souvent, lui préexiste et lui survit (avec des obligations, par exemple la «vie d'artiste», des attributs, des traditions, des modes d'expression, etc.) et son habitus qui le prédispose plus

ou moins totalement à occuper ce poste ou — ce qui peut être un des prérequis inscrits dans le poste — à le transformer plus ou moins complètement. Bref, l'habitus du producteur n'est jamais complètement le produit du poste (sauf peut-être dans certaines traditions artisanales où formation familiale, donc conditionnements sociaux originaires de classe, et formation professionnelle sont complètement confondues). Et inversement, on ne peut jamais aller directement des caractéristiques sociales du producteur — origine sociale — aux caractéristiques de son produit : les dispositions liées à une origine sociale déterminée — plébéienne ou bourgeoise — peuvent s'exprimer sous des formes très différentes, tout en conservant un air de famille, dans des champs différents. Il suffit de comparer par exemple les deux couples parallèles du plébéien et du patricien, Rousseau-Voltaire et Dostoïevski-Tolstoï. Si le poste fait l'habitus (plus ou moins complètement), l'habitus qui est d'avance (plus ou moins complètement) fait au poste (du fait des mécanismes déterminant la vocation et la cooptation) et fait pour le poste, contribue à *faire* le poste. Et cela sans doute d'autant plus que la distance est plus grande entre ses conditions sociales de production et les exigences sociales inscrites dans le poste et plus grande aussi la marge de liberté et de novation implicitement ou explicitement inscrite dans le poste. Il y a ceux qui sont faits pour s'emparer des positions faites et ceux qui sont faits pour faire de nouvelles positions. En rendre raison demanderait une trop longue analyse et je voudrais indiquer seulement que c'est surtout lorsqu'il s'agit de comprendre les révolutions intellectuelles ou artistiques qu'il faut avoir à l'esprit que l'autonomie du champ de production est une autonomie partielle, qui n'exclut pas la dépendance : les révolutions spécifiques, qui bouleversent les rapports de force au sein d'un champ, ne sont possibles que dans la mesure où ceux qui importent de nouvelles dispositions et qui veulent imposer de nouvelles positions, trouvent par exemple un soutien hors du champ, dans les publics nouveaux dont ils expriment et produisent à la fois les demandes.

Ainsi, le sujet de l'œuvre d'art n'est ni un artiste singulier, cause apparente, ni un groupe social (la grande bourgeoisie bancaire et commerciale qui, dans la Florence du Quattrocento, arrive au pouvoir, chez Antal, ou la noblesse de robe chez Goldmann), mais *le champ de production artistique dans son ensemble* (qui entretient une relation d'autonomie relative, plus ou moins grande selon les époques et les sociétés, avec les groupes où se recrutent les consommateurs de ses produits, c'est-à-dire les différentes fractions de la classe dirigeante). La sociologie ou l'histoire sociale ne peut rien comprendre à l'œuvre d'art, et surtout pas ce qui en fait la *singularité*, lorsqu'elle prend pour objet un auteur et une œuvre à l'état isolé. En fait, tous les travaux consacrés à un auteur isolé qui veulent dépasser l'hagiographie et l'anecdote sont amenés à considérer le champ de production dans son ensemble, mais faute de se donner cette construction comme *projet explicite*, ils le font en général de manière très imparfaite et partielle. Et, contrairement à ce qu'on pourrait croire, l'analyse statistique ne fait pas mieux puisque, en regroupant les auteurs, par grandes classes pré-construites (écoles, générations, genres, etc.), elle détruit toutes les différences pertinentes faute d'une analyse préalable de la structure du champ qui lui ferait apercevoir que certaines positions (en particulier les positions *dominantes*, comme celle qu'a occupée Sartre dans le champ intellectuel français entre 1945 et 1960) peuvent être *à une seule place* et que les classes correspondantes peuvent ne contenir qu'une seule personne, déifiant ainsi la statistique.

Le sujet de l'œuvre, c'est donc un habitus en relation avec un poste, c'est-à-dire avec un champ. Pour le montrer et, je crois, le démontrer, il faudrait reprendre ici les analyses que j'ai consacrées à Flaubert et où j'ai essayé de faire voir comment la vérité du projet flaubertien, que Sartre cherche *désespérément* (et interminablement) dans la biographie singulière de Flaubert, est inscrite, hors de l'individu Flaubert, dans la relation objective entre, d'une part, un habitus façonné dans

certaines conditions sociales (définies par la position «neutre» des professions libérales, des «capacités», dans la classe dominante et aussi par la position que l'enfant Gustave occupe dans la famille en fonction de son rang de naissance et de sa relation au système scolaire) et, d'autre part, une position déterminée dans le champ de production littéraire, lui-même situé dans une position déterminée au sein du champ de la classe dominante.

Je précise un peu : Flaubert, en tant que défenseur de l'art pour l'art, occupe dans le champ de production littéraire une position *neutre*, définie par une double relation négative (vécue comme un double refus), à l'«art social» d'une part, à l'«art bourgeois» d'autre part. Ce champ, lui-même globalement situé dans une position *dominée* à l'intérieur du champ de la classe dominante (d'où les dénonciations du «bourgeois» et le rêve récurrent du «mandarinet» sur lequel s'accordent en général les artistes du temps), s'organise ainsi selon une structure *homologue* de celle de la classe dominante dans son ensemble (cette homologie étant le principe, on le verra, d'un ajustement *automatique*, et non cyniquement recherché, des produits aux différentes catégories de consommateurs). Il faudrait prolonger. Mais on voit d'emblée que, à partir d'une telle analyse, on *comprend* la logique de certaines des propriétés les plus fondamentales du *style* de Flaubert : je pense par exemple au discours indirect libre, que Bakhtine interprète comme la marque d'une relation ambivalente à l'égard des groupes dont il rapporte les propos, d'une sorte d'hésitation entre la tentation de s'identifier à eux et le souci de tenir ses distances; je pense aussi à la structure chiasmatisque qui se retrouve obsessionnellement dans les romans et, plus clairement encore, dans les projets, et où Flaubert exprime, *sous une forme transformée et déniée*, la double relation de double négation qui, en tant qu'«artiste», l'oppose à la fois au «bourgeois» et au «peuple» et, en tant qu'artiste «pur», le dresse contre l'«art bourgeois» et l'«art social». Ayant ainsi construit le poste, c'est-à-dire la position de Flaubert dans la division du travail littéraire (et, du même coup, dans la division du travail

de domination), on peut encore se retourner sur les conditions sociales de production de l'habitus et se demander ce que devait être Flaubert pour occuper et produire (inséparablement) le poste «art pour l'art» et créer la position Flaubert. On peut essayer de déterminer quels sont les traits pertinents de conditions sociales de production de Gustave (par exemple la position d'«idiot de la famille», bien analysée par Sartre) qui permettent de comprendre qu'il ait pu tenir et produire le poste de Flaubert.

A l'encontre de ce que laisse croire la représentation fonctionnaliste, l'ajustement de la production à la consommation résulte pour l'essentiel de l'homologie structurale entre l'espace de production (le champ artistique) et le champ des consommateurs (c'est-à-dire le champ de la classe dominante) : les divisions internes du champ de production se reproduisent dans une offre automatiquement (et aussi pour une part consciemment) différenciée qui va au-devant des demandes automatiquement (et aussi consciemment) différenciées des différentes catégories de consommateurs. Ainsi, en dehors de toute recherche de l'ajustement et de toute subordination directe à une demande expressément formulée (dans la logique de la *commande* ou du mécénat), chaque classe de clients peut trouver des produits à son goût et chacune des classes de producteurs a des chances de rencontrer, au moins à terme (c'est-à-dire, parfois, à titre posthume), des consommateurs pour ses produits.

En fait, la plupart des actes de production fonctionnent selon la logique du *coup double* : lorsqu'un producteur, par exemple le critique théâtral du *Figaro*, produit des produits ajustés au goût de son public (ce qui est presque toujours le cas, il le dit lui-même), ce n'est pas — on peut l'en croire quand il l'affirme — qu'il ait jamais cherché à flatter le goût de ses lecteurs ou qu'il ait obéi à des signes esthétiques ou politiques, à des rappels à l'ordre de la part de son directeur, de ses lecteurs ou du gouvernement (autant de choses que présupposent des formules comme «valet du capitalisme» ou «porte-parole de la bourgeoisie» dont les théories ordinaires

sont des formes plus ou moins savamment euphémisées). En fait, ayant choisi, parce qu'il s'y trouvait bien, le *Figaro*, qui l'avait choisi, parce qu'il le trouvait bien, il n'a qu'à s'abandonner, comme on dit, à son goût (qui, en matière de théâtre, a des implications politiques évidentes), ou mieux à ses dégoûts — le goût étant presque toujours le dégoût du goût des autres —, à l'horreur qu'il éprouve pour les pièces que son partenaire-concurrent, le critique du *Nouvel Observateur*, ne manquera pas de trouver à son goût, et il le sait, pour rencontrer, comme par miracle, le goût de ses lecteurs (qui sont aux lecteurs du *Nouvel Observateur* ce qu'il est lui-même au critique de ce journal). Et il leur apportera par surcroît quelque chose qui incombe au professionnel, c'est-à-dire une riposte d'intellectuel à un autre intellectuel, une critique, rassurante pour les «bourgeois», des arguments hautement sophistiqués par lesquels les intellectuels justifient leur goût de l'avant-garde.

La correspondance qui s'établit *objectivement* entre le producteur (artiste, critique, journaliste, philosophe, etc.) et son public n'est évidemment pas le produit d'une recherche consciente de l'ajustement, de transactions conscientes et intéressées et de concessions calculées aux demandes du public. On ne comprend rien d'une œuvre d'art, s'agirait-il de son contenu informatif, de ses thèmes, de ses thèses, de ce que l'on appelle d'un mot vague son «idéologie», en la rapportant directement à un groupe. En fait, cette relation ne s'accomplit que par surcroît et comme par mégarde, au travers de la relation qu'en fonction de sa position dans l'espace des positions constitutives du champ de production, un producteur entretient avec l'espace des prises de position esthétiques et éthiques qui, étant donné l'histoire relativement autonome du champ artistique, sont effectivement possibles à un moment donné du temps. Cet espace des prises de position, qui est le produit de l'accumulation historique, est le système de références commun par rapport auquel se trouvent définis, objectivement, tous ceux qui entrent dans le champ. Ce qui fait l'unité d'une époque, c'est moins une culture commune que la *problématique*

commune qui n'est autre chose que l'ensemble des prises de position attachées à l'ensemble des positions marquées dans le champ. Il n'y a pas d'autre critère de l'existence d'un intellectuel, d'un artiste ou d'une école que sa capacité de se faire reconnaître comme le tenant d'une position dans le champ, position par rapport à laquelle les autres ont à se situer, à se définir, et la *problématique* du temps n'est pas autre chose que l'ensemble de ces *relations* de position à position et, inséparablement, de prise de position à prise de position. Concrètement, cela signifie que l'apparition d'un artiste, d'une école, d'un parti ou d'un mouvement au titre de position constitutive d'un champ (artistique, politique ou autre) se marque au fait que son existence «pose, comme on dit, des problèmes» aux occupants des autres positions, que les thèses qu'il affirme deviennent un enjeu de luttes, qu'elles fournissent l'un des termes des grandes oppositions autour desquelles s'organise la lutte et qui servent à penser cette lutte (par exemple, droite/gauche, clair/obscur, scientisme/antisclentisme, etc.).

C'est dire que l'objet propre d'une science de l'art, de la littérature ou de la philosophie ne peut être autre chose que l'ensemble des deux espaces inséparables, l'espace des produits et l'espace des producteurs (artistes ou écrivains, mais aussi critiques, éditeurs, etc.), qui sont comme deux traductions de la même phrase. Ceci contre l'autonomisation des œuvres, qui est aussi injustifiable théoriquement que pratiquement. Faire par exemple l'analyse socio-logique d'un discours en s'en tenant à l'œuvre même, c'est s'interdire le mouvement qui conduit, dans un va-et-vient incessant, des traits thématiques ou stylistiques de l'œuvre où se trahit la position sociale du producteur (ses intérêts, ses phantasmes sociaux, etc.) aux caractéristiques de la position sociale du producteur où s'annoncent ses «partis» stylistiques, et inversement. Bref, c'est à condition de dépasser l'opposition entre l'analyse (linguistique ou autre) interne et l'analyse externe que l'on peut comprendre complètement les propriétés les plus proprement «internes» de l'œuvre.

Mais il faut aussi dépasser l'alternative scolastique de la structure et de l'histoire. La problématique qui se trouve instituée dans le champ sous la forme d'auteurs et d'œuvres phares, sortes de repères par rapport auxquels tous les autres font le point, est de part en part histoire. La réaction contre le passé, qui fait l'histoire, est aussi ce qui fait l'historicité du présent, négativement défini par ce qu'il nie. Autrement dit, le refus qui est au principe du changement, suppose et pose, et rappelle par là au présent, en s'opposant à lui, cela même à quoi il s'oppose : la réaction contre le romantisme anti-scientifique et individualiste, qui porte les Parnassiens à valoriser la science et à en intégrer les acquis dans leur œuvre, les porte à trouver dans le *Génie des religions* de Quinet (ou dans l'œuvre de Burnouf, restaurateur des épopées mythiques de l'Inde), l'antithèse et l'antidote du *Génie du christianisme* — comme elle les incline au culte de la Grèce, antithèse du Moyen Age, et symbole de la forme parfaite par où, à leurs yeux, la poésie s'apparente à la science.

Je suis tenté d'ouvrir ici une parenthèse. Pour rappeler à la réalité les historiens des idées qui croient que ce qui circule dans le champ intellectuel, et en particulier entre les intellectuels et les artistes, ce sont des *idées*, je rappellerai simplement que les Parnassiens rattachaient la Grèce non seulement à l'idée de forme parfaite, exaltée par Gautier, mais aussi à l'idée d'*harmonie*, qui est tout à fait dans l'air du temps : on la retrouve en effet dans les théories des réformateurs sociaux, comme Fourier. Ce qui circule dans un champ, et en particulier entre les spécialistes d'arts différents, ce sont des stéréotypes plus ou moins polémiques et réducteurs (avec lesquels les producteurs ont à compter), des titres d'ouvrages dont tout le monde parle — par exemple *Romances sans paroles*, titre de Verlaine emprunté à Mendelssohn —, des mots à la mode et les idées mal définies qu'ils véhiculent — comme le mot de «saturnien», ou le thème des *Fêtes galantes*, lancé par les Goncourt. Bref, on pourrait se demander si ce qui est commun à tous les producteurs de biens culturels d'une

époque, ce n'est pas cette sorte de *vulgate distinguée*, cet ensemble de lieux communs chics que la cohorte des essayistes, des critiques, des journalistes semi-intellectuels produit et colporte, et qui est inséparable d'un style et d'une humeur. Cette vulgate qui est évidemment ce qu'il y a de plus «mode», donc de plus daté, de plus périssable, dans la production d'une époque, est sans doute aussi ce qu'il y a de plus commun à l'ensemble des producteurs culturels.

Je reviens à l'exemple de Quinet qui fait voir une des propriétés les plus importantes de tout champ de production, à savoir la présence permanente du passé du champ, sans cesse rappelé à travers les ruptures mêmes qui le renvoient au passé et qui, comme les évocations directes, références, allusions, etc., sont autant de clins d'œil adressés aux autres producteurs et aux consommateurs qui se définissent comme consommateurs légitimes en se montrant capables de les repérer. Le *Génie des religions* se pose en s'opposant au *Génie du christianisme*. La distinction, qui renvoie le passé au passé, le suppose et le perpétue, dans l'écart même par rapport à lui. Une des propriétés les plus fondamentales des champs de production culturelle réside précisément dans le fait que les actes qui s'y accomplissent et les produits qui s'y produisent enferment la référence pratique (parfois explicite) à l'histoire du champ. Par exemple, ce qui sépare les écrits de Jünger ou Spengler sur la technique, le temps ou l'histoire de ce que Heidegger écrit sur les mêmes sujets, c'est le fait que, en se situant dans la problématique philosophique, c'est-à-dire dans le champ philosophique, Heidegger réintroduit la totalité de l'histoire de la philosophie dont cette problématique est l'aboutissement. Et de même, Luc Boltanski a montré que la construction d'un champ de la bande dessinée s'accompagne du développement d'un corps d'historiographes et, simultanément, de l'apparition d'œuvres enfermant la référence «érudite» à l'histoire du genre. On pourrait faire la même démonstration à propos de l'histoire du cinéma.

Il est vrai que «l'art imite l'art», ou, plus exactement, que l'art naît de l'art, c'est-à-dire le plus souvent de l'art

auquel il s'oppose. Et l'autonomie de l'artiste trouve son fondement non dans le miracle de son génie créateur mais dans le produit social de l'histoire sociale d'un champ relativement autonome, méthodes, techniques, langages, etc. C'est l'histoire qui en définissant les moyens et les limites du pensable fait que ce qui se passe dans le champ n'est jamais le *reflet* direct des contraintes ou des demandes externes, mais une expression symbolique, *réfractée* par toute la logique propre du champ. L'histoire qui est déposée dans la structure même du champ et aussi dans les habitus des agents est ce *prisme* qui s'interpose entre le monde extérieur au champ et l'œuvre d'art, faisant subir à tous les événements extérieurs, crise économique, réaction politique, révolution scientifique, une véritable *réfraction*.

Pour finir, je voudrais refermer le cercle et revenir au point de départ, c'est-à-dire à l'antinomie entre l'art et la sociologie et prendre au sérieux non la dénonciation du sacrilège scientifique mais ce qui s'énonce dans cette dénonciation, c'est-à-dire le caractère *sacré* de l'art et de l'artiste. Je pense en effet que la sociologie de l'art doit se donner pour objet non seulement les conditions sociales de la production des producteurs (c'est-à-dire les déterminants sociaux de la formation ou de la sélection des artistes) mais aussi les conditions sociales de production du champ de production comme lieu où s'accomplit le travail tendant (et non *visant*) à produire l'artiste comme producteur d'objets sacrés, de *fétiches*, ou, ce qui revient au même, l'œuvre d'art comme objet de croyance, d'amour et de plaisir esthétique.

Pour faire comprendre, j'évoquerai la haute couture qui fournit une image grossière de ce qui se passe dans l'univers de la peinture. On sait que la magie de la griffe peut, en s'appliquant à un objet quelconque, un parfum, des chaussures, voire, c'est un exemple réel, un bidet, en multiplier extraordinairement la valeur. Il s'agit bien là d'un acte magique, alchimique, puisque la nature et la valeur sociale de l'objet se trouvent changés sans que soit en rien modifiée la nature physique ou chimique (je pense aux parfums) des objets concernés.

L'histoire de la peinture depuis Duchamp a fourni d'innombrables exemples, que vous avez tous à l'esprit, d'actes magiques qui, comme ceux du couturier, doivent si évidemment leur valeur à la valeur sociale de celui qui les produit qu'on est obligé de se demander non ce que fait l'artiste, mais *qui fait l'artiste*, c'est-à-dire le pouvoir de transmutation qu'exerce l'artiste. On retrouve la question même que posait Mauss, lorsque, en désespoir, et après avoir cherché tous les fondements possibles du pouvoir du sorcier, il finit par demander qui fait le sorcier. On m'objectera peut-être que l'urinoir et la roue de bicyclette de Duchamp (et on a fait mieux depuis) ne sont qu'une limite extra-ordinaire. Mais il suffirait d'analyser les rapports entre l'original (l'«authentique») et le faux, la réplique ou la copie, ou encore les effets de l'*attribution* (objet principal, sinon exclusif, de l'histoire de l'art traditionnelle, qui perpétue la tradition du connaisseur et de l'expert) sur la valeur sociale et économique de l'œuvre, pour voir que ce qui fait la valeur de l'œuvre, ce n'est pas la rareté (l'unicité) du produit mais la rareté du producteur, manifestée par la *signature*, équivalent de la griffe, c'est-à-dire la croyance collective dans la valeur du producteur et de son produit. On pense à Wahrol qui, poussant à la limite ce qu'avait fait Jasper Jones en fabriquant une boîte de bière Ballantine en bronze, signe des boîtes de conserve, des *soupcans* Campbell, et les revend six dollars la boîte, au lieu de quinze cents.

Il faudrait nuancer et raffiner l'analyse. Mais je me contenterai d'indiquer ici qu'une des tâches principales de l'histoire de l'art serait de décrire la genèse d'un champ de production artistique capable de produire l'artiste (par opposition à l'artisan) en tant que tel. Il ne s'agit pas de se demander, comme l'a fait jusqu'ici, obsessionnellement, l'histoire sociale de l'art, quand et comment l'artiste s'est dégagé du statut d'artisan. Mais de décrire les conditions économiques et sociales de la constitution d'un champ artistique capable de fonder la croyance dans les pouvoirs quasi divins qui sont reconnus à l'artiste moderne. Autrement dit, il ne s'agit pas

seulement de détruire ce que Benjamin appelait le «fétiche du nom du maître». (C'est là un de ces sacrilèges faciles auxquels s'est souvent laissé prendre la sociologie : comme la magie noire, l'inversion sacrilège enferme une forme de reconnaissance du sacré. Et les satisfactions que donne la désacralisation empêchent de prendre au sérieux le fait de la sacralisation et du sacré, donc d'en rendre compte). Il s'agit de prendre acte du fait que le nom du maître est bien un fétiche et de décrire les conditions sociales de possibilité du personnage de l'artiste en tant que maître, c'est-à-dire en tant que producteur de ce fétiche qu'est l'œuvre d'art. Bref, il s'agit de montrer comment s'est constitué historiquement le champ de production artistique qui, en tant que tel, produit la croyance dans la valeur de l'art et dans le pouvoir créateur de valeur de l'artiste. Et l'on aura ainsi fondé ce qui avait été posé au départ, au titre de postulat méthodologique, à savoir que le «sujet» de la production artistique et de son produit n'est pas l'artiste mais l'ensemble des agents qui ont partie liée avec l'art, qui sont intéressés par l'art, qui ont intérêt à l'art et à l'existence de l'art, qui vivent de l'art et pour l'art, producteurs d'œuvres considérées comme artistiques (grands ou petits, célèbres, c'est-à-dire célèbres, ou inconnus), critiques, collectionneurs, intermédiaires, conservateurs, historiens de l'art, etc.

Voilà. Le cercle est refermé. Et nous sommes pris à l'intérieur.*

*On trouvera des développements complémentaires dans : P. Bourdieu, Critique du discours lettré, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 5-6, novembre 1975, pp. 4-8; La production de la croyance, contribution à une économie des biens symboliques, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 13, 1977, pp. 3-43; Lettre à Paolo Fossati à propos de la Storia dell'arte italiana, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 31, 1980, pp. 90-92; Champ du pouvoir, champ intellectuel et habitus de classe, *Scolies*, 1, 1971, pp. 7-26; L'invention de la vie d'artiste, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 2, mars 1975, pp. 67-94; L'ontologie politique de Martin Heidegger, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 5-6, novembre 1975, pp. 109-156.

L'OPINION PUBLIQUE N'EXISTE PAS*

Je voudrais préciser d'abord que mon propos n'est pas de dénoncer de façon mécanique et facile les sondages d'opinion, mais de procéder à une analyse rigoureuse de leur fonctionnement et de leurs fonctions. Ce qui suppose que l'on mette en question les trois postulats qu'ils engagent implicitement. Toute enquête d'opinion suppose que tout le monde peut avoir une opinion ; ou, autrement dit, que la production d'une opinion est à la portée de tous. Quitte à heurter un sentiment naïvement démocratique, je contesterai ce premier postulat. Deuxième postulat : on suppose que toutes les opinions se valent. Je pense que l'on peut démontrer qu'il n'en est rien et que le fait de cumuler des opinions qui n'ont pas du tout la même force réelle conduit à produire des artefacts dépourvus de sens. Troisième postulat implicite : dans le simple fait de poser la même question à tout le monde se trouve impliquée l'hypothèse qu'il y a un consensus sur les problèmes, autrement dit qu'il y a un accord sur les questions qui méritent d'être posées. Ces trois postulats impliquent, me semble-t-il, toute une série de distorsions qui s'observent lors même que toutes les conditions de la rigueur méthodologique sont remplies dans la recollection et l'analyse des données.

On fait très souvent aux sondages d'opinion des reproches techniques. Par exemple, on met en question la représentativité des échantillons. Je pense que dans l'état actuel des moyens utilisés par les offices de production de sondages, l'objection n'est guère fondée. On leur reproche aussi de poser des questions biaisées ou plutôt de biaiser les questions dans leur formulation : cela est déjà plus vrai et il arrive souvent que l'on induise la réponse à travers la façon de poser la question. Ainsi, par exemple, transgressant le précepte élémentaire de la construction d'un questionnaire qui exige qu'on «laisse

*Exposé fait à *Noroit* (Arras) en janvier 1972 et paru dans *Les temps modernes*, 318, janvier 1973, pp. 1292-1309.

leurs chances» à toutes les réponses possibles, on omet fréquemment dans les questions ou dans les réponses proposées une des options possibles, ou encore on propose plusieurs fois la même option sous des formulations différentes. Il y a toutes sortes de biais de ce type et il serait intéressant de s'interroger sur les conditions sociales d'apparition de ces biais. La plupart du temps ils tiennent aux conditions dans lesquelles travaillent les gens qui produisent les questionnaires. Mais ils tiennent surtout au fait que les problématiques que fabriquent les instituts de sondages d'opinion sont subordonnées à une demande d'un type particulier. Ainsi, ayant entrepris l'analyse d'une grande enquête nationale sur l'opinion des Français concernant le système d'enseignement, nous avons relevé, dans les archives d'un certain nombre de bureaux d'études, toutes les questions concernant l'enseignement. Ceci nous a fait voir que plus de deux cents questions sur le système d'enseignement ont été posées depuis Mai 1968, contre moins d'une vingtaine entre 1960 et 1968. Cela signifie que les problématiques qui s'imposent à ce type d'organisme sont profondément liées à la conjoncture et dominées par un certain type de demande sociale. La question de l'enseignement par exemple ne peut être posée par un institut d'opinion publique que lorsqu'elle devient un problème politique. On voit tout de suite la différence qui sépare ces institutions des centres de recherches qui engendrent leurs problématiques, sinon dans un ciel pur, en tout cas avec une distance beaucoup plus grande à l'égard de la demande sociale sous sa forme directe et immédiate.

Une analyse statistique sommaire des questions posées nous a fait voir que la grande majorité d'entre elles étaient directement liées aux préoccupations politiques du «personnel politique». Si nous nous amusions ce soir à jouer aux petits papiers et si je vous disais d'écrire les cinq questions qui vous paraissent les plus importantes en matière d'enseignement, nous obtiendrions sûrement une liste très différente de celle que nous obtenons en relevant les questions qui ont été effectivement posées par les enquêtes d'opinion. La

question : «Faut-il introduire la politique dans les lycées ?» (ou des variantes) a été posée très souvent, tandis que la question : «Faut-il modifier les programmes ?» ou «Faut-il modifier le mode de transmission des contenus ?» n'a que très rarement été posée. De même : «Faut-il recycler les enseignants ?». Autant de questions qui sont très importantes, du moins dans une autre perspective.

Les problématiques qui sont proposées par les sondages d'opinion sont subordonnées à des intérêts politiques, et cela commande très fortement à la fois la signification des réponses et la signification qui est donnée à la publication des résultats. Le sondage d'opinion est, dans l'état actuel, un instrument d'action politique; sa fonction la plus importante consiste peut-être à imposer l'illusion qu'il existe une opinion publique comme sommation purement additive d'opinions individuelles; à imposer l'idée qu'il existe quelque chose qui serait comme la moyenne des opinions ou l'opinion moyenne. L'«opinion publique» qui est manifestée dans les premières pages de journaux sous la forme de pourcentages (60 % des Français sont favorables à...), cette opinion publique est un *artefact* pur et simple dont la fonction est de dissimuler que l'état de l'opinion à un moment donné du temps est un système de forces, de tensions et qu'il n'est rien de plus inadéquat pour représenter l'état de l'opinion qu'un pourcentage.

On sait que tout exercice de la force s'accompagne d'un discours visant à légitimer la force de celui qui l'exerce; on peut même dire que le propre de tout rapport de force, c'est de n'avoir toute sa force que dans la mesure où il se dissimule comme tel. Bref, pour parler simplement, l'homme politique est celui qui dit : «Dieu est avec nous». L'équivalent de «Dieu est avec nous», c'est aujourd'hui «l'opinion publique est avec nous». Tel est l'effet fondamental de l'enquête d'opinion : constituer l'idée qu'il existe une opinion publique unanime, donc légitimer une politique et renforcer les rapports de force qui la fondent ou la rendent possible.

Ayant dit au commencement ce que je voulais dire à la fin, je vais essayer d'indiquer très rapidement quelles

sont les opérations par lesquelles on produit cet *effet de consensus*. La première opération, qui a pour point de départ le postulat selon lequel tout le monde doit avoir une opinion, consiste à ignorer les non-réponses. Par exemple vous demandez aux gens : «Etes-vous favorable au gouvernement Pompidou ?» Vous enregistrez 30 % de non-réponses, 20 % de oui, 50 % de non. Vous pouvez dire : la part des gens défavorables est supérieure à la part des gens favorables et puis il y a ce résidu de 30 %. Vous pouvez aussi recalculer les pourcentages favorables et défavorables en excluant les non-réponses. Ce simple choix est une opération théorique d'une importance fantastique sur laquelle je voudrais réfléchir avec vous.

Éliminer les non-réponses, c'est faire ce qu'on fait dans une consultation électorale où il y a des bulletins blancs ou nuls; c'est imposer à l'enquête d'opinion la philosophie implicite de l'enquête électorale. Si l'on regarde de plus près, on observe que le taux des non-réponses est plus élevé d'une façon générale chez les femmes que chez les hommes, que l'écart entre les femmes et les hommes est d'autant plus élevé que les problèmes posés sont d'ordre plus proprement politique. Autre observation : plus une question porte sur des problèmes de savoir, de connaissance, plus l'écart est grand entre les taux de non-réponses des plus instruits et des moins instruits. À l'inverse, quand les questions portent sur les problèmes éthiques, les variations des non-réponses selon le niveau d'instruction sont faibles (exemple : «Faut-il être sévère avec les enfants ?»). Autre observation : plus une question pose des problèmes conflictuels, porte sur un nœud de contradictions (soit une question sur la situation en Tchécoslovaquie pour les gens qui votent communiste), plus une question est génératrice de tensions pour une catégorie déterminée, plus les non-réponses sont fréquentes dans cette catégorie. En conséquence, la simple analyse statistique des non-réponses apporte une information sur ce que signifie la question et aussi sur la catégorie considérée, celle-ci étant définie autant par la *probabilité* qui lui est attachée

d'avoir une opinion que par la probabilité conditionnelle d'avoir une opinion favorable ou défavorable.

L'analyse scientifique des sondages d'opinion montre qu'il n'existe pratiquement pas de problème omnibus; pas de question qui ne soit réinterprétée en fonction des intérêts des gens à qui elle est posée, le premier impératif étant de se demander à quelle question les différentes catégories de répondants ont cru répondre. Un des effets les plus pernicioeux de l'enquête d'opinion consiste précisément à mettre les gens en demeure de répondre à des questions qu'ils ne se sont pas posées. Soit par exemple les questions qui tournent autour des problèmes de morale, qu'il s'agisse des questions sur la sévérité des parents, les rapports entre les maîtres et les élèves, la pédagogie directive ou non directive, etc., problèmes qui sont d'autant plus perçus comme des problèmes éthiques qu'on descend davantage dans la hiérarchie sociale, mais qui peuvent être des problèmes politiques pour les classes supérieures : un des effets de l'enquête consiste à transformer des réponses éthiques en réponses politiques par le simple effet d'imposition de problématique.

En fait, il y a plusieurs principes à partir desquels on peut engendrer une réponse. Il y a d'abord ce qu'on peut appeler la *compétence politique* par référence à une définition à la fois arbitraire et légitime, c'est-à-dire dominante et dissimulée comme telle, de la politique. Cette compétence politique n'est pas universellement répandue. Elle varie grosso modo comme le niveau d'instruction. Autrement dit, la probabilité d'avoir une opinion sur toutes les questions supposant un savoir politique est assez comparable à la probabilité d'aller au musée. On observe des écarts fantastiques : là où tel étudiant engagé dans un mouvement gauchiste perçoit quinze divisions à gauche du PSU, pour un cadre moyen il n'y a rien. Dans l'échelle politique (extrême-gauche, gauche, centre-gauche, centre, centre-droit, droite, extrême-droite, etc.) que les enquêtes de « science politique » emploient comme allant de soi, certaines catégories sociales utilisent intensément un petit coin de l'extrême-gauche; d'autres utilisent uniquement le centre, d'autres utilisent toute

l'échelle. Finalement une élection est l'agrégation d'espaces tout à fait différents; on additionne des gens qui mesurent en centimètres avec des gens qui mesurent en kilomètres, ou, mieux, des gens qui notent de 0 à 20 et des gens qui notent entre 9 et 11. La compétence se mesure entre autres choses au degré de finesse de perception (c'est la même chose en esthétique, certains pouvant distinguer les cinq ou six manières successives d'un seul peintre).

Cette comparaison peut être poussée plus loin. En matière de perception esthétique, il y a d'abord une condition permissive : il faut que les gens pensent l'œuvre d'art comme une œuvre d'art; ensuite, l'ayant perçue comme œuvre d'art, il faut qu'ils aient des catégories de perception pour la construire, la structurer, etc. Supposons une question formulée ainsi : « Etes-vous pour une éducation directive ou une éducation non directive ? » Pour certains, elle peut être constituée comme politique, la représentation des rapports parents-enfants s'intégrant dans une vision systématique de la société; pour d'autres, c'est une pure question de morale. Ainsi le questionnaire que nous avons élaboré et dans lequel nous demandons aux gens si, pour eux, c'est de la politique ou non de faire la grève, d'avoir les cheveux longs, de participer à un festival pop, etc., fait apparaître des variations très grandes selon les classes sociales. La première condition pour répondre adéquatement à une question politique est donc d'être capable de la constituer comme politique; la deuxième, l'ayant constituée comme politique, est d'être capable de lui appliquer des catégories proprement politiques qui peuvent être plus ou moins adéquates, plus ou moins raffinées, etc. Telles sont les conditions spécifiques de production des opinions, celles que l'enquête d'opinion suppose universellement et uniformément remplies avec le premier postulat selon lequel tout le monde peut produire une opinion.

Deuxième principe à partir duquel les gens peuvent produire une opinion, ce que j'appelle l'« ethos de classe » (pour ne pas dire « éthique de classe »), c'est-à-dire un

système de valeurs implicites que les gens ont intériorisées depuis l'enfance et à partir duquel ils engendrent des réponses à des problèmes extrêmement différents. Les opinions que les gens peuvent échanger à la sortie d'un match de football entre Roubaix et Valenciennes doivent une grande partie de leur cohérence, de leur logique, à l'ethos de classe. Une foule de réponses qui sont considérées comme des réponses politiques, sont en réalité produites à partir de l'ethos de classe et du même coup peuvent revêtir une signification tout à fait différente quand elles sont interprétées sur le terrain politique. Là, je dois faire référence à une tradition sociologique, répandue surtout parmi certains sociologues de la politique aux États-Unis, qui parlent très communément d'un conservatisme et d'un autoritarisme des classes populaires. Ces thèses sont fondées sur la comparaison internationale d'enquêtes ou d'élections qui tendent à montrer que chaque fois que l'on interroge les classes populaires, dans quelque pays que ce soit, sur des problèmes concernant les rapports d'autorité, la liberté individuelle, la liberté de la presse, etc., elles font des réponses plus «autoritaires» que les autres classes; et on en conclut globalement qu'il y a un conflit entre les valeurs démocratiques (chez l'auteur auquel je pense, Lipset, il s'agit des valeurs démocratiques américaines) et les valeurs qu'ont intériorisées les classes populaires, valeurs de type autoritaire et répressif. De là, on tire une sorte de vision eschatologique : élevons le niveau de vie, élevons le niveau d'instruction et, puisque la propension à la répression, à l'autoritarisme, etc., est liée aux bas revenus, aux bas niveaux d'instruction, etc., nous produirons ainsi de bons citoyens de la démocratie américaine. A mon sens ce qui est en question, c'est la signification des réponses à certaines questions. Supposons un ensemble de questions du type suivant : Etes-vous favorable à l'égalité entre les sexes ? Etes-vous favorable à la liberté sexuelle des conjoints ? Etes-vous favorable à une éducation non répressive ? Etes-vous favorable à la nouvelle société ? etc. Supposons un autre ensemble de questions du type : Est-ce que les professeurs doivent

faire la grève lorsque leur situation est menacée ? Les enseignants doivent-ils être solidaires avec les autres fonctionnaires dans les périodes de conflit social ? etc. Ces deux ensembles de questions donnent des réponses de structure strictement inverse sous le rapport de la classe sociale : le premier ensemble de questions, qui concerne un certain type de novation dans les rapports sociaux, dans la forme symbolique des relations sociales, suscite des réponses d'autant plus favorables que l'on s'élève dans la hiérarchie sociale et dans la hiérarchie selon le niveau d'instruction ; inversement, les questions qui portent sur les transformations réelles des rapports de force entre les classes suscitent des réponses de plus en plus défavorables à mesure qu'on s'élève dans la hiérarchie sociale.

Bref, la proposition «Les classes populaires sont répressives» n'est ni vraie ni fausse. Elle est vraie dans la mesure où, devant tout un ensemble de problèmes comme ceux qui touchent à la morale domestique, aux relations entre les générations ou entre les sexes, les classes populaires ont tendance à se montrer beaucoup plus rigoristes que les autres classes sociales. Au contraire, sur les questions de structure politique, qui mettent en jeu la conservation ou la transformation de l'ordre social, et non plus seulement la conservation ou la transformation des modes de relation entre les individus, les classes populaires sont beaucoup plus favorables à la novation, c'est-à-dire à une transformation des structures sociales. Vous voyez comment certains des problèmes posés en Mai 1968, et souvent mal posés, dans le conflit entre le parti communiste et les gauchistes, se rattachent très directement au problème central que j'ai essayé de poser ce soir, celui de la nature des réponses, c'est-à-dire du principe à partir duquel elles sont produites. L'opposition que j'ai faite entre ces deux groupes de questions se ramène en effet à l'opposition entre deux principes de production des opinions : un principe proprement politique et un principe éthique, le problème du conservatisme des classes populaires étant le produit de l'ignorance de cette distinction.

L'effet d'imposition de problématique, effet exercé par toute enquête d'opinion et par toute interrogation politique (à commencer par l'électorale), résulte du fait que les questions posées dans une enquête d'opinion ne sont pas des questions qui se posent réellement à toutes les personnes interrogées et que les réponses ne sont pas interprétées en fonction de la problématique par rapport à laquelle les différentes catégories de répondants ont effectivement répondu. Ainsi la *problématique dominante*, dont la liste des questions posées depuis deux ans par les instituts de sondage fournit une image, c'est-à-dire la problématique qui intéresse essentiellement les gens qui détiennent le pouvoir et qui entendent être informés sur les moyens d'organiser leur action politique, est très inégalement maîtrisée par les différentes classes sociales. Et, chose importante, celles-ci sont plus ou moins aptes à produire une contre-problématique. A propos du débat télévisé entre Servan-Schreiber et Giscard d'Estaing, un institut de sondages d'opinion avait posé des questions du type : «Est-ce que la réussite scolaire est fonction des dons, de l'intelligence, du travail, du mérite ?» Les réponses recueillies livrent en fait une information (ignorée de ceux qui les produisaient) sur le degré auquel les différentes classes sociales ont conscience des lois de la transmission héréditaire du capital culturel : l'adhésion au mythe du don et de l'ascension par l'école, de la justice scolaire, de l'équité de la distribution des postes en fonction des titres, etc., est très forte dans les classes populaires. La contre-problématique peut exister pour quelques intellectuels mais elle n'a pas de force sociale bien qu'elle ait été reprise par un certain nombre de partis, de groupes. La vérité scientifique est soumise aux mêmes lois de diffusion que l'idéologie. Une proposition scientifique, c'est comme une bulle du pape sur la régulation des naissances, ça ne prêche que les convertis.

On associe l'idée d'objectivité dans une enquête d'opinion au fait de poser la question dans les termes les plus neutres afin de donner toutes les chances à toutes les réponses. En réalité, l'enquête d'opinion serait

sans doute plus proche de ce qui se passe dans la réalité si, transgressant complètement les règles de l'«objectivité», on donnait aux gens les moyens de se situer comme ils se situent réellement dans la pratique réelle, c'est-à-dire par rapport à des opinions déjà formulées; si, au lieu de dire par exemple «Il y a des gens favorables à la régulation des naissances, d'autres qui sont défavorables; et vous ?...», on énonçait une série de prises de positions explicites de groupes mandatés pour constituer les opinions et les diffuser, de façon que les gens puissent se situer par rapport à des réponses déjà constituées. On parle communément de «prises de position»; il y a des positions qui sont déjà prévues et on les *prend*. Mais on ne les prend pas au hasard. On prend les positions que l'on est prédisposé à prendre en fonction de la position que l'on occupe dans un certain champ. Une analyse rigoureuse vise à expliquer les relations entre la structure des positions à prendre et la structure du champ des positions objectivement occupées.

Si les enquêtes d'opinion saisissent très mal les états virtuels de l'opinion et plus exactement les mouvements d'opinion, c'est, entre autres raisons, que la situation dans laquelle elles appréhendent les opinions est tout à fait artificielle. Dans les situations où se constitue l'opinion, en particulier les situations de *crise*, les gens sont devant des opinions constituées, des opinions soutenues par des groupes, en sorte que choisir entre des opinions, c'est très évidemment choisir entre des groupes. Tel est le principe de *l'effet de politisation* que produit la crise : il faut choisir entre des groupes qui se définissent politiquement et définir de plus en plus de prises de position en fonction de principes explicitement politiques. En fait, ce qui me paraît important, c'est que l'enquête d'opinion traite l'opinion publique comme une simple somme d'opinions individuelles, recueillies dans une situation qui est au fond celle de l'isoloir, où l'individu va furtivement exprimer dans l'isolement une opinion isolée. Dans les situations réelles, les opinions sont des forces et les rapports d'opinions sont des conflits de force entre des groupes.

Une autre loi se dégage de ces analyses : on a d'autant plus d'opinions sur un problème que l'on est plus intéressé par ce problème, c'est-à-dire que l'on a plus intérêt à ce problème. Par exemple sur le système d'enseignement, le taux de réponses est très intimement lié au degré de proximité par rapport au système d'enseignement, et la probabilité d'avoir une opinion varie en fonction de la probabilité d'avoir du pouvoir sur ce à propos de quoi on opine. L'opinion qui s'affirme comme telle, spontanément, c'est l'opinion des gens dont l'opinion a du poids, comme on dit. Si un ministre de l'Éducation nationale agissait en fonction d'un sondage d'opinion (ou au moins à partir d'une lecture superficielle du sondage), il ne ferait pas ce qu'il fait lorsqu'il agit réellement comme un homme politique, c'est-à-dire à partir des coups de téléphone qu'il reçoit, de la visite de tel responsable syndical, de tel doyen, etc. En fait, il agit en fonction de ces forces d'opinion réellement constituées qui n'affleurent à sa perception que dans la mesure où elles ont de la force et où elles ont de la force parce qu'elles sont mobilisées.

S'agissant de prévoir ce que va devenir l'Université dans les dix années prochaines, je pense que l'opinion mobilisée constitue la meilleure base. Toutefois, le fait, attesté par les non-réponses, que les dispositions de certaines catégories n'accèdent pas au statut d'opinion, c'est-à-dire de discours constitué prétendant à la cohérence, prétendant à être entendu, à s'imposer, etc., ne doit pas faire conclure que, dans des situations de crise, les gens qui n'avaient aucune opinion choisiront au hasard : si le problème est politiquement constitué pour eux (problèmes de salaire, de cadence de travail pour les ouvriers), ils choisiront en termes de compétence politique ; s'il s'agit d'un problème qui n'est pas constitué politiquement pour eux (répressivité dans les rapports à l'intérieur de l'entreprise) ou s'il est en voie de constitution, ils seront guidés par le système de dispositions profondément inconscient qui oriente leurs choix dans les domaines les plus différents, depuis l'esthétique ou le sport jusqu'aux préférences économiques. L'enquête

d'opinion traditionnelle ignore à la fois les groupes de pression et les dispositions virtuelles qui peuvent ne pas s'exprimer sous forme de discours explicite. C'est pourquoi elle est incapable d'engendrer la moindre prévision raisonnable sur ce qui se passerait en situation de crise.

Supposons un problème comme celui du système d'enseignement. On peut demander : «Que pensez-vous de la politique d'Edgar Faure ?» C'est une question très voisine d'une enquête électorale, en ce sens que c'est la nuit où toutes les vaches sont noires : tout le monde est d'accord grosso modo sans savoir sur quoi ; on sait ce que signifiait le vote à l'unanimité de la loi Faure à l'Assemblée nationale. On demande ensuite : «Êtes-vous favorable à l'introduction de la politique dans les lycées ?» Là, on observe un clivage très net. Il en va de même lorsqu'on demande : «Les professeurs peuvent-ils faire grève ?» Dans ce cas, les membres des classes populaires, par un transfert de leur compétence politique spécifique, savent quoi répondre. On peut encore demander : «Faut-il transformer les programmes ? Êtes-vous favorable au contrôle continu ? Êtes-vous favorable à l'introduction des parents d'élèves dans les conseils des professeurs ? Êtes-vous favorable à la suppression de l'agrégation ? etc.» Sous la question «Êtes-vous favorable à Edgar Faure ?», il y avait toutes ces questions et les gens ont pris position d'un coup sur un ensemble de problèmes qu'un bon questionnaire ne pourrait poser qu'au moyen d'au moins soixante questions à propos desquelles on observerait des variations dans tous les sens. Dans un cas les opinions seraient positivement liées à la position dans la hiérarchie sociale, dans l'autre, négativement, dans certains cas très fortement, dans d'autres cas faiblement, ou même pas du tout. Il suffit de penser qu'une consultation électorale représente la limite d'une question comme «Êtes-vous favorable à Edgar Faure ?» pour comprendre que les spécialistes de sociologie politique puissent noter que la relation qui s'observe habituellement, dans presque tous les domaines de la pratique sociale, entre la classe sociale

et les pratiques ou les opinions, est très faible quand il s'agit de phénomènes électoraux, à tel point que certains n'hésitent pas à conclure qu'il n'y a aucune relation entre la classe sociale et le fait de voter pour la droite ou pour la gauche. Si vous avez à l'esprit qu'une consultation électorale pose en une seule question synchrétique ce qu'on ne pourrait raisonnablement saisir qu'en deux cents questions, que les uns mesurent en centimètres, les autres en kilomètres, que la stratégie des candidats consiste à mal poser les questions et à jouer au maximum sur la dissimulation des clivages pour gagner les voix qui flottent, et tant d'autres effets, vous concluez qu'il faut peut-être poser à l'envers la question traditionnelle de la relation entre le vote et la classe sociale et se demander comment il se fait que l'on constate malgré tout une relation, même faible ; et s'interroger sur la fonction du système électoral, instrument qui, par sa logique même, tend à atténuer les conflits et les clivages. Ce qui est certain, c'est qu'en étudiant le fonctionnement du sondage d'opinion, on peut se faire une idée de la manière dont fonctionne ce type particulier d'enquête d'opinion qu'est la consultation électorale et de l'effet qu'elle produit.

Bref, j'ai bien voulu dire que l'opinion publique n'existe pas, sous la forme en tout cas que lui prêtent ceux qui ont intérêt à affirmer son existence. J'ai dit qu'il y avait d'une part des opinions constituées, mobilisées, des groupes de pression mobilisés autour d'un système d'intérêts explicitement formulés ; et d'autre part, des dispositions qui, par définition, ne sont pas opinion si l'on entend par là, comme je l'ai fait tout au long de cette analyse, quelque chose qui peut se formuler en discours avec une certaine prétention à la cohérence. Cette définition de l'opinion n'est pas mon opinion sur l'opinion. C'est simplement l'explicitation de la définition que mettent en œuvre les sondages d'opinion en demandant aux gens de prendre position sur des opinions formulées et en produisant, par simple agrégation statistique d'opinions ainsi produites, cet artefact qu'est l'opinion publique. Je dis simplement que

l'opinion publique dans l'acception implicitement admise par ceux qui font des sondages d'opinion ou ceux qui en utilisent les résultats, je dis simplement que cette opinion-là n'existe pas.

CULTURE ET POLITIQUE*

Je souhaite beaucoup échapper au rituel de la conférence et je considère ce que je vais dire comme une sorte d'offre, en espérant qu'en fonction de l'offre que je vais faire, se définira une demande et que nous ferons affaire.

Une des difficultés dans la communication entre le sociologue et ses lecteurs tient au fait que ces derniers sont mis en présence d'un produit dont ils savent mal, bien souvent, comment il a été produit. Or, la connaissance des conditions de production du produit fait partie, en toute rigueur, des conditions d'une communication rationnelle du résultat de la science sociale. Les lecteurs ont affaire à un produit fini, qui leur est donné dans un ordre qui n'a pas été celui de la découverte (en ce qu'il tend à se rapprocher d'un ordre déductif, ce qui vaut souvent au sociologue d'être suspecté d'avoir produit ses théories tout armées et d'avoir trouvé ensuite quelques validations empiriques pour les illustrer). Le produit fini, l'*opus operatum*, cache le *modus operandi*. Ce qui circule entre la science et les non-spécialistes, ou même entre une science et les spécialistes des autres sciences (je pense par exemple à la linguistique au moment où elle dominait les sciences sociales), ce que véhiculent les grands organes de célébration, ce sont, au mieux, les résultats, mais jamais les opérations. On n'entre jamais dans les cuisines de la science. Bien sûr, je ne puis donner ici un film réel de la recherche qui m'a conduit à ce que je vais vous raconter. Je vais essayer de vous présenter un film accéléré et un peu truqué, mais avec l'intention de donner une idée de la manière dont le sociologue travaille.

Après Mai 68, ayant l'intention d'étudier les conflits dont le système d'enseignement est le lieu et l'enjeu, j'ai commencé à analyser toutes les enquêtes qui avaient été réalisées par des instituts de sondage à propos du système d'enseignement, en même temps que les résultats d'une

*Exposé fait à l'Université de Grenoble, le 29 avril 1980.

enquête sur les transformations souhaitées dans le système scolaire qui avait été administrée par voie de presse. L'information la plus intéressante que fournissait cette enquête était la structure de la population des répondants, distribuée selon la classe sociale, selon le niveau d'instruction, selon le sexe, selon l'âge, etc. : par exemple la probabilité que les différentes classes aient de répondre à cette enquête correspondait étroitement à leurs chances d'avoir accès à l'enseignement supérieur. La réponse à un tel questionnaire étant pensée dans la logique de la pétition, l'échantillon spontané des répondants n'était pas autre chose qu'un groupe de pression composé des gens qui se sentaient légitimés à répondre parce qu'ils étaient les ayants droit du système scolaire. Cette population qui n'était pas représentative au sens statistique du terme était très représentative du groupe de pression qui *de facto* allait orienter le devenir ultérieur du système scolaire. Ainsi, laissant de côté les informations que cette enquête apportait sur le système scolaire, les rapports de force entre les groupes qui prétendaient orienter sa transformation, etc., on pouvait s'attacher aux caractéristiques distinctives des répondants qui, du fait qu'ils s'étaient déterminés à répondre en fonction de leur relation particulière à l'objet de l'interrogation, disaient avant tout : je suis intéressé par le système scolaire et je suis intéressé pour le système scolaire, ils doivent m'écouter.

Dans cette logique, j'ai été conduit à considérer d'un autre œil les non-réponses qui sont un peu aux enquêtes par sondage ce que les abstentions sont aux consultations électorales, un phénomène si normal en apparence qu'on omet d'en interroger le sens. Le phénomène de l'abstention est une de ces choses que tout le monde connaît, dont tout le monde parle et que les « politologues », adoptant un point de vue purement *normatif*, déplorent rituellement comme un obstacle au bon fonctionnement de la démocratie, sans le prendre vraiment au sérieux. Or, si l'on a à l'esprit ce qu'enseigne l'analyse de la structure (selon différentes variables) d'un échantillon spontané, on voit immédiatement que, dans le cas

d'un échantillon représentatif, les non-réponses (qui, pour certaines questions, atteignent parfois des taux supérieurs aux réponses, posant la question de la représentativité statistique de celles-ci) enferment une information très importante que l'on fait disparaître par le seul fait de recalculer les pourcentages non-réponses exclues.

Tout groupe placé en présence d'un problème est caractérisé par une probabilité d'avoir une opinion et, ayant une opinion, une *probabilité conditionnelle*, c'est-à-dire du second ordre et, par conséquent, tout à fait seconde, secondaire, d'avoir une opinion positive ou négative. Ayant à l'esprit ce qui se dégageait de l'analyse de l'échantillon spontané des répondants à l'enquête sur le système scolaire, on peut voir dans la probabilité de répondre caractéristique d'un groupe ou d'une catégorie (par exemple, les hommes par rapport aux femmes, les citadins par rapport aux provinciaux) une mesure de son «sentiment» d'être à la fois autorisé et apte à répondre, d'être un répondant légitime, d'avoir voix au chapitre. Le mécanisme selon lequel s'exprime l'opinion, à commencer par le vote, est un mécanisme censitaire caché.

Mais il fallait d'abord s'interroger sur les facteurs qui déterminent les personnes interrogées à répondre ou à «s'abstenir» (plus qu'à choisir entre une réponse et une autre). Les variations constatées dans le taux de non-réponses pouvaient tenir à deux choses : aux propriétés des répondants ou aux propriétés de la question. Prendre au sérieux les non-réponses, les abstentions, les silences, par un constat qui est en fait une construction d'objet, c'est apercevoir d'emblée que l'information la plus importante qu'un sondage livre à propos d'un groupe, ce n'est pas le taux de oui ou de non, le taux de pour ou de contre, mais le taux de non-réponses, c'est-à-dire la probabilité, pour ce groupe, d'avoir une opinion. Dans le cas des sondages (qui obéissent à une logique tout à fait semblable à celle du vote), on dispose des informations nécessaires pour analyser les facteurs qui déterminent cette probabilité, sous la forme des taux de non-réponses

selon différentes variables, sexe, niveau d'instruction, profession, problème posé. On observe ainsi que les femmes s'abstiennent plus fréquemment que les hommes et que l'écart entre les hommes et les femmes est d'autant plus grand que, pour aller vite, les questions sont plus politiques au sens ordinaire du terme, c'est-à-dire qu'elles font davantage appel à une culture spécifique comme l'histoire du champ politique (avec par exemple la connaissance des noms des hommes politiques du passé ou du présent) ou à la problématique propre aux professionnels (avec par exemple les problèmes constitutionnels ou les problèmes de politique étrangère, le cas limite, où le taux de non-réponses est énorme, étant celui-ci : pensez-vous qu'il y a une relation entre le conflit du Vietnam et le conflit d'Israël ?). A l'opposé, on a des problèmes de morale (comme : Faut-il donner la pilule aux jeunes filles avant 18 ans, etc.) où les écarts entre les hommes et les femmes disparaissent. Deuxième variation fortement significative, les taux de non-réponses sont aussi très fortement corrélés avec le niveau d'instruction : plus on s'élève dans la hiérarchie sociale, plus le taux de non-réponses, toutes choses égales d'ailleurs, diminue. Troisième corrélation mais qui est partiellement redondante avec la précédente : les taux de non-réponses sont fortement corrélés avec la classe sociale (ou la catégorie socio-professionnelle, peu importe) ; ils sont aussi fortement corrélés avec l'opposition province-Paris. Bref, en gros, le taux de non-réponses varie en raison directe de la position dans les différentes hiérarchies.

Cela semble vouloir dire que les gens ont une probabilité de s'abstenir d'autant plus grande que la question est plus politique et qu'ils sont moins compétents politiquement. Mais c'est une simple tautologie. En fait, il faut se demander ce que c'est que d'être compétent. Pourquoi les femmes sont-elles moins compétentes techniquement que les hommes ? La sociologie spontanée donnera immédiatement vingt explications : elles ont moins le temps, elles font le ménage, elles s'y intéressent moins. Mais pourquoi s'y intéressent-elles moins ? Parce qu'elles ont moins de compétence, le mot étant pris

cette fois-ci non au sens technique, mais au sens *juridique* du terme, comme on dit d'un tribunal. Avoir compétence, c'est être en droit et en devoir de s'occuper de quelque chose. Autrement dit, la véritable loi qui est cachée sous ces corrélations apparemment anodines, c'est que la compétence politique, technique, comme toutes les compétences, est une compétence sociale. Cela ne signifie pas que la compétence technique n'existe pas, mais cela veut dire que la propension à acquérir ce que l'on appelle la compétence technique est d'autant plus grande que l'on est plus compétent socialement, c'est-à-dire que l'on est plus reconnu socialement comme digne, donc tenu d'acquérir cette compétence.

Ce cercle, qui a l'air encore une fois d'une pure tautologie, est la forme par excellence de l'action proprement sociale qui consiste à produire des différences là où il n'y en avait pas. La magie sociale peut transformer les gens par le fait de leur dire qu'ils sont différents; c'est ce que font les concours (le 300ème est encore quelque chose, le 301ème n'est rien); autrement dit, le monde social constitue des différences par le fait de les désigner. (La religion qui, selon Durkheim, se définit par l'instauration d'une frontière entre le sacré et le profane, n'est qu'un cas particulier de tous les actes d'institution de *frontières* par lesquelles sont instaurées des différences de *nature* entre des réalités «en réalité» séparées par des différences infinitésimales, parfois insaisissables). Les hommes sont plus compétents techniquement parce que la politique est de leur compétence. La différence entre les hommes et les femmes que nous acceptons comme allant de soi, parce qu'elle se retrouve dans toutes les pratiques, est fondée sur un coup de force social, sur une assignation à compétence. La division du travail entre les sexes accorde à l'homme la politique, comme elle lui accorde le dehors, la place publique, le travail salarié à l'extérieur, etc., tandis qu'elle voue la femme à l'intérieur, au travail obscur, invisible, et aussi à la psychologie, au sentiment, à la lecture de romans, etc. En fait, les choses ne sont pas si simples et la différence entre les sexes varie selon la classe et la fraction de

classe, les propriétés imparties à chaque sexe se spécifiant en chaque cas. Ainsi, par exemple, quand, dans l'espace social à deux (en fait à trois) dimensions que j'ai construit dans *La distinction*, on va du bas vers le haut, et vers la gauche, dans la direction des fractions de la classe dominante les plus riches en capital culturel et les plus pauvres en capital économique, c'est-à-dire les intellectuels, la différence entre les sexes tend à disparaître: par exemple chez les professeurs, la lecture du Monde est à peu près aussi fréquente chez les femmes que chez les hommes. Au contraire quand on s'élève, mais vers la droite de l'espace, vers la bourgeoisie traditionnelle, la différence diminue aussi, mais beaucoup moins fortement. Et tout tend à confirmer que les femmes situées du côté du pôle intellectuel, à qui la compétence politique est socialement reconnue, ont en matière de politique des dispositions et des compétences qui diffèrent infiniment moins de celles des hommes correspondants que n'en diffèrent celles des femmes des autres fractions de classe ou des autres classes.

On peut ainsi admettre que sont compétents techniquement ceux qui sont socialement désignés comme compétents et qu'il suffit de désigner quelqu'un comme compétent pour lui imposer une propension à acquérir la compétence technique qui fonde en retour sa compétence sociale. Cette hypothèse vaut aussi pour rendre compte des effets du capital scolaire. Là je dois faire un détour. On observe dans toutes les enquêtes une corrélation très forte entre le capital scolaire mesuré aux titres scolaires, et des compétences dans des domaines que le système scolaire n'enseigne pas du tout, ou qu'il fait semblant d'enseigner, comme la musique, l'histoire de l'art, etc. On ne peut recourir à l'explication directe par l'inculcation. En fait, parmi les effets les plus cachés, les plus secrets du système scolaire, il y a ce que j'appelle l'effet d'assignation statutaire, l'effet de «Noblesse oblige», dont le système scolaire joue sans cesse à travers l'effet d'allocation (le fait de mettre quelqu'un dans une classe noble, la seconde C aujourd'hui, le somme d'être

noble, d'être à la hauteur de la classe qu'on lui attribue). Et les titres scolaires, surtout bien sûr les plus prestigieux, agissent selon la même logique : ils assignent leurs titulaires à des classes qui les somment d'avoir de la «classe». Le fait d'être désigné comme scolairement compétent, donc socialement compétent, «implique» par exemple la lecture du Monde, la fréquentation des musées, l'achat d'une chaîne, et bien sûr, ce qui nous concerne ici, l'acquisition d'une compétence politique. On a bien affaire à un autre effet de cette sorte de pouvoir magique de distinguer les gens, par le fait de dire *avec autorité* qu'ils sont différents, *distingués*; ou mieux, par la logique même d'institutions comme l'institution nobiliaire ou scolaire qui constituent les gens comme différents et qui produisent en eux des différences permanentes, soit extérieures et détachables de la personne comme les galons, ou inscrites dans la personne même comme une certaine manière de parler, comme un accent ou ce qu'on appelle la *distinction*. Bref, là où l'on pourrait dire naïvement que les gens sont d'autant plus savants en politique, d'autant plus compétents en politique qu'ils sont plus instruits, il faut dire, selon moi, que ceux qui sont socialement désignés comme compétents, comme ayant droit-devoir de politique, ont de plus grandes chances de devenir ce qu'ils sont, de devenir ce qu'on leur dit qu'ils sont, c'est-à-dire compétents en politique.

Un mécanisme comme celui que je viens de décrire fait qu'un certain nombre de gens s'éliminent du jeu politique (comme ils s'éliminent du système scolaire, en disant que ça ne les intéresse pas); et que ceux qui s'éliminent *spontanément* sont à peu près ceux que les dominants élimineraient s'ils en avaient le pouvoir. (On sait que les régimes censitaires du passé éliminaient juridiquement les gens qui n'avaient pas voie au chapitre parce qu'ils n'avaient pas des titres de propriété, des titres scolaires ou des titres de noblesse). Mais le système censitaire que nous connaissons est caché, ce qui fait toute la différence. Ces gens qui s'éliminent le font en grande partie parce qu'ils ne se reconnaissent pas compétence

pour faire de la politique. La représentation sociale de la compétence qui leur est socialement assignée (en particulier par le système scolaire qui est devenu un des principaux agents de l'assignation de la compétence) devient une disposition inconsciente, un goût. Ceux qui s'éliminent collaborent en quelque sorte à leur propre élimination, tacitement reconnue comme légitime par ceux qui en sont victimes.

Ainsi, la probabilité de répondre à une question objectivement politique (et très inégalement perçue comme telle selon les variables mêmes qui déterminent les chances de répondre) est liée à un ensemble de variables tout à fait semblable à celui qui commande l'accès à la culture. Autrement dit, les chances de produire une opinion politique sont distribuées à peu près comme les chances d'aller au musée. Mais on a vu aussi que les facteurs de différenciation des chances de répondre à des questions quelles qu'elles soient jouent avec d'autant plus de force que ces questions sont formulées dans un langage plus politique, c'est-à-dire, pour me faire comprendre, dans un langage plus «Sciences Politiques». Autrement dit, l'écart entre les hommes et les femmes et surtout entre les plus instruits et les moins instruits est particulièrement grand lorsqu'on a affaire à des questions du style Sciences Po ou ENA (du genre : pensez-vous que l'aide aux pays en voie de développement doit croître avec le PNB ?).

Qu'est-ce que cela veut dire ? Pour produire une réponse à la question «les amis de mes amis sont-ils mes amis ?», je peux, comme le remarque Pierre Greco, soit penser à mes amis concrets (est-ce que les Untels sont vraiment amis des Untels ou non ?) soit recourir au calcul logique, ce que vous feriez très facilement. (C'est la manière de répondre que demande le système scolaire : on répond sans penser à grand-chose). On voit que ces deux manières de répondre sont solidaires de deux rapports différents au langage, aux mots, au monde, aux autres. Les questions «proprement politiques» sont des questions auxquelles il faut répondre sur le mode du calcul logique. Ce sont des questions qui demandent la

posture «pure», celle que demande le système scolaire, celle que demande l'usage scolaire du langage. Platon dit quelque part : «Opiner c'est parler». Il y a dans la définition de l'opinion tout un implicite que nous oublions parce que nous sommes les produits d'un système dans lequel il faut parler (souvent pour parler, parfois pour ne rien dire) si l'on veut survivre. L'opinion telle que je l'ai implicitement définie jusqu'à maintenant est une opinion verbalisée-verbalisable, produite en réponse à une question explicitement verbalisée, sur un mode tel que la réponse suppose un rapport au langage neutralisé-neutralisant. Pour répondre à une question de science politique du style de celle que j'évoquais tout à l'heure (y a-t-il un rapport entre la guerre d'Israël, etc.), il faut avoir une posture analogue à celle que demande par exemple la dissertation, une disposition qui est présumée aussi par une foule de conduites, comme le fait de regarder un tableau en s'intéressant à la forme, à la composition, au lieu de considérer seulement la chose représentée. Ce qui veut dire que devant l'opinion définie comme parole et comme parole supposant ce rapport neutralisant-neutralisé à l'objet, il peut y avoir des inégalités du même type que devant l'œuvre d'art sans que pour autant on puisse en conclure que ceux qui ne savent pas opiner, au sens de parler, n'aient pas quelque chose que je ne puis pas nommer opinion politique, puisque l'opinion suppose le discours, et que j'appellerai un sens politique.

Par exemple sur le problème des classes sociales, les enquêtés peuvent se montrer tout à fait incapables de répondre à la question de l'existence des classes sociales ou même de leur propre position dans l'espace social (faites-vous partie des classes inférieures, moyennes ou supérieures ?), tout en ayant un sens de classe tout à fait infaillible : alors qu'ils ne peuvent pas thématiquer, objectiver leur position, toute leur attitude à l'égard de l'enquêteur est commandée par un sens de la distance sociale qui dit exactement où ils sont et où est l'enquêteur et quel est le rapport social entre eux. Voici un exemple qui me vient à l'esprit : un sociologue américain

a observé que la probabilité de parler de politique à quelqu'un était d'autant plus grande que cette personne était d'opinions politiques plus proches. Comment les gens font-ils pour savoir que ceux à qui ils vont parler politique ont les mêmes opinions politiques qu'eux ? C'est un bel exemple de sens pratique. Il y a de magnifiques analyses de Goffman sur les rencontres entre inconnus et tout le travail que font les gens pour diagnostiquer ce qu'on peut dire et ce qu'on ne peut pas dire, jusqu'où on peut aller, etc. En cas d'incertitude, on peut encore parler de la pluie et du beau temps, le sujet le moins conflictuel qui soit. Le sociologue a affaire à des gens qui savent mieux que lui, sur le mode pratique, ce qu'il cherche à savoir : qu'il s'agisse de patrons ou de sous-prolétaires, il doit porter à un niveau explicite des choses que les gens savent parfaitement mais sur un autre mode, c'est-à-dire sans le savoir vraiment. Très souvent il ne trouve aucun secours dans ce que les gens disent de ce qu'ils font et de ce qu'ils savent. Le sens de l'orientation politique peut commander certains choix politiques pratiques sans parvenir au discours et sera déconcerté, désarçonné par les situations dans lesquelles il faudrait répondre au niveau du discours. (C'est ce qui fait que, sauf en matière d'élections, les sondages d'opinion sont très peu prédictifs parce qu'ils ne peuvent pas saisir les choses qui ne sont pas constituées linguistiquement). Ce qui signifie que, contrairement à ce qu'on pourrait croire, ceux qui s'abstiennent, qui ne répondent pas ou qui répondent un peu au hasard (tout semble indiquer que la probabilité que le choix d'une des réponses proposées soit aléatoire est d'autant plus grande que le taux de non-réponses de la catégorie est plus grand) ne sont pas disponibles pour n'importe quelle action. (Ce serait encore une illusion d'intellectuel). Ils sont réduits à ce que les théologiens du Moyen Age appelaient d'un mot magnifique : la *fides implicita*, la foi implicite, une foi qui est en deçà du discours, réduite au sens pratique. Comment choisissent-ils ? Les classes les plus démunies de la capacité d'opinion, ceux qui sont réduits à la *fides implicita*, font des choix à deux degrés. Si on leur dit :

pensez-vous qu'il y a un rapport entre ceci et cela, ils ne savent pas, mais ils délèguent à une instance dont ils font le choix le soin de faire leurs choix pour eux. C'est un fait social très important. Toutes les Églises adorent la *fides implicita*. Dans l'idée de *fides implicita*, il y a l'idée de remise de soi.

On peut décrire la politique par analogie avec un phénomène de marché, d'offre et de demande : un corps de professionnels de la politique, défini comme détenteur du monopole de fait de la production de discours reconnus comme politiques, produit un ensemble de discours qui sont offerts à des gens dotés d'un goût politique, c'est-à-dire d'une capacité très inégale de discerner entre les discours offerts. Ces discours vont être reçus, compris, perçus, sélectionnés, choisis, acceptés, en fonction d'une compétence technique et, plus précisément, d'un système de classement dont l'acuité, la finesse de différenciation va varier en fonction des variables qui définissent la compétence sociale. On s'interdit de comprendre l'effet proprement symbolique des produits offerts si on les pense comme directement suscités par la demande ou inspirés par une espèce de transaction directe et de marchandage conscient avec le public. Quand on dit d'un journaliste qu'il est le pisse-copie de l'épiscopat ou le valet du capitalisme, on fait l'hypothèse qu'il cherche consciemment l'ajustement aux attentes de son public, et qu'il vise à les satisfaire directement. En fait, l'analyse des univers de production culturelle, qu'il s'agisse des critiques de théâtre et de cinéma ou des journalistes politiques, du champ intellectuel ou du champ religieux, montre que les producteurs produisent non pas — et en tout cas beaucoup moins qu'on ne le croit — par référence à leur public mais par référence à leurs concurrents. Mais c'est encore une description trop finaliste, qui pourrait faire croire qu'ils écrivent avec le souci conscient de se distinguer. En fait, ils produisent beaucoup plus en fonction de la position qu'ils occupent dans un certain espace de concurrence. On peut par exemple montrer que, dans cet espace de concurrence, les partis, comme les journaux, sont

constamment poussés par deux tendances antagonistes, l'une qui les porte à accentuer les différences, même artificiellement, pour se distinguer, pour être perceptibles par des gens dotés d'un certain système de classement (ex. RPR, UDF), l'autre qui les pousse à étendre leur base en annulant les différences.

Donc, du côté de la production, on a un espace de concurrence qui a sa logique autonome, son histoire (son Congrès de Tours par exemple) et c'est très important, parce que en politique comme en art, vous ne pouvez pas comprendre les dernières stratégies si vous ne connaissez pas l'histoire du champ qui est relativement autonome par rapport à l'histoire générale. D'autre part, du côté de la consommation, on a un espace de clients qui vont apercevoir et apprécier les produits offerts en fonction de catégories de perception et d'appréciation qui varient selon différentes variables. L'état de la distribution des opinions politiques à un moment donné est ainsi la rencontre de deux histoires relativement indépendantes : c'est la rencontre d'une offre élaborée en fonction, non de la demande, mais des contraintes propres à un espace politique qui a son histoire propre, et d'une demande qui, bien qu'elle soit le produit de toutes les histoires singulières dans lesquelles se sont constituées les dispositions politiques, s'organise selon une structure homologue.

Il y a un point sur lequel je voudrais revenir rapidement parce que je l'ai évoqué de façon très elliptique et que ça peut prêter à confusion, c'est le problème du rapport entre les partis, et en particulier le Parti communiste, et la *fides implicita*. Tout semble indiquer que plus un parti situé dans l'espace relativement autonome de production d'opinions trouve une part importante de sa clientèle dans le secteur de l'espace des consommateurs qui est voué à la *fides implicita*, plus il aura, si je puis dire, les mains libres et plus son histoire sera une histoire relativement autonome. Plus une catégorie sociale est démunie (on peut prendre la limite, c'est-à-dire des OS femmes — d'ailleurs majoritaires dans la catégorie —, provinciales, illettrées, qui ont une compétence statutaire

nulle, et du même coup une compétence technique quasiment nulle), plus elle est à l'égard de son parti, du parti de son choix, à l'état de remise de soi absolue. Il s'ensuit que, s'agissant d'un parti situé dans l'espace relativement autonome des partis, ses stratégies auront la liberté de se déterminer d'autant plus complètement en fonction des nécessités de la concurrence avec les autres partis (les événements récents en donnent une vérification empirique assez évidente pour que je n'aie pas besoin d'argumenter) que la part dans sa clientèle de ceux qui lui ont donné une fois pour toutes un chèque en blanc est plus grande. Voilà ce qu'il faudrait prendre en compte dans les analyses des phénomènes de bureaucratisation des partis révolutionnaires, qu'il s'agisse du Parti communiste français ou du Parti communiste de l'Union Soviétique. (Il faudrait prendre aussi en compte, bien sûr, la logique spécifique de la *délégation*, qui tend à déposséder au profit des professionnels, des permanents, ceux qui ne s'en remettaient pas complètement). Ce qui signifie que les lois d'airain des oligarchies, c'est-à-dire la tendance du pouvoir, même révolutionnaire, à se concentrer aux mains de quelques uns, tendance que les néo-machiaveliens présentent comme une fatalité des bureaucraties politiques, est formidablement favorisée par ce rapport de *fides implicita*.

C'est pourquoi il me faut évoquer rapidement, pour finir, le problème des conditions du passage à l'état explicite du sens politique pratique. Labov a montré que les ouvriers, aux États-Unis, ont une très forte résistance à l'acculturation en matière de prononciation, parce que, dit-il, ils identifient inconsciemment leur accent de classe à leur virilité. Comme si leur sens de classe allait se loger au fond de la gorge, comme si une certaine façon gutturale, dite virile, de parler, était un refus tout à fait inconscient du mode d'élocution dominant, une défense de l'identité de la classe ouvrière qui peut se loger aussi dans une façon de rouler les épaules, etc. (Ceci aura un rôle très important dans le choix des délégués : les délégués CGT ont une allure d'un type particulier et on sait que, dans les rapports entre gauchistes et

communistes, les indices corporels, les cheveux longs ou courts, le style vestimentaire jouent un rôle très important). Il y a donc ce sens de classe, très profondément enfoui dans le corps, rapport au corps qui est un rapport à la classe, et puis il y a ce qu'on appelle la conscience et la prise de conscience. C'est un des terrains de prédilection de la fabulation populiste. Dès l'origine, chez Marx lui-même, le problème de la prise de conscience a été posé un peu comme on pose les problèmes de la théorie de la connaissance. Je crois que ce que j'ai dit ce soir aide à poser ce problème de manière un petit peu plus réaliste sous la forme du problème du passage de ces sortes de dispositions profondes, corporelles, dans lesquelles la classe se vit sans se thématiser comme telle, à des modes d'expression verbaux et non verbaux (c'est la manifestation). Il y aurait toute une analyse à faire des manières pour un groupe de se constituer comme groupe; de constituer son identité, de se symboliser lui-même; de passer d'une population ouvrière à un mouvement ouvrier, ou à une classe ouvrière. Ce passage qui suppose la *représentation* au sens de délégation, mais aussi au sens du théâtre, est une alchimie très compliquée dans laquelle l'effet propre de l'offre linguistique, de l'offre de discours déjà constitués et de modèles d'action collective (comme la manif, la grève, etc.) joue un rôle très important. Cela se voit dans l'enquête par sondage. Quand les plus démunis ont à choisir entre plusieurs réponses «préformées», ils peuvent toujours désigner une des opinions déjà formulées (faisant ainsi oublier l'essentiel, à savoir qu'ils n'auraient pas été nécessairement capables de la formuler, surtout dans les termes proposés). Lorsqu'ils disposent d'indices qui leur permettent de reconnaître la «bonne» réponse ou de consigner qui la leur désignent, ils peuvent même désigner la plus conforme à leurs affiliations politiques déclarées. Sinon, ils sont voués à ce que j'appelle l'*allodoxia*, c'est-à-dire le fait de prendre une opinion pour une autre, comme de loin on prend une personne pour une autre (l'équivalent de ce qui, dans le domaine alimentaire, conduit à prendre des golden pour des pommes, du skai pour du cuir ou

des valse de Strauss pour de la musique classique). Ils sont sans cesse exposés à se tromper sur la qualité du produit parce qu'ils choisissent avec un sens de classe là où il faudrait une conscience de classe. On peut choisir un homme politique pour sa (bonne) gueule, alors qu'il faudrait le choisir pour ses paroles. L'effet d'*allogoxia* tient pour une part au fait que les producteurs d'opinions manipulent inconsciemment les habitus de classe, par des communications qui s'instaurent entre corps de classe, sans passer par la conscience, pas plus chez l'émetteur que chez le récepteur : il arrive ainsi qu'une gorge de classe parle à une gorge de classe. Ce que je présente là est évidemment problématique, ce n'est pas du tout le dernier mot : je veux montrer simplement qu'on pose d'ordinaire ces problèmes d'une manière à la fois trop abstraite et trop simple.

En tout cas, et là ce sera mon dernier mot, c'est seulement à condition de prendre au sérieux de ces faits qui, à force d'évidence, passent pour *insignifiants*, de ces choses banales que la plupart de ceux qui font profession de parler ou de penser le monde social considéreraient comme indignes de leur regard, que l'on peut parvenir à construire des modèles théoriques à la fois très généraux et non «vides», comme celui que j'ai proposé ici pour rendre compte de la production et de la consommation des opinions politiques et qui vaut aussi pour les autres biens culturels.

LA GREVE ET L'ACTION POLITIQUE*

La grève n'est-elle pas un de ces objets «préconstruits» que les chercheurs se laissent imposer ? On s'accordera d'abord pour admettre que la grève ne prend son sens que si on la resitue dans le champ des luttes du travail, structure objective de rapports de force définie par la lutte entre travailleurs, dont elle constitue l'arme principale, et employeurs, avec un troisième acteur — qui n'en est peut-être pas un — l'État.

On rencontre alors le problème (directement posé par la notion de grève générale) du degré d'unification de ce champ. Je voudrais lui donner une formulation plus générale en me référant à un article de l'économiste américain O.W. Phelps : contre la théorie classique qui conçoit le marché du travail comme un ensemble unifié de transactions libres, Phelps observe qu'il n'y a pas un marché unique mais *des marchés du travail*, qui ont leurs structures propres, en entendant par là «l'ensemble des mécanismes qui régissent de façon permanente la question des différentes fonctions de l'emploi — recrutement, sélection, affectation, rémunération — et qui, pouvant prendre leur origine dans la loi, le contrat, la coutume, ou la politique nationale, ont pour fonction principale de déterminer les droits et les privilèges des employés et d'introduire de la régularité et de la prévisibilité dans la gestion du personnel et dans tout ce qui concerne le travail». Est-ce que la tendance historique n'est pas au passage progressif de marchés du travail c'est-à-dire de champs de lutte) locaux à un marché du travail plus intégré dans lequel les conflits locaux ont des chances de déclencher des conflits plus vastes ?

Quels sont les facteurs d'unification ? On peut distinguer des facteurs économiques et des facteurs proprement

*Communication présentée en «conclusion» de la deuxième table ronde sur l'Histoire sociale européenne, organisée par la Maison des sciences de l'homme, à Paris, les 2 et 3 mai 1975.

«politiques», à savoir l'existence d'un appareil de mobilisation (syndicats). On a sans cesse supposé ici qu'il existe une relation entre l'unification des mécanismes économiques et l'unification du champ de lutte; et aussi une relation entre l'unification des appareils de lutte et l'unification du champ de lutte. En fait, tout semble suggérer que la «nationalisation» de l'économie favorise le développement d'appareils nationaux, de plus en plus autonomes par rapport à leur base locale, qui favorise la généralisation des conflits locaux. A quel degré y a-t-il une autonomie relative des appareils politiques de lutte et à quel degré l'effet d'unification est-il imputable à l'action unificatrice de ces appareils ? Est-ce que le fait que toute grève qui se déclenche peut se généraliser (évidemment avec plus ou moins de chances selon le secteur, plus ou moins stratégique — ou symbolique — de l'appareil économique où elle se situe) ne nous incline pas à surestimer l'unification objective de ce champ ? Il se pourrait que cette unification soit beaucoup plus volontariste, plus imputable aux organisations qu'à des solidarités objectives. Un des problèmes majeurs de l'avenir pourrait être le décalage entre le caractère *national* des organisations syndicales et le caractère *international* des entreprises et de l'économie.

Mais on peut, à propos de chaque état du champ, s'interroger sur son degré de fermeture et se demander par exemple si le centre réel de l'existence de la classe ouvrière est dans le champ ou hors du champ : le problème se pose par exemple dans le cas d'un monde ouvrier encore fortement lié au monde paysan, auquel il retourne ou dans lequel il place ses revenus; ou, *a fortiori*, dans le cas d'un sous-prolétariat étranger, comme aujourd'hui en Europe. Au contraire, l'ensemble de la population ouvrière peut être fortement coupée du monde extérieur et avoir *tous ses intérêts* dans le champ de lutte. Et l'on peut encore enregistrer des variations selon que cette coupure s'est opérée *dans la génération* ou *depuis plusieurs générations*.

L'ancienneté de l'entrée dans le champ mesure la durée de ce que l'on peut appeler le processus d'*ouvriérisation*

ou d'*usinisation* (si l'on veut bien accepter ce concept un peu barbare, forgé sur le modèle de la notion d'*asilisiation* élaborée par Goffman pour désigner le processus par lequel les gens, dans les prisons, dans les casernes, dans toutes les «institutions totales» s'adaptent peu à peu à l'institution et, d'une certaine façon, s'en accommodent), c'est-à-dire le processus par lequel les travailleurs s'approprient leur entreprise, et sont appropriés par elle, s'approprient leur instrument de travail et sont appropriés par lui, s'approprient leurs traditions ouvrières et sont appropriés par elles, s'approprient leur syndicat et sont appropriés par lui, etc. Dans ce processus, on peut distinguer plusieurs aspects : le premier, tout négatif, consiste dans le renoncement aux enjeux extérieurs. Ces enjeux peuvent être réels : ce sont les travailleurs émigrés qui envoient leur argent dans leur famille, achètent chez eux des terres ou du matériel agricole ou des magasins; ils peuvent être imaginaires mais non moins effectifs : ce sont ces travailleurs émigrés qui, bien qu'ils aient perdu peu à peu tout espoir réel de rentrer chez eux, restent *en transit* et ne sont ainsi jamais complètement «ouvriérisés». Ensuite, les travailleurs peuvent, quel que soit l'état de leurs liens externes, s'identifier à leur position dans le champ de lutte, épouser totalement les intérêts qui s'y trouvent associés, sans changer leurs dispositions profondes : ainsi, comme le remarque Hobsbawm, des paysans récemment venus à l'usine peuvent entrer dans des luttes révolutionnaires sans rien perdre de leurs dispositions paysannes. A un autre stade du processus, ils peuvent se trouver modifiés dans leurs dispositions profondes par les lois objectives du milieu industriel, ils peuvent apprendre les règles de conduite qu'il faut respecter — en matière de cadences par exemple, ou de solidarité — pour être accepté, ils peuvent adhérer à des valeurs collectives — comme le respect de l'outil de travail — ou encore assumer l'histoire collective du groupe, ses traditions, en particulier de lutte, etc. Ils peuvent enfin s'intégrer à l'*univers ouvrier organisé*, perdant dans l'ordre de la révolte que l'on peut appeler «primaire», celle des paysans brutalement jetés dans le

monde industriel, souvent violente et inorganisée, pour gagner dans l'ordre de la révolte «secondaire», organisée. Est-ce que le syndicalisme ouvre l'éventail de la structure des revendications ou est-ce qu'il le referme ? C'est une question qu'on peut poser dans cette logique.

Tilly a insisté sur la nécessité de considérer dans son ensemble le système des agents en lutte —patrons, ouvriers, État. Le problème des rapports avec les autres classes est un élément très important auquel Haimson a fait allusion en décrivant l'ambivalence de certaines fractions de la classe ouvrière à l'égard de la bourgeoisie. C'est ici que l'opposition local/national prendrait tout son sens. Les rapports objectifs que l'on décrit sous la forme de la triade «patron-employé-État» prennent des formes concrètes très différentes selon la taille de l'entreprise, mais aussi selon l'environnement social de la vie de travail : on voit ou non le patron, on voit ou non sa fille aller à la messe, on voit sa manière de vivre ou non, etc. Les modes d'habitat sont une des médiations concrètes entre la structure objective du marché du travail et la structure mentale, et du même coup l'expérience que les gens peuvent faire de la lutte, etc. Les rapports objectifs qui définissent le champ de lutte sont appréhendés dans toutes les *interactions* concrètes et pas seulement sur le lieu du travail (c'est là une des bases du paternalisme). C'est dans cette logique qu'il faut essayer de comprendre que, comme le suggère Haimson, la ville semble plus favorable à la prise de conscience tandis que, dans la petite ville intégralement ouvrière, la prise de conscience est moins rapide mais plus radicale. La structure de classe telle qu'elle s'appréhende à l'échelle locale semble être une médiation importante pour comprendre les stratégies de la classe ouvrière.

Il reste maintenant à se demander en chaque cas comment ce champ de luttes fonctionne. Il y a des invariants de la structure et l'on peut en construire un «modèle» très abstrait avec pour objectif d'analyser les variantes. Une première question, posée par Tilly, est de savoir s'il y a deux ou trois positions : est-ce que l'État est redondant avec le patronat ? Tilly essaie de montrer

que dans le cas de la France, l'État est un agent réel. Est-ce un agent réel ou une expression euphémisée-légitimée du rapport entre employeurs et travailleurs (qui existe au moins par son apparence de réalité) ? C'est une question qui se trouve posée par la comparaison entre les luttes ouvrières en Russie entre 1905 et 1917 et en France sous la Troisième République (on peut encore penser au cas de la Suède : quelle est la forme particulière que prend la lutte lorsque l'État est fortement contrôlé par les syndicats ?). Il faudrait avoir un modèle de toutes les formes possibles de relations entre l'État et le patronat (sans exclure le modèle soviétique), pour voir la forme que prend en chaque cas la lutte ouvrière.

Il y a une question de fond qui n'a pas été complètement posée : quand on parle des rapports de l'État, du patronat et des ouvriers, il n'est pas tout à fait légitime d'opposer la vérité objective de cette relation (l'État et le patronat sont-ils dépendants ou non, sont-ils alliés ou bien y a-t-il une fonction d'arbitrage de l'État ?) à la vérité subjective du point de vue de la classe ouvrière (conscience de classe ou fausse conscience) : le fait que l'État soit vu comme autonome (c'est «notre État», «notre République») est un facteur objectif. Dans le cas de la France —surtout à certains moments dans certaines circonstances—, l'État est vu par la classe ouvrière comme indépendant, comme instance d'arbitrage. Et c'est en tant qu'il agit pour sauver l'ordre (souvent contre la classe dirigeante qui est trop aveugle et qui, pour défendre ses intérêts à court terme, scie la branche sur laquelle elle est assise) que l'État peut être ou paraître une instance d'arbitrage. En d'autres termes, lorsqu'on parle de l'État, est-ce qu'on parle de sa force matérielle (l'armée, la police, etc.) ou de sa force symbolique, qui peut consister dans la reconnaissance de l'État impliquée dans la méconnaissance du rôle réel de l'État ? Légitimité signifie méconnaissance, et ce qu'on appelle les formes de lutte légitimes (la grève est légitime mais pas le sabotage), c'est une définition dominante qui n'est pas perçue comme telle, qui est reconnue par les dominés

dans la mesure où l'intérêt que les dominants ont à cette définition est méconnue.

Il faudrait introduire, dans une description du champ des conflits, des instances qui n'ont jamais été nommées, telles l'École qui contribue à inculquer, entre autres choses, une *vision méritocratique* de la distribution des positions hiérarchiques, par l'intermédiaire de l'ajustement des titres (scolaires) aux postes, ou l'armée dont le rôle est capital dans la préparation à l'ouvriérisation. Peut-être faudrait-il ajouter le système juridique, qui fixe à chaque moment l'état établi des rapports de force, contribuant ainsi à leur maintien, les institutions d'assistance sociale qui ont aujourd'hui un rôle capital, et toutes les autres institutions chargées des formes douces de violence. L'idée, inculquée par l'École, que les gens ont les postes qu'ils méritent en fonction de leur instruction et de leurs *titres* joue un rôle déterminant dans l'imposition des hiérarchies dans le travail et hors du travail : considérer le titre scolaire comme le titre de noblesse de notre société n'est pas une analogie sauvage ; il a un rôle capital dans ce processus d'inculcation de la bienséance dans les rapports de classe. Outre la loi tendancielle vers l'unification des luttes, il y a un passage des formes de violence dure à des formes de violence douce, symbolique.

Seconde question : dans cette lutte comment sont définis les enjeux et les moyens légitimes, c'est-à-dire ce pour quoi il est légitime de se battre et les moyens qu'il est légitime d'employer ? Il y a une lutte sur les enjeux et les moyens de lutte qui oppose les dominants et les dominés, mais aussi les dominés entre eux : une des subtilités du rapport de force dominants/dominés, c'est que, dans cette lutte, les dominants peuvent utiliser la lutte entre dominés sur les moyens et les fins légitimes (par exemple l'opposition entre revendication quantitative et revendication qualitative ou encore l'opposition entre grève économique et grève politique). Il y aurait une histoire sociale à faire de la discussion sur la lutte des classes légitime : qu'est-ce qu'il est légitime de faire à un patron, etc. ? Cette question s'est trouvée pratiquement

reposée par les séquestrations de patrons depuis Mai 68 : pourquoi ces actes contre la personne du patron ont-ils été considérés comme scandaleux ? On peut se demander si toute reconnaissance de limites à la lutte, toute reconnaissance de l'illégitimité de certains moyens ou de certaines fins n'affaiblit pas les dominés. L'économisme par exemple est une stratégie de dominants : il consiste à dire que la revendication légitime des dominés, c'est le salaire et rien d'autre. Sur ce point, je renvoie à tout ce que dit Tilly sur l'intérêt extraordinaire du patron français pour son autorité, sur le fait qu'il peut céder sur le salaire mais refuse de traiter les dominés comme interlocuteurs valables et communicative avec eux par des affiches dans les lieux publics, etc.

En quoi consiste la définition de la revendication légitime ? Il est capital ici, comme le notait Michèle Perrot, de considérer la *structure du système des revendications* et, comme le notait Tilly, la *structure des instruments de lutte*. On ne peut pas étudier une revendication comme celle qui concerne le salaire indépendamment du système des autres revendications (conditions de travail, etc.) ; de même, on ne peut pas étudier un instrument de lutte comme la grève indépendamment du système des autres instruments de lutte, ne serait-ce que pour noter, le cas échéant, qu'ils ne sont pas utilisés. Le fait de penser *structurellement* fait voir l'importance des absences.

Il semble qu'à chaque moment des luttes ouvrières, on peut distinguer trois niveaux : en premier lieu, il y a un impensé de la lutte (*taken for granted*, cela-va-de-soi, *doxa*) et un des effets de l'ouvriérisation, c'est de faire qu'il y a des choses qu'on n'a pas idée de discuter et de revendiquer parce que ça ne vient pas à l'esprit ou que ce n'est pas « raisonnable » ; il y a, en second lieu, ce qui est *impensable*, c'est-à-dire ce qui est explicitement condamné (« ce sur quoi le patronat ne peut pas céder », expulser un contremaître, parler avec un délégué ouvrier, etc.) ; enfin, à un troisième niveau, il y a le revendiquable, l'objet légitime de revendications.

Les mêmes analyses valent pour la définition des moyens légitimes (grève, sabotage, séquestration des

cadres, etc.). Les syndicats sont chargés de définir la stratégie «juste», «correcte». Cela veut-il dire la stratégie la plus efficace absolument — tous les moyens étant permis — ou bien la plus efficace, parce que la plus «convenable» dans un contexte social impliquant une certaine définition du légitime et de l'illégitime ? Dans la production collective de cette *définition des fins et des moyens légitimes*, de ce que c'est par exemple qu'une grève «juste», «raisonnable», ou de ce que c'est qu'une grève sauvage, les journalistes et tous les analystes professionnels (politologues) — ce sont souvent les mêmes — jouent aujourd'hui un rôle capital ; dans ce contexte, la distinction entre des grèves politiques et des grèves non politiques (c'est-à-dire purement économiques) est une stratégie intéressée que la science ne peut pas reprendre à son compte sans danger. Il y a une manipulation politique de la définition du politique. *L'enjeu de la lutte est un enjeu de lutte* : à tout moment il y a une lutte pour dire s'il est «convenable» ou non de lutter sur tel ou tel point. C'est un des biais par lesquels s'exerce la violence symbolique comme violence douce et masquée. Il faudrait analyser les *convenances collectives*, c'est-à-dire l'ensemble des normes, évidemment très variables selon les époques et les sociétés, qui s'imposent aux dominés à un certain moment donné du temps et qui obligent les travailleurs à *s'imposer des limites* par une sorte de souci de respectabilité, qui conduit à l'acceptation de la définition dominante de la lutte convenable (par exemple le souci de ne pas gêner le public par la grève). Il serait intéressant de recueillir systématiquement les rappels aux convenances. Et aussi de voir tous les mécanismes, comme les censures linguistiques, qui fonctionnent en ce sens.

Troisième question : quels sont les facteurs de la force des antagonistes en présence ? On pose que leurs stratégies dépendront à chaque moment, au moins pour une part, de la force dont ils disposent objectivement dans les rapports de force (structure), c'est-à-dire de la force qu'ils ont acquise et accumulée par les luttes antérieures

(histoire). Cela dans la mesure où ces rapports de force sont exactement perçus et appréciés en fonction des instruments de perception (théoriques ou fondés sur l'«expérience» des luttes antérieures) dont disposent les agents.

Dans le cas des travailleurs, la grève est l'instrument principal de lutte parce qu'une des seules armes dont ils disposent est précisément le *retrait du travail*, retrait total (sécession ou grève) ou retrait partiel (freinage, etc.) : il serait intéressant de déterminer les coûts et les profits pour les deux parties de ces différentes formes de retrait, et de donner ainsi le moyen d'analyser comment, en fonction de ce système des coûts et profits, va s'organiser le système des stratégies dont parle Tilly. On peut trouver une illustration de la proposition selon laquelle les stratégies dépendent de l'état du rapport des forces dans la dialectique décrite par Montgomery à propos des débuts du taylorisme aux USA : la syndicalisation, qui accroît la force des travailleurs, entraîne un abaissement de la productivité — à laquelle les employeurs ripostent par la taylorisation et tout un ensemble de nouvelles techniques d'encadrement (origine de la sociologie du travail américaine).

Autre arme dont disposent les travailleurs, la force physique (qui constitue une des composantes, avec les armes, de la force de combat) : il faudrait dans cette logique analyser les valeurs de virilité et les valeurs de combat (un des biais par lesquels l'armée peut piéger les classes populaires en exaltant les valeurs viriles, la force physique). Mais il y a aussi la violence symbolique et, à cet égard, la grève est un instrument particulièrement intéressant : c'est un instrument de violence réelle qui a des effets symboliques par l'intermédiaire de la manifestation, de l'affirmation de la cohésion du groupe, de la rupture collective avec l'ordre ordinaire qu'elle produit, etc.

Le propre des stratégies des travailleurs, c'est qu'elles ne sont efficaces que *si elles sont collectives*, donc conscientes et méthodiques, c'est-à-dire médiatisées par une *organisation* chargée de définir les objectifs et

d'organiser la lutte. Cela suffirait à expliquer que la condition ouvrière tende à favoriser des *dispositions collectivistes* (par opposition à individualistes), si tout un ensemble de facteurs constitutifs des conditions d'existence n'agissait dans le même sens : les risques du travail et les aléas de toute l'existence qui imposent la solidarité, l'expérience de l'interchangeabilité des travailleurs (renforcée par les stratégies de déqualification) et de la soumission au verdict du marché du travail qui tend à exclure l'idée du « juste prix » du travail (si forte chez les artisans et les membres des professions libérales). (Autre différence avec l'artisan, l'ouvrier a moins de chances de se mystifier lui-même et de trouver des gratifications symboliques dans l'idée que son travail vaut plus que son prix et qu'il établit ainsi une relation d'échange non monétaire avec sa clientèle). L'absence de toute idée de « carrière » (l'ancienneté jouant parfois un rôle négatif) introduit aussi une différence fondamentale entre les ouvriers et les employés qui peuvent investir dans la compétition individuelle pour la promotion ce que les ouvriers (malgré les hiérarchies internes à la classe ouvrière) ne peuvent investir que dans la lutte collective : le fait que ceux-ci ne peuvent affirmer leur force et leur valeur que collectivement structure toute leur vision du monde, marquant une coupure importante par rapport à la petite bourgeoisie. Il faudrait, dans cette logique, analyser, comme Thompson l'a fait pour l'époque pré-industrielle, la « morale économique » de la classe ouvrière, déterminer les principes de l'évaluation du prix du travail (relation du temps de travail au salaire ; comparaison de salaires accordés à des travaux équivalents ; relation des besoins – famille – au salaire, etc.).

Il s'ensuit que la force des vendeurs de force de travail dépend fondamentalement de la mobilisation et de l'organisation du groupe mobilisé, donc au moins pour une part de l'existence d'un appareil (syndical) capable de remplir les fonctions d'expression, de mobilisation, d'organisation et de représentation. Mais cela pose un problème qui n'a jamais été vraiment réfléchi par les sociologues, celui de la nature des groupes et des modes

d'agrégation. Il y a un premier mode d'agrégation qui est le *groupe additif* ou *récurrent* (1+1+1...) : les stratégies dominantes tendent toujours à faire en sorte qu'il n'y ait pas groupe mais addition d'individus (au XIX^{ème} siècle, les patrons entendent discuter avec les ouvriers pris individuellement, un à un) ; on invoque toujours le sondage d'opinion ou le vote à bulletins secrets contre le vote à main levée ou la délégation ; de même le système des primes ou nombre de modes de rémunération sont autant de stratégies de division, c'est-à-dire de dépolitisation (c'est là un des fondements de l'horreur bourgeoise du collectif et de l'exaltation de la personne). Second mode, la *mobilisation collective*. C'est le groupe qui se rassemble physiquement dans un même espace et qui manifeste sa force par son nombre (d'où l'importance de la lutte à propos du nombre – la police dit toujours qu'il y avait 10 000 manifestants et les syndicats 20 000). Enfin, il y a la *délégation*, la parole du représentant syndical valant par exemple 500 000 personnes (le deuxième et le troisième mode n'étant pas exclusifs). Il faudrait faire une sociologie et une histoire comparées des modes et des procédures de délégation (par exemple, on insiste sur le fait que la tradition française privilégie l'assemblée générale), des modes de désignation des délégués et des caractéristiques des délégués (ainsi, par exemple, le délégué CGT est plutôt père de famille, costaud et à moustache, sérieux et respectable, ancien dans l'entreprise, etc.). Ensuite, il faudrait analyser la *nature de la délégation* : qu'est-ce que c'est que de déléguer un pouvoir d'expression, de représentation, de mobilisation et d'organisation à quelqu'un ? Quelle est la nature de l'opinion produite *par procuration* ? En quoi consiste la délégation du pouvoir de produire des opinions qui choque tant la conscience bourgeoise, si attachée à ce qu'elle appelle « l'opinion personnelle », authentique, etc., et dont on sait qu'elle n'est que le produit méconnu des mêmes mécanismes ?

Que font les délégués ? Est-ce qu'ils ferment ou ouvrent l'éventail des revendications ? En quoi consiste l'action d'expression du porte-parole ? Il y a un malaise

puis un langage pour le nommer (on pense aux rapports entre les malades et les médecins). Le langage donne le moyen d'exprimer le malaise, mais, en même temps, *referme* l'éventail des revendications possibles à partir d'un malaise global; il fait exister le malaise, permet de se l'approprier en le constituant objectivement, mais en même temps, dépossède («j'ai mal au foie alors qu'avant j'avais mal partout», «j'ai mal au salaire au lieu d'avoir mal partout, aux conditions de travail, etc.»). La notion de prise de conscience peut recevoir une définition maximale ou minimale: s'agit-il de la conscience suffisante pour penser et exprimer la situation (problème de la dépossession et de la réappropriation des instruments d'expression) et pour organiser et diriger la lutte, ou seulement de la conscience suffisante pour déléguer ces fonctions à des appareils capables de les remplir au mieux des intérêts des délégués (*fides implicita*) ?

En fait, cette position du problème est *typiquement intellectualiste*: c'est la position du problème qui s'impose le plus naturellement aux intellectuels et qui est aussi la plus conforme aux intérêts des intellectuels, puisqu'elle fait d'eux la médiation indispensable entre le prolétariat et sa vérité révolutionnaire. En fait, comme Thompson l'a souvent montré, la prise de conscience et la révolte peuvent surgir de processus qui n'ont rien à voir avec cette espèce de cogito révolutionnaire qu'imaginent les intellectuels (c'est, par exemple, l'indignation et la révolte suscitées par le sang versé).

Il reste que la mobilisation de la classe ouvrière est liée à l'existence d'un appareil symbolique de production d'instruments de perception et d'expression du monde social et des luttes du travail. D'autant que la classe dominante tend sans cesse à produire et à imposer des modèles de perception et d'expression démobilisateurs (par exemple, aujourd'hui les adversaires dans la lutte du travail sont décrits comme «partenaires sociaux»). Si l'on admet — comme le suggèrent certains textes de Marx — que l'on peut identifier le langage et la conscience, poser la question de la conscience de classe, c'est se demander quel est l'appareil de perception et

d'expression dont dispose la classe ouvrière pour penser et parler sa condition. Une histoire comparée des vocabulaires de la lutte serait très importante dans cette logique: quels sont les mots utilisés («patron», «cadres»), les euphémismes (par exemple «les partenaires sociaux») ? Comment se produisent et se diffusent ces euphémismes (on sait par exemple le rôle des commissions du Plan dans la production de ces euphémismes et de tout un discours collectif que les dominés reprennent plus ou moins à leur compte) ?

En ce qui concerne les *employeurs*, il faudrait analyser entre autres choses leur représentation de la lutte du travail et de ses enjeux (qui ne sont pas strictement économiques, mais peuvent mettre en question la représentation que le patron ou les dirigeants se font de leur autorité et de leur rôle); la relation qu'ils entretiennent avec l'État, capable en certains cas de défendre leurs intérêts contre eux-mêmes (ou du moins ceux de la classe dans son ensemble, au détriment de l'arrière-garde de cette classe), etc.

Ayant établi le système des facteurs déterminants de la structure du rapport de forces, il faudrait enfin établir les facteurs propres à renforcer ou à affaiblir l'action de ces facteurs; soit par exemple: la conjoncture économique et en particulier le degré de tension du marché du travail; la situation politique et l'intensité de la répression; l'expérience des luttes antérieures qui, chez les dominants, favorise le développement des méthodes de manipulation et de l'art des concessions et chez les dominés la maîtrise des méthodes prolétariennes de lutte (avec une tendance corrélative à la ritualisation des stratégies); le degré d'homogénéité ou d'hétérogénéité de la classe ouvrière; les conditions de travail; etc. Dans chaque conjoncture historique, c'est l'ensemble de ces facteurs (qui ne sont d'ailleurs pas tous indépendants) qui varie, définissant l'état du rapport des forces et, par là, les stratégies qui visent à le transformer.

LE RACISME DE L'INTELLIGENCE*

Je voudrais dire d'abord qu'il faut avoir à l'esprit qu'il n'y a pas un racisme, mais *des racismes* : il y a autant de racismes qu'il y a de groupes qui ont besoin de se justifier d'exister comme ils existent, ce qui constitue la fonction invariante des racismes.

Il me semble très important de porter l'analyse sur les formes du racisme qui sont sans doute les plus subtiles, les plus méconnaissables, donc les plus rarement dénoncées, peut-être parce que les dénonciateurs ordinaires du racisme possèdent certaines des propriétés qui inclinent à cette forme de racisme. Je pense au racisme de l'intelligence. Le racisme de l'intelligence est un racisme de classe dominante qui se distingue par une foule de propriétés de ce que l'on désigne habituellement comme racisme, c'est-à-dire le racisme petit-bourgeois qui est l'objectif central de la plupart des critiques classiques du racisme, à commencer par les plus vigoureuses, comme celle de Sartre.

Ce racisme est propre à une classe dominante dont la reproduction dépend, pour une part, de la transmission du capital culturel, capital hérité qui a pour propriété d'être un *capital incorporé*, donc apparemment naturel, inné. Le racisme de l'intelligence est ce par quoi les dominants visent à produire une « théodicée de leur propre privilège », comme dit Weber, c'est-à-dire une justification de l'ordre social qu'ils dominent. Il est ce qui fait que les dominants se sentent justifiés d'exister comme dominants; qu'ils se sentent d'une *essence supérieure*. Tout racisme est un essentialisme et le racisme de l'intelligence est la forme de sociodicée caractéristique d'une classe dominante dont le pouvoir repose en partie sur la possession de titres qui, comme les titres scolaires, sont censés être des garanties d'intelligence et qui ont

*Intervention au Colloque du MRAP en mai 1978, parue dans *Cahiers Droit et liberté (Races, sociétés et aptitudes : apports et limites de la science)*, 382, pp. 67-71.

pris la place, dans beaucoup de sociétés, et pour l'accès même aux positions de pouvoir économique, des titres anciens comme les titres de propriété et les titres de noblesse.

Ce racisme doit aussi certaines de ses propriétés au fait que les censures à l'égard des formes d'expression grossières et brutales du racisme s'étant renforcées, la pulsion raciste ne peut plus s'exprimer que sous des formes hautement euphémisées et sous le masque de la dénégation (au sens de la psychanalyse) : le G.R.E.C.E. tient un discours dans lequel il dit le racisme mais sur un mode tel qu'il ne le dit pas. Ainsi porté à un très haut degré d'euphémisation, le racisme devient quasi *méconnaissable*. Les nouveaux racistes sont placés devant un problème d'optimalisation : ou bien augmenter la teneur du discours en racisme déclaré (en s'affirmant, par exemple, en faveur de l'eugénisme) mais au risque de choquer et de perdre en communicabilité, en transmissibilité, ou bien accepter de dire peu et sous une forme hautement euphémisée, conforme aux normes de censure en vigueur (en parlant par exemple génétique ou écologie), et augmenter ainsi les chances de « faire passer » le message en le faisant passer inaperçu.

Le mode d'euphémisation le plus répandu aujourd'hui est évidemment la scientification apparente du discours. Si le discours scientifique est invoqué pour justifier le racisme de l'intelligence, ce n'est pas seulement parce que la science représente la forme dominante du discours légitime; c'est aussi et surtout parce qu'un pouvoir qui se croit fondé sur la science, un pouvoir de type technocratique, demande naturellement à la science de fonder le pouvoir; c'est parce que l'intelligence est ce qui légitime à gouverner lorsque le gouvernement se prétend fondé sur la science et sur la compétence « scientifique » des gouvernants (on pense au rôle des sciences dans la sélection scolaire où la mathématique est devenue la mesure de toute intelligence). La science a partie liée avec ce qu'on lui demande de justifier.

Cela dit, je pense qu'il faut purement et simplement récuser le problème, dans lequel se sont laissés enfermer

les psychologues, des fondements biologiques ou sociaux de l'«intelligence». Et, plutôt que de tenter de trancher scientifiquement la question, essayer de faire la science de la question elle-même; tenter d'analyser les conditions sociales de l'apparition de cette sorte d'interrogation et du racisme de classe, qu'elle introduit. En fait, le discours du G.R.E.C.E n'est que la forme limite des discours que tiennent depuis des années certaines associations d'anciens élèves de grandes écoles, propos de chefs qui se sentent fondés en «intelligence» et qui dominent une société fondée sur une discrimination à base d'«intelligence», c'est-à-dire fondée sur ce que mesure le système scolaire sous le nom d'intelligence. L'intelligence, c'est ce que mesurent les tests d'intelligence, c'est-à-dire ce que mesure le système scolaire. Voilà le premier et le dernier mot du débat qui ne peut pas être tranché aussi longtemps que l'on reste sur le terrain de la psychologie, parce que la psychologie elle-même (ou, du moins, les tests d'intelligence) est le produit des déterminations sociales qui sont au principe du racisme de l'intelligence, racisme propre à des «élites» qui ont partie liée avec l'élection scolaire, à une classe dominante qui tire sa légitimité des classements scolaires.

Le classement scolaire est un classement social euphémisé, donc naturalisé, absolutisé, un classement social qui a déjà subi une censure, donc une alchimie, une transmutation tendant à transformer les différences de classe en différences d'«intelligence», de «don», c'est-à-dire en différences de nature. Jamais les religions n'avaient fait aussi bien. Le classement scolaire est une discrimination sociale légitimée et qui reçoit la sanction de la science. C'est là que l'on retrouve la psychologie et le renfort qu'elle a apporté depuis l'origine au fonctionnement du système scolaire. L'apparition de tests d'intelligence comme le test de Binet-Simon est liée à l'arrivée dans le système d'enseignement, avec la scolarisation obligatoire, d'élèves dont le système scolaire ne savait pas quoi faire, parce qu'ils n'étaient pas «prédisposés», «doués», c'est-à-dire dotés par leur milieu familial des prédispositions

que présuppose le fonctionnement ordinaire du système scolaire : un capital culturel et une bonne volonté à l'égard des sanctions scolaires. Des tests qui mesurent la prédisposition sociale exigée par l'école — d'où leur valeur prédictive des succès scolaires — sont bien faits pour légitimer à l'avance les verdicts scolaires qui les légitiment.

Pourquoi aujourd'hui cette recrudescence du racisme de l'intelligence ? Peut-être parce que nombre d'enseignants, d'intellectuels — qui ont subi de plein fouet les contrecoups de la crise du système d'enseignement — sont plus enclins à exprimer ou à laisser s'exprimer sous les formes les plus brutales ce qui n'était jusque-là qu'un élitisme de bonne compagnie (je veux dire de bons élèves). Mais il faut aussi se demander pourquoi la pulsion qui porte au racisme de l'intelligence a aussi augmenté. Je pense que cela tient, pour une grande part, au fait que le système scolaire s'est trouvé à une date récente affronté à des problèmes relativement sans précédent avec l'irruption de gens dépourvus des prédispositions socialement constituées qu'il exige tacitement; des gens surtout qui, par leur nombre, dévaluent les titres scolaires et dévaluent même les postes qu'ils vont occuper grâce à ces titres. De là le rêve, déjà réalisé dans certains domaines, comme la médecine, du *numerus clausus*. Tous les racismes se ressemblent. Le *numerus clausus*, c'est une sorte de mesure protectionniste, analogue au contrôle de l'immigration, une riposte contre l'encombrement qui est suscitée par le phantasme du nombre, de l'envahissement par le nombre.

On est toujours prêt à stigmatiser le stigmatiser, à dénoncer le racisme élémentaire, «vulgaire», du ressentiment petit-bourgeois. Mais c'est trop facile. Nous devons jouer les arroseurs arrosés et nous demander quelle est la contribution que les intellectuels apportent au racisme de l'intelligence. Il serait bon d'étudier le rôle des médecins dans la médicalisation, c'est-à-dire la naturalisation, des différences sociales, des stigmates sociaux, et le rôle des psychologues, des psychiatres et des psychanalystes dans la production des euphémismes

qui permettent de désigner les fils de sous-prolétaires ou d'émigrés de telle manière que les cas sociaux deviennent des cas psychologiques, les déficiences sociales, des déficiences mentales, etc. Autrement dit, il faudrait analyser toutes les formes de légitimation du second ordre qui viennent redoubler la légitimation scolaire comme discrimination légitime, sans oublier les discours d'allure scientifique, le discours psychologique, et les propos mêmes que nous tenons.*

INDEX

*On trouvera des développements complémentaires dans : P. Bourdieu, Classement, déclassé, reclassement, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 24, novembre 1978, pp. 2-22.

A

- Acceptabilité (du langage), 98-100, 122-123.
 Adolescence, 145-147, 186;
 scolarisation et accès à l'—, 146.
 Adorno, 210.
 Allodoxia, 39, 249-250.
 Antal, 212.
 Aristote, 134.
 Art, 11; l'— pour l'—, 213; —
 et religion, 163-164; amour
 de l'—, 162, 172, 219;
 autonomie de l'—, 208-209;
 la musique comme — pur,
 156; œuvre d'—, 11, 227;
 sociologie de l'—, 207-210,
 219; (v. aussi dénégation,
 goût).
 Artiste, 162-163, 166, 167, 209,
 220-221; l'— et son public,
 214-215.
 Autodidacte, 12.

B

- Bachelard, 22.
 Barthes (R.), 157-158.
 Becker (G.), 33.
 Benveniste, 140.
 Bilinguisme, 107.
 Bourgeoisie, 153, 177, 179-180;
 nouvelle —, 200; petite —,
 179-180, 260.
 Bureaucratization, 247-248.

C

- Capital, 53-58, 114-115, 134,
 139; — culturel, 10, 164; —
 économique, 56; — incor-
 poré, 133-134; — linguisti-
 que, 124-125; — objectif et
 — incorporé, 35; — scolaire,
 241-242; — social, 55-57,
 194; — spécifique d'un
 champ, 114-115, 197;
 conversion des espèces de
 capitaux, 57-58, 114-115;
 espèces de capital, 57; struc-
 ture et volume du —, 59
 (v. aussi champ, habitus, his-
 toire, lutte, structure).
 Cassirer, 158.
 Célébration (discours de), 105.
 Censure, 17, 104, 111, 132,
 138-142, 265; — linguisti-
 que, 104, 258 (v. aussi
 champ, euphémisation, inté-
 rêt expressif).
 Champ, 34, 82-83, 113-120,
 138-139, 174-175, 197, 202,
 204-205, 209, 246-247; —
 artistique, 118, 167-168,
 210-212, 215-216, 220-221;
 — comme espace de posi-
 tions, 113, 198-199; —
 comme lieu de luttes entre
 agents, 114-115, 200; — de
 la production et — de la
 consommation, 214, 247; —
 scientifique, 22-24, 80, 82,
 84-85; —s et appareils,

136-137; droits d'entrée dans un —, 115-116; état de la distribution du capital spécifique d'un — comme structure du —, 114-115; histoire d'un — comme accumulation de capital, 114, 116-117, 218-219; lois spécifiques de vieillissement des —s, 144 (v. aussi capital habitus, histoire, jeu, lutte, structure).
 Charisme, 139, 203.
 Chomsky, 122-123.
 Classement, 52-53, 72, 91-92; — scolaire, 266; lutte de —, 62, 92-93; système de —, 92, 166-167 (v. aussi goût, intellectuels, politique).
 Classe sociale, 38, 52-60, 86, 88, 90; — dominante, 179-180, 264; — dominée (ou populaires), 12-14, 41, 131-132, 183, 188, 228-229; — moyenne, 193; — ouvrière, 14, 248-249, 252-254, 260, 262-263; —s sociales et pratiques sportives, 189-194; conscience de —, 255, 261-262; fractions de —, 91; homogamie de —, 132; lutte des —s, 62, 92; sens de —, 63 (v. aussi classement).
 Communication (linguistique), 103-105, 108, 124.
 Compétence, 100, 134, 243, 246-248; — et marché, 124-125, 130; — légitime, 128; — linguistique, 106-107, 121-122; — politique, 226, 232; — sociale, 107; — technique et — sociale, 240-243; (v. aussi capital, politique).
 Comte (A.), 202.
 Consécration, 205-206; v. aussi champ artistique.

Corps, 14-15, 30, 35, 74-75, 133-134; — et musique, 156-158; — légitime, 181-182; — socialisé, 29; gymnastique et usage scolaire du —, 177; sport pratiqué comme dimension du rapport au —, 181-182, 189-194; (v. aussi classes (sociales), habitus, incorporation, institution, sport).
 Correction linguistique (hyper, hypo), 99-100, 105, 123, 133.
 Coubertin (P.), 179-180.
 Crédit (ou parole autorisée), 139-140.
 Crise (situation de), 101-102, 105, 231.
 Croyance, 32, 101, 204-206, 220; (v. aussi méconnaissance).
 Culture, 10, 61-62, 100; — et politique, 43; — légitime, 11, 196; « — populaire », 15; contre —, 11-13; rapport à la —, 12; reconnaissance de la —, 16; sociologie de la —, 196-197; (v. aussi désintéressement).
 D
 Délégation, 63, 105-106, 139, 245-249, 261-262 (v. aussi intellectuel, porte-parole).
 Dénégation, 156, 213, 265 (v. aussi euphémisation).
 Déréalisation, 110-112 (v. aussi langage scolaire).
 Descartes, 51.
 Désintéressement, 10, 79, 120, 177-178 (v. aussi habitus, intellectuels, intérêt, profit, sport).
 Déterminisme et liberté, 44-45,

77-78, 90 (v. aussi objectivisme, science).
 Disposition, 29, 75, 211; — scolaire, 243-244 (v. aussi habitus).
 Distinction, 200-201, 242; dialectique de la prétention et de la —, 201; stratégies de —, 10-11, 170-172, 182-183, 191-192 (v. champ, profit, rareté).
 Domination, 13, 43; — linguistique, 128; — linguistique et — politique, 125, 131; conditions de la —, 75-76 (v. aussi champ, lutte).
 Don (idéologie du), 266.
 Doxa, 39, 83, 115 (v. aussi champ, orthodoxie).
 Duby (G.), 143.
 Durkheim (E.), 23-24, 40, 47-49, 81, 134, 240.

E

Eco (U.), 210.
 Economisme, 10, 25.
 Elias Norbert, 176.
 Elites, 177-178-179, 266 (v. aussi sport).
 Employés, 260.
 Enquête, 222-235; — électorale, 225, 234; caractéristiques des répondants spontanés à une — d'opinion, 237; situation d'—, 100, 128-129 (v. aussi opinion, questionnaire, sondage).
 Ethnométhodologie, 89-90.
 Ethos, 133-134, 192; — de classe, 227-228 (v. aussi corps, habitus).
 Euphémisation, 92, 138-142, 263, 265-267 (v. aussi mesure, champ, forme).

F

Femme, 153, 194, 225; division du travail entre les hommes et les —s, 240-241.
 Ferro (M.), 77.
 Fétichisme, 197, 219, 221 (v. aussi art).
 Finalisme et mécanisme (alternative du), 119-120.
 Flaubert, 141-142, 167, 212-214.
 Fonctionnalisme, 28-29 (v. aussi classes populaires).
 Force physique, 14, 190, 259 (v. aussi classes populaires, sport, virilité).
 Forme (formalisme), 28-29; mise en —, 138-139 (v. aussi bourgeoisie, censure).
 Franc-parler, 131.
 Freud, 56.

G

Gauchisme, 16, 150, 152, 229 (v. aussi révolte, parti (communiste)).
 Générations, 143-154; conflits de —, 151-154; — et mode de production scolaire, 152-153 (v. aussi champ); la division en — comme objet de luttes, 143-144.
 Gerschkenron, 177.
 Goffman (E.), 90, 137, 178, 245, 253.
 Goldmann (L.), 208, 212.
 Goûts (et dégoûts), 156-157, 161-172, 200, 214-215; — comme principe de classement des biens, 161-162; — de classe et mode d'acquisition de la culture, 158-159; translation de la structure de —, 170 (v. aussi disposition).

Grève, 251-263 (v. aussi lutte (moyens de)).
Groupe, 231-233; — additif et — mobilisé, 260-261; — de pression, 234, 237.
Gymnastique, 177, 193 (v. aussi corps, sport).

H

Habitus, 29, 34, 39, 75, 114, 119, 133-136, 189, 192, 195; — et position, 210-211, 212-213; — linguistique, 121; systématique de l'—, 135 (v. champ, disposition).
Hauser, 210.
Heidegger (M.), 118, 140, 210, 218.
Herméneutique (ou analyse interne), 139, 141-142, 216.
Histoire, 74-75, 81, 136-137, 168, 175; — accumulée dans les œuvres ou les produits d'un champ, 172; — d'un champ (v. champ, capital; v. aussi habitus, incorporation, institution, lutte, structure).
Hystérésis, 135.

I

Incorporation, 29, 35, 74-75, 133-134 (v. aussi capital, corps, habitus, institution).
Inflation (des titres scolaires), 147-148, 153.
Institution, 29, 35, 74-75; langage d'—, 32 (v. aussi corps, disposition, habitus, histoire, incorporation).
Intellectuels, 10, 13-14, 61-78, 262, 267-268; — et le champ

politique, 64-66; champ —, 70-71; compétence sociale des —, 72-73; rapports des — à la pratique, 67-69; sociologie des —, 13-14, 68, 70, 197.

Intérêt, 20, 33-34, 41, 62, 70, 79, 113-115, 119, 232, 234; — expressif, 138 (v. aussi censure; v. aussi champ, investissement).
Investissement, 33-34, 35, 114, 119 (v. aussi champ, intérêt).

J

Jdanovisme, 68-69.
Jeu, 34, 59, 113-116, 199, 204-205; —x et sports, 176-177; sens du —, 59 (v. aussi capital, champ, doxa, habitus, intérêt, investissement, lutte).
Jeunes, 143-154, 192; division des pouvoirs entre — et vieux, 143-144; luttes de succession entre — et vieux, 153-154; racisme anti— et classes en déclin, 151 (v. aussi génération).
Journalistes, 258.

K

Kant, 157.

L

Labov, 100, 104, 129, 130, 131, 248.
Lakoff, 139.
Langage, 17, 95-112; — autorisé (ou d'autorité, ou

d'importance, ou légitime), 32, 65-66, 95-96, 101, 103-104, 107, 110-111, 124, 127, 131; — et conscience politique, 64; — et situation linguistique (v. marché); — ordinaire, 11-12, 37, 55-56; — populaire, 131-132; — sociologique, 38-39; force du —, 32; rapport au —, 132-133; rapports — et rapports de domination, 101; de ritualisation du —, 64; usage scolaire du —, 97, 111-112.

Lazarsfeld, 31.

Légitimité (légitimation), 25, 104, 109-111, 224, 255-258; — linguistique, 104, 132; — scolaire, 265-268.

Leibniz, 51.

Lévi-Strauss (C.), 89.

Linguistique; luttes nationales et luttes —s, 125; marché — (v. marché); rapports de force —s, 124, 126-127 (v. aussi capital, communication, compétence, habitus, marché, sociolinguistique).

Lipset, 228.

Liturgie, 101, 124 (v. aussi langage autorisé).

Lois du monde social, 44-46.

Lukács, 89, 208.

Lutte, 113-115; — de concurrence, 201; — entre tenants et prétendants, 197-200; — entre les générations, 151-154; formes ou moyens de —s ouvrières légitimes, 255-258 (v. aussi champ).

M

Magie (sociale ou transsubstantiation), 46, 197, 204, 219-220.

Marché, 105; — linguistique, 98-99, 105, 107-108, 121-137; — politique, 246; — scolaire, 10, 98-100, 123; formation des prix de —, 125-126; unification du —, 128.

Marx, 23-26, 40, 50, 92-93, 249, 262.

Marxisme, 24-25, 38, 55, 71, 81, 88, 90.

Masculin/féminin, 180-181 (v. aussi femme).

Mauss (M.), 197, 204-205, 220.

Méconnaissance, 28, 67, 110, 141, 205, 255, 265 (v. aussi euphémisation).

Méritocratique (idéologie), 256 (v. aussi titres scolaires).

Michels, 45.

Mobilisation, 260-262.

Mode (en haute couture), 168, 196-206, 219; —s intellectuelles, 70-71, 73; champ de la —, 197-199 (v. aussi culture, magie, champ).

Monopole (de la production du discours sur le monde social), 62, 65 (v. aussi intellectuels).

Mosca, 45.

Mot d'ordre, 65-66 (v. aussi langage autorisé).

Musique, 155-160, 170-172; — comme pratique classante, 155-156.

O

Objectivisme (et subjectivisme), 30-31, 86-90, 93.

Opinion, 47; — mobilisée, 232; — publique, 222-235; — publique comme — majeure, 224; institut d'— publique, 223; principe politi-

que ou principe éthique de production des —s, 228-229, 232, 239; probabilité d'avoir une — selon le sexe, 225, 239-240, 243; probabilité d'avoir une — et probabilité conditionnelle, 225-226, 238.
Orthodoxie (et hérésie), 115, 167 (v. aussi champ, doxa).

P

Panofsky (E.), 74.
Pareto, 143.
Parti politique, 88-89, 246-247-248; — communiste, 16, 41, 71, 247-248.
Performatif (discours), 40-41.
Phelps (O.W.), 251.
Philosophie, 140-141; — de l'histoire, 74, 77; — sociale, 35, 37, 50.
Politique, 43; action —, 46, 137; compétence —, 226-227, 239-243; intérêt expressif comme intérêt —, 138-139; lutte — comme — symbolique ou lutte des classements, 62; militant —, 64-66; opinion —, 225, 243-244, 247; rapport à la culture et rapport à la —, 243-244 (v. aussi compétence, intellectuels, opinion).
Politisations, 15; — du domestique, 12; — des opinions et situation de crise, 231.
Porte-parole, 17-18, 63-64, 128, 139, 261-262 (v. aussi délégation, syndicat).
Position (v. champ); —s et prise de —, 215-216, 231.
Pratique (sens), 31-32, 69, 244-245, 248-249; — com-

me sens politique, 244-245; théorie de la —, 67-69, 75.
Problématique, 223; imposition de —, 226, 230.
Production culturelle, 67-68, 160; — et histoire du champ de —, 117-118; espace de —, 164-167; problèmes de l'ajustement du champ de — à l'offre, 169.
Profit, 10, 119-120; — de distincton (v. distinction); — linguistique, 124; — du capital, 125 (v. aussi champ, marché).
Psychanalyse, 75.

Q

Questionnaire, 31, 222-223.

R

Racisme, 264-268.
Rareté (recherche de la), 170-172.
Révolte, 150, 262; — des enfants de la bourgeoisie et allongement des délais de succession, 153 (v. champ, jeu, lutte).
Révolutions, 116, 167, 198, 199-200, 201, 211 (v. aussi champ, jeu, lutte).
Rituels (sociaux), 31, 69.

S

Sartori, 88.
Sartre (J.-P.), 31, 89, 212, 214, 264.
Schorske (C.), 75.
Schutz, 89.

Science; — comme instrument de légitimation et de rationalisation du pouvoir, 18, 27, 265-266; — et liberté, 77-78; — et prophétisme, 33; la sociologie comme —, 48-49 (v. aussi sociologie).
Situation (linguistique), 98-105, 108, 121-122; — de marché, 130; — officielle, 107, 127, 131.
Sociobiologie, 33.
Sociolinguistique, 97.
Sociologie, 19-36, 47, 198; — de la connaissance, 86-89, 196; — des sociologues, 22-23, 26, 79-80, 84; — et ingénieurs sociaux, 26-27; — et les autres scènes sociales, 28-30; — et philosophie, 49-50; — et politique, 47-48; modes de réception de la —, 39-42.
Sociologisme, 95.
Sondage (d'opinion), 222, 234, 238-239, 245, 249; — et demande politique, 223-224.
Sports, 173-195; — comme enjeu des luttes politiques, 185-187; — comme spectacle, 183; — comme voie d'ascension sociale pour les membres des classes populaires, 188; — et élites sociales, 177-178; — et ethos des fractions dominantes des classes dominantes, 179-180; constitution d'un champ du — ou champ de production de « produits » sportifs, 174-176, 178, 181-182, 189; histoire sociale du —, 176.

Succession, 202-204 (v. génération, lutte).
Style de vie, 14-15, 189, 192-195, 200 (v. aussi goûts).
Syndicats, 252, 254, 258.
Système scolaire, 267; fréquentation du — et brouillage des aspirations, 147-150.

T

Tests (d'intelligence), 266-267.
Titres scolaires, 148, 256; — et titres de noblesse, 256, 264-267; effet d'assignation statutaire des — (et transformation des consommations culturelles), 169-170, 241-242; inflation des —, 147-148, 153.
Travail; marché du — comme champ de lutte, 251-252, 254.

V

Violence symbolique, 67, 256, 258-259.
Virilité (valeurs de), 14, 259 (v. aussi classe ouvrière).
Vulgaire, 10 (v. aussi distinction).
Vulgate, 217-218 (v. aussi champ).

W

Weber (Max), 23-26, 49, 164, 178, 202, 264.

TABLE DES MATIÈRES

Prologue	7
L'art de résister aux paroles	10
Une science qui dérange	19
Le sociologue en question	37
Les intellectuels sont-ils hors jeu?	61
Comment libérer les intellectuels libres?	67
Pour une sociologie des sociologues	79
Le paradoxe du sociologue	86
Ce que parler veut dire	95
Quelques propriétés des champs	113
Le marché linguistique	121
La censure.....	138
La « jeunesse » n'est qu'un mot	143
L'origine et l'évolution des espèces de mélomanes	155
La métamorphose des goûts	161
Comment peut-on être sportif?	173
Haute couture et haute culture	196
Mais qui a créé les « créateurs »?.....	207
L'opinion publique n'existe pas	222
Culture et politique	236
La grève et l'action politique	251
Le racisme de l'intelligence	264
Index	269

OUVRAGES DE PIERRE BOURDIEU

- SOCIOLOGIE DE L'ALGÉRIE, Paris, P.U.F., 2^e édit., 1961.
THE ALGERIANS, Boston, Beacon Press, 1962.
LE DÉRACINEMENT, Paris, Ed. de Minuit, 1964, nouvelle édition, 1977 (avec A. Sayad).
LES ÉTUDIANTS ET LEURS ÉTUDES, Paris, Mouton, 1964 (avec J.-C. Passeron).
LES HÉRITIERS, Paris, Ed. de Minuit, 1964 (avec J.-C. Passeron).
TRAVAIL ET TRAVAILLEURS EN ALGÉRIE, Paris, Mouton, 1964 (avec A. Darbel, J.-P. Rivet et C. Seibel).
UN ART MOYEN, Paris, Ed. de Minuit, 1965 (avec L. Boltanski, R. Castel et J.-C. Chamboredon).
RAPPORT PÉDAGOGIQUE ET COMMUNICATION, Paris, Mouton, 1965 (avec J.-C. Passeron et M. de Saint-Martin).
L'AMOUR DE L'ART, Paris, Ed. de Minuit, 1966, nouvelle édition, 1969 (avec A. Darbel et D. Schnapper).
LE MÉTIER DE SOCIOLOGUE, Paris, Ed. Mouton/Bordas, 1968, nouvelle édition, 1973 (avec J.-C. Chamboredon et J.-C. Passeron).
ZUR SOZIOLOGIE DER SYMBOLISCHEN FORMEN, Francfort, Suhrkamp, 1970.
LA REPRODUCTION, Paris, Ed. de Minuit, 1970 (avec J.-C. Passeron).
ESQUISSE D'UNE THÉORIE DE LA PRATIQUE, précédée de trois études d'ethnologie kabyle, Genève, Ed. Droz, 1972, nouvelle édition, Le Seuil, 2000.
DIE POLITISCHE ONTOLOGIE MARTIN HEIDEGGERS, Francfort, Syndicat, 1976.
ALGÉRIE 60, Paris, Ed. de Minuit, 1977.
LA DISTINCTION, Paris, Ed. de Minuit, 1979.
LE SENS PRATIQUE, Paris, Ed. de Minuit, 1980.
QUESTIONS DE SOCIOLOGIE, Paris, Ed. de Minuit, 1980.
LEÇON SUR LA LEÇON, Paris, Ed. de Minuit, 1982.
CE QUE PARLER VEUT DIRE, Paris, Fayard, 1982.
HOMO ACADEMICUS, Paris, Ed. de Minuit, 1984.
CHOSSES DITES, Paris, Ed. de Minuit, 1987.
L'ONTOLOGIE POLITIQUE DE MARTIN HEIDEGGER, Paris, Ed. de Minuit, 1988.
LA NOBLESSE D'ÉTAT, Paris, Ed. de Minuit, 1989.
LANGUAGE AND SYMBOLIC POWER, Cambridge, Polity Press, 1991.

RÉPONSES, *Pour une anthropologie réflexive*, Paris, Libre examen/Seuil, 1992 (avec Loïc J.-D. Wacquant).

LES RÈGLES DE L'ART, *Genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Libre examen/Seuil, 1992

LA MISÈRE DU MONDE, Paris, Libre examen/Seuil, 1993 (ouvrage collectif sous sa direction).

LIBRE-ÉCHANGE, Paris, Les presses du réel/Seuil, 1994 (avec Hans Haacke).

RAISONS PRATIQUES, *Sur la théorie de l'action*, Paris, Le Seuil, 1994.

MÉDITATIONS PASCALIENNES, Liber, 1997.

LA DOMINATION MASCULINE, Liber, 1998.

SUR LA TÉLÉVISION, *suivi de L'emprise du journalisme*, Raisons d'agir, 1996.

LES USAGES SOCIAUX DE LA SCIENCE, *Pour une sociologie clinique du champ scientifique* INRA, 1997.

CONTRE-FEUX, *Propos pour servir à la résistance contre l'invasion néolibérale*, Raisons d'agir, 1998.

PROPOS SUR LE CHAMP POLITIQUE, Presses universitaires de Lyon, 2000.

INTERVENTIONS (1961-2001), *Science sociale & action politique*, Agone, 2002.

LE BAL DES CÉLIBATAIRES, *Crise de la société paysanne en Béarn*, Le Seuil, 2002.

IMAGES D'ALGÉRIE : UNE AFFINITÉ ÉLECTIVE, Actes Sud/Institut du monde arabe, 2003.

SI LE MONDE M'EST SUPORTABLE, C'EST PARCE QUE JE PEUX M'INDIGNER (avec Antoine Spire) L'Aube, 2003.

ESQUISSE POUR UNE AUTO-ANALYSE, Raisons d'agir, 2004.

ESQUISSES ALGÉRIENNES (textes édités et présentés par Tassadit Yacine), Le Seuil, 2008.

CET OUVRAGE A ÉTÉ ACHEVÉ D'IMPRIMER LE
DIX AOÛT DEUX MILLE NEUF DANS LES ATE-
LIERS DE NORMANDIE ROTO IMPRESSION S.A.S.
À LONRAI (61250) (FRANCE)
N° D'ÉDITEUR : 4753
N° D'IMPRIMEUR : 092357

DANS LA COLLECTION "REPRISE"

Pierre Bourdieu, *Questions de sociologie*

Gilles Deleuze, *Foucault*

Gilles Deleuze, *Pourparlers*

Gilles Deleuze, *Présentation de Sacher-Masoch.*

Le froid et le cruel.

Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*

Gilles Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*

Jacques Donzelot, *La Police des familles*

André Green, *Narcissisme de vie narcissisme de mort*

Roman Jakobson, *Essais de linguistique générale, t. 1*

Emmanuel Levinas, *Nouvelles lectures talmudiques*

Emmanuel Levinas, *Quatre lectures talmudiques*

Clément Rosset, *Principes de sagesse et de folie*

Clément Rosset, *Le Réel. Traité de l'idiotie*

François Roustang, *Qu'est-ce que l'hypnose ?*