

Méditations pascaliennes, Pierre Bourdieu

INTRODUCTION

Lorsque l'on pose à Bourdieu la question de ses rapports avec Marx, il finit par dire qu'il se trouve plutôt pascalien, notamment en ce qui concerne le pouvoir symbolique et la « révocation de l'ambition du fondement », et surtout pour cette volonté de chercher toujours la « raison des effets ».

« La vanité d'attribuer à la philosophie, et aux propos des intellectuels, des effets aussi immenses qu'immédiats me paraît constituer l'exemple par excellence de ce que Schopenhauer appelait le 'comique pédant' (...) excès de confiance dans les pouvoirs du discours ».

« (...) les pouvoirs intellectuels ne sont jamais aussi efficaces que lorsqu'ils s'exercent dans le sens des tendances immanentes de l'ordre social, redoublant alors de manière indiscutable, par l'omission ou la compromission, les effets des forces du monde, qui s'expriment aussi à travers eux ».

Il se plaint de n'avoir pas été bien compris : « Les analyses et les modèles que je proposais ont ainsi été appréhendés, bien souvent, à travers les catégories de pensée qui, comme les grandes alternatives obligées de la pensée dualiste (mécanicisme/finalisme, objectivisme/subjectivisme, holisme/individualisme, etc.), s'y trouvaient justement révoquées ».

1. Critique de la raison scolastique

« C'est parce que nous sommes impliqués dans le monde qu'il y a de l'implicite dans ce que nous pensons et disons à son propos ».

L'implication et l'implicite

En matière sociale, les présupposés que nous devons à notre inclusion dans l'objet de connaissance sont de trois ordres :

1. Nous occupons une position dans l'espace social, nous appartenons par exemple à un sexe ;
2. Il y a tout ce qui est constitutif de la *doxa*¹ propre aux différents champs (religieux, artistique, etc)
3. Sans oublier la doxa spécifique des champs savants.

Ce ne sont pas les premiers (notamment religieux ou politiques) qui sont les plus difficiles à maîtriser. On y est très attentif.

Ce que l'on maîtrise moins, c'est la raison pour laquelle on se laisse inclure dans un champ spécifique au point d'en adopter la doxa. Et, comme le dit Pascal « Les preuves ne convainquent que l'esprit. La coutume fait nos preuves les plus fortes et les plus crues, elle incline l'automate, qui entraîne l'esprit sans qu'il y pense (...). [C'est] l'habitude qui, sans violence, sans art, sans argument, nous fait croire les choses ». La croyance, même celle qui est au fondement de l'univers scientifique, est de l'ordre de l'automate, c'est-à-dire du corps qui, comme Pascal ne cesse de le rappeler, « a ses raisons que la raison ne connaît point ».

¹ Bourdieu : « ensemble de croyances fondamentales qui n'ont même pas besoin de s'affirmer sous la forme d'un dogme explicite et conscient de lui-même ».

L'ambiguïté de la disposition scolastique

« Elle est ce qui incite à entrer dans le monde ludique de la conjecture théorique et de l'expérimentation mentale, à poser des problèmes pour le plaisir de les résoudre, et non parce qu'ils se posent, sous la pression de l'urgence, ou à traiter le langage non comme un instrument, mais comme un objet de contemplation, de délectation, de recherche formelle ou d'analyse. »

Ce qui permet de se donner ce temps d'étude et ce regard indifférent au contexte et aux préoccupations pratiques, c'est la *skholè*, le loisir, le temps libre, que l'école par exemple aménage sous une forme privilégiée. Il faut mettre l'individu à l'abri de toutes les expériences négatives associées à la privation ou à l'incertitude du lendemain. Et la disposition scolastique ne s'accomplit vraiment, complètement, que par l'inclusion dans un champ savant (philosophie, sciences...). La disposition 'libre' et 'pure' que favorise la *skholè* implique l'ignorance de ce qui se passe dans le monde de la pratique et de la politique. « Elle implique aussi et surtout l'ignorance, plus ou moins triomphante, de cette ignorance et des conditions économiques et sociales qui la rendent possible » (positions privilégiées dans la hiérarchie sexuelle et sociale). »

« La conscience de ce privilège interdit de condamner à l'inhumanité ou à la 'barbarie' ceux qui, faute d'en bénéficier, ne sont pas en état d'accomplir toutes leurs potentialités humaines. »

Genèse de la disposition scolastique

Il faudrait faire « une analyse des variations des dispositions cognitives à l'égard du monde selon les conditions sociales et les situations historiques ». « Parmi les avantages attachés à la naissance, l'un des moins visibles réside dans la disposition détachée et distante (...) qui s'acquiert dans une prime expérience relativement affranchie de la nécessité » et qui va favoriser l'accès à l'école et le succès dans les exercices scolastiques grâce à cette « disposition permanente à opérer la mise à distance du réel directement perçu qui est la condition de la plupart des constructions symboliques ».

Le grand refoulement

Le champ philosophique est le premier champ scolastique qui s'autonomise (par rapport au champ politique ou religieux) dans la Grèce du Ve siècle avant notre ère. Après une longue éclipse un champ scolastique se réamorçait dans l'Italie de la Renaissance. Se différencient alors la religion et la science, la raison analogique et la raison logique, l'alchimie et la chimie, l'astrologie et l'astronomie, la politique et la sociologie, etc. Et aussi le travail productif du travail symbolique. On commence à imaginer une vie où l'activité ne serait pas astreinte à se subordonner à des fins étroitement utilitaires, ce qui s'exprime tout spécialement dans des théories pédagogiques qui ont perdu de vue les nécessités immédiates de la vie, et l'urgence qu'il y a à mettre par avance l'enfant en état d'y faire face.

Ce nouveau regard scolastique peut être rapproché du processus qui, dans le développement de l'enfant, tend à donner progressivement la prééminence aux 'sens de distance', vue et ouïe, capables de fonder une vision objective et active du monde, sur les 'sens de proximité', le toucher et le goût, tournés vers les plaisirs ou les déplaisirs immédiats. On pourrait avancer l'hypothèse que la conquête de la vision scolastique s'accompagne d'un éloignement à l'égard des plaisirs liés au 'sens de la proximité' ce qui se traduirait par un refoulement progressif, et plus ou moins radical selon les milieux, de la prime enfance et de ses plaisirs considérés comme honteux. Ce refoulement des appétits à courte vue (par un ascétisme propre à procurer un fort sentiment de supériorité sur le commun des mortels condamnés à vivre au jour le jour) a comme contrepartie un divorce entre l'intellect perçu comme supérieur, et le corps tenu pour

inférieur, entre les sens plus abstraits, la vue et l'ouïe (peinture, musique...) et les sens les plus 'sensibles' relevant de la 'langue et du gosier' (Kant). Ces oppositions, qui se retraduisent en toute clarté dans le dualisme cardinal de l'âme et du corps (ou de l'entendement et de la sensibilité), s'enracinent dans la division sociale entre le monde économique et les univers de production symbolique qui restent au mains de ceux qui ont eu le privilège social de naître là où était rendue possible pour eux l'émergence de l'univers scolastique.

Le point d'honneur scolastique

Le titre scolaire vaut aujourd'hui comme titre (bureaucratique) de noblesse. Un peu comme la différence entre homme libre et esclave en d'autres temps ou entre aristocrate et homme du commun. Et on s'empresse d'oublier les conditions sociales de possibilité de la raison scolastique.

Post-scriptum I

« Les effets de l'enfermement scolastique, redoublés par ceux de l'élection scolaire et de la cohabitation prolongée d'un groupe très homogène socialement, ne peuvent que favoriser une distance intellectualocentrique à l'égard du monde : la coupure sociale et mentale ne se voit jamais aussi bien, paradoxalement, que dans les tentatives, souvent pathétiques et éphémères, pour rejoindre le monde réel, notamment à travers des engagements politiques (stalinisme, maoïsme, etc) dont l'utopisme irresponsable et la radicalité irréaliste attestent qu'ils sont encore une manière de dénier les réalités du monde social. »

2. Les trois formes de l'erreur scolastique

Ce n'est pas seulement sur les plans éthique ou politique qu'il faut mesurer les conditions sociales de la formation de la disposition scolastique ; il s'agit aussi de déterminer si et en quoi elle affecte la pensée qu'elle rend possible et, par là, la forme et le contenu mêmes de ce que nous pensons.

L'épistémocentrisme scolastique

Bachelard disait que « le monde où l'on pense n'est pas le monde où l'on vit ». Du seul fait que nous nous arrêtons en pensée sur notre pratique, nous en devenons d'une certaine façon absents. Le fait même de la pensée et du discours sur la pratique nous sépare de la pratique. « Il faut par exemple toute l'énergie subversive de Wittgenstein pour suggérer que l'énoncé 'I am in pain', même s'il se présente sous la forme d'une assertion, n'est sans doute qu'une variété de comportement de douleur, tel que gémir ou crier ».

« Parce qu'il ignore ce qui la définit en propre, le savant impute aux agents sa propre vision, et en particulier un intérêt de pure connaissance et de pure compréhension qui leur est, sauf exception, étranger »

Logiques pratiques

Long développement sur le fait qu'en observant et décrivant le réel, on le tord un peu. On savait déjà...

La barrière scolastique

Des malentendus structureaux s'installent toutes les fois qu'un professionnel, avocat ou médecin, professeur ou ingénieur, entre en relation avec un profane étranger à la vision scolastique, sans avoir conscience d'être confronté non seulement à un langage différent, mais à un autre mode de construction du donné. Nombre d'échecs qui surviennent dans la communication sont imputables à la difficulté qu'il y a à passer de la notion relevant de la pratique quotidienne à la notion savante, juridique, médicale, mathématique... Si l'on s'adresse à des auditeurs préparés, il est inutile de préciser toutes sortes de connotations et il est évident pour chacun qu'on lira philosophiquement les textes philosophiques, et que l'on contempera esthétiquement – et non religieusement, ou érotiquement, etc – les œuvres d'art, et ainsi de suite.

Mais le décalage se rappelle dès que cet accord n'est plus assuré et qu'il faut, par exemple, convertir en plainte au sens juridique une plainte entendue comme expression de la douleur, et de même, souvent, lors de nos relations avec des instances bureaucratiques.

Le moralisme comme universalisme égoïste

A propos des enquêtes d'opinion.

« La propension et l'aptitude à répondre (surtout à des questions complexes, proches de celles que se posent les commentateurs politiques et les politologues) (...) tendent à diminuer au profit de l'abstention et de la démission, à mesure que l'on descend dans la hiérarchie des professions, des revenus et des niveaux d'instruction. Constat (...) superbement ignoré par la 'science politique' (sans doute parce que la découverte de cette sorte de *cens invisible* choque la bonne conscience 'démocratique' (...)).

En effet, le constat que l'inclination et l'aptitude à répondre dépendent du capital scolaire a quelque chose de profondément scandaleux. Le dénoncer est presque perçu comme une sorte d'attentat contre la démocratie puisque la doxa politologique veut que toute personne puisse émettre une véritable opinion personnelle.

Il en est de même pour les choix économiques : acte d'achat, emprunt, épargne. L'égalité en liberté et en rationalité y est tout aussi fictive. En deçà d'un certain niveau de sécurité économique, les agents économiques ne peuvent concevoir ni accomplir la plupart des conduites qui supposent un effort pour prendre prise sur l'avenir, comme la gestion raisonnée des ressources dans le temps, l'épargne, le recours mesuré au crédit ou le contrôle de la fécondité.

Nier tout cela, c'est se livrer à de l'universalisme abstrait, « qui sert le plus souvent à justifier l'ordre établi, la distribution en vigueur des pouvoirs et des privilèges – c'est-à-dire la domination de l'homme, hétérosexuel, euro-américain (blanc), bourgeois -, au nom des exigences formelles d'un universel abstrait (la démocratie, les droits de l'homme, etc) dissocié des conditions économiques et sociales de sa réalisation historique ou, pire, au nom de la condamnation ostentatoirement universaliste de toute revendication d'un particularisme et, du même coup, de toutes les 'communautés' construites sur la base d'un particularisme stigmatisé (femmes, gays, noirs, etc) et suspectes ou accusées de s'exclure des unités sociales plus englobantes ('nation', 'humanité'). »

A l'inverse, « la répudiation sceptique ou cynique de toute forme de croyance dans l'universel », au nom du relativisme, « est une manière, en un sens plus dangereuse, parce qu'elle peut se donner des airs de radicalisme, d'accepter les choses comme elles sont ».

« L'impérialisme de l'universel qui est impliqué dans l'annexion assimilatrice de l'universalisme verbal peut s'exercer dans les rapports de domination au sein d'une même nation, à travers une universalisation des exigences scolastiques qui ne s'accompagne pas d'une semblable universalisation des moyens d'y satisfaire. L'institution scolaire, dans la mesure où elle est capable d'imposer la reconnaissance à peu près universelle de la loi culturelle tout en étant très loin d'être capable de distribuer de manière aussi large la connaissance des acquis universels qui est nécessaire pour lui obéir, donne un fondement fallacieux, mais socialement très puissant, à la *sociodicée épistémocratique*². »

La violence annexionniste peut s'exercer aussi dans les rapports de domination symbolique entre des Etats.

« (...) par un simple renversement des causes et des effets, on peut 'blâmer la victime' en imputant à sa nature la responsabilité des dépossessions, des mutilations ou des privations qu'on lui fait subir. ». Ainsi Otto Weininger qui « reprochait aux femmes la facilité avec laquelle elles abandonnent leur nom et prennent celui de leur mari, pour conclure, souverainement, que 'la femme est par essence sans nom et cela parce qu'elle manque, par nature, de personnalité' ».

Les conditions impures d'un plaisir pur

Toute réflexion esthétique doit prendre pour point de départ le nombre d'années passées à l'école, car l'inclination artistique est en fait le monopole de quelques privilégiés.

« L'esthétisme populiste qui porte à créditer le peuple d'une 'esthétique' ou d'une 'culture populaire' est encore un effet, sans doute le plus inattendu, de l'illusion scolastique ». Faute de prendre acte des conditions sociales, « on accorde, par implication tacite, à tous les hommes et toutes les femmes, mais de manière fictive et seulement sur le papier, le privilège économique et social qui rend possible le point de vue esthétique ».

« Le culte de la 'culture populaire' n'est souvent qu'une inversion verbale et sans effet, donc faussement révolutionnaire, du racisme de classe qui réduit les pratiques populaires à la barbarie ou à la vulgarité : comme certaines célébrations de la féminité ne font que renforcer la domination masculine, cette manière en définitive très confortable de respecter le 'peuple', qui, sous apparence de l'exalter, contribue à l'enfermer ou à l'enfoncer dans ce qu'il est en convertissant la privation en choix ou en accomplissement électif, procure tous les profits d'une ostentation de générosité subversive et paradoxale, tout en laissant les choses en l'état, les uns avec leur culture (ou leur langue) réellement cultivée et capable d'absorber sa propre subversion distinguée, les autres avec leur culture ou leur langue dépourvues de toute valeur sociale (...), que l'on réhabilite fictivement par un simple faux en écriture théorique.

C'est dire que les 'politiques culturelles' en direction des plus démunis sont condamnées à balancer entre deux formes d'hypocrisie (...) : d'un côté, au nom d'un respect à la fois condescendant et sans conséquences de particularités et de particularismes 'culturels' grandement imposés et subis, qui se trouvent ainsi constitués en choix – je pense par exemple à l'usage que fait certain conservatisme du 'respect de la différence' (...) – on enferme les dépossédés dans leur état en omettant de leur offrir les moyens réels d'accomplir leurs possibilités mutilées ; de l'autre, on impose universellement (comme l'institution scolaire aujourd'hui) les mêmes exigences sans s'inquiéter de distribuer aussi universellement les moyens de les satisfaire, contribuant ainsi à légitimer l'inégalité (...) ».

² A traduire par quelque chose comme « justification - au nom du pouvoir de la science - de l'ordre social établi »...et à replacer, l'air de rien, dans une conversation, bien sûr...

L'ambiguïté de la raison

Le danger, c'est le fétichisme de la raison, le fanatisme de l'universel qui restent fermés à toutes les manifestations traditionnelles de croyance tout en n'étant pas moins obscures et opaques à eux-mêmes que ce qu'ils dénoncent. Et surtout dans la mesure où c'est rendu possible par le privilège, et un privilège qui s'ignore : la raison enferme la virtualité d'un abus de pouvoir, elle est dotée d'une rareté qui fait qu'elle tend toujours à fonctionner comme capital (culturel ou informationnel), donc à la fois comme source de profits matériels et symboliques et comme instrument de domination et de légitimation. « Je ne puis adhérer à un modèle formel où les 'choses de la logique' éclipsent ou écrasent trop visiblement la 'logique des choses'. »

« Le mythe du 'don naturel' et le racisme de l'intelligence sont au centre d'une sociodicée, intimement vécue par tous les dominants, par-delà les différences dans les engagements éthiques ou politiques déclarés, qui fait de 'l'intelligence' (scolairement mesurée) le principe de légitimation suprême et qui impute la pauvreté et l'échec « non plus à la paresse, à l'imprévoyance ou au vice, mais à la stupidité ».

Il faudrait aller au-delà de la division sociale entre la théorie et la pratique, profondément inscrite dans l'inconscient scolastique et dominant toute la pensée à travers toutes les hiérarchies sous-tendues : « pur » et « appliqué », « scientifique » et « technique », « artistique » et « décoratif ». Sans non plus tomber dans l'exaltation de la pratique et la tradition que certain populisme irrationaliste et réactionnaire a opposé au rationalisme. Il faudrait « imposer la reconnaissance effective (scolairement sanctionnée) de la pluralité des formes d' 'intelligence' et combattre par tous les moyens le véritable *effet de destin* qu'exercent quotidiennement des verdicts scolaires fondés sur la reconnaissance des seules formes les plus formelles de cette capacité polymorphe. »

Digression

Une limite « habituelle » de la pensée « pure »

Des auteurs comme Oakeshott ont établi explicitement le lien entre intérêt pour la connaissance pratique d'un côté, et de l'autre hostilité politique à la tendance rationaliste qui dévalue les traditions pratiques au profit des théories explicites (qu'il appelle « idéologies ») et qui considère tout ce qui est consciemment planifié et délibérément exécuté comme supérieur à ce qui s'est établi inconsciemment au cours du temps.

Donc, ceux qui mettraient en avant les connaissances pratiques seraient en quelque sorte des gardiens des traditions « pragmatiques » et anti-rationnels, allergiques aux planificateurs et aux idéologues.

La forme suprême de la violence symbolique

Les sciences sociales, seules en mesure de démasquer et de contrecarrer les stratégies de domination tout à fait inédites qu'elles contribuent parfois à inspirer et à armer (le pouvoir arbitraire de la force rationalisée), devront choisir. Ou bien se mettre au service d'une domination toujours plus rationalisée (voir par exemple l'usage politique des sondages comme instruments de démagogie rationnelle), ou bien analyser rationnellement la domination et tout spécialement la contribution que la connaissance rationnelle peut apporter à la monopolisation de fait des profits de la raison universelle.

Post-scriptum : comment lire un auteur ?

En gros : il faut historiciser Baudelaire, le situer dans son époque.

3. Les fondements historiques de la raison

La violence et la loi

Au principe de la loi, il n'y a rien d'autre que l'arbitraire, la « vérité de l'usurpation », la violence sans justification, et cela s'énonce dans la tautologie : « la loi, c'est la loi, et rien d'avantage », principe de déraison suffisant.

L'arbitraire est aussi au principe de tous les champs, même les plus « purs », comme les mondes artistique ou scientifique : chacun d'eux a sa « loi fondamentale ». Une fois que l'on a accepté le point de vue constitutif d'un champ, on ne peut plus prendre sur lui un point de vue extérieur. Chaque champ enferme ainsi les agents dans ses enjeux propres qui, à partir d'un autre point de vue, c'est-à-dire du point de vue d'un autre jeu, deviennent invisibles ou du moins insignifiants ou même illusoires. Le chercheur est indifférent aux ambitions de carrière d'un haut fonctionnaire, le banquier ne comprend pas les investissements à fonds perdus de l'artiste ou la lutte des journalistes pour l'accès à la « une », etc.

Digression. Le sens commun

Il s'ensuit que le monde du sens commun mérite bien son nom : il est le seul véritablement commun où peuvent se retrouver ceux qui y sont cantonnés faute d'avoir accès à la disposition scolastique, ainsi que tous ceux qui participent de l'un ou l'autre des univers scolastiques. Le sens commun est un fonds d'évidences, un consensus primordial, un ensemble de lieux communs (au sens large), tacitement accepté, et qui rend possibles la confrontation, le dialogue, la concurrence, voire le conflit.

Le sens commun est en grande partie national parce que la plupart des grands principes de division sont inculqués ou renforcés par les institutions scolaires qui ont pour mission majeure de construire la nation. L'existence de champs transnationaux (scientifiques notamment) crée des sens communs spécifiques ce qui favorise l'émergence d'une vision scolastique du monde (à peu près) commune à tous les *scholars* de tous les pays.

Des points de vue institués

Dire, avec Saussure, que « le point de vue crée l'objet », c'est dire qu'une même « réalité » fait l'objet d'une pluralité de représentations socialement reconnues, mais partiellement irréductibles les unes aux autres, bien qu'elles aient en commun de prétendre à l'universalité. On peut s'interroger sur l'existence d'une rationalité générale, transcendante.

Chaque univers savant a sa *doxa* spécifique, ensemble de présupposés cognitifs et évaluatifs dont l'acceptation est impliquée par l'appartenance même. Ce sont les grandes oppositions obligées qui, paradoxalement, unissent ceux qu'elles opposent, puisqu'il faut avoir en commun de les admettre pour être en mesure de s'opposer à leur propos, ou par leur entremise. Les adversaires sont ainsi complices au sein du champ ; ils y délimitent, y compris en politique, l'espace de discussion légitime, excluant comme absurde, éclectique ou tout simplement impensable, toute tentative pour produire une position non prévue (le naïf, l'amateur, l'autodidacte, ou la grande innovation subversive de l'hérésiarque, qu'il soit religieux, artistique ou même scientifique).

Les oppositions consacrées finissent par apparaître comme inscrites dans la nature des choses. On découvre que chacune des positions opposées n'a aucun contenu en dehors de la relation avec la position antagoniste dont elle n'est parfois que l'inversion rationalisée. C'est le cas, de toute évidence, de nombre de couples d'oppositions qui sont en vigueur aujourd'hui dans les sciences sociales : individu et société, consensus et conflit, consentement et contrainte, ou des divisions en « écoles », « mouvements » ou « courants ».

Tous ceux qui sont engagés dans le champ, tenants de l'orthodoxie ou de l'hétérodoxie, ont en commun l'adhésion tacite à la même *doxa* qui rend possible leur concurrence.

Digression. Différenciation des pouvoirs et circuits de légitimation

Cessant de s'incarner dans des personnes ou des institutions spécialisées, le pouvoir se différencie et se disperse ; il s'exerce de façon invisible et anonyme.

Cela n'empêche pas les tensions entre les différents champs dominants.

Les dominés « peuvent toujours tirer parti ou profit des conflits entre les puissants qui, bien souvent, ont besoin de leur concours pour triompher. Nombre de grands affrontements historiques tenus pour des moments exemplaires de la 'lutte des classes' n'ont été en fait que l'extension, par la logique des alliances avec les dominés, de luttes entre les dominants au sein du champ du pouvoir – luttes qui, du fait qu'elles s'arment, à des fins de légitimation ou de mobilisation, de stratégies d'universalisation symbolique des intérêts particuliers peuvent néanmoins faire avancer l'universel, et, par là, la reconnaissance, au moins formelle, des intérêts des dominés ».

« (...) des pouvoirs fondés sur la force (physique ou économique) ne peuvent attendre leur légitimation que de pouvoirs qu'on ne peut suspecter d'obéir à la force ». « Le prince ne peut obtenir de ses poètes, de ses peintres ou de ses juristes un service symbolique de légitimation réellement efficace que pour autant qu'il leur accorde l'autonomie (relative) qui est la condition d'un jugement indépendant (...) »

« A mesure que le champ du pouvoir se différencie et que, corrélativement, les circuits d'échanges légitimant deviennent plus longs et plus complexes, le coût en énergie sociale dépensée pour le travail de légitimation s'accroît, comme s'accroissent les menaces de crise ».

Un historicisme rationaliste

Si l'on admet que la raison scientifique est un produit de l'histoire et qu'elle s'affirme toujours davantage à mesure que croît l'autonomie relative du champ scientifique à l'égard des contraintes et des déterminations externes, on est conduit à récuser les deux termes de l'alternative communément admise : l'absolutisme « logiciste » qui prétend donner des « fondements logiques » a priori à la méthode scientifique et le relativisme « historiciste » ou « psychologiste ».

Le propre de ces alternatives qui ne sont que la projection dans le ciel des « idées » des divisions sociales des champs, est de donner l'illusion que la pensée est enfermée de façon totalement nécessaire dans un choix parfaitement arbitraire.

Le double visage de la raison scientifique

Les champs scientifiques, ces microcosmes qui, sous un certain rapport, sont des mondes sociaux comme les autres, avec des concentrations de pouvoir et de capital, des monopoles, des rapports de force, des intérêts égoïstes, des conflits, etc., sont aussi, sous un autre rapport, des univers d'exception, un peu miraculeux, où la nécessité de la raison se trouve instituée à des degrés divers dans la réalité des structures.

La compétition scientifique présuppose et produit une forme spécifique d'intérêt, qui ne paraît désintéressée que par comparaison avec les intérêts ordinaires, pour le pouvoir et l'argent notamment, et qui est orientée vers la conquête du monopole de l'autorité scientifique, dans laquelle compétence technique et pouvoir symbolique sont inextricablement confondus.

Reste que, en dépit de tout, la lutte entre scientifiques se déroule toujours sous le contrôle des normes constitutives du champ et avec les seules armes agréées dans le champ.

Censure du champ et sublimation scientifique

Après avoir clairement posé cette *dualité intrinsèque* de l'univers de la science et de tout ce qui en participe, il faut en accentuer la dimension spécifique et montrer comment la *pulsion*

spécifique engendrée par le champ est amenée à se sublimer pour s'accomplir dans les limites de la *censure* du champ.

L'affrontement anarchique des investissements ne se transforme en dialogue rationnel que dans la mesure où le champ est assez autonome (donc doté de barrières à l'entrée assez élevées) pour exclure l'importation d'armes non spécifiques, politiques ou économiques, notamment, dans les luttes internes ; dans la mesure où les participants sont contraints à ne recourir qu'à des instruments de discussion ou de preuve conformes aux exigences scientifiques en la matière, donc obligées de sublimer leur *libido dominandi* en une *libido sciendi* qui ne peut triompher qu'en opposant une réfutation à une démonstration, un fait scientifique à un autre fait scientifique.

Dans le cas des sciences sociales, l'instauration des conditions sociales de la rupture et de l'autonomie est particulièrement nécessaire et particulièrement difficile. Du fait que leur objet, donc ce qu'elles disent à son propos, est un enjeu politique – ce qui les met en concurrence avec tous ceux qui prétendent parler avec autorité sur le monde social, écrivains, journalistes, hommes politiques, personnel religieux, etc. –, elles sont particulièrement exposées au danger de « politisation ».

L'historicisation libère de cette forme de fétichisme qu'est l'illusion platonicienne de l'autonomie du monde des idées (mathématiques notamment, mais aussi juridiques ou littéraires) et qui s'exprime, sous des formes à peu près identiques, dans les différents champs. Il n'y a pas d'au-delà de l'histoire et, au risque de désespérer ceux qui ont reporté sur les œuvres d'art, de littérature et parfois même de science leurs nostalgies d'absolu, les sciences sociales doivent continuer à chercher dans la logique spécifique des champs scolastiques le principe de l'existence des œuvres d'art, de science ou de littérature dans ce qu'elles ont d'historique, mais aussi de transhistorique.

L'anamnèse de l'origine

Rappeler que tout est historique, y compris les dispositions cognitives communes, ce n'est pas professer un réductionnisme historiciste ou sociologiste. C'est refuser de remplacer le Dieu créateur des « vérités et des valeurs éternelles » par le Sujet créateur et rendre à l'histoire, et à la société, ce que l'on a donné à une transcendance ou à un sujet transcendantal. C'est renoncer à la mythologie du créateur incréé.

S'il ne se distingue pas de manière absolue des autres champs par les motivations que l'on y engage, le champ scientifique s'en sépare complètement du point de vue des contraintes (par exemple le principe de contradiction, impliqué dans la nécessité de se soumettre à l'épreuve de la controverse) auxquelles on doit se plier pour y faire triompher ses passions ou ses intérêts.

C'est l'autonomisation du champ scientifique qui rend possible l'instauration de lois spécifiques, lesquelles contribuent en retour au progrès de la raison et, par là, à l'autonomisation du champ.

Réflexivité et double historicisation

Loin d'être, comme on feint parfois de le croire, une dénonciation polémique visant à déprécier la raison, l'analyse des conditions dans lesquelles s'accomplit le travail de la pensée est un *instrument privilégié de la polémique de la raison*. En s'efforçant d'intensifier la conscience des limites que la pensée doit à ses conditions sociales de production (rapports de force, effets de domination, tyrannies, clientèles...), elle travaille à offrir la possibilité d'une liberté réelle à l'égard des déterminations qu'elle dévoile.

Le travail collectif de réflexivité critique devrait permettre à la raison scientifique de se contrôler de mieux en mieux elle-même, dans et par la coopération conflictuelle et la critique mutuelle.

L'universalité des stratégies d'universalisation

Si l'universel avance, c'est parce qu'il existe des microcosmes sociaux qui, en dépit de leur ambiguïté intrinsèque, liée à leur enfermement dans le privilège et l'égoïsme satisfait d'une séparation statutaire, sont le lieu de luttes qui ont pour enjeu l'universel et dans lesquelles des agents ayant, à des degrés différents selon leur position, un *intérêt particulier à l'universel*, à la raison, à la vérité, à la vertu, s'engagent avec des armes qui ne sont autre chose que les conquêtes les plus universelles des luttes antérieures.

Ainsi, les juristes, qui, par un travail collectif de plusieurs siècles, ont inventé l'Etat.

Ils l'ont fait dans la mesure où ils se faisaient eux-mêmes, en tant que détenteurs ou dépositaires de pouvoirs associés à l'exercice de la fonction publique, et où ils pouvaient s'assurer ainsi une forme d'appropriation privée du service public, fondée sur l'instruction et le mérite, et non plus sur la naissance. Autrement dit, la Révolution française a un revers obscur, à savoir la montée progressive des détenteurs de capital culturel, et en particulier des robins, qui sont parvenus à prendre la place de l'ancienne noblesse pour s'instituer en noblesse d'Etat.

Mais ce *monopole de l'universel* ne peut être obtenu qu'au prix d'une soumission (au moins apparente) de ceux qui le détiennent aux raisons de l'universalité, donc à une représentation universaliste de la domination. Ceux qui, comme Marx, inversent l'image officielle que la bureaucratie d'Etat entend donner d'elle-même et décrivent les bureaucrates comme des usurpateurs de l'universel, agissant en propriétaires privés des ressources publiques, n'ont pas tort. Mais ils ignorent ce faisant le fait que l'Etat est en même temps un lieu en construction qui va vers l'universalité et l'intérêt général ne serait-ce que dans la mesure où il y fait référence.

Par exemple, le scandale politique, comme révélation par la presse, d'une transgression éthique accomplie par une personnalité éminente, rappelle la règle du dévouement à l'intérêt général.

La reconnaissance universellement accordée au sacrifice des intérêts égoïstes (tout spécialement économiques) favorise, à travers les profits symboliques indiscutables qu'elle assure, les stratégies d'universalisation.

Plus personne ne peut croire que l'histoire à la raison pour principe ; et si la raison avance un tant soit peu, et aussi l'universel, c'est peut-être parce qu'il y a des profits de rationalité et d'universalité et que les actions qui font avancer la raison et l'universel font avancer du même pas les intérêts de ceux qui les accomplissent.

S'ensuit un plaidoyer pour une *realpolitik* de la raison qui viserait à renforcer peu à peu tout ce qui, au sein de l'Etat, va dans le sens de l'universel et contre des intérêts particuliers.

4. La connaissance par corps

Défense de la sociologie, « forme de pensée honnie des ‘penseurs’ parce qu’elle donne accès à la connaissance des déterminations sociales qui pèsent sur eux, donc sur leur pensée ».

Analysis situs

En tant que corps et individu biologique, je suis situé en un lieu et j’occupe une place dans l’espace physique et dans l’espace social. Cette vision très matérielle des choses pourrait être le « fondement de l’opposition scientifiquement ruineuse entre l’individu et la société ». Le corps, exposé au monde et donc susceptible d’être conditionné par lui, est façonné par les conditions matérielles et culturelles d’existence dans lesquelles il est placé dès l’origine, « il est soumis à un processus de socialisation dont l’individuation est elle-même le produit, la singularité du ‘moi’ se forgeant dans et par les rapports sociaux ».

L’espace social

Tout le monde est caractérisé par le lieu où il est situé de manière plus ou moins permanente et par la place qu’il occupe, y compris au sens strictement physique : propriétés (maisons, terres...) plus ou moins dévoreuses d’espace. C’est un peu le thème central de « La Distinction ».

La compréhension

« (...) si l’agent a une compréhension immédiate du monde familier, c’est que les structures cognitives qu’il met en œuvre sont le produit de l’incorporation des structures du monde dans lequel il agit, que les instruments de construction qu’il emploie pour connaître le monde sont construits par le monde. Ces principes pratiques d’organisation du donné sont construits à partir de l’expérience de situation fréquemment rencontrées et sont susceptibles d’être révisés et rejetés en cas d’échec répété ».

« Nier l’existence de dispositions acquises, c’est (...) nier l’existence de l’apprentissage comme transformation sélective et durable du corps qui s’opère par renforcement ou affaiblissement des connexions synaptiques ».

« (...) il faut construire une théorie matérialiste capable de reprendre à l’idéalisme, suivant le vœu que Marx exprimait dans *Thèses sur Feuerbach*, ‘le côté actif’ de la connaissance pratique que la tradition matérialiste lui a abandonné. » C’est la fonction de la notion d’habitus « qui restitue à l’agent un pouvoir générateur et unificateur, constructeur et classificateur, tout en rappelant que cette capacité de construire la réalité sociale, elle-même socialement construite, n’est pas celle d’un sujet transcendantal, mais celle d’un corps socialisé, investissant dans la pratique des principes organisateurs socialement construits et acquis au cours d’une expérience sociale située et datée ».

Digression sur l’aveuglement scolastique

Les erreurs qu’on écarte vont par couples. On n’échappe au mécanisme que par un constructivisme aussitôt exposé à tomber dans l’idéalisme.

Vingt siècles de platonisme diffus nous ont conduit à ignorer la spécificité de la connaissance pratique, traitée comme un simple obstacle à la connaissance. Cette erreur est typique de la vision scolastique, cette connaissance qui ne se connaît pas, parce qu’elle ignore le privilège qui l’incline à privilégier le point de vue théorique.

Habitus et incorporation

« Une des fonctions majeures de la notion d’habitus est d’écarter deux erreurs complémentaires qui ont toutes les deux pour principe la vision scolastique : d’un côté, le mécanisme, qui tient que l’action est l’effet mécanique de la contrainte de causes externes ; de l’autre, le finalisme qui, notamment avec la théorie de l’action rationnelle, tient que l’agent

agit de manière libre, consciente et, comme disent certains utilitaristes, *with full understanding*, l'action étant le produit d'un calcul des chances et des profits³. Contre l'une et l'autre théorie, il faut poser que les agents sociaux sont dotés d'habitus, inscrits dans les corps par les expériences passées : ces systèmes de schèmes de perception, d'appréciation et d'action permettent (...), sans position explicite de fins ni calcul rationnel des moyens, des stratégies adaptées et sans cesse renouvelées, mais dans les limites des contraintes structurales dont ils sont le produit et qui les définissent ».

Les stratégies les plus efficaces sont celles qui tendent à s'ajuster spontanément, sans intention expresse ni calcul. C'est dire que l'agent n'est jamais complètement le sujet de ses pratiques.

« C'est parce que le corps est (à des degrés inégaux) exposé, mis en jeu, en danger dans le monde, affronté au risque de l'émotion, de la blessure, de la souffrance, parfois de la mort, donc obligé de prendre au sérieux le monde (et rien n'est plus sérieux que l'émotion, qui touche jusqu'au tréfonds des dispositifs organiques), qu'il est en mesure d'acquérir des dispositions qui sont elles-mêmes ouverture au monde, c'est-à-dire aux structures mêmes du monde social dont elles sont la forme incorporée ».

« Nous apprenons par corps. L'ordre social s'inscrit dans les corps à travers cette confrontation permanente, plus ou moins dramatique, mais qui fait toujours une grande place à l'affectivité et, plus précisément, aux transactions affectives avec l'environnement social. »

« (...) il faut se garder de sous-estimer la pression ou l'oppression, continues et souvent inaperçues, de l'ordre ordinaire des choses, les conditionnements imposés par les conditions matérielles d'existence, par les sourdes injonctions et la 'violence inerte' (comme dit Sartre) des structures économiques et sociales et des mécanismes à travers lesquels elles se reproduisent. Les injonctions sociales les plus sérieuses s'adressent non à l'intellect mais au corps (...). L'essentiel de l'apprentissage de la masculinité et de la féminité tend à inscrire la différence entre les sexes dans les corps (à travers le vêtement notamment), sous la forme de manière de marcher, de parler, de se tenir, de porter le regard, de s'asseoir, etc. »

« (...) cette action psychosomatique s'exerce souvent au travers de l'émotion et de la souffrance, psychologique ou même physique, celle notamment que l'on inflige en inscrivant des signes distinctifs, mutilations, scarifications ou tatouages, à la surface même des corps ».

Une logique en action

L'habitus est immédiatement présent, sans distance objectivante, et engagé dans le monde. Il est capable de le maîtriser en lui apportant une réponse adaptée, de l'utiliser (et non de le déchiffrer) comme un instrument que l'on a bien en main.

L'agent se sent chez lui dans le monde parce que le monde est aussi en lui sous la forme de l'habitus.

« On pense à ce que Platon décrit comme *orthè doxa*, l'opinion droite, docte ignorance qui tombe juste, sans rien devoir au hasard, par une sorte d'ajustement à la situation qui n'est ni pensé ni voulu comme tel : 'C'est par elle, dit-il, que les hommes d'Etat gouvernent les cités avec succès ; pour ce qui est de la science, ils ne diffèrent en rien des prophètes et des devins, car ceux-ci disent souvent la vérité mais sans rien connaître de ce dont ils parlent. »

« L'habitus est le lieu des solidarités durables parce que fondées sur des lois et des liens incorporés, celles de l'*esprit de corps* (dont l'esprit de famille est un cas particulier), adhésion viscérale d'un corps socialisé au corps social qui l'a fait et avec lequel il fait corps. Par là, il

³ Comme Bourdieu le dit ailleurs (p 199), citant Butor à propos de l'art du roman, de la biographie ou du récit historique, dont les formes conventionnelles en se »raient l'illustration : « narration des aventures d'un individu, et qui prend presque toujours la forme d'enchaînements d' 'actions individuelles décisives, précédées d'une délibération volontaire qui se déterminent les unes les autres' » (Butor, *Répertoires*, II, Paris, Editions de Minuit, 1964, p 214)

est le fondement d'une *collusion implicite* entre tous les agents qui sont le produit de conditions et de conditionnements semblables, et aussi d'une expérience pratique de la transcendance du groupe, de ses manières d'être et de faire, chacun trouvant dans la conduite de tous ses pareils la ratification et la légitimation (« ça se fait ») de sa propre conduite qui, en retour, ratifie et, le cas échéant, rectifie, la conduite des autres ».

Le principe de cohésion ordinaire qu'est l'esprit de corps trouve sa limite avec les dressages disciplinaires qu'imposent les régimes despotiques : exercices, rituels, port d'une tenue particulière (par exemple, la soutane, rappel permanent de la condition ecclésiastique), grandes démonstrations de masse et autres stratégies de manipulation.

Ce sont les habitus, spontanément orchestrés entre eux, qui tendent à produire des ensembles d'actions conformes aux intérêts des agents concernés. L'exemple le plus simple est celui des stratégies de reproduction que les familles privilégiées produisent, sans se concerter et qui ont pour effet de contribuer à la reproduction des positions acquises et de l'ordre social.

C'est encore l'orchestration des habitus qui permet de sortir des paradoxes, inventés de toutes pièces par l'individualisme utilitariste. Par exemple, cette interrogation quant aux motivations des conduites « non utiles », « comme les loyautés ou les fidélités à l'égard de personnes ou de groupes, et, plus largement, toutes les conduites de désintéressement. (...) »

La coïncidence

Il ne faut pas dire (avec Sartre par exemple) « que l'agent choisit [exemple de la femme battue qui retourne chez son mari dans des conditions que les conseillers jugent intenable] (dans la 'mauvaise foi') ce qui le détermine, car, si l'on peut dire qu'il *se* détermine, dans la mesure où il construit la situation qui le détermine, il est avéré qu'il n'a pas choisi le principe de son choix, c'est-à-dire son habitus, et que les schèmes de construction qu'il applique au monde ont été eux-mêmes construits par le monde ».

« (...) l'agent fait ce qui est en son pouvoir pour rendre possible l'actualisation des potentialités inscrites dans son corps sous forme de capacités et de dispositions façonnées par des conditions d'existence ».

« (...) guidé par les sympathies et les antipathies, les affections et les aversions, les goûts et les dégoûts, on se fait un environnement dans lequel on se sent 'chez soi' et où l'on peut réaliser ce plein accomplissement de son désir d'être que l'on identifie au bonheur. Et, de fait, on observe (sous la forme d'une relation statistique significative) un accord frappant entre les caractéristiques des dispositions (et des positions sociales) des agents et celles des objets dont ils s'entourent – maisons, mobilier, équipement domestique, etc.- ou des personnes auxquelles ils s'associent plus ou moins durablement – conjoints, amis, relations. »

« Les paradoxes de la distribution du bonheur (...) s'expliquent assez bien : le désir d'accomplissement étant grossièrement mesuré aux chances de réalisation, le degré de satisfaction intime que connaissent les différents agents ne dépend pas autant qu'on pourrait le croire de leur pouvoir effectif comme capacité abstraite et universelle de satisfaire des besoins et des désirs abstraitement définis par un agent quelconque : il dépend plutôt du degré auquel le mode de fonctionnement du monde social ou du champ dans lequel ils sont insérés favorise l'épanouissement de leur habitus ».

La rencontre de deux histoires

L'habitus, produit d'une acquisition historique, est ce qui permet l'appropriation de l'acquis historique.

Le corps est dans le monde social mais le monde social est dans le corps. Les structures mêmes du monde sont présentes dans les structures (ou mieux, les schèmes cognitifs) que les agents mettent en œuvre pour le comprendre.

L'habitus hérité, donc immédiatement ajusté, et la contrainte par corps qui s'exerce à travers lui, est le plus sûr garant d'une adhésion directe et totale aux exigences, souvent implicites, des corps sociaux. Les stratégies de reproduction qu'il engendre sont une des médiations à travers lesquelles s'accomplit la tendance de l'ordre social à persévérer. Louis XIV est si complètement identifié à la position qu'il occupe dans le champ de gravitation dont il est le soleil qu'il serait aussi vain d'essayer de déterminer ce qui, entre toutes les actions survenant dans le champ, est ou n'est pas le produit de sa volonté que de faire la part, dans un concert, de ce qui est produit par le chef d'orchestre et de ce qui est le fait des musiciens. Sa volonté de dominer elle-même est le produit du champ qu'elle domine.

Le garçon de café ne joue pas à être garçon de café ; son corps, où est inscrite une histoire, épouse sa fonction. Il entre dans la peau du personnage non comme un acteur jouant un rôle, mais plutôt comme un enfant s'identifiant à son père sans même s'en rendre compte. Si l'on met un étudiant dans la position du garçon de café, on lui verra marquer, par mille signes, la distance qu'il entend tenir, en affectant précisément de jouer un rôle à l'égard d'une fonction qui ne correspond pas à l'idée (socialement constituée) qu'il a de son être, c'est-à-dire de son destin social.

La dialectique des dispositions et des positions

Le concept d'habitus – en ce qu'il contient et l'individuel et le collectif - comme alternative aux grandes oppositions : conscience individuelle contre conscience collective, libertaires contre étatistes, libéralisme contre socialisme, capitalisme contre collectivisme...

Commentaires sur l'écart qu'il peut y avoir entre un poste et son détenteur, l'habitus n'ayant pas force obligatoire.

Exemple de ceux qui doivent tout à l'institution qui les occupe (Parti, Eglise ou Entreprise), par exemple leur capital culturel (les « diplômés maison ») et qui n'ont plus de liberté, étant prêts à tout donner à un appareil qui leur a tout donné. Au contraire, ceux qui arrivent avec un capital culturel acquis à l'extérieur pourront prendre leurs distances avec les croyances et les hiérarchies internes.

Décalages, discordances et ratés

Le fait que les réponses que l'habitus engendre sans calcul ni projet apparaissent, le plus souvent, comme adaptées, cohérentes et immédiatement intelligibles, ne doit pas conduire à en faire une sorte d'instinct infallible, capable de produire à tout coup des réponses miraculeusement ajustées à toutes les situations. L'ajustement n'est qu'un cas particulier... fréquent.

La logique, c'est l'inconscient d'une société qui a inventé la logique. L'action logique est une action qui, ayant le même sens pour celui qui l'accomplit et pour celui qui l'observe, n'a pas d'extérieur, pas d'excédent de sens, sauf qu'elle ignore les conditions historiques et sociales de cette parfaite transparence à soi-même.

L'habitus n'est pas nécessairement adapté, ni nécessairement cohérent.

La diversité des conditions, la diversité correspondante des habitus et la multiplicité des déplacements intra- et intergénérationnels d'ascension ou de déclin font que les habitus peuvent se trouver affrontés, en nombre de cas, à des conditions d'actualisation différentes de celles dans lesquelles ils ont été produits. Par exemple, lorsqu'il y a transformation des conditions objectives (vieillesse sociale), ou dans le cas des parvenus, ou dans celui des plus démunis lorsqu'ils ont à affronter des situations régies par les normes dominantes.

Les habitus changent sans cesse en fonction des nouvelles expériences. Les dispositions sont soumises à une sorte de révision permanente, mais qui n'est jamais radicale, du fait qu'elle opère à partir de prémisses instituées dans l'état antérieur.

Dans les situations de crise ou de changement brutal, les dispositions issues de l'habitus deviennent dysfonctionnelles et les efforts pour les perpétuer contribuent à enfoncer plus profondément dans l'échec. Exemple de ces aristocrates qui, faute de vouloir ou de pouvoir déroger (habitus – de noblesse – oblige), ont laissé leur privilège se convertir en handicap dans la concurrence avec des groupes sociaux moins nantis.

Il n'est pas de règle qui, si précise et explicite soit-elle (comme la règle juridique ou mathématique), puisse prévoir toutes les conditions possibles de son exécution et qui ne laisse donc inévitablement une certaine marge de jeu ou d'interprétation, dévolue aux stratégies pratiques de l'habits.

Il est probable que ceux qui sont « à leur place » dans le monde social peuvent plus, et plus complètement, s'abandonner ou se fier à leurs dispositions (c'est « l'aisance » des gens bien nés) que ceux qui occupent des positions en porte-à-faux, tels les parvenus ou les déclassés ; mais ceux-ci ont plus de chances de porter à la conscience ce qui, pour d'autres, va de soi, car ils sont contraints de se surveiller et de corriger consciemment les « premiers mouvements » d'un habitus générateur de conduites peu adaptées ou déplacées.

5. Violence symbolique et luttes politiques

Libido et *illusio*

Le processus de transformation par lequel on devient mineur, paysan, prêtre, musicien, professeur, ou patron, est long, continu et insensible, et, lors même qu'il est sanctionné par des rites d'institution (y compris diplôme scolaire, concours), il exclut, sauf exception, les conversions soudaines et radicales : il commence dès l'enfance et engage le désir – socialement élaboré – du père ou de la mère et parfois de toute une lignée.

La forme originaire de l'*illusio* (adhésion immédiate à la nécessité d'un champ) est l'investissement dans l'espace domestique, lieu d'un processus complexe de socialisation du sexuel et de sexualisation du social.

Le travail pédagogique dans sa forme élémentaire s'appuie sur un des moteurs qui seront au principe de tous les investissements ultérieurs : la recherche de la reconnaissance.

L'immersion heureuse, sans distance ni déchirement, dans le champ familial peut être décrite comme une forme extrême d'accomplissement ou au contraire comme une forme absolue d'aliénation. Telle pourrait être la racine anthropologique de l'ambiguïté du capital symbolique – gloire, honneur, crédit, réputation, notoriété -, principe d'une recherche égoïste des satisfactions de l'« amour-propre » qui est aussi poursuite fascinée de l'approbation d'autrui. Le capital symbolique assure des formes de domination qui impliquent la dépendance à l'égard de ceux qu'il permet de dominer : il n'existe en effet que dans et par l'estime, la reconnaissance, la croyance, le crédit, la confiance des autres.

Le travail de socialisation des pulsions s'appuie sur une transaction permanente dans laquelle l'enfant accorde renoncements et sacrifices en échange de témoignages de reconnaissance, de considération ou d'admiration (« qu'il est sage ! »), parfois explicitement sollicités (« papa, regarde-moi ! »). Cet échange est hautement chargé d'affectivité.

Une contrainte par corps

L'analyse de l'apprentissage et de l'acquisition des dispositions conduit à l'ordre politique. A l'origine de la loi, il n'y a rien d'autre que l'arbitraire et l'usurpation.

L'autorité que l'Etat est en mesure d'exercer trouve sans doute un renforcement dans l'« auguste appareil » qu'il met en œuvre, à travers l'institution judiciaire notamment : mais l'obéissance qu'il obtient résulte pour une part essentielle des dispositions soumises qu'il inculque à travers l'ordre même qu'il établit (l'éducation scolaire surtout). La plupart du temps, il peut s'appuyer sur ce que Pascal appelle l'« automate », c'est-à-dire des dispositions préparées à le reconnaître pratiquement. La force symbolique est une forme de pouvoir qui s'exerce sur les corps, directement, et comme par magie, en dehors de toute contrainte physique ; mais la magie n'opère qu'en s'appuyant sur des dispositions préalablement constituées, qu'elle « déclenche » comme des ressorts. C'est l'habitus qui est la force dormante d'où la violence symbolique tire sa mystérieuse efficacité.

La reconnaissance pratique par laquelle les dominés contribuent, souvent à leur insu, parfois contre leur gré, à leur propre domination, prend souvent la forme de l'*émotion corporelle* (honte, timidité, anxiété, culpabilité), souvent associée à l'impression d'une *régression* vers des relations archaïques, celles de l'enfance et de l'univers familial. Cela donne rougissements, embarras verbaux, maladresses, tremblements, autant de manière de se soumettre au jugement dominant.

La violence symbolique est cette coercition qui ne s'institue que par l'intermédiaire de l'adhésion que le dominé ne peut manquer d'accorder au dominant lorsqu'il ne dispose pour penser sa relation avec lui que de l'instrument de connaissance qu'il a en commun avec lui et qui, n'étant que la forme incorporée de la structure de la relation de domination, fait apparaître cette relation comme naturelle.

L'effet de la domination symbolique (de sexe, d'ethnie, de culture, de langue, etc.) s'exerce non dans la logique pure des consciences connaissantes, mais dans l'obscurité des dispositions de l'habitus.

Mais rien ne serait plus dangereux que de s'arrêter à ce constat.

C'est encore un effet de l'illusion scolastique que de décrire la résistance à la domination – comme toute la tradition marxiste ou féministe espérant des « prises de conscience – en ignorant l'extraordinaire inertie qui résulte de l'inscription des structures sociales dans les corps. Si l'explicitation peut y aider, seul un véritable travail de contre-dressage, impliquant la répétition des exercices, peut, à la façon de l'entraînement de l'athlète, transformer durablement les habitus.

Le pouvoir symbolique

L'ordre institué tend toujours à apparaître, même aux plus défavorisés, comme allant de soi, nécessaire, évident. Il ne s'agit évidemment pas de nier l'existence de stratégies de *résistance*, individuelle ou collective.

La croyance politique primordiale est un point de vue particulier, celui des dominants, qui se présente et s'impose comme point de vue universel. C'est le point de vue de ceux qui dominent l'Etat et qui, à travers lui, ont constitué leur point de vue en point de vue universel, au terme de luttes contre des visions concurrentes. Ce qui se présente aujourd'hui comme évident, acquis, ne s'est imposé comme tel que peu à peu.

Dans nos sociétés, l'Etat contribue pour une part déterminante à la production et à la reproduction des instruments de construction de la réalité sociale. Il est au principe de l'efficacité symbolique de tous les rites d'institution, notamment au travers du système scolaire qui instaure, entre les élus et les éliminés, des différences symboliques souvent définitives et universellement reconnues.

L'Etat crée les conditions d'un consensus sur cet ensemble d'évidences partagées qui sont constitutives du sens commun.

Le monde social est parsemé de rappels à l'ordre qui ne fonctionnent pas comme tels que pour les individus prédisposés à les apercevoir. L'évidence des injonctions de l'Etat ne s'impose aussi puissamment que parce qu'il a imposé les structures cognitives selon lesquelles il est perçu. C'est l'accord pré-réflexif et non l'efficacité de la propagande délibérée des appareils ou la reconnaissance libre de la légitimité par les citoyens, qui explique la facilité, en définitive très étonnante, avec laquelle, tout au long de l'histoire, et mises à part quelques situations de crise, les dominants imposent leur domination : « Rien n'est plus surprenant pour ceux qui considèrent les affaires humaines avec un œil philosophique que de voir la facilité avec laquelle la majorité (the many) est gouvernée par la minorité (the few) et d'observer la soumission implicite avec laquelle les hommes révoquent leurs propres sentiments et passions en faveur de leurs dirigeants. Quand nous nous demandons par quels moyens cette chose étonnante est réalisée, nous trouvons que, comme la force est toujours du côté des gouvernés, les gouvernants n'ont rien pour les soutenir que l'opinion. C'est donc sur l'opinion seule que le gouvernement est fondé et cette maxime s'étend aux gouvernements les plus despotiques et les plus militaires aussi bien qu'aux plus libres et aux plus populaires. » (D. Hume, « On the Principles of Government » (1758), in *Political Essays*)

L'étonnement de Hume fait surgir la question fondamentale de toute philosophie politique, celle de la légitimité. L'Etat n'a pas nécessairement besoin de donner des ordres pour produire un monde social ordonné, aussi longtemps qu'il est en mesure de produire des structures cognitives incorporées et de s'assurer ainsi la soumission doxique à l'ordre établi.

La double naturalisation et ses effets

Il est illusoire de croire que la violence symbolique peut être vaincue par les seules armes de la conscience et de la volonté : les conditions de son efficacité sont durablement inscrites dans les corps (celui que submerge sa timidité se sent trahi par son corps). On sait la vanité de toutes les actions visant à combattre par les seules armes de la réfutation logique telle ou telle forme de racisme (d'ethnie, de classe ou de sexe) qui, tout à l'opposé, se nourrit des discours capables de flatter les dispositions et les croyances.

Que l'on pense par exemple à la passion nationaliste. La « vérité première » à laquelle s'accrochent les protagonistes, c'est que la nation, la « race » ou l'« identité », comme on dit aujourd'hui, est inscrite dans l'ordre des choses et dans les corps. La critique objective n'a pas de peine à faire apparaître que toutes ces entités substantielles ne sont que des constructions sociales appréhendées à tort comme des données « naturelles » (d'où le terme « naturalisation » dans l'intertitre...).

« Mais la critique de l'essentialisme nationaliste (dont la limite est le racisme), outre qu'elle est souvent un moyen d'affirmer à bon compte sa distance à l'égard des passions communes, reste parfaitement inefficace (donc susceptible d'être légitimement suspectée d'obéir à d'autres motivations). Dénoncées, condamnées, stigmatisées, les passions mortelles de tous les racismes (d'ethnie, de sexe ou de classe) se perpétuent parce qu'elles sont chevillées aux corps (...) ».

« Ceux qui se portent au secours de l'ordre symbolique menacé par la crise ou la critique peuvent se contenter d'invoquer les évidences du bon sens (...). On pourrait, pour faire un mot de demi-habile, dire que si l'ordre établi est si bien défendu, c'est qu'il suffit d'être bête pour le défendre ».

Mais – et c'est ce qui fait la difficulté de l'enquête anthropologique – l'effet de naturalisation s'exerce aussi, il ne faut pas l'oublier, sur la pensée pensante elle-même, imposant à la pensée des présuppositions et des limitations qui, s'étant faites corps, sont enfouies hors des prises de la conscience.

Sens pratique et travail politique

Pour expliquer que tous les champs soient le lieu de concurrences et de conflits, il n'est pas besoin d'invoquer une « nature humaine » égoïste ou agressive, ou je ne sais quelle « volonté de puissance » : c'est la structure même du champ, c'est-à-dire la structure de la distribution (inégalement) des différentes espèces de capital, qui, en engendrant la rareté de certaines positions et les profits correspondants, favorise les stratégies visant à détruire ou à réduire cette rareté, par l'appropriation des positions rares, ou à la conserver, par la défense de ces positions.

Chaque agent a une connaissance pratique, corporelle, de sa position dans l'espace social. La connaissance pratique que procure ce sens de la position prend la forme de l'émotion (malaise de celui que se sent déplacé) et elle s'exprime par des conduites comme l'évitement (ou l'inverse pour celui qui se sent à sa place).

Le *sens of one's place* est une connaissance pratique qui ne se connaît pas, une « docte ignorance ». Il n'exclut pas des formes de résistance, soit passive et intérieure, soit active, et parfois collective.

La lutte politique est une lutte cognitive (pratique et théorique) pour le pouvoir d'imposer la vision légitime du monde social. L'Etat en prend une grande part. Du même coup, il est lui-même un des enjeux majeurs de la lutte pour le pouvoir symbolique.

La forme par excellence du pouvoir symbolique de construction socialement institué et officiellement reconnu est l'autorité juridique, le droit étant l'objectivation de la vision dominante reconnue comme légitime ou, si l'on préfère, de la vision du monde légitime, de l'ortho-doxie, garantie par l'Etat.

L'action politique de mobilisation subversive vise à libérer la force potentielle de refus en opérant, à la faveur d'une crise, un dévoilement critique de la violence fondatrice qui est occultée par l'accord entre l'ordre des choses et l'ordre des corps.⁴

Le travail symbolique nécessaire pour s'arracher à l'évidence silencieuse de la *doxa* et pour dénoncer l'arbitraire qu'elle dissimule suppose des instruments d'expression et de critique qui, comme les autres formes de capital, sont inégalement distribués. Tout porte à croire qu'il ne serait pas possible sans l'intervention de professionnels du travail d'explicitation qui, dans certaines conjonctures historiques, peuvent se faire les porte-parole des dominés sur la base de solidarités partielles et d'alliances de fait fondées sur l'homologie entre une position dominée dans tel ou tel champ de production culturelle et la position des dominés dans l'espace social. C'est à la faveur d'une telle solidarité, non dépourvue d'ambiguïté, que peut s'opérer le *transfert de capital culturel* qui permet aux dominés d'accéder à la mobilisation collective et à l'action subversive contre l'ordre symbolique établi.

La double vérité

On ne peut s'en tenir à la vision objectiviste pour laquelle il y a un monde social en soi, qu'on peut traiter comme une chose, le savant étant en mesure de traiter les points de vue, nécessairement partiels et partiels, des agents comme de simples illusions. On ne peut pas davantage se satisfaire de la vision subjectiviste pour qui le monde social n'est que le produit de l'agrégation de toutes les représentations et de toutes les volontés.

Les enjeux sociaux sont en tout cas très difficiles à décrire dans leur vérité double.

Les défenses que les individus opposent à la découverte de leur vérité ne sont rien auprès des systèmes de défense collectifs qui sont mis en œuvre pour masquer les mécanismes les plus fondamentaux de l'ordre social, tels ceux qui régissent l'économie des échanges symboliques. C'est ainsi que les découvertes les plus indiscutables, comme l'existence d'une forte corrélation entre l'origine sociale et la réussite scolaire ou entre le niveau d'instruction et la

fréquentation des musées, ou encore entre le sexe et les probabilités d'accès aux positions les plus valorisées des univers scientifique ou artistique ⁵, peuvent être refusées comme des contre-vérités scandaleuses auxquelles on opposera des contre-exemples donnés pour irréfutables (« le fils de ma concierge est à la fac de lettres »).

Le sociologue doit s'attendre à ce que ses découvertes soient à la fois annulées ou rabaissées comme des erreurs notoires sans autre fondement que la malveillance polémique ou le ressentiment envieux.

La connaissance des modes de connaissance

Le travail accompli dans un champ scientifique est une conquête progressive et collective qui s'enrichit à chaque moment de tous ses acquis antérieurs.

Etude de cas 1 : La double vérité du don

D'un côté le don se vit (ou se veut) comme refus de l'intérêt, du calcul égoïste, et exaltation de la générosité gratuite et sans retour ; de l'autre, il n'exclut jamais complètement la conscience de la logique de l'échange. D'où surgit la question, centrale, de la *double vérité* du don et des conditions sociales qui rendent possible ce qui peut être décrit (de manière assez inadéquate) comme mensonge à soi-même, individuel et collectif.

Personne n'ignore vraiment la logique de l'échange (elle affleure constamment à l'explicitation, lorsque par exemple on se demande si le présent sera jugé suffisant), mais tout le monde accepte de se plier à la règle du jeu qui consiste à faire comme si on ignorait la règle.

Si les agents sociaux peuvent apparaître à la fois comme trompeurs et trompés, c'est que leur tromperie (qui ne trompe personne) est assurée de trouver la complicité et des destinataires directs de leur acte et de ceux qui l'observent en tiers. Et cela, parce qu'ils ont été, les uns et les autres, immergés depuis toujours dans un univers social où l'échange de dons est *institué* sous la forme d'une économie de biens symboliques.

Ce marché des biens symboliques se présente sous la forme d'un ensemble d'« attentes collectives » sur lesquelles on peut compter et avec lesquelles il faut compter. Celui qui donne sait que son acte généreux a toutes les chances d'être reconnu comme tel et d'obtenir la reconnaissance (sous forme de contre-don ou de gratitude) de celui qui en est bénéficiaire. Comme le sens de l'honneur (qui peut être au point de départ d'une succession de meurtres obéissant à la même logique que l'échange de dons), cette disposition s'acquiert soit par l'éducation expresse (comme dans le cas d'un jeune noble), soit par la fréquentation précoce et prolongée d'univers où elle est la loi indiscutée des pratiques : la conduite généreuse se présente comme « la seule chose à faire ».

Mais si l'on peut aller jusqu'à dire que l'intention de donner détruit le don, l'annule en tant qu'acte désintéressé, c'est que, succombant à une forme particulièrement aigüe du biais scolastique, on pense les deux agents engagés dans le don comme des calculateurs se donnant pour objectif de faire ce qu'ils font objectivement, c'est-à-dire un échange obéissant à la logique de réciprocité.

On ne peut comprendre le don qu'à condition de sortir et de la philosophie de la conscience, qui place au principe de toute action une intention consciente, et de l'économisme qui ne connaît d'autre économie que celle du calcul rationnel et de l'intérêt réduit à l'intérêt économique.

Les économistes, par exemple, tendent à se spécialiser dans l'analyse du comportement motivé par le seul intérêt.

⁵ Il semblerait que le fils de Pierre Bourdieu (éminent universitaire et cinéaste) ait bénéficié du capital culturel de son père. C'est une sorte de confirmation filiale...

L'économie du don, à la différence de l'économie du donnant-donnant, repose sur une dénégation de l'économique (au sens retreint), sur un refus de la recherche exclusive de l'intérêt matériel (par opposition à l'intérêt symbolique). Elle s'organise en vue d'une accumulation de capital symbolique (reconnaissance, honneur, noblesse, etc).

L'économie du donnant-donnant est le produit (historique) d'une révolution symbolique qui s'est accomplie progressivement dans les sociétés européennes. Du rachat (du prisonnier) à l'achat, du prix (pour une action d'éclat) au salaire, de la reconnaissance morale à la reconnaissance de dette, de la croyance à la créance, de l'obligation morale à l'obligation exécutoire devant une cour de justice.

La difficulté particulière que nous avons à penser le don tient au fait que, à mesure que l'économie du don tend à n'être plus qu'un îlot dans l'océan de l'économie du donnant-donnant, sa signification s'en trouve changée pour devenir une simple stratégie rationnelle d'investissement orientée vers l'accumulation de capital social.

Il faudrait examiner comment la logique de l'échange de dons conduit à produire des relations durables que les théories économiques fondées sur une anthropologie anhistorique ne peuvent comprendre. C'est ainsi que, pour expliquer « comment la coopération peut émerger » entre des individus supposés (par nature) égoïstes, l'économie ne peut invoquer que « la convention », ce qui permet d'éviter un changement radical de paradigme.

Le don s'exprime dans le langage de l'obligation : obligé, il oblige, il fait des obligés, il institue une domination légitime. cela, entre autre raisons, parce qu'il institue le temps, en constituant l'intervalle qui sépare le don et le contre-don (ou le meurtre et la vengeance) en *attente collective* du contre-don ou de la reconnaissance, ou, plus clairement, en domination reconnue, légitime, en soumission acceptée ou aimée. Laroche foucault : « Le trop grand empressement que l'on a de s'acquitter d'une obligation est une espèce d'ingratitude ». Effectivement, l'empressement, d'ordinaire signe de soumission, est ici quasi-ingratitude, par la presse et la hâte qui s'y expriment, hâte de s'acquitter, d'être quitte, d'être libre de quitter, de se débarrasser d'une obligation, d'une reconnaissance de dette.

On transfigure le capital économique en capital symbolique, la domination économique en dépendance personnelle (avec par exemple le paternalisme), voire en dévouement, en piété (filiale) ou en amour. La générosité est possessive, et sans doute d'autant plus que, comme dans les échanges affectifs (entre parents et enfants, ou même entre amoureux), elle est et apparaît comme plus sincèrement généreuse.

Les crises, toujours particulièrement tragiques, de l'économie du don coïncident avec la rupture de l'enchantement qui rabat la logique de l'échange symbolique dans l'ordre de l'échange économique : « après tout ce que nous avons fait pour toi... ».

« Le caractère exotique et extra-ordinaire des objets auxquels se sont appliqués les analyses de l'échange, comme le potlatch, a porté à oublier en effet que les relations d'échanges les plus gratuites et les moins coûteuses en apparence, comme l'octroi de sollicitude, de gentillesse, d'attentions ou de conseils, sans parler des actes de générosité sans retour possible, comme l'aumône, lorsqu'elles s'établissent dans des conditions de dissymétrie durable (notamment parce que ceux qu'elles unissent sont séparés par des écarts économiques ou sociaux infranchissables) et qu'elles excluent la possibilité d'une contrepartie, l'espoir même d'une réciprocité active, condition de possibilité d'une véritable autonomie, sont de nature à créer des relations de dépendance durables, variantes euphémisées de l'esclavage pour dettes des sociétés archaïques : elles tendent en effet à s'inscrire dans les corps sous forme de croyance, de confiance, d'affection, de passion, et toute tentative pour les transformer par la conscience et la volonté se heurte aux résistances sourdes des affects et aux rappels à l'ordre tenaces de la culpabilité ».

« (...) à travers la redistribution, l'impôt entre dans un cycle de production symbolique dans lequel le capital économique se transforme en capital symbolique : comme dans le potlatch, la

redistribution est nécessaire pour assurer la reconnaissance de la distribution. Si elle tend évidemment, comme le veut la lecture officielle, à corriger les inégalités de la distribution, elle tend aussi et surtout à produire la reconnaissance de la légitimité de l'Etat – une de ces nombreuses choses qu'oublie dans leurs calculs à courte vue les adversaires de l'Etat-providence ».

L'exaltation de la réussite individuelle, économique de préférence, qui a accompagné l'expansion du néo-libéralisme a fait oublier la nécessité d'investir collectivement dans les institutions qui font que les vertus civiques de désintéressement et de dévouement, comme don fait au groupe, sont encouragées et récompensées par le groupe.

Etude de cas 2 : La double vérité du travail

L'investissement dans le travail, donc la méconnaissance de la vérité objective du travail comme exploitation, qui porte à trouver dans le travail un profit intrinsèque, irréductible au simple revenu en argent, fait partie des conditions réelles de l'accomplissement du travail, et de l'exploitation.

La situation dans laquelle le travailleur n'attend de son travail que son salaire est souvent vécue comme profondément anormale. L'expérience du travail se situe entre deux limites, le travail forcé et le travail scolaire, dont la limite est l'activité quasi ludique de l'artiste ou de l'écrivain.

C'est parce que le travail procure, en lui-même, un profit que la perte de l'emploi entraîne une mutilation symbolique qui est imputable, autant qu'à la perte du salaire, à la perte des *raisons d'être* associées au travail et au monde du travail. Les travailleurs peuvent concourir à leur propre exploitation par l'effort même qu'ils font pour s'approprier leur travail.

Dans les situations de travail les plus contraignantes (à la chaîne), l'investissement dans le travail tend à varier en raison inverse de la contrainte externe dans le travail. La part de flou dans la définition des tâches introduit le risque du non-travail ou même du sabotage mais ouvre la possibilité de l'investissement dans le travail et de l'auto-exploitation.

Les petits riens auxquels on tient (fumer une cigarette, se déplacer, etc) font oublier tout le reste. Les stratégies des dominants en tiennent compte et font alterner renforcements des contraintes et relâchements partiels de telle manière que le moindre mal apparaisse comme un bien. Ainsi, la liberté de jeu que s'assurent les agents peut être la condition de leur contribution à leur propre exploitation.

6 L'être social, le temps et le sens de l'existence

La présence à l'à venir

Le temps (ou du moins ce que nous appelons ainsi) n'est réellement éprouvé que lorsque se rompt la coïncidence quasi automatique entre les espérances et les chances, les attentes et le monde qui vient les remplir. C'est du décalage que naissent des rapports au temps comme l'attente ou l'impatience, le regret ou la nostalgie, l'ennui ou le mécontentement, insatisfaction envers le présent qui implique la négation du présent et la propulsion à travailler à son dépassement.

C'est dans et par la pratique, à travers l'anticipation pratique qu'elle implique, que les agents sociaux se temporalisent. Le temps est bien, comme le voulait Kant, le produit d'un acte de construction qui incombe cependant non à la conscience pensante mais aux dispositions et à la pratique.

« L'ordre des successions »

C'est parce qu'il est le produit d'une confrontation durable avec un monde social présentant des régularités indiscutables que l'habitus peut assurer une adaptation minimale au cours

probable de ce monde, à travers des anticipations « raisonnables », grossièrement ajustées (en dehors de tout calcul) aux chances objectives, et propres à contribuer au renforcement circulaire de ces régularités (donnant ainsi les apparences d'un fondement aux modèles, économiques notamment, fondés sur l'hypothèse de l'action rationnelle).

Ceux qui parlent d'égalité des chances oublient que les jeux sociaux, le jeu économique, mais aussi les jeux culturels (champ religieux, champ juridique, champ philosophique, etc.) ne sont pas de *fair games* : sans être à proprement parlé truquée, la compétition ressemble à une course de handicap qui durerait depuis des générations ou à des jeux dans lesquels chaque joueur disposerait des gains positifs ou négatifs de tous ceux qui l'ont précédé, c'est-à-dire des scores cumulés de tous ses ancêtres.

C'est pourquoi on pourrait, pour désigner la logique temporelle de ce cosmos social, parler d'« ordre des successions ». Ce qui évoque aussi la logique de la reproduction sociale, les régularités et les règles de la transmission des pouvoirs et des privilèges, condition de la permanence de l'ordre social.

La relation entre les espérances et les chances

Les agents ont des pouvoirs (définis par le volume et la structure de leur capital) qui sont très inégaux. Quant à leurs espérances et leurs aspirations, elles sont elles aussi très inégalement réparties en vertu de la loi qui veut que, par l'intermédiaire des dispositions de l'habitus (elles-mêmes ajustées, la plupart du temps, aux positions), les espérances tendent universellement à s'accorder à peu près aux chances objectives.

Cette loi tendancielle des conduites humaines, qui fait que l'espérance subjective de profit, commande la propension à investir (de l'argent, du travail, du temps, de l'affectivité, etc.) dans les différents champs. Il en est ainsi de la propension des familles et des enfants à investir dans l'éducation ou non. Il y a des différences considérables dans les attitudes à l'égard de l'école et de la réussite scolaire (fils de professeur, d'ouvrier, d'instituteur ou de petit commerçant).

On est toujours surpris de voir à quel point les volontés s'ajustent aux possibilités, les désirs au pouvoir de les satisfaire.

Il faut aussi prendre en compte le fait que, aux effets automatiques des conditionnements imposés par les conditions d'existence, s'ajoutent les interventions proprement éducatives de la famille, du groupe des pairs et des agents scolaires (appréciations, conseils, injonctions, recommandations). En décourageant les aspirations orientées vers des objectifs inaccessibles, ces rappels à l'ordre tendent à orienter les aspirations vers des objectifs plus réalistes, compatibles avec les chances inscrites dans la position occupée.

Digression. Encore quelques abstractions scolastiques

Faire l'hypothèse qu'il existe une relation de causalité intelligible entre les chances génériques « existant objectivement en moyenne » et les « attentes subjectives », c'est supposer, premièrement, que l'on peut faire abstraction des différences entre les agents et des principes qui les déterminent et, deuxièmement, que les agents agissent « rationnellement » ou « judicieusement », c'est-à-dire en se référant à ce qui est « objectivement valable » ou comme s'ils « avaient eu connaissance de toutes les circonstances et de toutes les intentions des participants ».

En fait, les stratégies ne sont pas des réponses abstraites à une situation abstraite, telle qu'un état du marché du travail ou un taux de profit moyen ; elles se définissent par rapport à des sollicitations, inscrites dans le monde même, sous la forme d'indices positifs ou négatifs qui ne s'adressent pas à n'importe qui mais ne sont « parlants » que pour des agents caractérisés par la possession d'un certain capital et d'un certain habitus.

Une expérience sociale : des hommes sans avenir

Il existe, dans le monde social, une catégorie, celle des sous-prolétaires, qui rappelle ce qui advient lorsque la vie se trouve transformée en « jeu de hasard » et que le désir de puissance limité qu'est l'habitus s'annule en quelque sorte devant l'expérience plus ou moins durable de la plus totale impuissance : l'anéantissement des chances entraîne une sorte de désorganisation généralisée et durable de la conduite et de la pensée, liée à l'effondrement de toute visée cohérente de l'avenir.

En deçà d'un certain seuil de chances objectives, la disposition stratégique elle-même, qui suppose la référence pratique à un à venir, parfois très éloigné, comme dans le cas du contrôle des naissances, ne peut se constituer. L'ambition effective de maîtriser pratiquement l'avenir se proportionne au pouvoir effectif de maîtriser cet avenir, c'est-à-dire d'abord le présent lui-même. On découvre, en écoutant les sous-prolétaires, comment l'impuissance qui, en anéantissant les potentialités, anéantit l'investissement dans des enjeux sociaux mais encourage à créer de toutes pièces l'illusion. Le lien entre le présent et le futur semble rompu, comme en témoignent ces projets complètement décrochés du présent et immédiatement démentis par lui.

Si le temps semble s'anéantir, c'est que le travail salarié est le support de la plupart des intérêts, des attentes, des exigences, des espérances et des investissements dans le présent, ainsi que dans l'avenir ou le passé qu'il implique, bref l'un des fondements majeurs de l'*illusio* comme engagement dans le jeu de la vie.

Pour s'arracher au sentiment d'être le jouet de contraintes extérieures et tenter de rompre avec la soumission fataliste aux forces du monde, les sous-prolétaires peuvent aussi, surtout les plus jeunes, chercher dans des actes de violence qui valent en eux-mêmes plus – ou autant – que les profits qu'ils procurent, ou dans les jeux avec la mort que permettent l'auto et surtout la moto, un moyen désespéré d'exister devant les autres, pour les autres, d'accéder à une forme reconnue d'existence sociale, ou, tout simplement, de faire qu'il se passe quelque chose plutôt que rien.

Encore une fois, l'aptitude à régler les pratiques en fonction du futur dépend étroitement des chances effectives de maîtriser l'avenir qui sont inscrites dans les conditions présentes.

La pluralité des temps

Le temps vide qu'il faut tuer s'oppose au temps plein (ou bien rempli) de celui qui est tout à son affaire, et qui, comme on dit, ne voit pas passer le temps. Mais il s'oppose tout autant au temps employé librement à des fins librement choisies et gratuites qui, comme chez l'intellectuel ou l'artiste, peuvent être celles d'un travail, mais affranchi de toute contrainte externe, rapport au temps incarné dans la disposition poétique comme pure disponibilité au monde fondée en fait sur la distance au monde et à tous les soucis médiocres de l'existence ordinaire des gens ordinaires. C'est aussi l'expérience tout à fait paradoxale qu'autorise la condition universitaire – avec en particulier le brouillage de la division ordinaire entre le travail et le loisir.

« La possession des assurances minimales concernant le présent et l'avenir, qui sont inscrites dans le fait d'avoir un emploi permanent et les sécurités associées, est en effet ce qui confère aux agents ainsi pourvus les dispositions nécessaires pour affronter activement l'avenir, soit en entrant dans le jeu avec des aspirations grossièrement ajustées à leurs chances, soit même en tentant de le maîtriser, à l'échelle individuelle, par un plan de vie, ou, à l'échelle collective, par un projet réformiste ou révolutionnaire, foncièrement différent d'une flambée de révolte millénariste ».

Plus on a de pouvoir sur le monde, plus on a des aspirations ajustées à leurs chances de réalisation. En deçà d'un certain seuil au contraire, les aspirations sont flottantes, décrochées

de la réalité et parfois un peu folles, comme si, quand rien n'est vraiment possible, tout devenait possible.

A l'opposé des sous-prolétaires qui, comme leur temps ne vaut rien, ont un déficit de biens et un excédent de temps, les cadres surmenés ont un surcroît de biens et un extraordinaire déficit de temps.

La rareté, donc la valeur accordée au temps d'une personne, et tout spécialement au temps qu'elle accorde, est une dimension fondamentale de la valeur sociale de cette personne. Valeur qui se rappelle continûment à travers des contreparties telles que le prix accordé au temps de travail, mais aussi des contre-prestations symboliques comme les marques d'empressement, forme de déférence accordée aux gens « importants », dont on sait qu'ils sont pressés et que leur temps est précieux.

La part faite à l'entretien des relations suppose une dépense considérable de temps. Elle ne peut que décroître à mesure que croît, dans l'ensemble de la société ou dans une catégorie particulière, le prix du temps (et que se développent des moyens plus économiques de créer des relations durables, comme la contrainte économique ou le contrat). Et ceux qui parlent de « retour à l'individualisme », comme s'il s'agissait d'une fatalité, d'une mode ou d'une rupture élective et universelle avec le « collectivisme » haïssable, pourraient chercher du côté de l'élévation des ressources disponibles le principe du dépérissement progressif de nombre de solidarités pratiques et coutumières, et d'arrangements coopératifs ou collectifs.

Temps et pouvoir

Le pouvoir absolu est le pouvoir de se rendre imprévisible et d'interdire aux autres toute anticipation raisonnable, de les installer dans l'incertitude absolue en ne donnant aucune prise à leur capacité de prévoir. L'attente est une des manières privilégiées d'éprouver le pouvoir, et le lien entre le temps et le pouvoir. L'univers médical est un des lieux par excellence de l'attente anxieuse et impuissante.

L'attente implique la soumission. Il s'ensuit que l'art de « prendre son temps » est partie intégrante de l'exercice du pouvoir.

On peut lire dans *Le Procès* de Kafka le modèle d'un univers social dominé par un tel pouvoir absolu et imprévisible. Le tribunal y instaure l'arbitraire, donc l'aléa, au principe même de l'ordre des choses.

Dans les situations extrêmes où l'incertitude et l'investissement sont simultanément portés à leur maximum, la vie et la mort se trouvent engagés à tout instant : chacun y est livré sans défense (comme K. ou comme les sous-prolétaires) aux formes les plus brutales de manipulation des craintes et des attentes. Le pouvoir d'agir sur le temps, à travers le pouvoir de modifier les chances objectives (y compris de toute une population : dévaluation monétaire, *numerus clausus*, limite d'âge...) rend possible et probable un exercice stratégique du pouvoir fondé sur la manipulation directe des aspirations.

En dehors des situations de pouvoir absolu, les jeux avec le temps qui se jouent partout où il y a du pouvoir ne peuvent s'instaurer qu'avec la complicité (extorquée) de la victime, et de son investissement dans le jeu. On ne peut en effet « tenir » quelqu'un durablement que dans la mesure où il est investi dans le jeu et où l'on peut compter en quelque sorte sur la complicité de ses dispositions.

Retour à la relation entre les espérances et les chances

Les dominés sont toujours beaucoup plus résignés que ne le croit la mystique populiste et surtout l'expression organisée, et médiatisée par les instances politiques ou syndicales, de leurs revendications. Etant faits aux exigences du monde qui les a faits, ils acceptent comme allant de soi la plus grande part de leur existence. De plus, du fait notamment que l'ordre établi, même le plus pesant, procure des profits d'ordre qu'on ne sacrifie pas à la légère, l'indignation, la révolte et les transgressions (dans le déclenchement d'une grève par exemple) sont toujours difficiles et douloureuses et presque toujours extrêmement coûteuses, matériellement et psychologiquement.

Et cela, contrairement aux apparences, même chez les adolescents que l'on pourrait croire en rupture radicale avec l'ordre social mais dont la vision du monde est profondément conformiste, notamment sur des points aussi essentiels que tout ce qui touche aux hiérarchies sociales, et pas seulement entre les sexes. La révolte, lorsqu'elle s'exprime, s'arrête aux limites de l'univers immédiat et, faute d'aller au-delà de l'insubordination, de la bravade face à l'autorité ou de l'insulte, elle s'en prend plutôt aux personnes qu'aux structures (comparer, sur ce thème, les événements de 68 et ceux des banlieues françaises récemment).

La résignation est l'effet le plus commun de la formation donnée par l'ordre des choses lui-même (sous la forme notamment des sanctions du marché scolaire et du marché du travail), auprès de laquelle les actions intentionnelles de domestication exercées par tous les « appareils idéologiques d'Etat » ne sont que de peu de poids.

Et l'illusion populiste porte à ignorer un des effets les plus tragiques de la condition des dominés⁶, l'inclination à la violence qu'engendre l'exposition précoce et continue à la violence : dans les familles, les usines, les ateliers, les banques, les bureaux, les commissariats, les prisons, ou même les hôpitaux, les écoles...

Une marge de liberté

Mais il faut se garder de conclure que le cercle des espérances et des chances ne peut pas être rompu. L'autonomie relative de l'ordre symbolique, dans des périodes troubles, peut laisser une marge de liberté à une action politique visant à rouvrir l'espace des possibles. Les actions symboliques, même les plus subversives, sous peine de se condamner à l'échec, ne peuvent réussir que si elles parviennent à réactiver des dispositions que les actions d'inculcation antérieures ont déposé dans les corps et qui seraient en quelque sorte « dormantes ».

Certaines conditions objectives doivent être remplies. Pour qu'un discours ou une action (iconoclasme, terrorisme, etc.) visant à mettre en question les structures objectives ait une chance d'être reconnu comme légitime, il faut que les structures ainsi contestées soient elles-mêmes dans un état d'incertitude et de crise propre à favoriser l'incertitude à leur propos et la prise de conscience critique de leur arbitraire et de leur fragilité.

La question de la justification

Nul ne peut proclamer vraiment qu'il se passe de toute justification. Or, si Dieu est mort, à qui demander cette justification ?

Le monde social offre aux humains une justification d'exister.

Il faut prendre acte d'une donnée anthropologique, à savoir la contingence de l'existence humaine, et surtout sa finitude, dont Pascal observe que, bien qu'elle soit la seule chose certaine dans la vie, nous mettons tout en œuvre pour l'oublier, en nous jetant dans le divertissement, ou en nous réfugiant dans « la société ». L'homme est et se sait mortel, la pensée qu'il va mourir lui est insupportable ou impossible et, voué à la mort, il est un être sans raison d'être, habité par le besoin de justification, de légitimation, de reconnaissance. Or,

⁶ On a un peu l'impression que Bourdieu se serait en quelque sorte attaché à développer le volet « domination » de la lutte des classes, considérant sans doute que le volet « exploitation » avait été plus commenté.

comme Pascal le suggère, dans cette recherche de justification d'exister, ce qu'il appelle « le monde », ou « la société », est la seule instance capable de concurrencer le recours à Dieu. On comprend, armé de cette équivalence, la misère proprement métaphysique des hommes et des femmes sans raison d'être sociale. Et l'on comprend aussi, a contrario, le pouvoir quasi divin du monde social, pouvoir qui s'exerce par l'intermédiaire notamment de l'institution étatique : en tant que banque centrale du capital symbolique, l'Etat est en mesure de décerner cette forme de capital dont la particularité est d'enfermer en elle-même sa propre justification.

Le capital symbolique

Le monde social procure plus et autre chose que les enjeux apparents. Il y a un bonheur de l'action qui excède les profits patents, salaire, prix, récompense, et qui consiste dans le fait de sortir de l'indifférence, d'être occupé, projeté vers des fins, et de se sentir doté d'une mission sociale. C'est éprouver, de la manière la plus continue et la plus concrète, le sentiment de compter pour les autres.

Dans les études sur le suicide on a noté que plus les agents sociaux sont dotés d'une identité sociale consacrée (époux, pères ou mères, etc.) plus ils sont à l'abri de la mise en question du sens de leur existence.

De toutes les distributions, l'une des plus inégales, et sans doute la plus cruelle, est la répartition du capital symbolique, c'est-à-dire l'importance sociale et des raisons de vivre. Il n'est pire dépossession, de pire privation, que celle des vaincus dans la lutte symbolique pour la reconnaissance, pour l'accès à un être socialement reconnu.

Le rite d'investiture est là pour rassurer l'impétrant sur son existence en tant que membre de plein droit du groupe, sur sa légitimité, mais aussi pour rassurer le groupe sur sa propre existence comme groupe consacré et capable de consacrer, ainsi que sur la réalité des fictions sociales qu'il produit et reproduit (noms, titres, honneurs) que le récipiendaire fait exister en acceptant de les recevoir.

L'appropriation de la fonction par l'impétrant est aussi appropriation de l'impétrant par la fonction : le titulaire n'entre en possession de sa fonction que s'il accepte de se laisser posséder par elle dans son corps, comme le lui demande le rite d'investiture.

Ces rites tendent à rappeler chacun à l'ordre, c'est-à-dire à l'être social que l'ordre social lui assigne (« c'est ta sœur », « tu es l'aîné »), celui d'homme ou de femme, d'aîné ou de cadet, et à assurer ainsi le maintien de l'ordre symbolique en réglant la circulation du capital symbolique entre les générations, au sein de la famille d'abord, puis dans les institutions de toutes sortes.

Les actes de nomination, depuis les plus triviaux (octroi d'une carte d'identité) jusqu'aux plus solennels, conduisent jusqu'à cette sorte de réalisation de Dieu sur terre qu'est l'Etat.

Durkheim, on le voit, n'était pas aussi naïf lorsqu'il disait que « la société, c'est Dieu ».