



HAL
open science

Le pouvoir symbolique est-il un pouvoir du symbolique ? Généalogie de l'efficacité symbolique chez P. Bourdieu

Bruno Ambroise

► To cite this version:

Bruno Ambroise. Le pouvoir symbolique est-il un pouvoir du symbolique ? Généalogie de l'efficacité symbolique chez P. Bourdieu. *Philosophie*, 2012, 2012/3 (115), pp.75-91. halshs-00739249

HAL Id: halshs-00739249

<https://shs.hal.science/halshs-00739249>

Submitted on 6 Oct 2012

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Bruno AMBROISE

Le pouvoir symbolique est-il un pouvoir du symbolique ? *Remarques sur les contradictions du pouvoir symbolique selon P. Bourdieu**

Résumé :

P. Bourdieu est connu pour avoir proposé une analyse inédite du pouvoir symbolique : celui-ci joue un rôle central dans son analyse de la société et exerce une efficacité qui tient à la mesure de sa reconnaissance, elle-même indexée sur la méconnaissance de son arbitraire. Cette efficacité peut alors exercer une véritable domination, qui s'ajoute aux autres formes de dominations, plus concrètes, en venant souvent les légitimer – en les naturalisant. L'objet de cette étude est d'analyser, en revenant sur la nature du pouvoir symbolique, s'il est possible d'y échapper et à quelles conditions.

« La coutume fait toute l'équité, par cette seule raison qu'elle est reçue.
C'est le fondement mystique de son autorité.
Qui la ramènera à son principe l'anéantit »
PASCAL, *Pensées* (60/294)

Introduction

Avant toute intervention présentée dans le cadre d'une journée d'études scientifique – rituel universitaire récurrent et structurant, où les places de chacun des participants sont minimalement mais hiérarchiquement définies¹ –, il est d'usage que l'organisateur de l'événement « ouvre » le début de la journée par une sorte de présentation qui a pour double objectif de permettre aux différentes interventions de se développer dans un certain déroulement ordonné (et ce en l'annonçant) et d'opérer une sorte de communion des participants dans la croyance en l'unité d'un espace temporel et spatial relativement (c'est-à-dire symboliquement) clos où se dérouleront exclusivement les réflexions consacrées au thème de la journée d'études, immunisée par-là des interventions « extérieures » non-pertinentes (tels les soucis matériels de chacun, les conflits politiques et drames économiques, une conflagration nucléaire, etc.), et faisant de celle-ci un espace symbolique unitaire exclusivement consacré à la pensée.

Or, contrairement à ce que tout un chacun s'efforce de croire et de faire

*. Ce texte est le prolongement d'une intervention donnée dans le cadre de la journée d'études sur le symbolique, organisée par L. PERREAU à l'Université de Picardie, en janvier 2011. Je le remercie de m'avoir donné l'occasion d'exposer mes réflexions, ainsi que des remarques qu'il a faites à l'endroit d'une première version de ce texte. J'ai également bénéficié des commentaires, des critiques et/ou des désaccords précieux de R. CAVENG, F. LEBARON, G. SALLE et F. PAROT.

¹ On y trouve notamment l'organisateur, les invités – orateurs confirmés ou jeunes débutants devant faire connaître et reconnaître par les pairs déjà reconnus leur talent et, le cas échéant, leurs recherches –, le public, composé d'une infime minorité de gens intéressés par les sujets traités et d'une partie plus largement « captive », tels les étudiants de tel ou tel intervenant, etc.

accroire², l'ouverture d'une telle journée n'est pas un acte neutre de simple *communication* (*i. e.* : de ce que la journée est ouverte), qui pourrait être effectué dans n'importe quelles circonstances ou dans tout contexte social. Le fait que celle ou celui qui tient le rôle de l'organisateur puisse « ouvrir » la journée, ou l'inaugurer – c'est-à-dire faire en sorte qu'elle puisse commencer et que l'on puisse alors seulement y prendre la parole pour présenter ses réflexions – dépend en effet de son statut dans ce cadre, à savoir celui de grand ordonnateur ayant mis en place la journée, celui de maître d'œuvre dont on a attendu l'approbation et l'invitation pour parler dans le cadre ainsi construit. Ce statut lui confère précisément un pouvoir : celui d'ouvrir la séance et, si l'envie lui en prend, de nous interrompre et d'arrêter immédiatement la journée. Il est bien, en ce sens, le « maître des lieux » : c'est à lui qu'il revient de décider de la façon dont la journée va se passer, et les invités à parler sont, d'un certain point de vue – important dans ce cadre –, soumis à ses paroles. Sans nous attarder sur le cadre institutionnel (et sur sa construction³) qui lui permet d'occuper cette position, nous allons tenter d'identifier, à l'aide des travaux de Pierre Bourdieu, le pouvoir dont il est par là l'officiant : il s'agit, selon Bourdieu, d'un « pouvoir symbolique », qui tient notamment à la valeur, et donc à la reconnaissance, qu'on lui accorde. C'est en effet parce que les participants reconnaissent en celui qui les a conviés ici le maître de cérémonie, et qu'ils le respectent en tant que tel, qu'ils lui octroient cette capacité à décider de leurs destinées au sein de cette cérémonie.

Certes, d'une certaine façon, du point de vue de « nulle part »⁴, chacun des participants pourrait très bien lui couper la parole, présenter son texte en douze minutes, puis partir, lui déniait toute autorité à décider du cours de la journée. Reste que la question se pose alors : peut-il vraiment le faire ? Chacun peut-il, alors qu'il est convié à parler, décider de son propre chef de la façon dont il va se comporter dans ce cadre et influencer le déroulement de la journée sans tenir

2 Parmi les participants, mais aussi parmi les théoriciens de la pragmatique contemporaine. Voir, à ce propos, H.P. GRICE, *Studies in the Way of Words*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press., 1989, ou, plus éloquent, J. HABERMAS, *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1983 ; trad. fr. Ch. Bouchindomme, Paris, Les Editions du Cerf, 1986.

3. Non pas qu'elle soit négligeable pour expliquer ce qui est en jeu ; mais nous essayons pour le moment d'isoler le pouvoir symbolique en tant que tel.

4 Il s'agit d'une métaphore souvent utilisée par PUTNAM pour qualifier le point de vue correspondant à la sortie de notre condition d'être humain, qui est toujours situé dans une société donnée, à laquelle il appartient. Voir H. PUTNAM, *Reason, Truth and History*, Harvard (Mass.) : Cambridge University Press, 1981 ; trad. fr. A. Gerschenfeld, *Raison, vérité et histoire*, Paris : Minuit, 1984.

compte des décisions de son organisateur ? Et en quel sens le peut-il ou non ? Peut-on vraiment se soustraire à l'autorité symbolique détenue dans ce cadre par l'organisateur de la journée (peu importe l'étendue de celle-ci) ?

C'est cette question que le recours à la théorie de Bourdieu vise à éclairer ; il s'agira aussi d'examiner si elle permet de penser toutes les possibilités évoquées. A cette fin, il convient tout d'abord de citer une définition du pouvoir symbolique, particulièrement dense et complète, donnée par Bourdieu lui-même, telle qu'il la retravaille à partir des idées de K. Marx, M. Weber, E. Cassirer, Cl. Levi-Strauss et J. L. Austin⁵ :

Le pouvoir symbolique comme pouvoir de constituer le donné par l'énonciation, de faire voir et de faire croire, de confirmer ou de transformer la vision du monde et, par là, l'action sur le monde, donc le monde, pouvoir quasi-magique qui permet d'obtenir l'équivalent de ce qui est obtenu par la force (physique ou économique), grâce à l'effet spécifique de mobilisation, ne s'exerce que s'il est reconnu, c'est-à-dire méconnu comme arbitraire. Cela signifie que le pouvoir symbolique ne réside pas dans le « système symbolique » sous la forme d'une « *illocutionary force* » mais qu'il se définit dans et par une relation déterminée entre ceux qui exercent le pouvoir et ceux qui le subissent, c'est-à-dire dans la structure même du champ où se produit et se reproduit la croyance. Ce qui fait le pouvoir des mots et des mots d'ordre, pouvoir de maintenir l'ordre ou de le subvertir, c'est la croyance dans la légitimité des mots et de celui qui les prononce, croyance qu'il n'appartient pas aux mots de produire⁶.

Cette définition très riche nous permet d'identifier de manière minimale les points centraux de l'autorité symbolique sur lesquels nous allons devoir revenir, tout en situant Bourdieu par rapport à quelques grandes figures. Plusieurs éléments centraux apparaissent ainsi : l'idée d'un double conditionnement du pouvoir symbolique, tenant à la fois à une dimension objective et à une dimension subjective d'appréhension du monde (qui lui donne un certain « sens »), qui empêche de négliger sa relative autonomie ; l'idée d'une efficacité propre, non causale, mais non-négligeable pour autant ; l'idée d'un strict conditionnement de cette efficacité (relativement autonome) à autre chose qu'elle-même.

⁵ Sur l'origine, l'histoire et l'usage du concept de « violence symbolique » chez Bourdieu, voir G. MAUGER, « Sur la violence symbolique », in H.-P. MÜLLER & Y. SINTOMER (eds.), *Pierre Bourdieu, théorie et pratique*, Paris, La Découverte, 2006, pp. 84-100.

⁶ P. BOURDIEU, « Le pouvoir symbolique », *Annales ESC*, 32/3, p. 410.

Mais alors, si le pouvoir symbolique n'est pas rien et a une efficacité (mesurable), et si cette efficacité dépend d'autre chose que du symbolique lui-même, de quoi dépend-elle et à quoi correspond le symbolique ? Quelle est cette autonomie supposée, même relative ? Et si, finalement, toute efficacité symbolique trouve sa force dans autre chose qu'elle-même et notamment dans notre propre inclination à son égard, sommes-nous nécessairement obligés d'y souscrire – ou, pour le dire autrement, est-il finalement possible de contester cette forme de domination mise au jour par Bourdieu ? Car, que serait une forme de domination contre laquelle on ne pourrait aller, sinon une force brute de type naturel ? Serait-elle encore proprement « symbolique » ? Nous tenterons d'esquisser ici quelques réponses en procédant en trois temps : il conviendra d'abord de présenter ce en quoi consiste la réalité symbolique pour Bourdieu, avant d'examiner son mode d'efficacité (le fait qu'elle a un « pouvoir ») et d'interroger la possibilité d'un contre-pouvoir (que celui-ci soit ou non symbolique).

1. LE SYMBOLIQUE, LE REEL, LE SOCIAL

En quoi consiste le symbolique pour Bourdieu, sachant que, dans son travail, il utilise le terme pour qualifier soit une une forme de « pouvoir », soit une forme de « capital » ? Le terme lui sert essentiellement à penser tout à la fois la culture (et tous les éléments qui la composent : langages, valeurs, arts, etc.) et le social. Se situant, comme souvent, par rapport aux travaux de Levi-Strauss,⁷ il reprend à la fois l'idée de Weber⁸ selon laquelle les rapports sociaux sont des rapports doués de sens (ou selon laquelle ils s'organisent selon des relations signifiantes) et l'idée de Durkheim et Mauss⁹ selon laquelle ces rapports de sens sont des configurations de catégorisations de la réalité qui expriment, de manière plus ou moins directe, les rapports sociaux. L'idée de Bourdieu est, ce faisant, de comprendre comment la culture exprime *et* constitue les structures sociales en légitimant le pouvoir politique (et/ou économique) qui en est à l'origine. A cette fin, il mobilise à la fois une approche marxiste et wébérienne de la culture comme « instrument de

7. Voir les réflexions de Levi-Strauss sur l'efficacité symbolique in CL. LEVI-STRAUSS, « L'efficacité symbolique », *Revue de l'histoire des religions*, 135/1, 1949, pp. 5-27.

8 Voir, par exemple, M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, Mohr, 1922 ; trad. fr. partielle sous la direction de J. Chavy & E. de Dampierre, *Economie et société*, vol. 1, Paris, Pocket, 1995.

9 Voir, par exemple, E. DURKHEIM & M. MAUSS, « De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives » (1903), in M. MAUSS, *Oeuvres. 2. Représentations collectives et diversité des civilisations*, Paris, Minuit, 1969, pp. 13-89.

domination », une conception kantienne (et durkheimienne) de la culture comme ensemble de « structures structurantes », et la conception saussurienne et lévi-straussienne de la culture comme ensemble de « structures structurées¹⁰. »

Se situant ainsi dans une perspective sociologique objectiviste classique, il considère en effet que la culture est, d'une certaine façon, le « reflet » des structures « réelles » de production, qui ne forment qu'une première forme du social. Ces structures correspondent à la dimension objective du monde social (sous forme d'institutions, de champs, de rapports économiques, etc.) ; mais celui-ci a également une dimension subjective correspondant aux « structures structurantes » dont les agents se servent pour saisir le monde : en effet, pour Bourdieu, le monde social se définit autant « par son *être-perçu* que par son *être*¹¹ » parce qu'« il est un univers de significations que les agents sociaux construisent, sous contraintes, en lui appliquant des schémas de perception et d'appréciation socialement constitués – la culture dans ses manifestations inter-subjectives¹² ». Le symbolique est ainsi conçu comme un « ordre gnoséologique » ou un ensemble de représentations qui, tout en reposant sur des structures objectives, permet aussi d'asseoir un certain ordre social (perçu comme normal ou légitime) parce qu'il garantit un conformisme logique (et gnoséologique) parmi les agents percevant le réel selon ces structures¹³. Bourdieu fait ainsi jouer le même rôle qu'E. Durkheim et M. Mauss aux structures symboliques en tant que formes de classement : elles assurent une certaine cohésion sociale en garantissant que l'ordre social soit perçu, et donc reconnu, comme légitime.

Par ailleurs, les réalités symboliques forment également des « structures structurées » au sens où il s'agit d'objets symboliques ou de moyens de communication dont la logique interne (telle celle des structures élémentaires de la parenté ou celle des mythes) pourrait être explicitée par l'analyse structurale menée, par exemple, par Lévi-Strauss¹⁴. Toutefois, Bourdieu s'écarte précisément de Lévi-Strauss parce qu'il refuse d'une part qu'il s'agisse de pures formes permettant la communication et parce qu'il critique d'autre part une lecture purement

10 Voir l'article séminal précédemment cité, ainsi que L. WACQUANT, « De l'idéologie à la violence symbolique : culture, classe et conscience chez Marx et Bourdieu », in *Actuel Marx*, n°20, 1996, p. 72.

11 P. BOURDIEU, *La distinction*, Paris, Minuit., 1979, p. 564.

12 L. WACQUANT, « De l'idéologie à la violence symbolique : culture, classe et conscience chez Marx et Bourdieu », art. cit., p. 72.

13 P. BOURDIEU, « Le pouvoir symbolique », art. cit., p. 407.

14 Voir, par exemple, Cl. LÉVI-STRAUSS *Mythologiques*, t. I : *Le Cru et le cuit*, Paris, Plon, 1964.

« internaliste » des réalités symboliques, présupposant qu'elles trouvent leur principes en elles-mêmes (ou qu'elles soient auto-suffisantes), comme le voudrait une sorte de sémiologie¹⁵. Car il ne s'agit pas seulement de communiquer par le symbolisme (comme le veulent les analyses structuralistes¹⁶), mais aussi d'assurer l'intégration sociale en inculquant des schèmes communs d'appréhension du monde. Ceux-ci « rendent possible le consensus sur le sens du monde social qui contribue fondamentalement à la reproduction de l'ordre social¹⁷. » Par ailleurs, en raison de leur caractère d'institutions, les réalités symboliques ont précisément une histoire qui empêche qu'on puisse les considérer de manière autonome ou pure, comme si elles fonctionnaient selon une logique immanente ou purement interne¹⁸. Leur existence n'est pas innocente, mais tient à certains intérêts mis en œuvre dans leurs constitutions ; et leur fonctionnement ne dépend pas seulement de leur logique structurale interne, mais également des intérêts qu'elles peuvent servir (en ce sens que certaines valeurs, par exemple, vont être plus légitimes que d'autres, c'est-à-dire défendues par des personnes qui ont un certain poids dans la société). Précisément, les « systèmes symboliques doivent leur force propre au fait que les rapports de force qui s'y expriment ne s'y manifestent que sous la forme méconnaissable de rapports de sens¹⁹. » Bourdieu propose donc une approche sociologique des réalités symboliques qui s'apparente à une forme d'explication matérialiste de leur genèse et de leurs fonctions, laquelle refuse de céder à l'illusion scolastique propre à la lecture intellectualiste qui y voit des structures autonomes²⁰.

C'est ce qui tend à rapprocher l'analyse bourdieusienne de Marx : « C'est en tant qu'instruments structurés et structurants de communication et de connaissance que les “systèmes symboliques” remplissent leur fonction politique d'instruments d'imposition ou de légitimation de la domination, qui contribuent à assurer la domination d'une classe sur l'autre (violence symbolique) en apportant le renfort de leur propre force aux rapports de force qui les fondent²¹. » On ne peut en effet avoir

15 Voir P. BOURDIEU , « Le pouvoir symbolique », art. cit.,p. 408.

16 Ou comme voudrait la lecture descriptiviste de « La séance est ouverte », considérant que la formule sert simplement à véhiculer le « contenu cognitif » selon lequel la séance est ouverte.

17 P. BOURDIEU , « Le pouvoir symbolique », art. cit.,p. 408.

18 Voir la très belle étude d'A. LENTACKER *La science des institutions impures*, Paris, Raisons d'agir, 2010. Pour Lentacker, il s'agit précisément « d'institutions impures ».

19 P. BOURDIEU , « Le pouvoir symbolique », art. cit.,p. 410.

20 Sur ce point, nous nous permettons de renvoyer à B. AMBROISE, « Une conception non-scolastique de l'efficacité linguistique : Bourdieu lecteur d'Austin », in A.-M. Lescourret (Ed.), *Pierre Bourdieu, un philosophe en sociologie*, Paris, PUF, pp. 65-88..

21 P. BOURDIEU , « Le pouvoir symbolique », art. cit., p. 408.

une simple lecture sémiologiques des réalités symboliques (selon laquelle elles ont pour unique fonction d'assurer la communication, et donc la cohésion, entre les membres d'une société), car elles sont notamment²² au service des rapports (objectifs) de domination auxquels elles donnent un sens (social) à travers l'appréhension légitimante qu'elles en offrent. Structurantes de la réalité sociale, ces structures symboliques le sont aussi parce qu'elles donnent une légitimité à l'ordre objectif saisi par leur moyen.

Est-ce à dire que la réalité symbolique de Bourdieu correspondrait peu ou prou à « l'idéologie » de Marx²³ ? Si elle peut dans certains cas précis jouer un rôle similaire en recouvrant ce qui sert idéellement les intérêts des dominants, tout l'intérêt de la notion pour Bourdieu est précisément l'autonomie relative qu'elle permet de penser, alors que Marx avait tendance à ne pas admettre d'autonomie de la culture²⁴. Pour Bourdieu, les réalités symboliques ne sont pas le simple reflet inversé (idéologique) du réel, car elles opèrent une transfiguration de celui-ci en créant un monde propre – qu'on pourrait appeler celui des « valeurs » – qui n'est pas régi de la même façon que, par exemple, le monde strictement économique des échanges marchands²⁵. Le prouve le fait que la réalité symbolique – *i. e.* les structures d'appréhension du monde social – a elle-même un pouvoir de constitution qui n'est réductible ni à une pure analyse idéologique, ni à une pure analyse mécaniciste. « Les structures symboliques ont un pouvoir tout à fait extraordinaire de *constitution*²⁶ », en ce sens qu'elles permettent de façonner véritablement le monde et de fabriquer, en retour, les structures sociales, car elles peuvent « constituer le donné en l'énonçant ». Les structures symboliques ont ainsi une efficacité propre qui tient à ce que l'appréhension du monde social qu'elles

22 Il est à noter que cela n'exclut naturellement pas d'éventuelles autres fonctions sociales ou psychologiques, voire esthétiques.

23 Voir par exemple E. TERRAY, « Réflexions sur la violence symbolique », *Actuel Marx*, n.° 20, pp. 11-23.

24 C'est une des raisons pour lesquelles Bourdieu a le plus souvent voulu éviter de recourir à la notion « d'idéologie », censée caractériser un phénomène explicite et délibéré (« l'idéologie d'un groupe ») qui, dans la tradition marxiste, dérive souvent directement des conditions matérielles. L'intérêt du concept de « violence symbolique » tient précisément à ce qu'il vise à inclure l'idéologie dans une forme plus générale de « violence qui agit sur l'agent avec sa complicité » (P. BOURDIEU, *Réponses, Pour une anthropologie réflexive*, Paris, Seuil 1992, p. 142). Il est ainsi remarquable que l'un des rares textes où cette notion intervient explicitement (P. BOURDIEU & L. BOLTANSKI, « La production de l'idéologie dominante », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 2, n° 2-3, Paris, Minuit, 1976, pp. 3-73 ; nouvelle édition sous le titre *La production de l'idéologie dominante*, Paris, Editions Démopolis/Editions Raisons d'agir, 2008) soit consacré à montrer comment l'idéologie *repose* sur la violence symbolique.

25 C'est-à-dire le monde des purs échanges matériels, dénué des aspects représentationnels ou symboliques qui lui permettent *aussi* de fonctionner.

26 P. BOURDIEU, *Choses dites*, Paris, Minuit, 1987, p. 29.

permettent en la modélisant assure à l'ordre ainsi saisi une légitimité qui renforce sa stabilité ou son évidence, en le naturalisant. Comme le disaient Bourdieu et Passeron : « Tout pouvoir de violence symbolique, *i. e.* tout pouvoir qui parvient à imposer des significations et à les imposer comme légitimes en dissimulant les rapports de force qui sont au fondement de sa force, ajoute sa propre force, *i. e.* proprement symbolique, à ces rapports de force²⁷. » En ce sens, les structures symboliques contribuent bien à la construction du monde social et aux rapports de force qui le constituent, puisque le monde social tient précisément dans cette relation entre des structures objectives et de structures subjectives qui retraduisent ces rapports de force.

Ce pouvoir de constitution du social (d'un ordre social inégalitaire) est précisément ce en quoi consiste l'efficacité symbolique – ce qui en fait presque toujours une forme de « violence ». Mais quelle en est la dynamique ? On se doute qu'elle ne la trouve pas en elle-même, puisqu'elle a perdu une partie de son autonomie. Mais d'où vient alors cette dynamique qui fait que cette réalité est bien *symbolique* ? Et si Bourdieu attribue un tel rôle politique de domination aux structures symboliques, à quoi tient-il ?

2. LES CONDITIONS DE L'EFFICACITE SYMBOLIQUE

On comprend qu'il n'y a d'efficacité du symbolique que si les structures structurantes trouvent à construire le réel. Mais comment est-ce possible ? Et pourquoi construirions-nous, nous les agents percevants, le réel selon une appréhension qui serait nécessairement favorable aux dominants (sachant qu'en règle générale, les dominants ne sont pas les plus nombreux) ? Pourquoi construisons-nous le réel social de manière à ce que l'ordre social soit celui de la (notre) domination ?

C'est que le propre du pouvoir symbolique tient à ce qu'il exige la méconnaissance – dans sa reconnaissance même – du principe de son efficacité, à savoir : l'arbitraire. Les réalités sociales, en tant qu'institutions, sont en effet historiques et n'ont rien de nécessaire (en tout cas, elles n'ont pas de nécessité interne). Elles n'existent qu'en raison des intérêts particuliers qu'elles servent (Bourdieu proposant là une analyse fonctionnaliste du social). Or, les structures

27 P. BOURDIEU & J.-CL. PASSERON, *La reproduction*, Paris, Minuit, 1970, p. 18.

symboliques ont précisément pour fonction d'imposer la légitimité de cet ordre social arbitraire (et des rapports de force qui y existent). Elles doivent donc parvenir à s'imposer en imposant cette légitimité. Mais ce n'est possible qu'à raison de l'autorité symbolique dont elles disposent (ou dont dispose celui qui les met en œuvre), qui leur permet d'exercer un véritable pouvoir, sinon une violence, à l'égard des dominés. C'est précisément en raison de son statut symbolique que ce pouvoir ne peut être exercé qu'à raison de la reconnaissance qu'il obtient de la part de ceux à qui il s'adresse ; or ceux-ci ne peuvent manquer de la lui offrir. En effet :

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 (donc à la domination) lorsqu'il ne dispose pour le penser et pour se penser que d'instruments 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, font apparaître cette relation comme naturelle²⁸.

Cela suppose, d'une part, que celui qui prétend exercer l'efficacité symbolique dispose d'un statut lui garantissant presque nécessairement cette reconnaissance – ce que Bourdieu appelle le « capital symbolique ». En effet, « 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, et il ne peut se perpétuer qu'aussi longtemps qu'il parvient à obtenir la croyance en son existence²⁹. » On obtient donc cette forme paradoxale d'un pouvoir qui n'existe qu'à mesure de la reconnaissance qu'il obtient de la part des dominés et dont l'efficacité (symbolique) tient à une sorte de cercle qui fait que le dominé ne peut manquer d'accorder sa reconnaissance aux valeurs ou symboles qui servent les dominants. Pourquoi ? Car, d'autre part, ces valeurs sont précisément celles que le dominé considère comme légitimes du fait qu'il ne peut manquer de les percevoir comme légitimes, et par là de légitimer l'ordre social auquel elles appartiennent.

Mais pourquoi le dominé ne peut-il manquer de considérer ou reconnaître comme légitime cette autorité symbolique qui semble inévitablement reconduire sa domination dans le mouvement même où elle lui extorque son adhésion à sa

28 P. BOURDIEU, *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 1997, p. 204.

29 *Ibid.*, p. 200.

propre domination ? Cela se comprend à partir de la reconstruction bourdieusienne du monde social : le pouvoir symbolique doit se comprendre comme la relation qu'entretient un *habitus* (c'est-à-dire un système de dispositions acquis par la socialisation d'un individu) avec un champ (un espace objectif de relations sociales au sein duquel se construit un *habitus*). Cet *habitus* est lui-même construit au cours de l'histoire d'un individu et modélise des investissements affectifs spécifiques de cet individu, qui l'empêchent, en un certain sens, de se retirer du jeu ou de le considérer avec détachement. En ce sens, il y a construction de la *libido* qui est plus ou moins ajustée aux enjeux valant dans un champ donné (à ses exigences tacites ou expresses, à ses pressions ou sollicitations). Par le même processus de socialisation qui est en même temps construction d'un dispositif d'appréciation du réel en fonction des valeurs sociales intégrées au processus de socialisation (trouvant lui-même place dans un espace où se développent des relations de pouvoirs), un individu va être plus ou moins « sensible » aux signes de reconnaissance et de consécration. Ainsi s'opère une transmutation des valeurs des différents champs sociaux dans lesquels un individu est socialisé (et acquiert donc des schèmes de perception et d'évaluation du réel social), au moyen notamment de rites de passages, et plus spécialement des rites d'institution. (Par exemple, la consécration scolaire validée par la réussite au concours vient établir une barrière quasi-ontologique entre les reçus et les collés tout en faisant admettre les valeurs de consécration des reçus par les collés, ces derniers en venant à admettre leur statut « dominé », par la reconnaissance de la valeur de la relégation sociale qui le produit). Ainsi, d'une certaine façon, un champ modèle les *habitus* des individus de manière à ce qu'ils se « soumettent » aux intérêts qui y prévalent. D'où l'*illusio* de chacun des membres d'une société, c'est-à-dire son investissement (quasi-nécessaire³⁰) dans un espace donné, où prévalent certaines valeurs, et, à terme, dans le jeu social général et ses valeurs, même si celui-ci lui est défavorable (relativement), puisque « l'adhésion pratique à la valeur du jeu et des enjeux [...] définit la reconnaissance de la légitimité³¹ ».

Dès lors, on comprend comment fonctionne le pouvoir symbolique. Prenant l'exemple de l'ordre (et des « énoncés performatifs » en général), Bourdieu

30 On peut en effet considérer que l'absence d'*illusio*, d'intérêt au jeu social, signe la mort sociale de l'individu et le cas échéant, à terme, sa mort tout court.

31 P. BOURDIEU, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil, 2001, p. 89.

explique :

A la différence de la commande, action sur une machine ou sur un automate qui opère par des voix mécaniques, justiciables d'une analyse physique, l'ordre ne devient efficient que par l'intermédiaire de celui qui l'exécute ; ce qui ne signifie pas qu'il suppose nécessairement de la part de l'exécutant un choix conscient et délibéré, impliquant par exemple la possibilité de la désobéissance [...] La force symbolique, celle d'un discours performatif et, en particulier, d'un ordre, est une forme de pouvoir qui s'exerce sur les corps, directement et comme par magie et 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. [...] Elle trouve ses conditions de possibilité [...] dans l'immense travail préalable qui est nécessaire pour opérer une transformation durable des corps et produire les dispositions permanentes que l'action symbolique réveille et active³².

Pour comprendre le pouvoir ou la violence symbolique, il faut donc revenir aux conditions de production des dispositions qui prédisposent ceux qui en sont dotés, et qui appréhendent le réel social en fonction d'elles, à subir ce pouvoir symbolique. C'est l'*habitus* de chaque individu (plus ou moins partagé par tous les individus socialisés dans une même société), en tant que principe de perception incorporé, et donc généralement pré-réflexif, qui est le ressort dont la force symbolique tire son efficacité. « Les dispositions sont le véritable principe des actes de connaissance et de reconnaissance pratique de la frontière magique entre les dominants et les dominés que la magie du pouvoir symbolique, agissant comme un dé clic, ne fait que déclencher³³ », conclue ainsi Bourdieu. Il faut donc dépasser l'alternative de la contrainte par des forces et du consentement à des raisons : l'effet de la domination symbolique ne s'exerce pas sur des consciences connaissantes, mais sur des *habitus* pré-réflexifs³⁴. Il n'y a ainsi d'efficacité symbolique que si un détenteur de pouvoir symbolique, constitué dans un certain champ donné, parvient à faire reconnaître sa légitimité à exercer un certain pouvoir sur certaines personnes, qui ne lui accordent cette légitimité que parce que, d'une part, les conditions sociales d'exercice sont réunies (l'état du champ ou de la réalité sociale

32 P. BOURDIEU, *Méditations pascaliennes*, art. cit., p. 202.

33 *Ibid.*, p. 203.

34 Voir *ibid.*, p. 204.

s'y prête) et parce que d'autre part ces personnes ont l'*habitus* les conduisant quasi-mécaniquement à reconnaître comme valable l'autorité exercée. Dès lors, l'ordre social est reconnu – et donc indissociablement construit et reconstruit – au moyen des schèmes de perception qu'il a contribué à former chez les agents chez qui, et sur qui, s'exerce l'autorité symbolique, que ces schèmes de perception conduisent précisément à ne pouvoir qu'admettre – et donc à naturaliser.

Mais, si la reconstruction proposée est élégante, le problème d'une telle construction en cercle (vicieux ?) est qu'elle semble empêcher de sortir du cercle et donc reconduire indéfiniment la domination – du moins la domination symbolique, si celle-ci fonctionne sur une reconnaissance quasi-mécanique – qu'on ne peut, dans certaines conditions, que lui reconnaître. Mais que serait du symbolique auquel les agents n'auraient pas la possibilité de se soustraire ? Son efficacité ne serait-elle pas plus causale que symbolique ? La force symbolique qui tient à la reconnaissance ne tient-elle pas justement sa spécificité du fait que cette dernière n'est pas nécessairement accordée et donc que l'ordre social n'est pas totalement naturalisé (et que l'on est ainsi plus dans l'ordre de la règle que du mécanisme) ? C'est cette dernière question qu'il convient d'examiner, en revenant sur la possibilité même évoquée par Bourdieu de briser le cercle de la domination symbolique³⁵.

3. PEUT-ON RESISTER AU POUVOIR SYMBOLIQUE ³⁶?

Un premier point à relever est qu'on ne pourra pas briser la domination de type symbolique par une simple prise de conscience de son caractère arbitraire (comme le veut la critique marxiste) : celle-ci est nécessaire, mais pas suffisante parce que cette domination s'inscrit précisément dans des schèmes corporels non-réflexifs, les *habitus*, qui n'ont parfois pas d'autre possibilité que d'accorder quasi-mécaniquement la reconnaissance qu'on leur demande – tout simplement parce qu'ils n'ont pas la possibilité de l'appréhender autrement que comme légitime (ils n'ont donc pas la possibilité de prendre une distance réflexive vis-à-vis de ce qui

³⁵ Voir *ibid.*, p. 207, où il évoque les cas de résistance individuelle.

³⁶ Précisons ici qu'il n'entre nullement dans les propos de l'auteur de prêcher une sortie du symbolique pour promouvoir quelque forme de retour à une nature qui échapperait à la domination. L'appartenance à une société inscrit immédiatement, et donc nécessairement, l'individu dans le symbolique – ou dans la culture. Il s'agit uniquement de penser ici une forme de résistance à la *domination* lorsqu'elle prend une forme symbolique ou culturelle, pour essayer de penser, avec Bourdieu, une société où la culture ne soit pas le lieu de dominations (ou un lieu où on puisse du moins s'en défaire).

s'impose à eux)³⁷. Aussi, comme le rappelle Bourdieu, on ne brisera pas la domination symbolique en exposant seulement son caractère arbitraire, c'est-à-dire « par la seule force intrinsèque des idées vraies³⁸ », car elle relève partiellement d'un dressage du corps, ou, plus exactement, des réflexes doxiques d'appréciation du réel. Aussi la résistance à ce type de domination (idéologique) ne passe-t-elle pas (seulement) par le simple effort contraire d'élucidation de la vérité du monde sociale effectué par de simples consciences, c'est-à-dire par une *critique* de l'idéologie. Pour viser en outre l'efficacité, il faut se battre contre l'inscription des structures sociales dans les corps et donc contre les instruments qui produisent cette inscription. Il faut parvenir à la dénaturer et donc modifier concrètement les structures objectives, matérielles, notamment scolaires et pédagogiques (du moins dans notre société³⁹), à l'œuvre dans cette domination symbolique. Il faut donc allier le dévoilement symbolique à l'action sur les structures sociales objectives qui soutiennent le pouvoir symbolique⁴⁰.

Reste que, ce point posé, Bourdieu n'offre pas tellement d'autre solution que « symbolique » pour contrecarrer la puissance symbolique des dominants⁴¹ – et ce précisément parce que c'est aussi l'imposition de schèmes d'appréhension par l'inculcation des valeurs symboliques légitimes qui est à l'origine du processus de reproduction. Or, Bourdieu considère qu'en raison même de l'autonomie des différents domaines symboliques et de leur tendance croissante à la différenciation, d'une part, des positions (et donc des dispositions) hétérodoxes sont susceptibles de

37 Mais aussi parce que la prise de distance libératrice, la « réflexivité », a peu d'effet sur les corps où sont inculquées les habitudes consistant à y incliner. En tant que la violence symbolique repose sur des *habitus* incorporés, elle ne dépend pas de la seule conscience des individus, mais aussi d'un dressage sur lequel il sera bien difficile de revenir. Sur ce point, voir les rappels de G. Mauger, « Sur la violence symbolique », art. cit., pp. 96-98.

38 P. BOURDIEU, *Méditations pascaliennes*, art. cit., p. 205.

39 Il faut en effet considérer que l'École (comme institution) est le lieu où, dans nos sociétés occidentales différenciées, les schèmes (considérés comme légitimes) de perception et d'appréhension du monde sont majoritairement acquis – d'où l'importance considérable que Bourdieu accordait à l'École dans la reproduction sociale (voir P. BOURDIEU & J.-Cl. PASSERON, *La reproduction*, op. cit.). Mais ce n'est pas le cas dans d'autres sociétés, où les principes de perceptions du monde sont, d'une part organisés différemment, selon d'autres valeurs, et d'autre part transmis de manière souvent moins institutionnalisée, à travers la famille, le groupe de « pairs », la tradition orale, etc. Voir sur ce point le très beau – et très important – livre de P. Bourdieu, *Esquisses algériennes*, Paris, Seuil, 2008.

40 C'est là l'endroit où la volonté pédagogique doit rencontrer l'action politique : on ne peut modifier les schèmes d'apprentissage et de perception qu'à modifier les conditions sociales qui les autorisent ou les empêchent. Là encore, voir P. BOURDIEU & J.-Cl. PASSERON, *La reproduction*, op. cit.. Voir aussi P. BERGOUNIOUX *École : Mission accomplie*, Paris, Les prairies ordinaires, 2006.

41 « [...] il y a toujours place pour une lutte cognitive à propos du sens des choses du monde. [...] L'indétermination de certains objets autorise en effet des interprétations antagonistes, offrant aux dominés une possibilité de résistance contre l'effet d'imposition symbolique », in P. Bourdieu, *La domination masculine*, Paris, Seuil, 1998, pp. 19-20.

s'établir et que, d'autre part, des concurrences se développent entre individus porteurs de différentes valeurs légitimes, dès lors qu'ils sont issus de champs différents (et qu'ils sont donc enclins à avoir des *habitus* clivés et sont en ce sens susceptibles d'être réceptifs à différentes valeurs et/ou autorités symboliques). En ce sens, « le monde social est donc à la fois le produit et l'enjeu de luttes symboliques, inséparablement cognitives et politiques, pour la connaissance et la reconnaissance, dans lesquelles chacun poursuit non seulement l'imposition d'une représentation avantageuse de soi [...] mais aussi le pouvoir d'imposer comme légitime les principes de construction de la réalité sociale les plus favorables à son être social [...], ainsi qu'à l'accumulation d'un capital symbolique de reconnaissance⁴². » On peut ainsi considérer que c'est le cas aujourd'hui dans le monde académique où certains parmi les dominants⁴³ veulent faire valoir les seuls principes de l'efficacité, de l'applicabilité, de la « rentabilité » à court terme (et généralement économique) et du « *benchmarking* » contre les principes, jusqu'ici admis, ou du moins revendiqués et comme tels valant symboliquement, dans la communauté scientifique mondiale, de collégialité, de rigueur et de désintéressement (du moins sur le plan pécuniaire)⁴⁴ – par où l'on voit que la défense de certains principes d'autorité symbolique n'est pas anodine et a des effets très concrets⁴⁵.

Reste qu'il faut se demander comment peut s'opérer une remise en cause « subversive » de l'ordre symbolique garant de l'ordre social, une fois que celui-ci est instauré⁴⁶. Selon Bourdieu, « l'action politique de mobilisation subversive vise à libérer la force potentielle de refus qui est neutralisée par la méconnaissance en opérant, à la faveur d'une crise, un dévoilement critique de la violence fondatrice qui est occultée par l'accord entre l'ordre des choses et l'ordre des corps⁴⁷. » C'est le rôle

42 P. BOURDIEU, *Méditations pascaliennes*, op. cit., p. 223.

43 Suivant certains critères, pas nécessairement les plus « scientifiques », qui permettent d'établir un positionnement donné (parmi d'autres possibles).

44 Sur la mise en œuvre de ces principes, voir les travaux d'I. BRUNO, notamment *À vos marques®, prêts... cherchez ! La stratégie européenne de Lisbonne, vers un marché de la recherche*, Bellecombe-en-Bauges, Éditions du Croquant, 2008.

45. Et que le changement ou la subversion peut servir des intérêts tout à fait conservateurs, d'où la mention, souvent faite par Bourdieu, de « révolutions conservatrices ».

46 La perspective adoptée ici est essentiellement synchronique. Une perspective plus diachronique insisterait plus sur le rôle dévolu, dans nos sociétés, à l'école, qui, en tant qu'outil de la formation des *habitus*, est tout autant que le lieu de la reproduction, celui aussi où se cristallise la possibilité logique d'une remise en cause des destins sociaux. Reste que cette possibilité logique demande des conditions sociales telles que sa réalisation est bien peu probable.

47 P. BOURDIEU, *Méditations pascaliennes*, op. cit., p. 224 – je souligne.

des intellectuels que d'opérer ce dévoilement quand celui-ci peut en effet être reçu par les dominés. Les intellectuels peuvent précisément le faire en raison de leur appartenance à un champ où, d'une part, la réflexivité à l'égard du monde social peut, en raison de la *skholè* qui caractérise le champ académique, s'opérer et où, d'autre part, en raison de l'autonomisation progressive du champ intellectuel, des valeurs symboliques spécifiques (et donc concurrentes par rapport aux autres valeurs sociales) se sont formées (et notamment la valeur de l'universalité, de la rationalité et de l'échange désintéressé des arguments)⁴⁸. Dès lors, il incomberait au travail intellectuel de dévoiler l'idéologie pour permettre aux dominés de comprendre leur domination symbolique et, par là, de la renverser⁴⁹. Ce travail serait proche du travail d'analyse sociale que Bourdieu attribuait à la sociologie, cultivant l'analogie avec la psychanalyse jusqu'à faire de ce dévoilement par l'analyse (la « socio-analyse ») la condition d'une plus grande liberté subjective et sociale.

Mais deux questions se posent : d'une part, le dévoilement opéré par les intellectuels, dont sont susceptibles de s'emparer les dominé(e)s au seul moment d'une crise de l'autorité des valeurs symboliques, est-il dénué d'une composante d'autorité symbolique qui tiendrait à l'autorité spécifique que les intellectuels ont sur les profanes ? D'autre part, quels sont les principes incorporés permettant de reconnaître la légitimité d'autres valeurs symboliques ? Nous avons tâché de répondre ailleurs à la première question, en montrant que la solution proposée par Bourdieu est très problématique tant il ne semble pas parvenir (malgré lui) à penser une efficacité symbolique ne reposant pas sur des rapports de force et reproduisant donc quasi-mécaniquement des rapports de domination ; en ce sens, il n'est pas certain que les intellectuels soient voués, plus que d'autres, à offrir aux dominés une voie (et une voix) pour sortir de leur domination (le risque étant bien plus grand que les intellectuels, tout à leur bonne volonté, réinstaurent une autre relation de domination symbolique avec les dominés, dans l'illusion même de leur délivrer la parole, ou la connaissance, libératrice)⁵⁰. Nous souhaiterions donc

48 Voir *Ibid.*, et P. BOURDIEU, *Science de la science et réflexivité*, Paris, Raisons d'agir, 2001.

49 Voir Y. BARTHE & C. LEMIEUX, « Quelle critique après Bourdieu ? », *Mouvements*, n° 24, 2002/5, Paris, La Découverte, pp. 33-38, notamment p. 34.

50 Voir B. AMBROISE, « la rationalité de l'efficacité performative », in M. de Fornel et A. Ogien (Eds.), *Bourdieu, théoricien de la pratique*, Paris : Editions de l'EHESS, 2011, pp. 195-220. Ce type de danger avait été mis au jour par CL. GRIGNON & J.-CL. PASSERON, *Le savant et le populaire*, Paris, Editions de l'EHESS/Le Seuil/Gallimard, 1989

revenir rapidement sur le deuxième point, pour montrer que la théorie de Bourdieu ne nous donne guère d'espoir d'échapper à l'autorité symbolique dominante, ni à sa reproduction dans le monde social en général, si ce n'est – parfois – dans le monde proprement intellectuel.

Bourdieu le dit lui-même, le moment où la croyance en l'autorité symbolique reconnue peut trouver à s'interrompre ne peut intervenir qu'à la faveur d'une « crise ». Il ne précise pas beaucoup plus sa pensée⁵¹, mais cite l'exemple des mouvements révolutionnaires, moments d'effervescence où les principes d'autorité habituellement reconnus perdent leur reconnaissance et donc leur autorité. Cette « solution », qui a certes peut-être été avérée dans de rares moments historiques, n'a toutefois rien d'évident. Car, outre le problème consistant à expliquer pourquoi, à ce moment là, les structures objectives de domination ne correspondent plus aux structures structurantes (subjectives) de perception du monde social (et réciproquement) – ce qui est certes la tâche de l'historien –, il conviendrait aussi d'identifier la possibilité, dans les schèmes corporels de perception eux-mêmes (les *habitus*), d'une reconnaissance de valeurs symboliques ou d'autorité symbolique différentes que celles habituellement reçues, lorsqu'une crise en laisse apercevoir la possibilité structurelle (ou objective)⁵². A supposer en effet qu'une crise intervienne dans la reconnaissance de la légitimité de l'ordre social (de ses structures objectives), qu'est-ce qui permettrait aux structures structurantes correspondantes de pouvoir envisager de reconnaître *d'autres* valeurs ? Comment est-il possible qu'un *habitus* donné, susceptible en tant que tel de valoriser certaines valeurs et non pas d'autres, puisse néanmoins parvenir à saisir ou promouvoir la validité d'autres valeurs que celles qu'il est déterminé à reconnaître⁵³ ? A suivre l'explication proposée, cela n'est possible qu'à la condition que ces schèmes d'appréhension aient été formés chez un agent au travers de la fréquentation préalable de ces valeurs alternatives – à la condition donc qu'il ait été socialisé par elles. On retrouve alors un cercle vicieux : comment passer de la reconnaissance d'un ensemble de valeurs,

51 Et il note même le caractère rarissime de cette occurrence. Voir le pessimisme exprimé in P. BOURDIEU, *Méditations pascaliennes*, op. cit., p. 213, expliquant que « pour l'essentiel, l'ordre établi ne fait pas problème ». Beaucoup de choses se jouent dans le caractère faible de la restriction apporté au moyen de « pour l'essentiel ».

52 Où l'on voit en fait que la dimension objective de la réalité sociale conditionne la dimension « subjective » (les structures structurantes incorporées) en leur permettant ou non de s'appliquer.

53. Pour le dire autrement : qu'est-ce qui permet à un *habitus* de n'être pas *nécessairement* contre-révolutionnaire ?

due à la formation de schèmes de reconnaissance permettant précisément de les apprécier, à un autre ensemble de valeurs qui, par définition, ne peut pas être reconnu par le précédent schème ?

Comme Bourdieu le rappelle lui-même :

On ne peut [...] exclure le *percipere* et le *percipi*, le connaître et l'être connu, le reconnaître et l'être reconnu, qui sont au principe des luttes pour la reconnaissance, et pour le pouvoir symbolique, c'est-à-dire pour l'imposition des principes de division, de connaissance et de reconnaissance. Mais on ne peut davantage ignorer que, dans ces luttes proprement politiques pour modifier le monde en modifiant les représentations du monde, les agents prennent des positions qui, loin d'être interchangeables, comme le veut le perspectivisme phénoméniste, dépendent toujours, en réalité, de leur position dans le monde social dont ils sont le produit et qu'ils contribuent pourtant à reproduire⁵⁴.

Autrement dit, les agents, en raison des *habitus* qui les structurent et structurent leur perception du monde social, sont portés quasi-nécessairement à reconnaître la légitimité des valeurs dominantes et à y incliner, sans pouvoir ni en déceler l'arbitraire, ni apprécier la légitimité d'autres valeurs, puisque cela nécessiterait précisément qu'ils soient dotés d'autres *habitus*, capables d'apprécier et reconnaître ces autres valeurs. Et à supposer que, parce qu'ils en comprennent le caractère oppressif, les agents les combattent, c'est alors souvent pour valoriser, de manière tout aussi arbitraire, d'autres valeurs, dont ils reconnaissent la validité du seul fait qu'elles structurent la position sociale qu'ils occupent, sans en reconnaître l'arbitraire et donc l'éventuelle potentialité oppressive. C'est redire que la réflexivité des agents, nécessaire pour gagner en liberté et pour imposer, en toute connaissance de cause, d'autres valeurs, et notamment des principes plus universels favorables à une moindre domination, est une capacité dont les agents ne peuvent faire preuve que dans des conditions rarissimes (si ce n'est logiquement exclues). Fait-on alors face à un constat d'échec⁵⁵ ? Cette volonté de désillusion est

54 P. BOURDIEU, *Méditations pascaliennes*, op. cit., p. 225.

55 On peut d'ailleurs considérer que c'est face à, et contre, ce constat que s'est formée la « sociologie de la critique », initiée par un ancien élève et collaborateur de BOURDIEU, L. BOLTANSKI, qui chercha précisément à identifier, dans le sens commun lui-même, soit chez tout individu socialisé, des capacités critiques plus ou moins développées, permettant en chacun de remettre en cause, *a minima*, tout un ensemble de conditions qui lui sont imposés et qu'il vit comme aliénantes, ou « injustes ». Voir notamment, pour un retour sur ce parcours, L. BOLSTANSKI, *De la critique*, Paris, Gallimard, 2009 ; et pour une excellente analyse de la relation

assurément utile face au volontarisme subversif (et illusoire) qui anime une partie des combats politiques contemporains, mais elle ne donne certainement pas beaucoup de moyens pour ne serait-ce que penser la possibilité d'une sortie du cercle de la domination symbolique.

Le seul espoir entrevu (au sein du monde social) tient à l'hétérogénéité des différentes valeurs présentes dans le monde social, que les agents peuvent donc valoriser s'ils ont été socialisés à leur contact successif ou parallèle (au travers de l'éducation dans une famille les valorisant, de la fréquentation d'un syndicat ou d'un parti politique, etc.) et s'ils possèdent en conséquence un « *habitus* clivé ». Il tient aussi, chez Bourdieu, au recours paradoxal au développement d'un Etat pouvant promouvoir les valeurs de l'universel (et donc, suppose-t-on par habitude kantienne, d'une moins grande domination)⁵⁶. Reste d'une part qu'il faut encore expliquer comment les moments de crise permettent à des *habitus* clivés de promouvoir d'autres valeurs et un autre ordre social (et dans quelle mesure) ; et reste d'autre part que le recours aux processus d'universalisation à l'œuvre dans certaines composantes du développement étatique (« la main gauche » de l'Etat) est lui-même problématique, puisqu'il repose sur l'idée, encore à justifier, que le recours aux valeurs de l'universel n'a pas besoin d'autorité symbolique, fondée sur des rapports de force, pour se faire valoir⁵⁷.

Conclusion

Bourdieu nous offre une compréhension du symbolique qui entend décisivement celui-ci sur des rapports de force, inscrits dans des rapports matériels et des relations sociales et qui ont alors tendance à déterminer dans le domaine symbolique – qui s'en croit souvent préservé – une distinction entre ceux qui peuvent s'en prévaloir (adéquatement) et ceux qui n'en peuvent mais. En ce sens, le symbolique est l'enjeu de luttes, de combats, de mouvements ascendants ou descendants des valeurs qui le composent, liés aux positions sociales de ceux qui

entre les deux types de sociologies ainsi initiées, T. Benatouil, « Critique et pragmatique en sociologie », *Annales. Histoire, science sociale*, vol. 54, n° 2, 1999, pp. 281-317.

56 Sachant par ailleurs que BOURDIEU pose « une main gauche de l'Etat » pour la distinguer « d'une main droite », qui a toujours tendance à reconduire la domination de manière expresse et qui est toujours susceptible d'avoir plus de poids que la première.

57 Voir notre article, déjà cité, mais aussi la fin de P. BOURDIEU, « Le pouvoir symbolique », art. cit., où il montre qu'il semble toujours y avoir en même temps « dépossession » des instruments de production symbolique, par captation d'un champ de production autonome du symbolique (religion, art, etc.), où seuls certains (les « compétents »), par là dominants, peuvent faire valoir leur avis.

les défendent en défendant notamment la valorisation de leur propre position à l'origine des valeurs défendues. Si, en effet, le symbolique est le lieu de la culture, en tant qu'elle est la forme spirituelle d'une société donnée (la façon dont elle se donne à penser et valorise certaines valeurs), alors cette culture a tendance, selon Bourdieu, à se concrétiser sous la forme d'un capital culturel qui, étant donnée la répartition inégale de la plupart des structures sociales qui supportent ce capital en en permettant la possession (par l'inculcation) et en en assurant la reproduction – éminemment l'école, mais aussi tous les lieux de consécration symbolique –, est détenu de manière inégale par les différents membres d'une société (ou d'une partie de la société pour laquelle il importe), devient l'enjeu de luttes (de reconnaissance, mais pas seulement) et produit donc des effets de domination souvent inaperçus⁵⁸. La culture, dont la rareté n'est pourtant pas évidente, n'est en effet pas partagée équitablement par tous – et certains n'ont finalement pas intérêt à ce qu'elle le soit, puisque ce serait remettre en cause la domination qu'ils exercent à raison du monopole relatif qu'ils exercent à son égard (étant donnée leur position sociale).

En ce sens, le pouvoir symbolique dépend, chez Bourdieu, des structures sociales (matérielles) à double titre : son existence tient à ce que ces structures structurent des dispositions (différenciées) dans les têtes et les corps des membres du corps social – dans leurs *habitus* – qui conduisent ceux-ci à reconnaître spontanément la valeur de certains traits, de certaines capacités, de certaines conduites, de certaines compétences (tous inégalement répartis) – et à se battre pour ceux auxquels ils sont le plus attachés, parce que, le plus souvent, ils définissent leur identité en même temps qu'ils valorisent leurs positions dans l'espace social auxquelles ils sont attachés. Ce sont bien ces structures qui informent les *habitus* en ce double sens qu'elles les modèlent d'une certaine façon et qu'elles leur définissent un objet à investir – elles les dotent, pour reprendre une métaphore spinoziste que Bourdieu affectionnait, d'un « conatus ».

Mais une fois opérée la définition des *habitus* qui les conduit à connaître et reconnaître le domaine symbolique et ses valeurs, les structures matérielles jouent un second rôle : celui d'assurer la reproduction de ces valeurs – c'est-à-dire du

⁵⁸ C'est le propre et la grandeur de l'œuvre de BOURDIEU d'avoir dévoilé toutes ces formes dissimulées de domination. A ce titre, l'analyse donnée dans P. BOURDIEU, *La distinction*, Paris, Minuit, 1979 est magistrale en ce qu'elle révèle des multiples jeux de pouvoirs qui peuvent s'adosser à la moindre distinction dans le domaine culturel (entendu en un sens étendu, « ethnologique »).

symbolique lui-même – à travers son inculcation répétée dans les membres du corps social. Or celle-ci se fait de manière différenciée, créant par là des distinctions qui forment autant d'inégalités en ce que la dotation supérieure en pouvoir symbolique permet en retour d'assurer sa propre domination par le consentement obtenu de ceux qui en sont moins dotés. En ce sens, les structures matérielles à la base de cette reproduction différenciée sont aussi ce qui assure la continuité et la dynamique du pouvoir symbolique, c'est-à-dire ses évolutions dans le temps, dues aux différentes luttes, tout à fait concrètes, des agents qui se battent indistinctement pour lui et pour certaines valeurs qui s'y trouvent. On pourrait ainsi voir chez Bourdieu, par cet attachement porté aux structures, un matérialisme non-réductionniste dans son explication du pouvoir symbolique : celui-ci se rapporte bien à des structures sociales et matérielles qui expliquent son existence et son fonctionnement (sa reconnaissance), même s'il gagne une certaine autonomie qui contraint ses officiants à se conformer à ses règles propres.

Reste que cette explication « en cercle », qui sidère par son réalisme, semble aussi inquiéter par son pessimisme intrinsèque et légitimer le conservateur qui va répétant que rien ne change (ni ne doit changer). Une solution pour échapper au cercle du pouvoir symbolique semble pourtant, d'un point de vue d'extériorité, assez simple, puisqu'il semble suffire d'empêcher la reconnaissance du pouvoir symbolique, par où il se maintient. Cette reconnaissance est certes ancrée sur les structures sociales vouées à la reproduire ; mais elle n'est pourtant pas *nécessaire*. Elle peut, comme le montrent tous les travaux de Bourdieu eux-mêmes – là réside leur vocation de sociologie *critique* – se trouver exposée et, par là, relativisée. Seule bien sûr une certaine perspective, ancrée sur une position sociale donnée, autorise la prise de distance d'un regard froid, dégagé des enjeux sociaux qui la produisent. C'est éminemment le cas, selon Bourdieu, du savant qui, en raison de son *habitus* réflexif, lui-même le produit de certaines structures du monde académique, est habitué à retenir son adhésion immédiate aux urgences de la vie sociale⁵⁹ (d'où son incapacité légendaire à mener une vie « normale »). Mais cela *peut aussi* être le cas de tous les « déclassés » qui développent un *habitus* clivé, tous ceux dont les

⁵⁹ Et qui, à la faveur de conjonctures données, peuvent s'allier avec les dominés pour expliciter leur domination. Voir, sur ce statut particulier des intellectuels et leur capacité à s'allier avec les dominés, P. BOURDIEU, *Méditations pascaliennes*, op. cit., p. 224, où BOURDIEU, sur un ton très volontariste, essaie de penser l'action politique. Mais cette solution pose d'autres problèmes ; voir B. Ambroise, « la rationalité de l'efficacité performative », art. cit.

structures incorporées, en raison d'un développement décalé, qu'il soit diachronique ou synchronique, se trouvent désajustés et ne répondent plus aux structures structurantes qui prévalent dans les champs dans lequel ils se trouvent plongés⁶⁰ – et à plus forte raison de tous les « exclus »⁶¹, tous ces hommes et ces femmes qui ont cru, parce qu'ils étaient formés à croire (par leur éducation, leurs traditions, leur famille, leur Etat, etc.), en certaines valeurs et par là dans la légitimité de certaines organisations sociales, et qui, finalement rejetés en dehors des structures qui assuraient la croyance en ces valeurs et donc la pérennité des structures, sont plus portés que tous les autres à apercevoir tout l'arbitraire de celles-ci et à vouloir éventuellement les remettre en cause. Ce n'est peut-être finalement qu'à se trouver mis à distance – d'une façon ou d'une autre (relativement ou radicalement, volontairement ou pas) – du monde social et de ses attentes, de ses urgences, que l'on peut trouver la perspective permettant d'en voir l'arbitraire et la volonté d'en combattre la violence⁶². On pourrait ainsi peut-être trouver chez Bourdieu – paradoxalement pour tous ceux qui y ont vu seulement le sociologue de la « reproduction » – une sorte d'éloge, dénué de tout romantisme, de l'exilé⁶³.

60. C'est souvent par ce processus que BOURDIEU explique la possibilité de critiques internes à un champ donné, sinon de révolutions, que ce soit dans le domaine de l'art (voir P. BOURDIEU, *Les règles de l'art*, Paris, Seuil, 1992), de l'éducation et du système universitaire (voir P. BOURDIEU, *Homo Academicus*, Paris, Minuit, 1984) ou dans celui du travail (voir P. BOURDIEU, *Méditations pascaliennes*, op. cit., chap. 5, « Post-scriptum 2 » ; voir aussi CH. COROUGE & M. PIALOUX, *Résister à la chaîne*, Marseille, Agone, 2011).

61. Sous une forme ou sous une autre. On peut ainsi considérer que le cas des immigrés qui, comme l'ont bien montré les travaux d'A. SAYAD (*La double absence*, Paris, Seuil, 1999), souffrent d'une double disqualification (dans le pays d'origine et dans le pays d'arrivée) est exemplaire : provenant d'une culture différente et dotés d'*habitus* correspondants, ils sont rapidement en porte-à-faux avec les valeurs et les exigences du pays d'accueil, où ils doivent composer par tout un travail d'ajustements constants. Mais cela leur permet aussi de saisir avec acuité tout l'arbitraire des relations sociales et des valeurs symboliques qui leurs sont liées – aussi parce qu'ils sont les premiers à en subir la violence. En ce sens, l'immigré n'est que la figure non-savante de l'ethnologue qui révèle la structure d'une culture. Voir là encore P. BOURDIEU, *Esquisses algériennes*, op. cit.

62. Réaction qui n'est d'ailleurs pas nécessaire : la mise hors-jeu peut aussi se traduire par une souffrance passive, par un accablement qui peut aller jusqu'à la perte totale de sens de l'existence, la dépression, etc. Voir à ce titre le très important de P. BOURDIEU (Ed.), *La misère du monde*, Paris, Seuil, 1993, où l'acuité et la lucidité des déclassés de toute sorte pour saisir l'arbitraire de la violence qui les frappe se conjuguent aussi bien au renoncement qu'à la volonté combative.

63. Cette figure de l'exilé pouvant prendre de multiples formes, de l'exclu situé à la marge de la société jusqu'à « l'exilé de l'intérieur », celui qui se trouve occuper une position dans un champ sans plus croire aux enjeux et à la valeur des enjeux prévalant dans ce champ, et qui peut porter un regard désenchanté sur celui-ci, quitte à y promouvoir d'autres règles de fonctionnement. C'est d'une certaine façon tout le parcours de Bourdieu que l'on retrouve dans cette dernière figure, qui lui a « permis » la lucidité sociologique qu'il a pu retrouver chez Pascal. Voir P. BOURDIEU, *Méditations pascaliennes*, op. cit. et P. BOURDIEU, *Esquisse pour une auto-analyse*, Paris, Raisons d'agir, 2004.