JOËLLE LABICHE, YVES CARREAU

REGARDS DE PIERRE BOURDIEU

II

Regards 2, Joëlle Labiche, Yves Carreau

GÉRARD MAUGER

SUR LES REPRÉSENTATIONS DES CLASSES POPULAIRES : DE MARX À BOURDIEU

La conversion théorique et politique de Marx à Bourdieu implique une transformation de la représentation des classes populaires. Sans tenter d'expliciter ce que Bourdieu doit à Marx, ni la représentation qu'il propose des classes populaires, il s'agit ici de montrer comment l'appropriation de l'œuvre de Bourdieu induit une réorganisation de la vision du monde social et, en particulier, de la représentation des conditions d'accès à la parole politique des classes populaires. Après avoir rappelé les fondements du « messianisme ouvrier » tels qe les énonce Le Manifeste Communiste de 1848, il sera question des rapports entre intellectuels et classes populaires, de la domination et de la violence symbolique et de « la double vérité » des pratiques populaires.

En m'efforçant de rendre compte de ma rencontre tardive avec Bourdieu (l'homme et l'œuvre), j'avais entrepris d'objectiver les aspects de ma trajectoire biographique et les états successifs des différents univers où elle s'est inscrite - système scolaire, champ politique, champ sociologique - qui me semblaient pouvoir rendre compte des dispositions que j'ai intériorisées au fil du temps et, en particulier, des rapports entre « engagement politique » et « engagement sociologique »[1]. Schématiquement, ces inflexions de trajectoire et des dispositions correspondantes m'ont conduit - comme d'autres - de Marx à Bourdieu. Outre que la lecture de Bourdieu faisait écho à mon expérience du monde social et, plus spécifiquement, à mon expérience de l'enquête (militante puis sociologique), je trouvais dans cette théorie ancrée dans l'empirie, un moyen de mieux comprendre ce que j'observais. Mais le concept d'habitus heurtait alors de front le subjectivisme volontariste de mes dispositions militantes et celui de violence symbolique me semblait « désespérer Billancourt ». Par ailleurs, dans la mesure où « se dire marxiste » était une profession de foi non seulement scientifique mais aussi politique, s'en détacher, c'était aussi avoir le sentiment de se renier scientifiquement et politiquement[2]. Reste qu'en lisant Bourdieu, j'étais sensible à la tension, perceptible dans le ton, entre « le réalisme sociologique » et la révolte latente contre l'ordre social[3].

Cette conversion théorique (et politique) - de Marx à Bourdieu - impliquait en particulier une transformation de la représentation des classes populaires. Sans tenter d'expliciter ici ce que Bourdieu doit à Marx[4], ni la représentation qu'il propose des classes populaires[5], je voudrais montrer comment mon appropriation progressive de l'œuvre de Bourdieu a réorganisé ma vision du monde social et rectifié, en particulier, ma représentation des conditions d'accès à la parole politique des classes populaires. Après avoir rappelé les fondements du « messianisme ouvrier » tels qe les énonce *Le Manifeste Communiste* de 1848, il sera question des rapports entre intellectuels et classes populaires telle qu'elle procède du concept de classes sociales « révisé » par Bourdieu, de la domination et de la violence symbolique et de « la double vérité » des pratiques populaires[6].

[1] Mauger Gérard, « Un apprentissage tardif du métier de sociologue », *in* Gérard Mauger (dir.), *Rencontres avec Pierre Bourdieu*, Broissieux, Éditions du Croquant, 2005, pp.239-257.

[2] Le coût du « renoncement scientifique » dépend de l'œuvre déjà faite et de la reconnaissance acquise : je n'avais pas grand chose à perdre. Quant au « renoncement politique », si j'avais cru pendant un temps à la prophétie marxiste, j'avais alors cessé de croire à « la révolution », sans pour autant adhérer à « l'ordre social ». L'expérience montre qu'une meilleure compréhension des mécanismes de la domination et de la reproduction n'altérait en rien mes dispositions rétives.

[3] Bourdieu Pierre, *« Si le monde social m'est supportable, c'est parce que je peux m'indigner »,* Entretien avec Spire Antoine, Paris, Éditions de l'Aube, 2002.

[4] Mauger Gérard, « Bourdieu et Marx », *in* Lebaron Frédéric et Mauger Gérard (dir.), *Lectures de Bourdieu*, Paris Éditions Elllipses, 2012, p. 25-39.

[5] Mauger Gérard, « Bourdieu et les classes populaires. L'ambivalence des classes dominées », *in* Coulangeon Philippe et Duval Julien (dir.), *Trente ans après La Distinction de Pierre Bourdieu*, Paris, La Découverte, 2013, pp.243-254.

[6] Cet article est issu d'une conférence faite au Festival Raisons d'Agir 2009, « *Les espérances politiques* », Poitiers, 10/4/2009.

messianisme ouvrier

En enquêtant sur « les origines intellectuelles de Mai-Juin 1968 »[1], j'ai tenté de montrer que les schèmes génériques de la pensée marxiste sous ses diverses formes – idéalisme/matérialisme, forces productives/ rapports de productions, science/idéologie, infrastructures/superstructures, réforme/révolution, bourgeoisie/prolétariat, capitalisme /communisme – constituaient « les cadres de l'expérience »[2], « les schèmes de perception et d'appréciation »[3], la « *master frame* »[4] des événements de Mai-Juin 1968, qu'il s'agisse des débats étudiants (où j'étais alors immergé) ou des « mots de la tribu » ouvrière (alors majoritairement « encadrée » par le PCF et la CGT). Plus précisément, le messianisme ouvrier et la prophétie communiste, tels qu'ils étaient formulés Dans *Le Manifeste Communiste* de 1848 me semblent avoir défini, de la deuxième moitié des années 1960 à la deuxième moitié des années 1970, les schèmes de perception du monde social et l'essentiel de la « boîte à outils théoriques » des intellectuels de ce temps[5]. Je rappelle, pour mémoire, quelques propositions-clés du *Manifeste*[6].

Sur l'histoire : « L'histoire de toute société jusqu'à nos jours, c'est l'histoire de la lutte des classes » (p. 161).

Sur le capitalisme : « Dans la même mesure où la bourgeoisie, autrement dit le capital, se développe, on voit se développer le prolétariat, la classe des travailleurs modernes, qui ne vivent qu'autant qu'ils trouvent du travail, et qui ne trouvent de l'ouvrage qu'autant que leur travail accroît le capital. Ces travailleurs sont obligés de se vendre morceau par morceau telle une marchandise, et, comme tout autre article de commerce, ils sont livrés pareillement à toutes les vicissitudes de la concurrence, à toutes les fluctuations du marché » (p. 168).

Sur le prolétariat : « Le prolétariat passe par différentes phases de développement. Sa lutte contre la bourgeoisie commence avec son existence même » (p. 169). « De toutes les classes subsistant aujourd'hui en face de la bourgeoisie, le prolétariat seul forme une classe réellement révolutionnaire » (p. 171).

Sur l'inévitable triomphe du prolétariat : « À mesure que la grande industrie se développe, la base même sur laquelle la bourgeoisie a assis sa production et son appropriation se dérobe sous ses pieds. Ce qu'elle produit avant tout, ce sont ses propres fossoyeurs. Son déclin et le triomphe du prolétariat sont également invitables » (p. 173).

Sur l'avènement d'une société sans classes : « Si dans sa lutte contre la bourgeoisie, le prolétariat est forcé de s'unir en une classe, si, par une révolution, il se constitue en classe dominante et, comme telle, abolit par la force les anciens rapports de production - c'est alors qu'il abolit en même temps que ce système de production les conditions de cet antagonisme de classes ; c'est alors qu'il abolit les classes en général et, par là même, sa propre domination en tant que classe. L'ancienne société bourgeoise, avec ses classes et ses conflits de classes, fait place à une association où le libre épanouissement de chacun est la condition du libre épanouissement de tous » (p. 183).

Pour beaucoup, les événements de Mai-Juin 1968, c'est-à-dire la grève générale la plus longue de l'histoire du mouvement ouvrier, et l'ébranlement de l'ordre social qu'elle a provoqué, attestaient le bien-fondé de cet aphorisme de Lénine qui figurait sur la couverture des *Cahiers marxistes-léninistes*[7] : « La théorie de Marx est toute-puissante parce qu'elle est vraie ». À ceux-là, Mai-Juin 1968 apparaissait comme une quasi-vérification expérimentale de la « scientificité » du marxisme (ou de la validité de la prophétie) : d'autant plus que, comme l'a montré Xavier Vigna[8],

[1] Mauger Gérard, « Les origines intellectuelles de Mai-Juin 1968 », *Siècles*, « Lectures militantes au XXe siècle », n° 29, 2009.

[2] Cf. Goffman Erwin., *Les cadres de l'expérience*, Paris, Minuit, 1991, Traduc. Isaac Joseph avec Michel Dartvelle et Pascale Joseph.

[3] Cf. Bourdieu Pierre, *La distinction,* Paris, Minuit, 1979.

[4] Benford Robert D. et Snow David A., « Framing processes and social movement : an overview and assessment », *Annual Review of Sociology*, 26, 2000, p. 611-639.

[5] Elle reste aujourd'hui « à gauche », « la croyance » et « la science » de référence.

[6] Cité d'après : Marx Karl, *Œuvres, Économie I*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1963.

[7] Organe « théorique » de l'Union des Jeunesses Communistes marxites-léninistes (UJCml).

[8] Vigna Xavier, *L'insubordination ouvrière dans les années 68. Essai d'histoire politique des usines*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2007.

l'insubordination ouvrière ne fléchit pas après Mai-Juin 1968, mais se prolonge au moins jusqu'au conflit des Lip. L'après-Mai-Juin 68 fut ainsi marqué - pour les militants d'extrême-gauche - par l'espoir et l'attente de la réitération de la grève générale[1] : ils se sont peu à peu éteints... Le temps passant, je me suis efforcé de devenir le sociologue que j'étais censé être en enquêtant sur « la contre-culture », puis sur les jeunes des classes populaires et, plus spécifiquement, sur la question de « l'allergie au travail » qui était alors dans « l'air du temps »[2]. C'est en enquêtant que j'ai pris conscience du caractère rudimentaire de la « boîte à outils théoriques marxistes » que je m'étais appropriée tant bien que mal et que j'ai fini par découvrir l'œuvre de Bourdieu.

sur la sociologie des classes populaires

J'essaierai d'abord de retracer la lecture faite par Bourdieu de la théorie marxiste des classes sociales, puis d'indiquer les conséquences qui en dérivent quant aux rapports entre les intellectuels et les classes populaires.

de la « classe théorique » à la « classe mobilisée »

L'expérience du militantisme et de l'enquête sociologique, c'est-à-dire de la confrontation avec des réalités floues, confuses, ambigües, contradictoires, m'avait rendu réceptif à la mise en garde de Bourdieu contre « la philosophie de l'histoire inscrite dans l'usage ordinaire du langage ordinaire » qui porte à faire des mots désignant des collectifs, comme « les classes populaires », « le prolétariat », « la classe ouvrière », des « sujets historiques capables de poser et de réaliser leurs propres fins »[3].

En lisant Bourdieu, j'apprenais à tirer les conséquences du fait que, dans la tradition marxiste elle-même (de Marx à Gramsci et Lukacs, en passant par Lénine), la métamorphose du prolétariat en « agent historique » ne fonctionne pas automatiquement[4]. Elle suppose, comme dit Gramsci, « une *catharsis* » dont « la prédication socialiste » est l'instrument[5] ou, comme dit Bourdieu, « l'action propre des agents qui, au nom d'une définition théorique de "la classe", assignent à ses membres les fins officiellement les plus conformes à leurs intérêts "objectifs" c'est-à-dire "théoriques" » : « le travail par lequel ils parviennent à produire, sinon la classe mobilisée, la croyance en l'existence de la classe qui fonde l'autorité de ses porte-parole »[6], travail politique qu'accomplissaient alors au jour le jour les militants du Parti Communiste ou ceux des « groupuscules gauchistes » qui entendaient rappeler à l'orthodoxie un Parti Communiste « dévoyé » (« révisionniste » ou « stalinien »). En d'autres termes, Bourdieu rappelait l'écart qui sépare « la classe théorique » de « la classe mobilisée ». S'il est vrai, en effet, que la proximité dans l'espace social prédispose au rapprochement, que les agents inscrits dans une même région de l'espace social sont à la fois plus proches (par leurs propriétés, leurs dispositions, leurs goûts) et plus enclins à se rapprocher, plus faciles aussi à rapprocher, à mobiliser, le seule proximité ne suffit pas à la construction d'un groupe mobilisé en vue d'objectifs communs et, en particulier, contre une autre classe : « on ne passe de la classe sur le papier à la classe réelle qu'au prix d'un travail de mobilisation »[7]. Ce travail de mobilisation apparaissait à la fois comme une clé de compréhension des luttes de classes, mais aussi de la démobilisation ou de l'apparition de nouveaux fronts (femmes/hommes, jeunes/vieux, homosexuels/hétérosexuels, etc.) a priori improbables. S'il est vrai, en effet, que « la probabilité de rassembler réellement ou nominalement un ensemble d'agents est d'autant

[1] Cf. Bensaïd Daniel et Weber Henri, *Mai 68 : une répétition générale*, Paris, Librairie François Maspero, 1968 ; Geismar Alain, July Serge et Morane Erlyn, *Vers la guerre civile*, Paris, Éditions et Publications Premières, 1969.

[2] Rousselet Jean, *L'allergie au travail*, Paris, Éditions du Seuil, 1974.

[3] Bourdieu Pierre, « Le mort saisit le vif », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°32-33, avril-juin 1980, p. 3-14.

[4] Lukacs Georg, « La réification et la conscience du prolétariat », *in* Lukacs Georg, *Histoire et conscience de classe*, Paris, Éditions de Minuit, 1960, p. 256.

[5] « La notion de prolétariat est une entité commode, mais ce qui existe, dans la réalité, ce sont les prolétaires, en tant qu'individus, plus ou moins cultivés, plus ou moins préparés à la lutte de classe, à la compréhension des idées socialistes les plus subtiles », note ainsi Gramsci (« Culture et lutte de classe », *in* Antonio Gramsci, *Écrits politiques I, 1914-1920*, Paris, Éditions Gallimard, 1974, p.160).

[6] Bourdieu Pierre, « Espace social et genèse des classes », *Actes de la recherche en sciences sociales,* n°52-53, juin 1984, p. 3-12.

[7] Bourdieu Pierre, « Espace social et espace symbolique, *in* Bourdieu Pierre, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Éditions du Seuil, 1994, p.13-35.

plus grande qu'ils sont plus proches dans l'espace social et qu'ils appartiennent à une classe construite plus restreinte, donc plus homogène, le rapprochement des plus proches n'est jamais, nécessaire, fatal [...] et le rapprochement des plus éloignés n'est jamais impossible »[1]. Ainsi devenait-il possible de prendre acte de l'expérience en dépit de la croyance - « tous les ouvriers ne sont pas, à tous moments, révolutionnaires » - et d'en rendre compte.

En restituant toute son importance au « travail politique », Bourdieu mettait aussi en évidence l'intersection entre travail politique et travail sociologique : il s'agit, dans les deux cas, d'un « travail de représentation ». « La capacité de faire exister à l'état explicite, de publier, de rendre public, c'est-à-dire objectivé, visible, dicible, voire officiel, ce qui, faute d'avoir accédé à l'existence objective et collective, restait à l'état d'expérience individuelle ou sérielle, malaise, anxiété, attente, inquiétude, représente un formidable pouvoir social, celui de faire les groupes en faisant le sens commun, le consensus explicite de tout le groupe »[2]. C'est pourquoi la production du « sens commun », de représentations du monde social où s'affrontent, au sein de leurs univers respectifs, hommes politiques, journalistes et sociologues, est un enjeu de luttes : « S'il y a une vérité, écrit Bourdieu, c'est que la vérité du monde social est un enjeu de luttes. [...] La représentation que les groupes se font d'eux-mêmes et des autres groupes contribue pour une part importante à faire ce que sont les groupes et ce qu'ils font »[3]. Ces luttes sont évidemment très inégales, dans la mesure où la maîtrise des instruments de production de représentations du monde social est très inégalement distribuée : « ceux qui occupent les positions dominées dans l'espace social sont aussi situés en des positions dominées dans le champ de production symbolique et l'on ne voit pas d'où pourraient leur advenir les instruments de production symbolique nécessaires pour exprimer leur point de vue sur le social »[4]. C'est ainsi que la sociologie de Bourdieu rencontre la thématique de « la conscience de l'extérieur » de la tradition marxiste (et, plus spécifiquement, léniniste), c'est-à-dire de la contribution que certains intellectuels apportent à la production et à la diffusion, notamment en direction des dominés, d'une vision du monde social en rupture avec la vision dominante. C'est pourquoi « les agents [...] démunis symboliquement ne peuvent se constituer en tant que groupe, c'est-à-dire en force capable de se faire entendre dans le champ politique, qu'en se dépossédant au profit d'un appareil » et c'est aussi pourquoi, conclut Bourdieu, « il faut toujours risquer la dépossession politique pour échapper à la dépossession politique »[5]. « Classes-objets », « dominées jusque dans la production de leur image du monde social et par conséquent de leur identité sociale, les classes dominées ne parlent pas, elles sont parlées »[6]. Invités à prendre sur eux-mêmes le point de vue des autres, confrontés à une représentation qui leur annonce ce qu'ils ont à être, les membres des classes dominées n'ont pas d'autre choix, dans cette perspective, que de reprendre à leur compte la représentation la moins défavorable qui leur est imposée ou de se définir en réaction contre elle. Il faut alors étudier les mécanismes d'imitation ou d'identification, mais aussi les tentatives de démarcation par rapport à telle ou telle figure du répertoire de « prêt-à-porter identitaire » proposé. De même que, dans la perspective de Becker[7], l'apposition du label « déviant » contribue à faire le déviant, il faut s'interroger sur la contribution de la diffusion des représentations médiatiques à l'intériorisation des stéréotypes vulgarisés, sur les effets pratiques de la mise en scène médiatique des pratiques.

L'aliénation est consubstantielle à cette dépossession symbolique : « Une des dimensions fondamentales de l'aliénation, écrit Bourdieu, réside dans le fait que les dominés doivent compter avec cette classe pour autrui qui s'impose à eux comme une essence, un destin, un *fatum*, c'est-à-dire avec la force de ce qui est dit avec autorité : sans cesse

[1] Bourdieu Pierre, « Espace social et genèse des classes », *art. cit.*, p.4.
[2] *Ibid.*, p. 6.
[3] Bourdieu Pierre, « La paysannerie, une classe objet », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°17-18, novembre 1977, p. 2-5.
[4] Bourdieu Pierre, « Espace social et genèse des classes », *art. cit.*, p. 9.
[5] *Ibid.,* p.11.
[6] Bourdieu Pierre, « La paysannerie, une classe objet », art. cit., p. 4. Tenter de tirer les conséquences de cette proposition provoque, presque à tout coup, une sorte de « Nuit du 4 août de l'abolition des privilèges intellectuels » : généreuse insurrection - qui, au demeurant, n'engage absolument à rien - de ceux qui se sentent mandatés pour créditer les classes populaires de la clairvoyance qu'ils s'attribuent.
[7] Becker Howard S., *Outsiders. Études de sociologie de la déviance*, Éditions Anne-Marie Métailié, Paris, 1985.

invités à prendre sur eux-mêmes le point de vue des autres, à porter sur eux-mêmes un regard et un jugement d'étrangers, ils sont toujours exposés à devenir étrangers à eux-mêmes »[1]. Si la vision révolutionnaire voue leur impuissance à la damnation en attente d'une improbable résurrection, la vision méritocratique dominante les condamne à l'indignité tout en promettant une possible rédemption individuelle.

les intellectuels et les classes populaires

En un temps où « l'insubordination ouvrière » était trop manifeste pour échapper à quiconque, suscitant la frayeur des uns, l'espoir des autres et la réflexion de tous, Bourdieu suggérait que « pour jeter une certaine clarté sur les discussions à propos du "peuple" et du "populaire", il suffi[sai]t d'avoir à l'esprit que le "peuple" ou le "populaire" est d'abord un des enjeux de lutte entre les intellectuels » : « Le fait d'être ou de se sentir autorisé à parler du "peuple" ou à parler pour (au double sens) le "peuple" peut constituer [en effet] une force dans les luttes internes aux différents champs »[2]. Par ailleurs, comme toute autre représentation, « les différentes représentations du peuple apparaissent comme autant d'expressions transformées [...] d'un rapport fondamental au peuple qui dépend de la position occupée dans le champ des spécialistes - et, plus largement - dans l'espace social ainsi que de la trajectoire qui a conduit à cette position »[3]. Ainsi peut-on comprendre que, dans les périodes fastes, il puisse circuler autant de représentations des classes populaires que de candidats à la représentation.

Mais, la diversité de ces représentations s'explique également par les biais de l'enquête empirique (si enquête il y a). Outre que le fait même de se prêter à l'enquête du sociologue suppose des propriétés sociales particulières[4], « la notion à extension indéterminée de "milieux populaires" doit ses vertus mystificatrices [...] au fait que chacun peut, comme dans un test projectif, en manipuler inconsciemment l'extension pour l'ajuster à ses intérêts, à ses préjugés ou à ses fantasmes sociaux »[5]. Ainsi chacun de ceux qui se sentent en droit ou en devoir de parler du « peuple » peut-il trouver un support objectif à ses « thèses ». La gauche intellectuelle « radicale » d'aujourd'hui (comme, d'ailleurs, celle d'hier), portée à ne retenir du « populaire » que ce qui sort de l'ordinaire et à valoriser une sorte d'aristocratisme de paria, affirme son droit de préemption sur la fraction la plus démunie, la plus disqualifiée, des classes populaires. C'est ainsi qu'une fraction des « jeunes des cités » a été récemment constituée en support postmoderne d'un équivalent de « l'ouvriérisme ». De façon générale, les représentations intellectuelles du peuple opposent « un populaire négatif » (la figure du « beauf ») à « un populaire positif » (d'autant plus valorisé qu'il est plus éloigné[6]) : « la perception et l'appréciation des différentes fractions de la classe ouvrière - et en particulier du prolétariat et du sous-prolétariat - et de leur contribution possible à l'action révolutionnaire dépendent [...] de la position et de la trajectoire sociales de ceux qui, intellectuels ou militants, ont à prendre position sur ces problèmes et de l'affinité qu'ils ont avec la classe ouvrière "établie" et ses revendications ou avec la classe ouvrière "instable" et ses révoltes », note Bourdieu[7].

De façon générale, le paradigme de la représentation scolastique du « peuple » selon Bourdieu est livré dans l'étude qu'il fait de la

[1] Bourdieu Pierre, « La paysannerie, une classe objet », *art. cit.*, p. 4.

[2] Bourdieu Pierre, « Les usages du peuple », *in* Bourdieu Pierre, *Choses dites*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1987, p. 178-184.

[3] *Ibid.*

[4] Mauger Gérard, « Enquêter en milieu populaire », *Genèses*, n° 6, décembre 1991, p. 125-143.

[5] Bourdieu Pierre, « Vous avez dit populaire ? », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°46, mars 1983, pp.98-105.

[6] « Être de gauche, c'est savoir que les problèmes du tiers monde sont plus proches de nous que les problèmes de notre quartier », disait ainsi Gilles Deleuze (*L'Abécédaire de Gilles Deleuze*, entretiens avec Claire Parnet, téléfilm français produit et réalisé par Pierre-André Boutang et tourné en 1988. Première diffusion sur *Arte* en 1996, dans l'émission *Metropolis* de Pierre-André Boutang).

[7] Bourdieu Pierre, « Le paradoxe du sociologue », *Sociologie et Sociétés*, XI-1, avril 1979, pp.85-94. Dans la « Préface » qu'il consacre au livre de Serge Livrozet (*De la prison à la révolte*, Paris, Mercure de France,1973), Michel Foucault salue ainsi « une pensée de l'infraction intrinsèque à l'infraction elle-même ; une certaine réflexion sur la loi liée au refus actif de la loi ; une certaine analyse du pouvoir et du droit qui se pratiquaient chez ceux-là même qui étaient en lutte quotidienne contre le droit et le pouvoir, [...] expression individuelle et forte d'une certaine expérience et d'une certaine pensée populaires de la loi et de l'illégalité. Une philosophie du peuple ». Sur les avatars des représentations intellectuelles du prolétariat et du sous-prolétariat au cours des années 1970, cf. Mauger Gérard, « Un nouveau militantisme », *Sociétés et représentations,* « Michel Foucault. Surveiller et punir : la prison vingt ans après », CREDHESS, n°3, novembre 1996, p. 51-77.

célèbre analyse sartrienne du « garçon de café »[1] : « On aura reconnu, explique Bourdieu, la logique, celle de l'identification à un fantasme, selon laquelle d'autres, donnant le rapport "intellectuel" à la condition ouvrière pour le rapport ouvrier à cette condition, ont pu produire un ouvrier tout entier engagé dans "les luttes" ou, au contraire, par simple inversion, comme dans les mythes, désespérément résigné à n'être que ce qu'il est, à son "être-en-soi" d'ouvrier »[2]. De façon générique, les représentations intellectuelles du peuple sont obtenues par la projection d'une « conscience d'intellectuel dans une pratique de garçon de café », « produisant une sorte de chimère sociale, monstre à corps de garçon de café et à tête de philosophe »[3].

Comment échapper à ces représentations qui doivent plus au point de vue de ceux qui représentent qu'à ceux qui sont représentés ? Il n'y a sans doute pas d'autre solution que de « demander au peuple d'arbitrer en quelque sorte les luttes des intellectuels à [son] propos »[4], en s'engageant dans une pratique réflexive de l'enquête. Mais, outre que « l'analyse préalable du rapport à l'objet s'impose de manière particulièrement impérative au chercheur s'il veut échapper à l'alternative de l'ethnocentrisme de classe et du populisme qui en est la forme inversée »[5], ce genre d'enquête pose le problème, précédemment évoqué, de l'intériorisation par les dominés des représentations dominantes. Pour comprendre les discours que l'enregistrement populiste [...] constitue en substance dernière, il faut ressaisir tout le système de relations dont il est le produit, tout l'ensemble des conditions sociales de production des producteurs du discours [...] et du discours lui-même, donc tout le champ de production des discours sur le "peuple" »[6].

Sur la violence symbolique et la double vérité des pratiques populaires

À la fin des années 1970, après le conflit des Lip et la crise de la sidérurgie lorraine, tout se passe comme si le vent de la lutte des classes avait tourné (en dépit de la victoire de « la gauche » aux élections présidentielles de 1981). Les luttes ouvrières se déroulent désormais « le dos au mur » et se soldent par l'expérience réitérée de la défaite : l'ordre règne (au moins jusqu'aux grandes grèves de novembre-décembre 1995). Plus que des conditions sociales de possibilité de la mobilisation des classes populaires, il s'agit désormais de rendre compte du « maintien de l'ordre ».

la violence symbolique

« Je n'ai jamais cessé [...], écrivait Bourdieu, de m'étonner devant ce que l'on pourrait appeler le paradoxe de la *doxa* : le fait que l'ordre du monde tel qu'il est, avec ses sens uniques et ses sens interdits, au sens propre ou au sens figuré, ses obligations et ses sanctions, soit *grosso modo* respecté, qu'il n'y ait pas davantage de transgressions ou de subversions, de délits et de "folies" (il suffit de penser à l'extraordinaire accord de milliers de dispositions - ou de volontés - que supposent cinq minutes de circulation sur la place de la Bastille ou de la Concorde), ou, plus surprenant encore, que l'ordre établi, avec ses rapports de domination, ses droits et ses passe-

[1] Sartre Jean-Paul, *L'Être et le Néant*, Paris, Éditions Gallimard, 1943, p.100.

[2] Bourdieu Pierre, *Méditations pascaliennes*, Paris, Éditions du Seuil, 1997, p. 184.

[3] *Ibid.,* p. 184.

[4] *Ibid.*, p.182.

[5] *Ibid.,* p.181. On connaît la controverse engagée par Claude Grignon et Jean-Claude Passeron à propos de l'alternative misérabilisme/populisme (*Le savant et le populaire. Misérabilisme et populisme en sociologie et en littérature*, Paris, Hautes Études, Gallimard, Le Seuil, 1989). On semble souvent méconnaître que le point de vue de Passeron est, en la matière, à peu près indiscernable de celui de Bourdieu. Interrogé, par exemple, par Rose-Marie Lagrave sur les travaux de Jacques Rancière (elle fait allusion à *La Nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier*, Paris, Fayard, 1981) – récemment promu au rang de porte parole philosophique de « la cause populiste » (cf. par exemple, Charlotte Nordmann, *Bourdieu/Rancière. La politique entre sociologie et philosophie*, Paris, Éditions Amsterdam, 2006) –, Passeron répond : « Ce qui me paraît intéressant c'est la prédilection que le chercheur manifeste souvent pour ces terrains d'exception [dans le cas présent, les « scripteurs ouvriers » du XIXème siècle]. [...] Il me semble que le succès de la figure de l'écrivain épistolier [...] procède à la fois d'un désir, fort respectable, de réhabilitation de la production symbolique des gens du peuple et de quelque forme de l'emprise légitimiste sur nos *narodniki*. [...] Il n'est pas bon qu'une stratégie de recherche soit tout entière définie par l'étonnement émerveillé que ceux qui ont si peu aient finalement, pour peu qu'on veuille suffisamment l'y voir, tout ou presque tout » (pp.106-107).

[6] *Ibid.*, p.182. Sur ce sujet aussi : Mauger Gérard, « Enquêter en milieu populaire », *art. cit.*

droits, ses privilèges et ses injustices, se perpétue en définitive aussi facilement, mis à part quelques accidents historiques, et que les conditions d'existence les plus intolérables puissent si souvent apparaître comme acceptables et même naturelles »[1].

La réponse à l'énigme du « maintien de l'ordre » est ancienne et plurielle. Elle réside dans « le monopole étatique de l'usage légitime de la violence phyique » (Weber), dans la coercition économique qui contraint les prolétaires à « vendre librement leur force de travail » (Marx), dans les effets qu'exerce « l'idéologie dominante » (Marx) ou les différentes « formes de légitimité » (Weber), dans le conformisme logique et moral associé à l'intériorisation des « formes primitives de classification » (Durkheim).

La contribution de Bourdieu à la solution de cette énigme réside dans le concept de « violence symbolique ». Il me semble que l'on peut en distinguer deux versions parallèles[2]. L'une est proche du concept d' « idéologie » chez Marx : « La violence symbolique, dont la réalisation par excellence est sans doute le droit, est une violence qui s'exerce, si l'on peut dire, dans les formes, en mettant les formes. Mettre les formes, c'est donner à une action ou à un discours la forme qui est reconnue comme convenable, légitime, approuvée, c'est-à-dire une forme telle que que l'on puisse produire publiquement, à la face de tous, une volonté ou une pratique qui, présentée autrement, serait inacceptable (c'est la fonction de l'euphémisme). La force de la forme, cette *vis formæ* dont parlaient les Anciens, est cette force proprement symbolique qui permet à la force de s'exercer pleinement en se faisant méconnaître en tant que force et en se faisant reconnaître, approuver, accepter, par le fait de se présenter sous les apparences de l'universalité - celle de la raison ou de la morale »[3]. Ainsi « l'idéologie méritocratique » et, sous sa forme scolaire, « l'idéologie du don » font-elles appel à la raison et à la morale, c'est-à-dire à « la pensée pensante »[4]. L'autre version s'écarte de la précédente en insistant sur l'ancrage corporel de la domination. « 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 où sont inscrits les schèmes de perception, d'appréciation et d'action qui fondent, en-deça des décisions de la conscience et des contrôles de la volonté, une relation de connaissance et de reconnaissance pratiques profondément obscure à elle-même », écrit Bourdieu dans les *Méditations Pascaliennes*[5]. La définition qu'il donne de la force symbolique dans *La domination masculine* fait écho à cette version : « 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 cette magie n'opère qu'en s'appuyant sur les dispositions déposées, tels des ressorts, au plus profond du corps »[6]. De sorte qu'il n'y a pas, dans cette perspective, d'affranchissement à attendre d'une « prise de conscience » : « On ne peut attendre une rupture de la relation de complicité que les victimes de la domination symbolique accordent aux dominants que d'une transformation radicale des conditions de production des dispositions qui portent les dominés à prendre sur les dominants et sur eux-mêmes le point de vue même des dominants », « la révolution qu'appelle le mouvement [d'affranchissement] ne peut se réduire à une simple conversion des consciences et des volontés », écrit alors Bourdieu[7].

la double vérité des pratiques populaires

Reste à savoir, dans cette perspective, d'où pourrait bien venir cette « transformation radicale des conditions de production des dispositions » ? Pour sortir de cette impasse théorique apparente, il n'y a sans doute pas d'autre issue que l'enquête réflexive sur les pratiques populaires. J'en donnerai deux exemples : ils mettent en évidence l'impasse

[1] Bourdieu Pierre, *La domination masculine*, Paris, Éditions du Seuil, 1998, p 7.

[2] Cf. Mauger Gérard, « Über symbolische Gewalt », *in* Colliot-Thélène Catherine, François Étienne und Gebauer Gunter, *Pierre Bourdieu : Deutsch-französische Perspektiven*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2005, p.208-230 (traduction française : « Sur la violence symbolique », *in* Müller Hans-Peter et Sintomer Yves (dir.), *Pierre Bourdieu, théorie et pratique*, Paris, Éditions La Découverte, 2006, p.84-100).

[3] Bourdieu Pierre, « La codification », *in* Bourdieu Pierre, *Choses dites*, Paris, Éditions de Minuit, 1987.

[4] Sur ce sujet : Mauger Gérard, « Sens pratique et conditions sociales de possibilité de la "pensée pensante" », *Cités, Philosophie, Politique, Histoire*, n°38, « Wittgenstein politique », 2009, p. 61-77.

[5] Bourdieu Pierre, *Méditations pascaliennes*, *op. cit.,* p. 204.

[6] Bourdieu Pierre, *La Domination masculine*, Paris, Éditions du Seuil, 1998, p. 44.

[7] *Ibid.*, p. 47.

de l'alternative « résistance » / « soumission ». mise en évidence par Bourdieu. « Si, pour résister, je n'ai pas d'autre ressource que de revendiquer ce au nom de quoi je suis dominé, est-ce que c'est de la résistance ? Quand, à l'inverse, les dominés travaillent à perdre ce qui les marque comme "vulgaires" et à s'approprier ce par rapport à quoi ils apparaissent comme "vulgaires", est-ce que c'est de la soumission ? », interroge-t-il. La conclusion s'impose : « La résistance peut être aliénante et la soumission peut être libératrice »[1].

Le premier exemple, emprunté à Bourdieu, met en évidence « la double vérité du travail salarié »[2]. « Si la description des conditions de travail les plus aliénantes et des travailleurs les plus aliénés sonne si souvent faux - et d'abord en ce qu'elle ne permet pas de comprendre que les choses soient et continuent à être ce qu'elles sont -, c'est que, fonctionnant dans la logique de la chimère, elle est incapable de rendre compte de l'accord tacite qui s'établit entre les conditions de travail les plus inhumaines et des hommes préparés à les accepter par des conditions d'existence inhumaines », écrit Bourdieu. Cet accord tacite repose, d'une part, sur l'ajustement des dispositions à la position : « Les dispositions inculquées par l'expérience première du monde social qui, dans certaines conjonctures, peut prédisposer les jeunes travailleurs à accepter, voire à souhaiter l'entrée dans le monde du travail, identifié au monde des adultes, sont renforcées par l'expérience même du travail et par toutes les transformations des dispositions qu'elle entraîne ». Mais, cet accord tacite résulte aussi du désajustement entre la vérité objective (l'exploitation) et la vérité subjective du travail salarié : « La vérité objective du travail salarié, c'est-à-dire l'exploitation, est rendue possible pour une part par le fait que la vérité subjective du travail ne coïncide pas avec sa vérité objective. [...] Il existe un investissement dans le travail lui-même qui fait que le travail procure un profit spécifique irréductible au profit monétaire : cet "intérêt" du travail [...] contribue à rendre le travail acceptable au travailleur malgré l'exploitation ; il contribue même, en plus d'un cas, à une forme d'auto-exploitation »[3]. Faut-il alors décrire cet investissement subjectif dans le travail comme « résistance » ou comme « auto-exploitation » ? « La liberté de jeu que s'assurent les agents (et que les théories dites de la "résistance" s'empressent de célébrer, dans un souci de réhabilitation, comme des preuves d'inventivité) peut être la condition de leur contribution à leur propre exploitation. C'est en s'appuyant sur ce principe que le *management* moderne, tout en veillant à garder le contrôle des instruments de profit, laisse aux travailleurs la liberté d'organiser leur travail, contribuant ainsi à augmenter leur bien-être mais aussi à déplacer leur intérêt du profit externe du travail (le salaire) vers le profit intrinsèque »[4].

Le deuxième exemple, emprunté à Paul Willis[5], met en évidence la double vérité de la « culture anti-école » et de la « culture d'atelier ». La « culture anti-école », selon Willis, est celle que les enfants de la classe ouvrière importent dans le système scolaire : elle correspond à ce que l'on désigne aujourd'hui comme « violences scolaires ». Il s'agit, pour « les gars », de « prendre en main les classes, de remplacer les emplois du temps officiels par les leurs et de prendre en charge l'organisation de leur propre style de vie ». Quant à la « culture d'atelier », elle est définie par un « mélange caractéristique de chauvinisme, de dureté et de machisme », attitudes associées aux travaux pénibles, qui « comportent toujours un corps à corps primordial avec des tâches physiques pénibles ». Willis insiste sur le parallélisme et la continuité entre ces deux formes de la « culture ouvrière » (langage et humour rudes, blagues, rigolades, jeu brutal, valorisation de « la pratique », etc.) : « dans les deux cas, il s'agit de stratégies de prise de contrôle d'un espace symbolique et réel au

[1] Bourdieu Pierre, « Les usages du peuple », *art. cit.*

[2] Bourdieu Pierre, « La double vérité du travail », *in* Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes, op. cit.,* p. 241-244.

[3] Comme le remarque Emmanuel Terray, « la vérité objective » est celle que décrit Marx, « la vérité subjective », celle que décrit Proudhon. Les détracteurs « radicaux » de « la valeur travail », adeptes du « droit à la paresse », méconnaissent à la fois la « nécessité objective » d'où procède la revendication du « droit au travail » et la « vérité subjective » du travail salarié Sur le travail ouvrier comme fondement essentiel des légitimités masculines et terrain d'accès à une forme de reconnaissance sociale : Schwartz Olivier, *Le Monde privé des ouvriers*, Paris, PUF, 1990.

[4] Bourdieu Pierre, « La double vérité du travail », *art.cit.*, p. 244.

[5] Willis Paul, *Learning to labour. How working class kids get working class jobs*, Aldershot, Gower, 1981 [1977] (traduction française : L'École des ouvriers. Comment les enfants d'ouvriers obtiennent des emplois d'ouvriers, rraduit de l'anglais par Hœpffner Bernard, préface de Laurens Sylvian et Mischi Julian, Marseille, Agone, 2011) et « L'école des ouvriers », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 24, novembre 1978, p. 50-61.

détriment de l'autorité officielle ». La division « fayots » / « gars » dans le cadre scolaire, recouvre, l'opposition « qualifiés » / « non-qualifiés » dans le cadre de l'atelier, l'opposition « cols blancs » / « cols bleus » dans le monde du travail, et l'opposition « eux » / « nous » dans le cadre du monde social. Willis en déduit un ensemble de conséquences apparemment paradoxales.

L'indocilité scolaire (la « résistance » à l'ordre scolaire) contribue, en l'anticipant, à la relégation scolaire et, de ce fait, à la « fonction de reproduction » du système scolaire. « C'est à travers le fonctionnement, en partie autonome, de processus inhérents à cette forme d'opposition ouvrière en milieu scolaire que, de façon surprenante, s'accomplit la fonction la plus difficile du système éducatif, aiguiller une bonne partie des jeunes vers les travaux indispensables et ingrats de la production industrielle ».

La contestation et la transgression - limitées - de l'ordre social (qu'il s'agisse du monde scolaire ou du monde du travail) contribuent, en l'aménageant, à rendre supportable l'insupportable et assure ainsi sa pérennité. « L'envers du binôme, "eux/nous", est l'acceptation par "les gars" de relations d'autorité préalables. Bien qu'ayant pour but direct et manifeste de tirer un intérêt et un profit culturels d'une situation désagréable, cette culture permet également de reconnaître qu'il y a pouvoir et hiérarchie et de s'accommoder de cet état de fait. Au moment même où s'établit une opposition de type culturel, l'espoir d'une remise en cause directe, ou semi-politique, du système s'évanouit ».

À l'inverse, en rendant manifestes et, de ce fait, intolérables « les injustices », l'intériorisation de « l'idéologie méritocratique » peut se retourner contre elle-même et faire des élèves dociles (« les fayots »), des travailleurs rebelles. C'est ainsi que « de manière assez curieuse, note Paul Willis, les jeunes gens conformistes qui entrent à l'usine sont perçus par ceux qui sont aux postes de commande comme plus menaçants et moins désireux d'accepter l'ordre des choses établi, car il se trouve que ces jeunes gens croient encore à l'idéologie de l'égalité, de l'avancement par le mérite [...] que l'école [...] leur a léguée ».

Mais, essentiellement « collectives », la « culture anti-école » comme la « culture d'atelier », discréditent toute stratégie individualiste et prennent à contre pied l'idéologie méritocratique : « la culture anti-école et les autres formes culturelles de la classe ouvrière contiennent des éléments propres à étayer une critique en profondeur de l'idéologie dominante de l'individualisme », écrit Willis. « Pour la classe en tant que classe, l'échelle scolaire, la hiérarchie des emplois, ne donnent pas la mesure des capacités, mais tout simplement celle de la domination immuable qu'elle subit. De raisonnable du point de vue de l'individu, l'ascension de l'échelle devient stupide du point de vue du membre de la classe ». D'où « le fatalisme typique, semi-amusé, de la classe ouvrière ».

Conscience collective, la « culture ouvrière » construite sur fond de « culture anti-école » et de « culture d'atelier », ne se confond pas pour autant avec la « conscience de classe » au sens marxiste du terme. Willis conclut que « la "culture anti-école" et la "culture d'atelier" sont fondamentalement limitées et sont bien incapables d'offrir, en guise de solution de rechange à l'avenir qu'elles refusent, un projet d'avenir parfaitement élaboré. De fait, nous sommes confrontés à cette contradiction fondamentale que "les gars" finissent par faire advenir un futur que d'autres avaient conçu pour eux. Ils se contentent d'un succès subjectif à l'intérieur d'un échec objectif qui l'englobe. C'est leur propre "culture" qui les conduit à s'accommoder, de bon cœur, d'un certain ordre économique et social y compris de la position future que cet ordre leur réserve. La "culture anti-école", malgré son indépendance, accomplit le transfert "volontaire" de la force de travail humaine dans le processus de production et son homologue, la "culture d'atelier", encourage non pas à rejeter, mais à s'accommoder de ce que sont fondamentalement les relations sociales ».

Pour éviter de conclure ces quelques réflexions sur un ton trop pessimiste, il faut rappeler que « la découverte » des conditions de mobilisation des classes populaires doit sans doute plus à la résurgence des « luttes » qu'à la sociologie[1]. Elle peut néanmoins contribuer à une meilleure compréhension des conditions sociales de « mobilisation » et, de ce fait, au travail de mobilisation : en écartant les illusions et en tentant de mieux cerner, le champ des possibles ouvert par la conjoncture. Dans les luttes symboliques qui ont pour enjeu la vérité du monde social et, plus spécifiquement, la représentation (au deux sens du terme) des classes populaires, les sociologues

[1] Béroud Sophie, Denis Jean-Michel, Desage Guillaume, Giraud Baptiste, Pelisse Jérôme, *La lutte continue. Les conflits du travail dans la France contemporaine*, Broissieux, Éditions du Croquant, 2008.

disposent désormais d'une « boîte à outils théoriques » rectifiée, complétée, diversifiée, complexifiée : elle devrait permettre d'échapper aux croyances aveugles comme aux désillusions affranchies, aux engouements passagers d'un populisme enchanté comme aux déboires blasés du racisme de classe ordinaire.