

Pierre Bourdieu
Collège de France

LE FONCTIONNEMENT DU CHAMP INTELLECTUEL*

Pourquoi cette notion de champ et pourquoi avoir centré l'analyse que je vais vous présenter sur le rapport entre le champ des sciences sociales et le champ de la philosophie ou le champ littéraire ?

Je vais essayer de décrire les lois de fonctionnement de ces champs telles qu'on peut les connaître à partir des travaux empiriques déjà réalisés et des observations en cours. La philosophie et la science sociale ne cessent pas de se définir l'une par rapport à l'autre sans que cette relation soit consciemment énoncée et explicitée. Du côté des philosophes, il est rare que le rapport aux sciences sociales soit explicitement constitué (mis à part une exception, le fameux cours de Merleau-Ponty qui portait le titre : "La philosophie et les sciences sociales") et il reste comme une sorte de refoulé, une sorte de socle caché de la pensée philosophique. J'essayerai de vous montrer, par exemple, qu'il n'est pas excessif de penser que le coeur du projet heideggerien réside dans la confrontation de Heidegger avec ce que l'on a appelé l'historicisme, avec des gens comme Rickert, Weber et d'autres.

La notion de champ n'est pas un concept destiné à la contemplation analytique. Comme la plupart des concepts qu'utilisent les sociologues, c'est un instrument de construction d'objets qui est fait pour étudier la réalité sociale et non pas pour être considéré en lui-même. Je vais essayer de faire devant vous un exercice de construction d'objets, de manière à vous donner une idée de ce que peut être le travail de mise en oeuvre du concept de champ, et non un exposé analytique du concept, de sa genèse, des différences qui le séparent d'autres concepts, etc. Pour cela, je vous renvoie au chapitre central du livre intitulé *Les Règles de l'art*¹, aux pages 253-259, où j'évoque rapidement la genèse du concept. Ce concept n'est pas né d'une sorte de parthénogenèse théorique. Il

s'est élaboré progressivement à partir d'une sorte d'intuition théorique soutenue évidemment par une culture théorique, et en particulier par la référence à la pensée non-aristotélicienne, à la pensée relationnelle, qui est celle de la science moderne et que Cassirer a élaborée dans son livre traduit en français sous le titre : *Substance et Fonction*. Cette intuition scientifique pouvant être manifestée d'une manière assez simple quand on étudie un objet social. J'ai travaillé, par exemple, sur les Grandes Écoles en France ; on peut considérer chaque école en elle-même et pour elle-même, et il y a eu ainsi quantité de travaux, assez répétitifs d'ailleurs, sur l'École Normale ou l'École Polytechnique, des monographies historiques, des études sur l'origine sociale des élèves à différentes époques, etc., ou bien, on peut, à partir de l'idée de champ, se poser la question de savoir si on peut saisir telle ou telle institution particulière en-dehors de l'espace à l'intérieur duquel elle fonctionne et qu'il s'agit de déterminer. C'est un des gros problèmes de la recherche en sciences sociales, de savoir comment découper l'objet, par exemple pour construire l'échantillon. Autre exemple, dans le champ littéraire ; s'agissant d'étudier les écrivains au XVIIe siècle, on peut dire : "je vais prendre des listes d'écrivains, il y en a 3 ou 4 qui sont disponibles dans les archives, les cumuler et faire des statistiques". En fait, cette manière de procéder fait l'impasse sur une question préalable tout à fait fondamentale qui est de savoir ce que c'est qu'un écrivain au XVIIe siècle, ce qui ne va pas de soi, mais, si on est pressé ou positiviste, on se contentera de dire : un écrivain c'est ce que je vais définir comme tel et, à partir de cette définition opératoire, je découperai la population sur laquelle je vais faire mon étude. En réalité, nous avons affaire, quand nous travaillons sur le monde social, à des objets dans lesquels il est question de l'objet, des objets dans lesquels on lutte à propos de la définition de l'objet et dès le XVIIe siècle, bien que le monde littéraire ne fonctionne pas encore comme un champ véritablement, mais soit en voie de constitution comme champ, les listes d'écrivains sont des instruments de

¹ P. Bourdieu, *Les Règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Ed. du Seuil, 1992.

lutte pour imposer la notion d'écrivain et chacun des auteurs de listes a pour ambition d'imposer la liste qui lui plaît. La définition même d'une population est un enjeu de lutte ; et définir, c'est un vieux topique qu'aiment les professeurs de philosophie, c'est délimiter, c'est définir les limites et définir les limites c'est constituer un groupe. Regio, dit Benvéniste dans son magnifique livre sur *Le vocabulaire des institutions indo-européennes* que je vous invite à fréquenter, vient de regere fines, régir les frontières, définir les limites, et définir les frontières, c'est la fonction du Rex, celui qui, comme Romulus, tracé la frontière définissant le "in" et le "out". Donc, il y a dans le monde social, à tout moment, des luttes de classement qui ont pour enjeu la délimitation du groupe même. Avoir la notion de champ, c'est savoir qu'il n'est pas possible de répondre a priori à la question de savoir qui fait partie du jeu, ou qui n'en fait pas partie, qui fait partie ou qui ne fait pas partie de l'objet.

Pour en revenir aux Grandes Écoles, il est évident, dès qu'on réfléchit un petit peu, dès que la question est posée, qu'une étude consacrée à la seule École Normale, même celle qu'a faite un très bon sociologue anglais, Tom Bottomore, l'un des premiers à consacrer une étude aux Grandes Écoles, n'a pas grand intérêt, sinon historique. Pourquoi ? Parce qu'il a opéré une sorte d'abstraction arbitraire. Il a étudié l'École Normale, indépendamment de l'espace des Grandes Écoles, du champ des Grandes Écoles, à l'intérieur duquel se définit sa position. Dire que l'École Normale appartient à un champ, c'est dire qu'une part très importante des propriétés de cette École tient à ses relations avec les autres Écoles si bien qu'en la réduisant à elle-même, on perd tout ce qu'elle tient de l'espace des relations et on risque d'imputer à ce qui est dans la boîte, des choses qui tiennent au fait que la boîte occupe une position dans l'espace.

Tout ce préambule a pour fin de vous faire voir comment la notion est apparue, c'est-à-dire très pratiquement. Elle n'était pas faite pour être fourbie et polie en chambre, elle était faite pour fonctionner et elle s'est per-

fectionnée, à mes yeux au moins, en travaillant, elle a, en quelque sorte, été mise au travail, un travail que jalonnent différents travaux, d'abord un texte qui fait le pont entre la tradition théorique et la recherche, et que j'ai publié dans les Archives européennes de sociologie en 1971², et qui montre qu'on peut faire une lecture de Max Weber faisant apparaître la notion de champ qui n'y est pas mais qui s'y trouve en creux, ce qui permet je crois de résoudre des problèmes dans lesquels Max Weber reste enfermé, faute d'avoir la notion. Ensuite, il y a toute une série d'articles : sur le champ religieux dans la Revue française de sociologie, sur le champ scientifique, sur le champ politique, sur le champ juridique, sur le champ journalistique tout récemment. Vous trouverez tout ça dans Actes de la recherche ainsi que toute une série d'articles sur le champ littéraire, chacun de ces textes ayant eu pour point de départ des travaux empiriques. Le champ littéraire a été un des terrains où les travaux empiriques ont été les plus nombreux, les plus féconds ; un livre de Joseph Jurt, qui est professeur à l'Université de Fribourg, *Das literarische Feld*, vient de paraître en allemand ; il y fait une sorte de bilan du concept, de sa genèse, etc. et de ses applications dans des travaux très différents qui vont des travaux de Viala au XVIIe siècle jusqu'aux travaux de Gisèle Sapiro sur les écrivains français sous l'Occupation, en passant par des études sur les Symbolistes, etc.

Je voudrais en venir maintenant à un rappel des principes fondamentaux concernant cette notion avant d'essayer de la faire fonctionner. Evidemment c'est la logique du cours qui amène à faire cet exercice définitionnel, alors que dans un séminaire, dans un groupe de travail, lorsque je travaille avec des chercheurs dont les travaux aboutissent dans *Actes de la recherche*, on ne parle jamais de champ, c'est très rare, d'habitus encore moins, simplement ce sont des modes de pensée dont ces concepts sont la sténographie, des modes de pensées qui sont à l'oeuvre pratiquement dans le travail et il ar-

2 P. Bourdieu, "Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber", *Archives européennes de sociologie*, XII, 1, 1971, p.3-21.

rive que le concept se réveille pour contrôler une opération, pour résoudre une difficulté. Donc, j'insiste sur le décalage entre la recherche et l'enseignement, même quand cet enseignement s'efforce d'être un enseignement de recherche. Il y a une distinction capitale, qui est centrale dans les champs de production culturelle, la distinction médiévale entre les *lectores* qui lisent, qui commentent l'écriture, et les *auctores*, qui créent, qui innove. Ce que je vais faire c'est un exercice de *lector* qui est lui-même son *auctor* mais ça reste un exercice de *lector*. Dans la vie scientifique réelle ça ne se passe pas comme ça. Non que les chercheurs s'abandonnent aux routines d'une pratique positiviste. C'est l'image que les philosophes aiment à donner des sciences. Ils pensent souvent que la réflexivité est un monopole du philosophe... Pour ce qui est des chercheurs, ils pensent tout le temps, ils réfléchissent tout le temps sur leurs concepts, mais ils réfléchissent sur les concepts pour les rendre plus efficaces dans le travail et non pas par une sorte de point d'honneur académique.

Une définition, il faut bien en donner une, celle que j'ai donnée cent fois et qui est commode : le champ est un champ de forces (il y a des rapports de forces dans un champ, des distributions inégales des forces) et un champ de luttes pour transformer ou conserver le rapport de forces, ou, autrement dit, pour conserver ou transformer la structure de la distribution de l'énergie, du capital, du pouvoir, et les profits afférents.

Premier temps : le champ est un champ de forces. Le champ est un champ de forces qu'on peut penser par analogie avec le champ de la physique, comme dans la physique einsteinienne qui identifie le champ de gravitation à un espace ; les agents, les écrivains, les philosophes, les entreprises dans un champ économique, etc. créent l'espace dans lequel ils sont insérés et cet espace n'existe que par les agents qui s'y trouvent insérés. Autrement dit, l'espace est le produit de la coexistence en quelque sorte des agents qui s'y trouvent insérés. Les agents déforment, c'est le vocabulaire einsteinien, l'espace à leur voisinage, ils lui confèrent

une certaine structure et c'est dans la relation entre les différents agents qui sont, pour employer le vocabulaire einsteinien encore, des sources de champ, c'est dans la relation entre les différents agents que s'engendrent le champ et les rapports de forces inscrits dans les lignes de champ. Autrement dit, c'est le paradoxe, ce sont les agents qui font le champ ; ce qui ne veut pas dire que les agents ne soient pas soumis à la contrainte du champ qu'ils font exister par leur existence même. Cette contrainte s'exerce sur chacun des agents, bien qu'ils contribuent à la produire, du fait que l'énergie ou le pouvoir ou le capital associé à un agent dépend de tous les autres points, de tous les autres agents présents dans le champ, c'est-à-dire de tout l'espace. (On voit là le principe de l'affinité très profonde entre la pensée en termes de champ et l'analyse des correspondances, technique statistique qui précisément a pour capacité et pour fonction de dégager des structures liées à la co-existence de points qui sont déterminés par l'ensemble de tous les autres points et qui ont pour propriété de faire plus ou moins, selon leur poids statistique, l'espace par lequel ils sont contraints. L'analyse des correspondances est une technique statistique, à base mathématique, dont la philosophie est parfaitement adéquate à la notion de champ.)

Les agents qui sont dans cet espace, et qui font cet espace, tout en étant contraints par les relations nées de leur coexistence dans cet espace, sont caractérisés par le volume de leur capital, par leur poids relatif dans l'espace ; ils déterminent la structure du champ, c'est-à-dire qu'ils exercent dans ce champ des effets potentiels variables, proportionnels à leur poids. La structure du champ n'est pas autre chose que la structure de la distribution du capital, la notion de distribution étant entendue au sens statistique du terme. C'est-à-dire que quand on fait une statistique des origines sociales, par exemple des écrivains, ou des honneurs obtenus par des écrivains, ou du nombre de livres écrits par des écrivains, on cherche à définir des distributions, on cherche à définir la structure du champ. Etablir la structure, la distribution du capital symbolique entre les écrivains, c'est se donner un bon moyen de

décrire l'espace, de décrire le champ. Mais quand on a décrit la structure de la distribution du capital symbolique, on ne doit pas oublier que les dominants dans un champ déforment tout l'espace. Les dominants définissent l'espace, ils définissent la règle du jeu par leur existence même. Un exemple très simple, emprunté à l'économie : une modification des prix décidée par des dominants qui ont des parts de marché très importantes, détermine un changement de l'environnement de toutes les entreprises, c'est-à-dire que toutes les autres entreprises sont obligées d'en tenir compte, par exemple dans le cas d'une baisse des prix.

Le champ de forces est aussi un champ de luttes, c'est-à-dire que les agents sociaux ne sont pas des particules et la sociologie n'est pas une physique sociale. Les agents, comme le rappelait Christian de Montlibert, ont des dispositions, ils ont des capacités de percevoir ce monde dans lequel ils se trouvent. Ce qui fait que le champ social n'est pas un champ de forces physiques et que la sociologie n'est pas une physique sociale, c'est le fait que les agents sont dotés de dispositions, d'*habitus*, de manières d'être permanentes (acquises au sein du monde social), de manières permanentes de construire le monde, de le percevoir, de l'organiser. Les agents construisent l'espace et ils y introduisent des divisions, l'*habitus* est fondamentalement un schème de visions et de divisions et la plupart des luttes, en particulier les luttes politiques, sont des luttes à propos des divisions (entre dominants et dominés, entre femmes et hommes, etc.).

Ce que je viens de dire très vite est, je crois, important parce que ça permet d'échapper à l'alternative entre l'objectivisme (qui met l'accent sur le champ de forces) et le subjectivisme. Si on tient les deux ensemble, champ de luttes et champ de forces, on dira que les agents sont inscrits dans des champs qu'ils ne construisent pas, dans lesquels ils sont embarqués, comme dirait Pascal, et qu'étant insérés dans ces univers, ils ont la possibilité de les construire mais à partir de catégories de perception qui sont le produit de l'expérience qu'ils ont de leur insertion dans ces champs qu'ils n'ont pas construits.

Les agents donc construisent le monde mais à travers des structures qui sont le produit d'une incorporation des structures du monde. Autrement dit, il faut dire, comme les ethnométhodologues, que les agents construisent le monde mais qu'ils n'ont pas construit les instruments de construction avec lesquels ils construisent le monde. On a affaire à un rapport de causalité circulaire : le champ construit les *habitus* qui construisent le champ, ce qui ne veut pas dire que c'est un cercle de reproduction éternelle. (Si je voulais démentir toutes les simplifications qu'on peut faire de ce que j'ai essayé de dire, ce n'est pas un cours qu'il me faudrait, c'est un millénaire. Mais je dis au passage que le schéma : Bourdieu, c'est *habitus* ==> structure, ==> *habitus*, est débile. Dans un champ scientifique avancé, on ne peut pas détruire l'adversaire par des déformations aussi lamentables sans se discréditer. Un des drames de la sociologie, qui explique pourquoi elle a plus de mal à décoller que les autres sciences, c'est qu'il y a des intérêts sociaux investis dans le monde social qui sont tels que beaucoup de gens ont intérêt à l'erreur sur le monde social et que par conséquent les gens qui se trompent dans le champ sociologique ont toujours des partisans et ils en auront toujours. La sociologie sera toujours tirée vers le bas par des ringards, par des gens qui dans un autre champ seraient largués une fois pour toutes.)

Ce champ comme champ de forces est objet de perception. Tout écrivain inséré dans le champ littéraire, tout philosophe inséré dans le champ philosophique a une vision du champ, qui dépend de la position qu'il occupe dans le champ de forces, donc du poids qu'il a dans la distribution du capital symbolique, de la position qu'il a dans cette distribution, et aussi du point de vue qu'il a acquis (en partie) par l'occupation prolongée d'un point dans cet espace. Sa vision dépend donc à la fois de sa position et de l'*habitus* qui est corrélé souvent, pas toujours — il y a des décalages —, avec cette position. Chacun des agents engagés dans la lutte a une vision du champ, il a un point de vue déterminé par sa position, par son *habitus* et il lutte pour imposer son point de vue.

Le terme de point de vue a deux sens. Il y a le point de vue comme vue prise à partir d'un point, une perspective relative à la position de l'agent (ce qui ne veut pas dire relative en soi : elle est relative à sa position et, en la rapportant à sa position, on la rend nécessaire, on comprend pourquoi elle est ce qu'elle est). C'est aussi, selon la définition ordinaire du mot, une opinion, un jugement sur le champ visant à transformer la vision du champ ; j'exprime mon point de vue, ça veut dire je cherche à imposer mon point de vue, je cherche à faire en sorte que les autres voient comme moi, qu'ils voient comme je vois le monde depuis ma place. Par exemple, en 1968, les débats entre étudiants et professeurs avaient pour principe très souvent la différence de point de vue liée à des différences de position dans l'espace universitaire. Ce qui paraît évident quand je le dis n'est pas évident du tout dans la vie quotidienne dans la mesure où, surtout dans les luttes internes à des champs de production culturelle assez sophistiqués comme le champ philosophique, le champ littéraire, etc., les producteurs tendent à universaliser leur point de vue, c'est-à-dire à faire comme si leur point de vue était une vue prise de nulle part, un point de vue absolu et il y a des stratégies rhétoriques d'universalisation du point de vue particulier (ce qui est beaucoup plus puissant et général que la définition marxiste de l'idéologie comme l'universalisation des intérêts particuliers). Une des armes les plus puissantes contre l'absolutisation du point de vue particulier est l'historicisation : c'est l'arme absolue contre les absolutismes parce qu'elle rappelle qu'il y a une genèse historique du point de vue dit transcendantal lui-même.

Pour en revenir au champ, je crois qu'il est très important d'avoir à l'esprit que cet espace de positions objectives, lorsqu'il est appréhendé à partir d'un agent qui y est inséré devient un espace des possibles. Pour comprendre la production d'un philosophe, d'un historien, d'un sociologue, d'un écrivain, d'un peintre, etc. il est très important, me semble-t-il, — c'est là une des fonctions majeures de la notion de champ — , de comprendre l'espace des possibles devant lequel

il s'est trouvé placé. Cet espace des possibles naît de la relation entre un habitus, un système de catégories de perceptions socialement constitué, et un espace lui-même structuré. Les différentes positions constitutives de l'espace deviennent des possibles. Cet espace des possibles est marqué par des noms propres constitués en pôles de référence par rapport auxquels il faut se situer. L'espace des possibles, c'est l'espace des positions réalisées lorsqu'il est perçu à partir du point de vue de quelqu'un qui a les catégories de perception convenant à cet espace. Par exemple, il est évident que pour percevoir ce que je viens de dire, il faut déjà avoir une culture sociologique, il faut déjà être dans le jeu sociologique, et que quelqu'un qui n'a pas l'habitus adéquat ne fait pas la différence, il est indifférent. Et si le jeu de la biologie moléculaire, pour lequel certains sont prêts à mourir, laisse de marbre un sociologue, c'est simplement parce qu'il n'a pas les catégories de perception. Pour être pris dans un jeu, pour que le champ de forces devienne un champ de luttes, un espace de possibles dans lequel on investit des enjeux, il faut des agents qui, étant pour une part le produit de ce champ, ne sont pas indifférents à ces enjeux parce qu'ils ont des principes de différenciation. Et ces principes de différenciation sont pour une grande part le produit de l'espace différencié dans lequel les gens sont formés.

Ce qui renvoie à une autre thèse très fondamentale, que j'ai reprise en la généralisant, celle que Durkheim formulait à propos des sociétés primitives, dans un des plus grands textes de la science sociale, *Les formes primitives de classification*, où il affirme que les structures logiques sont le produit de l'incorporation des structures sociales, des groupes, etc. On peut même généraliser ces propositions et dire que nos structures cognitives, par exemple celles que nous allons appliquer au champ de la sociologie, au champ de la philosophie, sont pour une grande part le produit des structures objectives du champ philosophique ou du champ sociologique. Ce qui veut dire que si nous voulons être lucides, si nous voulons être conscients, comme nous prétendons l'être, ce n'est pas par une réflexivité sur le sujet

connaissant que nous avons quelques chances d'y arriver, c'est par une connaissance armée des univers dans lesquels nos structures mentales ont été façonnées. Ce qui signifie que la sociologie de la sociologie est non pas une petite spécialité annexe, mais le lieu de la réflexivité par laquelle les sociologues ont quelques chances de se doter d'instruments de connaissance de leurs propres structures cognitives. La sociologie de la philosophie n'est pas un instrument pour détruire ou réduire le sujet philosophique pur, c'est un instrument mis à la disposition des philosophes pour se connaître comme sujets connaissants, façonnés en grande partie par les structures du champ philosophique dont ils sont le produit et qui changent suivant les époques.

Ainsi, le sujet connaissant est inséré dans ce champ et il applique à ce champ des structures cognitives qui sont pour une part le produit des structures objectives de ce champ. Ce qui fait que quand il y a coïncidence absolue entre les structures objectives et les structures mentales, il y est comme un poisson dans l'eau et tout lui paraît naturel. Par exemple, il est très rare que les philosophes ou les sociologues aient conscience du degré auquel ce qu'on appelle le Canon (actuellement aux États-Unis il y a de grands débats sur le Canon, sur les écrits canoniques, les programmes) varie selon les univers nationaux. Des travaux élémentaires de sociologie comparative sur les programmes de philosophie dans différents pays font apparaître d'énormes différences entre ce qui s'enseigne sous le nom de philosophie en Angleterre, en France, en Allemagne, en Italie, aux États-Unis. La place de Descartes, par exemple, est tout à fait surévaluée en France au détriment de celle de Locke, etc. Il y a des traditions nationales en philosophie, qui ne sont même pas perçues comme telles, pour la simple raison que les structures cognitives que nous appliquons à ces programmes, sont le produit de ces programmes. Nous avons des esprits programmés selon ces programmes.

Il en va de même pour la sociologie. Il est certain que la sociologie française, par chance, a un assez grand héritage, mais si on

pensait français, on n'irait pas très loin. Les choix dans un champ philosophique, sociologique, etc., par exemple, le choix d'un sujet de thèse ou d'un directeur de thèse, sont opérés sous contrainte structurale et on peut établir les déterminants sociaux des préférences philosophiques ou sociologiques. La revue *Actes de la recherche* a publié un article intitulé "Anatomie du goût philosophique"³ dans lequel Charles Soulié a analysé, au prix d'un travail considérable, les choix en matière de mémoires de DEA, de thèses de troisième cycle, de thèses d'Etat, etc., que font les apprentis philosophes, choix de sujets ou choix d'auteurs. Et il établit des corrélations extrêmement fortes avec le sexe, l'âge, et le niveau de réussite scolaire. Par exemple Leibniz a une probabilité très forte d'être choisi par un garçon plutôt normalien. Autrement dit, pour choisir en toute liberté Leibniz, il faut être très doté de capital culturel hérité, de capital scolaire, ce qui va souvent de pair, et être plutôt un garçon. Au contraire, une fille peu dotée choisira l'esthétique, ou Nietzsche, etc. Je simplifie beaucoup. Cet article est en fait une véritable socio-analyse de l'esprit philosophique qui ne s'inspire d'aucune volonté méchante de réduire et de détruire la rencontre miraculeuse entre le philosophe et son objet. C'est une tentative pour essayer de déterminer les déterminants sociaux de choix qui se vivent comme des choix purs de la liberté. Et il apparaît donc que les choix ne sont pas du tout aléatoires et qu'il y a une hiérarchie sociale des objets philosophiques qui correspond à une hiérarchie sociale des producteurs de discours philosophiques. Et ça vaut de la même façon pour le choix que font les professeurs, etc. Professeurs qui d'ailleurs sont choisis eux-mêmes selon ces catégories de perception, ce qui fait que le système continue dans l'autosatisfaction.

Il est évident que ce genre de travail a un effet critique, pas du tout au sens trivial, mais au sens kantien. Il permet de saisir les limites sociales de l'entendement philosophique, les limites sociales de la liberté philosophi-

3 C. Soulié, "Anatomie du goût philosophique, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 109, octobre 1995, p.3-28.

que. Ces choix qui se perçoivent comme des choix purs, sont des choix sous contrainte, déterminés par la structure du champ, par la structure de l'offre (ce qui est offert au choix d'un étudiant français n'est pas du tout la même chose que ce qui est offert à un étudiant allemand) et par la position du sélecteur, de celui qui choisit, dans l'espace hiérarchisé des étudiants, qui est lui-même homologue de l'espace hiérarchisé des sujets, lui-même homologue de l'espace hiérarchisé des professeurs. Evidemment cela vaut aussi pour la sociologie. Ainsi, par exemple, la philosophie des sciences est plutôt masculine, de même que la sociologie des sciences, alors que la philosophie de l'art et la sociologie de l'art sont plutôt féminines. Voilà des exemples. Ce sont des divisions que l'on retrouve partout dans la division du travail entre les sexes. La philosophie politique est plutôt masculine, la philosophie morale est plutôt féminine. De même la sociologie politique, etc. Cela dit, le champ, tel que je le conçois, n'est donc pas du tout un univers déterministe, c'est un espace des possibles : il y a toujours la possibilité d'échapper à ces structures de probabilités. Et on peut très bien imaginer une fille qui fait sa thèse sur Leibniz. Mais il faut aussitôt se demander pourquoi ? Ces gens qui ne sont pas à leur place dans les distributions, sont tout à fait intéressants, à tous points de vue. C'est en grande partie par eux que les structures changent. Les mécanismes que je décris ne sont donc pas des mécanismes fatals.

Pour en revenir au monde philosophique, dans lequel une partie d'entre vous, sans doute, est insérée, est-ce qu'on peut le construire comme un champ ? Il y a une question préalable qui se pose à propos d'un certain nombre d'univers, de professions : est-ce que c'est un corps ou est-ce que c'est un champ ? Ce n'est pas une pure question de mots, une pure question rhétorique, c'est une question qui commande des stratégies de recherche différentes. Un champ, comme je l'ai dit, c'est un espace différencié dans lequel des gens luttent à partir de propriétés différentes donnant un accès différentiel à des enjeux qui sont en jeu dans cet univers. Qu'est-ce que j'entends par corps ? Le paradigme du corps, c'est, me semble-t-il, la fa-

mille. C'est à dire un univers social, dont les membres sont unis par une solidarité très puissante, liée à la propriété commune d'un certain nombre d'intérêts sociaux et symboliques. Parmi ces intérêts sociaux et symboliques, un des plus importants est le nom propre, qui est une propriété commune. Et il y a toute une partie des stratégies, des stratégies d'honneur par exemple, dans les sociétés méditerranéennes, qui ont pour enjeu la sauvegarde du nom, le souci d'épargner au nom le déshonneur. Ces stratégies concernant le nom, on les retrouverait dans un champ très éloigné de l'univers des biens symboliques, dans le monde économique, avec des stratégies à propos des labels, à propos des marques. Le capital d'une entreprise, d'une vieille entreprise en particulier, n'est pas simplement constitué par du capital économique, il est aussi constitué par du capital symbolique et hériter d'un grand nom, d'un grand nom de firme, c'est hériter d'un label générateur de profits. Donc, il y a corps lorsque un ensemble d'individus est relativement homogène, du point de vue des principes de différenciation dominants dans l'univers social considéré, et uni par une solidarité fondée sur la participation en commun au même capital social et symbolique.

S'agissant des philosophes ou des professeurs de philosophie, un des enjeux majeurs est l'appellation de philosophe. Par exemple, une tentation courante, que suscitent les univers prestigieux où le nom emblématique est source de capital, est la stratégie d'usurpation d'identité, de port illégal d'uniforme. Il y a des gens à la télévision, vous en voyez tous les jours, qui font du port illégal d'uniforme philosophique. J'ai fait tout un cours il y a quelques années au Collège de France, sur la notion de *corporatio*, au sens médiéval du terme ; c'est une notion extrêmement importante, qui a été à l'origine, me semble-t-il, de l'essentiel des concepts avec lesquels nous pensons l'État moderne. Et les canonistes qui sont les théologiens du droit d'Église, du droit canonique, les canonistes médiévaux, qui ont été étudiés par Kantorovitch, un grand historien du droit, ces canonistes médiévaux réfléchissaient précisément sur ce, que c'est qu'un corps, ce que c'est que l'Église, par exemple. Est-ce que

l'Église, c'est le Pape ? Est-ce que l'Église c'est l'ensemble des membres de l'Église ? On transpose, est-ce que le parti communiste, c'est le secrétaire général ? Ou est-ce que c'est l'ensemble des membres du Parti ? Un des enjeux étant de savoir qui a le sigle, ou, comme disaient les canonistes : le "*sigillum authenticum*", le sceau authentique, qui authentifie. Si je mets le sceau authentique, si j'ai le pouvoir de mettre le sceau authentique, c'est que j'ai, comme on dit la signature, je suis le corps, celui qui peut parler au nom du corps. Toute une tradition philosophique, prolonge cette réflexion, très moderne, des canonistes.

Les philosophes sont-ils un corps au sens rigoureux, une "*Universitas*", autre traduction de "*Corporatio*". Une "*Universitas*", c'est un univers dont tous les membres se reconnaissent suffisamment pour être en mesure d'exclure tout ce que chacun des membres ne reconnaît pas. Ce qui voudrait dire que, par exemple, les corps exercent un "*numerus clausus*", qu'ils ont un contrôle de l'entrée. Mais les champs exercent aussi un contrôle à l'entrée, ce que les économistes appellent des barrières à l'entrée. Si quelqu'un veut créer une entreprise, il va se heurter à des barrières à l'entrée ; il y a des coûts de fabrication, etc., coûts tels qu'il pourra être coulé avant même d'avoir commencé : ces barrières à l'entrée sont des barrières de fait, qui ne sont pas énoncées. Il arrive que les barrières à l'entrée soient des barrières juridiques. C'est un "*numerus clausus*", comme en Hongrie dans les années 20, quand on décida que les personnes d'origine juive ne pouvaient plus entrer dans les universités, ou comme dans le cas de l'ordre des médecins qui forment un corps avec un contrôle à l'entrée, explicite, sanctionné par des examens, par des titres. Dans le cas des philosophes, on est dans une situation assez ambiguë : il y a un certain nombre de propriétés qui font penser que c'est un corps et, à certains stades de l'évolution du milieu des philosophes, on pouvait parler de corps, nombre des problèmes que nous observons étant liés au passage d'un fonctionnement de la philosophie en tant que corps à un fonctionnement en tant que champ.

On peut faire une sorte d'évocation historique très rapide des états de l'univers philosophique, depuis une période où il fonctionnait en tant que corps, jusqu'à une période où il tend à fonctionner en tant que champ avec des effets perçus comme anomiques par ceux qui ont la nostalgie du temps où il fonctionnait comme corps. (Ce qui est une façon de donner des clés, me semble-t-il, pour comprendre de manière froide et scientifique des choses qui peuvent être perçues dans la révolte et l'indignation, et en même temps de donner en pratique le mode d'emploi de la notion de corps et de la notion de champ). Avant la fin du siècle, dans les années soixante-dix-quatre-vingts du siècle dernier, la philosophie était le fait, pour l'essentiel, de non professionnels. Les grands noms qui nous restent de cette époque, des gens comme Maine de Biran, Comte, Renouvier, ou Cournot, avaient en commun de ne pas être des professionnels, de ne pas avoir été formés en professionnels, Cournot était un mathématicien, Comte était un polytechnicien, de même que Renouvier. Ils n'avaient donc pas reçu une formation spécifique ; or une des propriétés des corps, c'est qu'ils travaillent à maintenir la solidarité (et l'homogénéité qui fonde cette solidarité) entre les membres constitutifs du corps, par un contrôle strict sur la reproduction du corps, qui peut être le produit d'une cooptation très rigoureuse : ce sont les concours d'Agrégation, qui sont des concours de cooptation, dans lesquels on cherche à sélectionner des gens que le corps peut digérer. Les concours de cooptation ont pour fonction de repérer les habitus conformes aux exigences non seulement explicites mais tacites du corps. C'est ainsi que, par exemple, le corps des philosophes peut avoir une représentation idéale de lui-même, comme corps libéré, contestataire, critique, alors qu'il fonctionne, dans la pratique, comme corps de reproduction d'une certaine tradition philosophique. C'est pourquoi la cooptation est faite sur la base des dispositions profondes des prétendants et des juges (à travers tous les mécanismes qui déterminent, par exemple, la composition du jury). Les habitus des membres du jury qui se cooptent en partie, vont être le principe de cooptation d'habitue des élus, autorisés à entrer dans le

corps parce qu'ils sont en sympathie, en accord d'habitus avec ceux qui les cooptent, etc.

Dans les années quatre-vingt du XIX^e siècle, un corps de philosophes professionnels apparaît, qui marque nettement l'opposition entre le philosophe professionnel et le profane. Cette distinction repose fondamentalement, c'est vrai aussi en Allemagne, à peu près à la même époque, — sur l'accroissement du poids de l'Histoire de la philosophie dans la formation professionnelle des futurs professeurs de philosophie. Dans le numéro de *Actes de la recherche* consacré à la philosophie, il y a un article sur l'histoire des programmes de philosophie au XIX^e siècle en Allemagne qui montre que la part de l'histoire de la philosophie augmente continûment au détriment de la part consacrée à la métaphysique ou à la logique. La discipline philosophique se concentre sur le contrôle de l'entrée dans le corps et elle demande aux nouveaux entrants de présenter des garanties. Il s'agit de maîtriser un corpus de textes canoniques qui est national, comme je l'ai dit, donc variable d'une nation à une autre et à travers ce corpus d'auteurs canoniques, il s'agit aussi de maîtriser les habitus des individus chargés de reproduire ce corpus. Il s'agit de faire des *lectores* programmés conformément au programme.

Ceci peut paraître très réducteur, ce n'est pas du tout l'image que les professeurs de philosophie ont d'eux-mêmes. Un des lieux communs du discours philosophique, depuis le XIX^e siècle jusqu'à nos jours, étant le rapport libéré ou même libertaire du professeur à son programme. Le point d'honneur du professeur de philosophie, c'est de dire qu'il ne suit pas le programme. Un bon *lector philosophicus* est à la fois programmé selon le programme et programmé pour prendre des distances à l'égard du programme. La discipline philosophique, discipline du couronnement, comme dit Fabiani, qui, dans l'enseignement secondaire est (ou était) située au sommet du cursus, était à la fois la consécration de l'expérience scolaire et l'accomplissement de la distance au scolaire que prévoient tous les systèmes scolai-

res. Un historien de la Chine confucéenne, Levenson, parle à propos des lettrés confucéens d'"académisme anti-académique". Il y a dans toutes les traditions lettrées une sorte d'encouragement à respecter la véritable règle du jeu qui consiste à jouer avec la règle du jeu. Les besogneux, les médiocres, les professeurs ordinaires respectent la règle ; les professeurs extraordinaires, Heidegger en Allemagne, Alain en France, sont des gens qui savent que la vraie règle du jeu consiste à jouer avec la règle du jeu dans les limites assignées. C'est ce qu'on pourrait appeler le prophétisme de la chaire, que le professeur de philosophie incarne et à travers lequel, d'ailleurs, il se piège lui-même, "*homo academicus*" heureux, parce que particulièrement mystifié. Le système scolaire confère donc au philosophe une place tout à fait particulière, il lui assigne comme à tous les autres un programme et un rapport au programme qui enferme l'illusion de la liberté par rapport au programme qui est peut-être la forme suprême de l'aliénation.

Dans les années 1900, le système était en état d'euphorie, en tant que corps, donc il présentait sous une forme grossière des choses qui sont toujours valables aujourd'hui. Disons, pour aller vite, que le champ philosophique aujourd'hui est déchiré entre la position orthodoxe, la philosophie académique, qui continue encore à fonctionner comme corps, avec des propriétés très proches de celles qui étaient celles de la totalité de l'univers philosophique dans l'université fin de siècle, et une autre partie qui fonctionne en dehors de l'université, le philosophe journaliste, etc. Une part des tensions et des conflits que l'on peut observer aujourd'hui tiennent au fait qu'on a un choc entre des gens qui continuent à fonctionner en tant que corps, autour de l'Agrégation, du CNU, et des hérétiques ou des dissidents. Mettre l'histoire de la philosophie au centre de la profession philosophique, c'est faire de la profession de philosophe une tâche de *lector*, de commentateur. Je pense que la théorie herméneutique, telle qu'on la trouve chez Heidegger ou Gadamer, est l'explicitation du programme pratique de rapport aux textes qui est celui des professeurs de philosophie. La théorie herméneutique de la lecture, chez

Heiddeger ou Gadamer, est une mise en forme explicite des principes d'une pratique qui a commencé en théologie et qui continue avec le droit. D'ailleurs Gadamer s'efforce de présenter cet exercice *d'application*, comme il dit, qui est accomplie par le théologien, par le juriste, par le philosophe, comme une mise en relation d'un texte avec une situation contemporaine. (Il y a un *review* de Gadamer en France, dont je ne peux pas dire qu'il me réjouisse énormément. Un livre extrêmement important de Teresa Orozco, *Platonische Gewalt, Gadamer's politische Hermeneutik der NS Zeit* ("La violence platonicienne, l'herméneutique politique de Gadamer sous le National Socialisme") essaie de montrer comment cette lecture herméneutique est chargée d'imports politiques et comment Gadamer a fait une lecture de *La République* de Platon qui était en parfait accord avec le régime National Socialiste. C'est un livre intéressant, rigoureux, qui repose sur une lecture très précise des textes jalonnant l'évolution de Gadamer.)

Le rapport au corpus de textes philosophiques est central parce qu'il est à la fois ce qui permet de marquer la différence entre les professionnels et les profanes et en particulier la différence entre les philosophes professionnels et les écrivains. C'est une coupure très importante qui n'est pas de tous les temps. C'est à partir de la fin du XIX^e siècle, que les écrivains savent qu'ils ne sont pas philosophes. Récemment Jacques Bouveresse a fait une lecture philosophique de Valéry, ou de Musil. Cette lecture philosophique des auteurs déclarés littéraires transgresse cette frontière qui a été constituée à cette époque entre la philosophie et la littérature, les non-philosophes étant cantonnés dans les pensées discontinues, sans référence. Et ce qui sépare les pensées de Valéry par exemple des écrits d'Alain ou de Brunschvicg, ce n'est pas seulement l'écriture, pas seulement le style, quoique cela compte aussi beaucoup (la profondeur philosophique, on l'a montré pour Kant, s'est accompagnée d'une tolérance, sinon d'une recherche du style difficile, abstrus, abscons, non littéraire, comme si le style philosophique était du côté de la "*Kultur*", par opposi-

tion à la "*Civilisazion*" qui est du côté du littéraire). L'opposition philosophie/littérature se constitue, à mesure que s'affirme la professionnalisation philosophique. Et le littéraire devient celui qui fait de la philosophie sans le savoir, qui fait de la philosophie sans remplir les conditions élémentaires, dont l'accès est procuré par la maîtrise des grands textes et des problématiques afférentes. C'est dire que l'Histoire de la philosophie et le rapport informé à l'Histoire de la philosophie définissent le professionnel.

Une des grandes ruptures qu'opère Sartre, déterminant du même coup un très grand bouleversement du champ philosophique dans son rapport avec les autres champs de production, consiste à transgresser la frontière entre philosophie et littérature, à faire du théâtre philosophique, du roman philosophique, à faire de la critique philosophique, à faire du point de vue philosophique une des conditions de l'accomplissement de l'acte d'écriture, etc. L'action de Sartre, constitutive d'un champ intellectuel sans frontière qu'il dominait complètement, depuis le théâtre jusqu'à la littérature, en passant par la philosophie, a détruit une des frontières majeures sur lesquelles reposait la vie intellectuelle au XIX^e siècle, l'opposition entre les normaliens, qui étaient critiques littéraires mais pas écrivains, qui étaient boursiers, et les héritiers, qui étaient écrivains — les écrivains étaient d'origine sociale beaucoup plus élevée — (les normaliens étaient plutôt de gauche, alors que les écrivains étaient plutôt conservateurs). En abolissant cette frontière entre philosophie et littérature, Sartre a changé la représentation que les *lectores* pouvaient avoir d'eux-mêmes, ce qui a conduit aussi à des changements assez profonds dans l'écriture philosophique. Si comme on le dit souvent, les philosophes français les plus connus aujourd'hui à l'étranger se distinguent dans la production internationale par leur intérêt pour les objets littéraires et artistiques, mais aussi par le type d'écriture philosophique d'allure littéraire qu'ils ont en commun d'adopter, ce n'est pas sans lien avec cette sorte de transgression d'une des frontières sur lesquelles s'était constituée la philosophie comme corps.

J'ai essayé de montrer précédemment que dans la période qui va de la fin du XIX^e siècle jusqu'aux années quarante-cinq, l'univers des philosophes constitue quasiment un corps, et on pourrait même dire une sorte de caste, c'est-à-dire un groupe uni par des solidarités d'esprit et d'intérêts et organisé en vue de la reproduction de sa différence et de sa supériorité. Le corps des philosophes occupait dans l'espace académique une position dominante, liée à la position dominante de la philosophie dans l'enseignement secondaire par rapport auquel l'ensemble de l'enseignement supérieur restait organisé. Et une des caractéristiques de cette université traditionnelle, qui a survécu pratiquement intacte jusqu'aux années soixante, jusqu'à la première vague massive d'accès des étudiants à l'enseignement supérieur, une des caractéristiques de cette université était qu'elle n'était enseignement supérieur, en un sens, qu'en apparence : elle était orientée très fondamentalement vers la reproduction du corps des professeurs d'enseignement secondaire, c'est-à-dire, organisée autour des concours de recrutement de l'enseignement secondaire, comme l'Agrégation. Ce corps, donc, contrôlait très étroitement sa propre reproduction et exerçait une sorte de programmation des esprits, le mot de programme, que l'on emploie d'ordinaire pour décrire les indications réglementaires concernant ce qui doit être enseigné, pouvant être pris aussi au sens de l'informatique. Le système scolaire produit des esprits programmés selon un programme qui est incorporé par tous ceux qui sont soumis à l'inculcation pédagogique, et cette programmation des esprits produit des habitus relativement homogènes, organisés autour de la maîtrise d'un corpus, d'un corpus de textes, dans le cas des philosophes et d'un rapport lui-même programmé au corpus. Rapport dont les théoriciens de l'herméneutique ont dégagé les principes. (Je n'aurai pas le temps de parler du champ littéraire, mais vous pourrez le penser par transfert des schèmes que je donne pour comprendre le champ philosophique.)

Ces effets de programmation, qui continuent à s'exercer aujourd'hui bien que le corps ait tendu à se transformer en champ, apparaissent clairement dans l'article de Charles

Soulié dont je vous ai parlé et qui montre que les choix des auteurs ou des sujets sont très étroitement liés à l'origine sociale et à l'origine scolaire. Il faudrait dire, en fait, à l'origine sociale retraduite en trajectoire scolaire, dans la mesure où ce sont des variables qui ne sont pas du tout indépendantes, la trajectoire scolaire à ce stade du cursus étant la forme que prend l'origine sociale. La probabilité de devenir étudiant ordinaire dans une faculté ordinaire, dans telle faculté plutôt que dans telle autre, les facultés elles-mêmes étant hiérarchisées, ou de devenir normalien philosophe, la probabilité donc de l'une ou l'autre de ces trajectoires dépend évidemment très étroitement de l'origine sociale et l'origine sociale reconvertie en capital scolaire est au principe des choix. Les normaliens, par exemple, choisissent, avec une probabilité particulièrement forte les philosophes les plus liés aux concours d'Agrégation, donc les plus canoniques (Descartes, Kant, Platon, Hegel, avec des satellites immédiats qui sont les cartésiens, Leibniz, Spinoza, etc.). Ce canon est choisi par les élèves canoniques qui deviendront les professeurs du canon. Autrement dit la logique de la reproduction du canon se fait dans l'illusion parfaite de la liberté de choix. Et s'il arrive que, par exemple, une normalienne veuille faire un sujet en dehors du canon — une thèse sur Michel Foucault —, elle est rappelée à l'ordre, à l'ordre du canon par la caïmane ou le caïman, c'est-à-dire le responsable des études à l'École Normale, Foucault, bien que très respectable, n'étant pas un auteur canonique. Encore Foucault serait-il le plus toléré, puisque lui-même ancien normalien, agrégé de philo, il a toutes les propriétés pour devenir un auteur du Canon, mais c'est un peu trop tôt. (Un sujet sur Durkheim serait sûrement — il l'est encore aujourd'hui — refusé.) Vous connaissez la fameuse règle universitaire qui interdit qu'on dépose une thèse avant la mort de l'auteur. La logique des instances de consécration est très liée au temps : les critiques sont ceux qui consèrent dans le temps court, mais les procédures de canonisation sont très longues ; l'Église demande cinquante ans pour faire un Saint, l'université demande au moins que l'auteur soit mort, et en général depuis très longtemps. Une thèse

a tendance à être perçue comme d'autant plus sérieuse qu'elle est plus longue et que son auteur est plus vieux. Ce qui a des fonctions très importantes pour la perpétuation de l'ordre du corps, puisque le corps repose sur les différences entre les générations. Brûler les étapes et faire des thèses trop vite c'est faire ce que déplorent ou condamnent les sociétés primitives : les rites de jouvence bouleversent un ordre fondamental dans les sociétés archaïques où les différences majeures sont rattachées aux différences d'âge, aux différences de générations, à l'ordre des successions. Leibniz définissait le temps comme l'ordre des successions. Et bouleverser l'ordre des successions, au sens de coutumes successorales, est impensable. Il faut garder des distances. Or, en matière universitaire, les distances sont temporelles. Dans *Homo academicus*, j'ai montré que l'exercice du pouvoir en matière universitaire est une gestion du temps, du temps des autres. Avoir du pouvoir, c'est avoir le pouvoir d'accélérer ou de retarder le temps des autres, le temps de production, le temps de soutenance, le temps de publication, le temps d'accès au droit d'enseigner, etc. Il y a donc à l'intérieur de l'univers académique une lutte très feutrée, dont l'instrument et l'enjeu sont le contrôle du temps. Dans les petites révolutions académiques, ce qui est en question c'est toujours le temps, c'est toujours le télescopage entre les générations, les collisions temporelles, pourrait-on dire, le fait que des gens accèdent trop jeunes à une position. Les stratégies concernant l'usage du temps sont tout à fait centrales dans le milieu universitaire. Il y a des gens, par exemple, à qui l'on dit tout le temps qu'ils sont trop jeunes, jusqu'à ce qu'on leur dise qu'ils sont trop vieux. Manière de leur refuser la position qu'ils espéraient.

Le canon est très important puisqu'il permet de faire des esprits programmés, des habitus qui, étant communs à tout un groupe, sont spontanément orchestrés. Je dis souvent que dans les sociétés archaïques où la différenciation, la division du travail est peu avancée — ce qui donne souvent aux ethnologues le sentiment de se trouver dans des univers enchantés, bien qu'il y ait aussi des luttes, des conflits, l'impression d'harmonie, qui est

réelle, tient au fait qu'elles rassemblent des gens qui sont le produit des mêmes conditions sociales de production et qui du même coup, ont des habitus très semblables et spontanément orchestrés. Et l'université est sans doute, bizarrement, ce qui ressemble le plus à une société primitive. Les mécanismes de formation et de cooptation, de sélection, étaient — il faut parler à l'imparfait — si harmonieusement organisés à travers le mécanisme des concours de cooptation, l'École Normale, l'Agrégation, la soutenance de thèse, que le corps professoral, surtout en philosophie, était constitué d'individus dotés d'habitus profondément semblables et profondément orchestrés, en sorte que, dans l'illusion de la liberté et de la singularité absolues, ils suivaient un programme commun, jusque dans les conflits ou les divergences réglées par rapport à la règle.

Le monde académique fonctionne tout à fait comme une société archaïque, dans la logique d'une orchestration sans chef d'orchestre, le programme étant d'autant plus invisible qu'il est incorporé. C'est ce qui fait le charme des sociétés archaïques. Tous les sociologues ont observé que les sociétés archaïques ont une forme de droit d'un type très particulier, un droit plein de lacunes. Par exemple les coutumiers — ceux que j'ai étudiés dans des sociétés très différentes, comme la société béarnaise ou la société kabyle — ne disent jamais rien sur les principes fondamentaux : on ne dit jamais un homme est supérieur à une femme, mais on dit si un homme frappe une femme, il paiera 1 doro, si une femme frappe un homme, elle paiera 10 doros. Les principes ne sont jamais énoncés ; on n'énonce que les transgressions. Parce que sur les principes tout le monde est d'accord. Ils vont tellement de soi qu'on n'a pas besoin de les formuler. Et, dans un monde académique qui fonctionne bien, l'essentiel est tacite, l'essentiel va sans dire, est admis comme allant de soi. Mais ce qui est admis comme allant de soi, comme disent aujourd'hui les ethnométhodologues, après les phénoménologues comme Schütz, dont ils s'inspirent, cet ensemble d'évidences est le produit de la rencontre entre des structures objectives, par exemple le pro-

gramme, l'Agrégation, le Canon, et des structures incorporées qui sont en accord avec ces structures objectives. C'est parce que le Canon, Descartes, Platon, Kant, est dans l'objectivité, mais qu'il est aussi dans les cerveaux qui le perçoivent, qu'il paraît évident. Et qu'on ne se demande pas pourquoi il n'y a pas Locke, pourquoi Hume n'apparaît que si rarement et pourquoi, a fortiori, il n'y a pas Davidson ou Wittgenstein. Ça ne vient à l'esprit de personne puisque cet esprit est fabriqué par le Canon même.

Ce qui est important aussi, c'est que ce Canon est national. Il y a une sorte de nationalisme tacite des Canons philosophiques et des Canons littéraires ; et tout spécialement de ces derniers, dans la mesure où la construction d'une nation, — c'est vraiment, je crois, une loi transhistorique valable pour toutes les sociétés —, va de pair avec la construction d'une littérature nationale, sans qu'on puisse dire si c'est la nation qui fait la littérature ou la littérature qui fait la nation ; les deux processus de constitution vont de pair, et la construction d'un Panthéon littéraire national est un élément de la construction de la nation, et un élément assez décisif. Et du même coup le Canon national devient, par le processus que j'ai décrit, Canon objectif, Canon incorporé. Il devient catégories de pensées et donc vision du monde. Ce qui amène à s'interroger sur la notion de caractère national, une notion vieillotte, qui a été chassée de la science sociale, mais qui reste vivante dans les intuitions — j'imagine que dans une région comme celle-ci où le contact international est constant, on doit tenir à tous les instants des discours qui invoquent quelque chose comme le caractère national, les Allemands sont comme ceci, les Français sont comme cela. Pour faire progresser la connaissance des choses, il faut avoir à l'esprit que pour l'essentiel, ce que l'on appelle "caractère national", au moins dans les milieux cultivés, c'est le "caractère" scolaire. Ce Canon objectif et incorporé est donc très enraciné dans les structures nationales et lorsqu'il est inculqué systématiquement au niveau de l'enseignement, il donne des esprits cultivés nationaux, séparés par des différences de formation. Dans son

étude comparative sur l'histoire de la rhétorique, Marc Fumaroli a montré, je simplifie beaucoup, que les différences dans les rhétoriques que reproduisent le système scolaire français et le système scolaire italien peuvent être rapportées, dans leur origine, à une culture du sermon et une culture du salon. Les systèmes scolaires sont donc en tout cas reproducteurs et partiellement producteurs d'un système de catégories de perception, d'expression et d'action, qui est très fortement national et qui du même coup est un obstacle à la communication internationale. Et l'étude des Canons nationaux peut ainsi donner des chances de se libérer des carcans de pensée nationaux et favoriser une meilleure communication internationale. Bref, il y a des catégories, des transcendants, mais ils sont historiques. Nous avons des catégories de perception et d'appréciation qui sont le produit de l'Histoire, Histoire qui est reproduite en grande partie par les systèmes d'éducation.

J'ai évoqué la logique selon laquelle les étudiants choisissent leur destin intellectuel dans l'illusion de la liberté ; ils choisissent selon un programme déjà constitué, et ce faisant ils se font aux structures objectives qu'ils contribueront à reproduire en produisant des discours structurés selon ces structures qui agiront sur les récepteurs conformément à ces structures de sorte que les récepteurs intérioriseront ces structures et ainsi de suite. Les déterminismes sociaux ne s'exercent pas à travers des règles, ils s'exercent dans l'illusion du choix et c'est la raison pour laquelle ils sont très difficiles à contrecarrer. Ce sont les élèves les plus canoniques qui vont vers les auteurs les plus canoniques et qui deviendront les professeurs canoniques : c'est ainsi que le corps se reproduit. Les élèves les plus "canoniques", les normaliens qui, lorsqu'on les interroge, disent beaucoup plus que les autres qu'ils deviendront professeurs, sont ceux qui choisissent le plus les sujets et les auteurs les plus canoniques, ceux sur lesquels on les juge à l'Agrégation. Et inversement, les gens apparemment libres, ceux qui choisissent Nietzsche, l'esthétique, enfin les causes perdues — plutôt les filles, plutôt les filles de petite origine —, sont destinés à être exclus

de la reproduction. La rançon de la "liberté", c'est l'exclusion. Il arrive que la règle se rappelle explicitement en cas de transgression extrême. Mais d'ordinaire on n'a même pas besoin de dire aux gens qu'il est interdit de faire une thèse sur l'esthétique de Foucault.

La philosophie, cette discipline du couronnement, discipline souveraine, était et est restée une discipline masculine, beaucoup plus que les autres ; c'est aussi une discipline très parisienne, elle comporte un taux de normaliens très élevé, un taux d'anciens khâgneux très élevé, ceux qui ne sont pas normaliens sont pour une très grande proportion anciens khâgneux, la chose importante étant beaucoup plus la Khâgne que l'École Normale. La Khâgne est une sorte de Grand Séminaire où se forment les catégories de pensée, de perception et d'action qui seront au principe des choix canoniques. C'est donc essentiellement dans les Khâgnes, où s'enseigne une philosophie d'un archaïsme extrême, que se forment les esprits éminents qui seront les philosophes de demain, c'est là que se forme l'habitus philosophique dominant, ce qui a d'énormes conséquences sur la vie intellectuelle française, sur la logique des débats, sur la forme que prend la vie intellectuelle à la française. Je prends simplement un exemple, emprunté à la thèse de doctorat de Frédérique Matonti, qui a étudié l'histoire de la revue *La Nouvelle Critique*, revue communiste, ou du moins contrôlée par le parti communiste, entre les années, je crois, quarante-cinq et soixante-cinq. Ce qui se dégage, à mes yeux, de cette analyse, c'est que cette revue, qui est apparemment consacrée aux grandes luttes politiques dans le monde, est entièrement enfermée dans une clôture académique : elle réunit des profs de Khâgne et des anciens khâgneux qui discutent entre eux, à propos de Staline, de l'althussérisme (Althusser étant le caïman par excellence, le normalien d'honneur), qui donnent à des histoires de khâgneux des allures universelles et qui restent divisés selon les hiérarchies entre les bi-admissibles et les mono-admissibles, entre les professeurs de Khâgne et les professeurs ordinaires, entre les professeurs parisiens et les professeurs provin-

ciaux, etc. (Il faut lire aussi un autre travail, celui d'Anna Boschetti sur *Les Temps modernes*, qui concerne une revue de la même époque, de plus haute volée, puisque il y a une hiérarchie, évidemment, des revues, qui peut se mesurer au taux de normaliens, et même, au taux de normaliens philosophes. A cette époque, c'est-à-dire au commencement de la sortie hors du monde enchanté de la société primitive, il y avait trois revues majeures *Les Temps Modernes*, *Esprit* et *La Nouvelle Critique* qui étaient effectivement distinctes du point de vue du taux de normaliens. On pourrait même dire du rang de ces normaliens à l'Agrégation. Je vous renvoie à ce sujet à un livre que vient de publier une sociologue norvégienne, devenue américaine, qui s'appelle Toril Møi, sur Simone de Beauvoir ; c'est une biographie sociologique de Simone de Beauvoir qui est tout à fait passionnante, du point de vue de ce que je suis en train d'exposer, dans laquelle il est rappelé une chose très simple, que Sartre était le premier de l'Agrégation et Simone de Beauvoir était seconde. Vous réfléchirez sur ce détail et vous comprendrez beaucoup, beaucoup de choses.)

Il faudrait évoquer longuement cet état du monde universitaire où les professeurs de philosophie constituaient un corps tout à fait intégré, tout à fait cohérent. Intégré voulant dire que chacun des agents a des structures accordées pour l'essentiel à celles des autres agents et aux structures du monde dans lesquelles ils ont, les uns et les autres, à fonctionner. C'est à dire que leurs désaccords éventuels supposent des terrains d'accords fondamentaux qui restent non dits, et souvent indicibles. L'essentiel, le plus important n'est pas dit, puisqu'il va sans dire, puisqu'il va de soi. Les crises comme celle de 68, où le "cela va de soi" est mis en question, pour les professeurs, pour les étudiants, sont un terrain d'analyse passionnant. Une des ambitions du sociologue c'est de rendre explicite l'implicite, d'explorer le "cela va de soi", dans la tête des autres, et aussi dans sa propre tête. C'est souvent le même. Quand j'écris *Homo academicus*, c'est mon inconscient que j'explore. C'est l'objectivation de l'univers dont je suis le produit, donc de mes propres structures cog-

nitives. Je cite toujours la phrase de Durkheim : "l'inconscient c'est l'Histoire". Donc en explorant la genèse de cet univers qu'est l'univers universitaire, ce que j'explore, c'est mon propre inconscient que j'ai en commun avec d'autres. Les crises ont cette fonction de faire émerger l'inconscient et de porter les structures à l'état critique où, n'allant plus de soi, elles suscitent ou la critique ou au moins l'étonnement, ce fameux étonnement dont, comme disent les philosophes, est sortie la philosophie. L'étonnement est rare dans les univers intégrés. Les peuples heureux n'ont pas d'Histoire, les peuples heureux ignorent l'étonnement. Et j'ai été très frappé quand j'ai lu certains témoignages de grands professeurs académiques, comme par exemple MTM de Romilly, sur 68, de voir qu'ils parlent exactement comme parlaient les paysans kabyles que j'interviewais dans les années soixante sur la crise de l'agriculture kabyle. C'est-à-dire en termes de monde qui s'écroule, de monde à l'envers. La sociologie donne très souvent, c'est très important, des armes pour comprendre des postures que spontanément on trouve antipathiques. Dans le cas présent elle permet de comprendre ce sentiment d'effondrement, de cataclysme, de catastrophe, qu'ont éprouvé beaucoup de ceux, qu'on appelait à l'époque les mandarins, et qui étaient souvent d'autant plus scandalisés par ce qui leur arrivait qu'ils avaient l'illusion que l'université était un monde harmonieux, égalitaire. Les plus scandalisés étaient les universitaires de première génération, qui se sentaient plus à gauche que les gens qui les contestaient. Un monde intégré, cohérent, harmonieux, où on est entre soi, où tout va bien, où tous les rôles sont prévus à l'avance, comme par une sorte de partition non écrite.

Cet état est évidemment dépassé. L'univers philosophique, qui était grosso modo un corps, s'est transformé progressivement en un champ, c'est-à-dire en un univers dans lequel il y a des pôles, des positions opposées, des positions antagonistes ; il y a toujours un accord sur les terrains de désaccord, mais on n'est plus entre soi, la question même de l'appartenance fait problème. Les garanties d'accès ne sont plus remplies, et

tel qui se dit philosophe, alors qu'il "n'a même pas l'Agrégation de philosophie", est en mesure, grâce aux médias, de faire reconnaître son statut de philosophe par les journalistes qui, en mettant le nom de philosophe après un nom propre, font concurrence à l'Agrégation. Je vous renvoie à un petit texte que j'ai mis en appendice à *Homo academicas* : c'est une analyse du palmarès des vingt plus grands intellectuels français que Pivot publiait périodiquement dans la revue *Lire* : "qui sont selon vous les cinq intellectuels français les plus importants ?". J'ai fait un démontage simple du mécanisme : il y a le palmarès et puis, en tout petit, en bas de page, la liste des gens qui font partie de l'échantillon des répondants. Ce qui est important, ce n'est pas le choix qu'ils ont fait, c'est le fait qu'ils aient été choisis et que, comme pour la plupart ils n'ont rien à voir avec la philosophie, en les choisissant pour choisir un philosophe, on choisissait d'avance qui serait désigné comme philosophe.

Passer du corps au champ, c'est passer à des univers dans lesquels les instances de consécration ne sont plus uniques ; c'est passer d'une concentration monopolistique du pouvoir de consécration aux mains d'un ensemble d'institutions (la Khâgne, l'École Normale, le concours d'Agrégation, le CNU) à un système à instances de consécration multiples et concurrentes et souvent antagonistes, fondées sur des principes d'évaluation différents, voire incompatibles. On a toujours le jury d'Agrégation, mais on a aussi Pivot, qui est un nom éponyme. On a les instances médiatiques qui diront que Comte-Sponville est le plus grand philosophe contemporain, par exemple. Ou que Régis Debray est un grand "médiologue". Et beaucoup de gens les croiront. Dans cette salle il est probable que beaucoup de gens croient que la médiologie existe.

Après avoir tracé ce schéma de l'évolution, je voudrais revenir à l'émergence de Sartre, grand hérésiarque qui, du point de vue de la définition dominante, légitime, du philosophe, a opéré une grande rupture, mais conformément aux règles. Au fond, il est une illustration parfaite de ces transgressions du

programme conformes au programme, de ces transgressions de la règle prévues par la règle. Et ce n'est pas par hasard. Une information importante pour moi, a été d'apprendre que Sartre, qui était normalien évidemment, avait fait la "Revue" de l'École Normale, spectacle de fin d'année au cours duquel on plaisante les professeurs, les élèves, l'institution. Ce qui suppose un degré énorme d'adhésion à l'institution. C'est de la dérision réglée, des saturnales prévues par la règle. Dans l'un des chapitres de mon livre *Les Règles de l'Art*, j'ai reproduit un article que j'avais fait il y a longtemps, je pense que c'était à la mort de Sartre, pour le *TLS* de Londres, sur Sartre comme inventeur de l'intellectuel total⁴. Je m'explique en deux mots : l'univers intellectuel, tel qu'il se présentait devant Sartre, était constitué autour d'un certain nombre de divisions, de divisions en genres et parmi ces oppositions, une des plus fortes était l'opposition entre les écrivains, beaucoup plus bourgeois et les philosophes ou les critiques, qui étaient du côté de l'École Normale, les professeurs — Zola dit des choses atroces sur les normaliens, beaucoup de créateurs, d'écrivains ont dit des horreurs sur les normaliens comme petits bourgeois étriqués et hargneux, etc., ce qui correspond à des propriétés sociologiques. Vous aviez ainsi une opposition entre d'un côté l'écrivain et de l'autre le critique ou le philosophe, souvent professeur, plutôt boursier, plutôt de petite origine, plutôt provincial, dont la vertu majeure était la discrétion, dans le vêtement, dans la tenue — qui excluait la fantaisie artiste, le style de vie artiste —, "l'obscurité" — Raymond Aron, lorsqu'il a été candidat à la Sorbonne, a été rabroué lors d'une visite par un de ses collègues qui lui a dit : "Monsieur, je ne voterai pas pour vous, vous n'êtes pas assez obscur." C'est une très belle formule structurale. Aujourd'hui on dirait : "il est trop médiatique".

Donc, que fait Sartre ? Il unifie des espaces qui jusque là étaient séparés, le champ philosophique et le champ littéraire, et il abolit la frontière entre le normalien critique, cuis-

tre, etc. et l'écrivain, plus grand bourgeois, plus mondain et, du même coup, il donne une figure nouvelle au rôle de l'intellectuel qui était déjà constitué depuis Zola. Christophe Charle montre comment l'intellectuel s'invente lorsque le champ littéraire étant constitué comme univers autonome, indépendant de la politique, indépendant du monde religieux, indépendant de l'État, des puissances économiques et sociales, un personnage incarnant les valeurs de ce champ autonome sort de ce champ, pour aller dans le champ politique et tenter d'y imposer les valeurs qui sont celles du champ autonome, les valeurs de désintéressement, de pureté, etc., et veut donc imposer une sorte de politique de la pureté contre la philosophie machiavélique qui est inhérente à l'univers politique. Autrement dit, un intellectuel, pour dire les choses très simplement, c'est un écrivain, un artiste ou un savant, qui sort de son champ, avec l'autorité qu'il a acquise dans son champ, pour aller hors du champ, exercer une action symbolique de type politique. Ce n'est pas un intellectuel qui devient politique, qui passe à la politique et ce n'est pas un politique qui fait l'intellectuel. C'est quelqu'un qui a de l'autorité spécifique, — Chomsky, par exemple, qui a une autorité en tant que linguiste — et qui, doté de cette autorité, et des armes et des valeurs associées à cette autorité, intervient politiquement. Sartre constitue donc une sorte de méta-champ, de champ des champs. Le champ du théâtre, le champ de la littérature, le champ de la critique, le champ des sciences sociales en partie, et le champ de la philosophie, qui étaient séparés, deviennent réunis, en quelque sorte, à travers lui et à travers *Les Temps modernes* comme institution rassemblant des personnages issus de tous ces champs et dotés chacun d'une grande autorité, et traitant de tous les problèmes normalement abordés dans chacun de ces champs. Le livre de Anna Boschetti, *Sartre et les Temps Modernes*, paru aux Éditions de Minuit, il y a à peu près une dizaine d'années, est une description de cette sorte d'entreprise sartrienne, description fondée sur un travail d'analyse extrêmement rigoureux et où l'on trouve la comparaison entre les trois revues que j'ai évoquées tout à l'heure : *Les Temps Modernes*, *La Nouvelle*

⁴ - Pour une analyse plus complète, cf. *Les Règles de l'art*, op. cit., en particulier les pages 293 à 297.

Critique et Esprit, comparaison qui porte à la fois sur le contenu de ces revues et sur les propriétés sociales des gens qui les produisent. (Cette analyse permet de toucher du doigt une des propriétés du fonctionnement des champs comme espaces de positions, concurrentes, antagonistes, liées et opposées par des rapports de force, qui sont en même temps des rapports de concurrence.) Les revues dans un univers littéraire sont très importantes, parce qu'elles sont à la fois structurées par le champ et structurantes du champ. Dans la définition du champ que j'ai donnée au début, je disais que chaque unité déforme le champ. Et ces unités peuvent être des auteurs, ça peut être Sartre, ça peut être Flaubert, mais elles peuvent être aussi des institutions, comme *Les Temps Modernes* par exemple. Une des lois générales des champs, c'est que l'espace des positions occupées dans le champ par des individus ou des institutions correspond à l'espace des prises de positions. C'est-à-dire que l'analyse des propriétés caractéristiques des agents associés aux trois grandes revues, selon l'origine sociale, l'origine religieuse, la profession, l'origine scolaire, surtout, qui est une des variables déterminantes pour comprendre le monde intellectuel, permet de comprendre les prises de position correspondantes. On ne va pas de l'Homme à l'Oeuvre : dire qu'il y a un champ, c'est dire que pour aller de l'Homme à l'Oeuvre il faut passer par les relations entre tous les hommes et par les relations entre toutes les oeuvres. Pour aller de Flaubert à son oeuvre, de Baudelaire à son oeuvre, il faut resituer Flaubert dans l'espace des écrivains contemporains, à qui il était uni par des rapports d'opposition, de complémentarité, de concurrence, et il faut resituer son oeuvre dans l'espace des oeuvres contemporaines.

Sartre a accompli une action historique extrêmement importante, qui consiste à unifier des univers séparés, à constituer une sorte de champ intellectuel global, qu'il domine complètement. Cela dit, il transgresse également la frontière entre le corps académique, philosophique, et la philosophie de café, pourrait-on dire... Le fait qu'il écrivait dans les cafés est très important ; on n' imagine pas Brunschvicg écrivant dans un

café, Durkheim non plus, d'ailleurs. Il écrivait dans les cafés, il allait écouter Juliette Gréco, etc., et, ce faisant, il transgressait une frontière, qui était de l'ordre, non seulement de la production culturelle, mais aussi du style de vie. (Cela dit, l'opposition entre ces deux univers se perpétue, et, par exemple, il est de bon ton pour les professeurs de philosophie de dédaigner Sartre, considéré comme philosophe mineur et suspect, du point de vue des valeurs dominantes, de sérieux et de rigueur).

A un pôle Sartre, qui vivait de ses droits d'auteur, qui était écrivain, qui jouait le personnage de l'écrivain, qui inventait le personnage de l'intellectuel total, intervenait sur tous les terrains de la littérature, du théâtre, mais aussi de la politique, allant manifester dans la rue, allant vendre *Libération* dans la rue — rôle très important que les nouveaux philosophes vont copier ; c'est le plus facile à imiter. A l'autre pôle les universitaires canoniques, les obscurs, adonnés aux tâches et aux pouvoirs de reproduction. Dans une position intermédiaire, Merleau-Ponty dont les universitaires du corps ont tendance à reconnaître le "sérieux" : "il faudrait réhabiliter Merleau-Ponty", diront-ils. Un mécanisme très important dans les champs, c'est que les prises de position que nous prenons sur un champ antérieur reposent souvent sur l'homologie entre la position que nous occupons et la position que nous célébrons. Les citations sont des actes de résurrection et l'hypothèse que je fais est que la propension à reprendre une prise de position est d'autant plus grande que la position à partir de laquelle on reprend cette prise de position est plus proche, dans un espace différent, de celle qu'occupait celui qui a produit la citation. Quand Proust fait son *Contre Sainte-Beuve*, il est évident qu'il s'appuie sur une homologie de position ; il est du côté de Balzac qui disait : "Sainte-Beuve, c'est Sainte Bave" ; du côté de ceux qui dénonçaient le critique comme réducteur, petit bourgeois, sérieux, ennuyeux, ne comprenant rien. Donc, les homologies de position sont souvent la base de compréhensions intuitives, qui sont, en fait, une forme de compréhension immédiate d'habitus à habitus. De même que les gens qui ont le

même habitus dans un corps se comprennent sans rien dire, parce qu'ils sont orchestrés de la même façon, de même entre champs d'époques différentes, les gens peuvent se comprendre, jusqu'à un certain point (souvent cette intuition peut être tout à fait trompeuse) sur la base d'une homologie de position à laquelle sont associés des habitus semblables, des intérêts semblables, des antagonismes, des hostilités semblables.

Sartre a été très important, me semble-t-il, pour transformer profondément le rôle professoral et le rôle philosophique, le rôle du professeur de philosophie et pour créer la possibilité d'un rôle philosophique d'un type tout à fait particulier. Il a réalisé le fantasme philosophique du penseur total, du penseur absolu. Le Manifeste du premier numéro des *Temps Modernes* était extraordinaire. En gros, c'était : "nous penserons tout" : la vie, la mort, le colonialisme, la décolonisation, les hommes, les femmes, le travail. Pensée omnivore, omnipotente, pouvoir absolu de la pensée, qui est le rêve de la discipline dominante. Cette ambition, dans la phase organique, était cantonnée et les universitaires restaient enfermés dans leurs problématiques, la philosophie de la connaissance, etc. Sartre a accompli un "*ajornamiento*". Il a introduit une écriture philosophique d'allure littéraire. Il a introduit dans la philosophie des choses qui n'étaient pas prévues par les programmes littéraires : le garçon de café, c'était impensable sous la plume de Léon Brunschvicg. Heidegger avait fait un petit pas dans ce sens, il avait introduit le meuble ancien, toutes sortes d'objets de l'existence ordinaire, mais Sartre est allé beaucoup plus loin, du point de vue du style et aussi du point de vue des contenus.

Je viens au troisième stade, qui commence dans les années soixante, et qui est encore plus difficile à analyser parce que plus proche de nous. Donc, je vous demande d'avance l'indulgence ; ce que je voudrais c'est donner l'idée de ce que c'est qu'un travail de recherche, l'idée de ce que c'est que de faire travailler un concept. Ce qui caractérise ce stade, ce sont les changements morphologiques, comme disent les sociologues durkheimiens, les changements de

nombre, de volume, de taille des auditoires, des corps, l'accroissement du corps professoral, le fait que là où il y avait un professeur, il y en a dix. Par exemple, dans les années soixante, il y avait, dans une discipline comme la sociologie, un assistant pour un professeur ; aujourd'hui il doit y en avoir quarante ou cinquante. Voilà un exemple très simple de structure objective qui devient structure cognitive : quand il y avait un assistant pour un professeur, la logique de la reproduction du corps fonctionnait dans les cerveaux très simplement ; le professeur pouvait traiter l'assistant comme une sorte d'alter ego dont il n'était séparé que par du temps et inversement. Il suffisait d'attendre que le sucre fonde et il deviendrait professeur. Lorsque il y a quarante assistants pour un professeur, la structure de l'espace des possibles change complètement, le système d'anticipations qui est une des structures majeures que le monde social nous inculque est bouleversé. C'est une loi fondamentale du monde social que les espérances subjectives sont grosso modo ajustées aux chances objectives. Ces structures objectives, que la statistique mesure sous forme de probabilités, deviennent par des médiations très complexes (à travers l'apprentissage, à travers les coups de règles sur les doigts, à travers les échecs, à travers les succès partiels) des espérances subjectives (grosso modo les gens veulent ce qu'ils peuvent, ils ajustent leurs espérances subjectives à leurs chances objectives et quand le décalage est trop grand, il y a des rappels à l'ordre). Le cas du corps professoral est un très bel exemple des effets d'un changement morphologique... Le cadre A et le cadre B, pour aller vite, étaient à peu près proportionnés ; dès le moment où l'on passe dans un univers où, pour un A il y a 40 B, le corps se défend en évitant de laisser se dévaluer la position A, par l'accès massif des B en A, d'où de multiples tensions.

Dans le dernier ou l'avant dernier chapitre de *Homo academicus*, qui s'appelle "La Défense du Corps", et qui repose sur une analyse statistique assez compliquée, j'analyse la manière différentielle dont les différentes disciplines ont réagi à l'afflux du nombre d'étudiants. Les étudiants arrivent en très

grand nombre, plutôt dans certaines disciplines que dans d'autres, plutôt dans les disciplines basses dans la hiérarchie, que dans les disciplines hautes, plutôt vers les disciplines que j'appelle les disciplines refuges, où le droit d'entrée est plus faible, etc. Les étudiants se précipitent, le nombre monte, différemment, mais il monte partout : en conséquence le recrutement du corps professoral doit augmenter. Comment défendre le corps contre les effets de cet afflux, de cette montée des barbares ? Devant ce problème, comment les géographes, les historiens, les philosophes, etc., les professeurs titulaires de Paris, vont-ils réagir pour défendre le corps contre les effets de contamination ? On a une réserve de normaliens agrégés hommes, on puise dans cette réserve. Quand on n'a plus de normaliens agrégés hommes, on prend des agrégés non-normaliens ou femmes ; et ainsi de suite. Ce n'est pas aussi mécanique bien sûr. Mais c'est en gros comme ça. Ce qui est très intéressant, c'est que ce sont une multitude d'actions individuelles, non conscientes, exactement comme dans les choix des sujets de thèses, qui, lorsqu'on les saisit par la statistique, c'est-à-dire de manière agrégée, au sens statistique du terme, apparaissent comme l'effet d'une sorte de volonté collective. Et on peut parler de défense du corps. Tout se passe comme si — le "tout se passe comme si" est capital —, tout se passe comme si le corps obéissait à une sorte de principe d'homéostasie exactement comme les corps biologiques. Tout se passe comme si le corps professoral — et c'est là qu'on voit d'ailleurs que c'est un corps — défendait des équilibres fondamentaux, qui sont constitutifs de son existence historique, c'est-à-dire le taux d'agrégés, le taux d'hommes, le taux de parisiens, le taux de bien élevés. Tout cela se passe, insensiblement, à travers des choix individuels, non planifiés. Vous avez l'impression que Paris IV est très conservateur et que Paris I ne l'est pas du tout mais si vous comparez, les stratégies sont les mêmes. Quand on touche au niveau des structures, quand le corps est en jeu, les réflexes ultimes fonctionnent de manière très directe-

Une autre technique de défense, c'est évidemment la défense des citadelles ultimes.

La catégorie A, les professeurs, se défend, ce qui fait que l'écart entre les professeurs et les maîtres-assistants, les maîtres de conférences, etc., va en s'accroissant continuellement, ce qui est générateur de tensions, puisque les probabilités de carrières changent. Et je pense que la crise de Mai s'explique en partie par la solidarité du bas clergé universitaire avec les étudiants subversifs. Du coup, il y a quelque chose comme une conscience obsidionale qui commence à se développer dans le cœur du corps. L'Agrégation devient une sorte de bastion, le dernier jury en ce sens est très intéressant : il y a une sorte de restauration, d'affirmation explicite de valeurs conservatrices, qui n'avaient pas à s'affirmer aussi longtemps que le corps se conservait selon sa logique spontanée, que j'ai évoquée en la comparant à celle qui existe dans les sociétés primitives. Donc on passe d'un traditionalisme spontané (dans une société archaïque il n'y a pas de conservatisme, il y a un traditionalisme, on fait comme on a toujours fait), à un conservatisme explicite, celui qui apparaît quand il y a crise du traditionalisme, quand ça ne va plus de soi et qu'on est obligé de dire explicitement ce qui allait de soi et qui allait d'autant mieux qu'on ne le disait pas, d'ailleurs. Le réactionnaire ou le conservateur, c'est un traditionaliste désespéré qui est obligé de rappeler à la tradition, non sans violence parfois. On passe de phénomènes de cooptation de charme entre normaliens, entre professeurs et assistants, de "noblesse oblige", d'univers très enchantés finalement, à des univers beaucoup plus durs où les conservateurs se donnent pour fonction de conserver (je pense au Syndicat autonome). C'est donc un des phénomènes qui permet de comprendre un certain nombre de caractéristiques du corps professoral actuel, une sorte de crispation du corps qui se retraduirait dans les mécanismes intellectuels correspondants, c'est-à-dire le type de production, le type d'oeuvres, toutes choses que je n'aurai pas le temps d'aborder.

Un autre phénomène important c'est la formation d'une sorte de sous-prolétariat intellectuel. Quand j'ai travaillé sur Heidegger, cela m'a beaucoup frappé : il y avait une situation de l'assistant dans l'université aile-

mande qui était très étrange, l'assistant était une sorte de personnage sans travail, entre l'intellectuel et l'assisté, et très souvent ce corps d'assistants exploités a servi d'armée de manoeuvres au Nazisme. Traditionnellement dans les histoires du Nazisme, on met tout sur le dos des petits bourgeois, selon l'opposition classique dans le champ littéraire, entre l'artiste et l'épicier. Le petit bourgeois est raciste, nationaliste, etc. On oublie qu'il y a les intellectuels prolétariodes, comme disait Max Weber, c'est-à-dire la petite intelligentsia, à condition quasi prolétarienne et dotée d'aspirations et d'instruments d'expression au dessus de la moyenne, tout en étant condamnée à des conditions matérielles d'existence très semblables à celle du sous-prolétariat. Quand Weber dit "intelligentsia prolétaroïde", il faudrait dire "intelligentsia sous-prolétaroïde". Une des propriétés du sous-prolétariat étant l'incertitude totale de l'avenir. Le fait d'avoir des incertitudes sur l'essentiel, de ne pas savoir si on travaillera demain ou pas, si on aura un logement ou pas.

Une partie du corps professoral, du fait de ces mécanismes de défense du corps, se prolétarise ou se quasi prolétarise. Du point de vue d'une sociologie de la diffusion des idées, c'est extrêmement important. Ce sont ces gens qui, avec des étudiants en très grand nombre, vont fournir un marché nouveau à un nouveau type de philosophie, symbolisé dans les années soixante par la librairie Maspero et son rayon politique, Tiers-Monde, féminisme, etc. Il y a donc une fraction de plus en plus importante du corps enseignant qui est en situation prolétaroïde, une fraction importante des étudiants qui se trouve placée entre deux chaises, entre l'adulte et l'ado, mais ni adulte, ni ado. Vincennes dans les années soixante-dix a été le lieu de tout ça, avec des diplômes incertains, des professeurs incertains, des sujets incertains, des examens incertains, l'univers donc de l'incertitude. Pour comprendre un certain type de production, par exemple, l'oeuvre de Deleuze dans sa dernière phase, certains aspects de l'oeuvre de Foucault et le succès d'un certain nombre d'oeuvres, je pense à Baudrillard (là c'est difficile d'être

objectif, je mets dans le même sac des choses qui n'ont rien à voir, parce qu'il y a d'énormes différences, selon moi, de qualité intrinsèque entre Foucault, Deleuze et Baudrillard, au moins entre les deux premiers et le troisième), il faut le rapporter à l'existence de ces univers accueillants à des pensées syncrétiques, éclectiques, qui prolongent une entreprise sartrienne de transgression des frontières, de la frontière entre la philosophie et l'art, de réhabilitation d'arts mineurs, comme le cinéma, qui font toutes sortes de choses subversives que l'ancienne université n'aurait pas tolérées ou très mal. Produits dans un nouvel univers, dans un nouvel espace, ces gens sont consommateurs, mais sont aussi producteurs. Ce sont des producteurs d'un type nouveau, ce sont des producteurs de livres d'un type nouveau, qui échappent au label académique, qui échappent à la logique de la Thèse, qui, du point de vue des normes canoniques, que j'ai encore dans la tête, sont souvent scandaleux. Ces changements là sont très importants pour comprendre un moment de l'évolution de la philosophie.

Un troisième facteur, et qui va introduire, me semble-t-il, la phase actuelle, c'est le développement des médias qui ouvrent un marché pour une production philosophique d'un type nouveau, la production médiatique. C'est la production d'oeuvres pour la télévision ou par la télévision, c'est la production d'auteurs qui sont faits par la télévision, qui ne font d'oeuvres — leur livre annuel — que pour passer à la télévision, qui orchestrent les topiques produits d'ailleurs dans l'univers que je viens d'évoquer rapidement ("le retour du sujet", etc.). Le philosophe médiatique n'est possible qu'au terme de tout ce que j'ai raconté. Exploitant l'héritage de Sartre, il prend les aspects médiatisables de tous les rôles de l'intellectuel qui ont été inventés dans le passé en oubliant l'essentiel du point de vue du corps, c'est-à-dire l'oeuvre.

On est parti donc du philosophe dont la vie était une oeuvre, dont les élèves étaient toute l'oeuvre. Il y avait toute une hagiographie : "mes vraies oeuvres, ce sont mes élèves" et si je n'ai pas fait d'oeuvre, c'est que finale-

ment ce n'est pas l'essentiel (d'ailleurs il y a Socrate pour garantir que finalement ce n'est pas vraiment si important que ça). Un philosophe qui écrivait peu, qui formait dans la discrétion, qui devait à sa petite origine, comme Lagneau, des difficultés à parler, qu'il transformait en laconisme, un philosophe vertueux. (C'est un autre grand principe du monde social que très souvent les gens font de nécessité vertu. L'habitus c'est la nécessité devenue disposition, c'est-à-dire vertu. Les gens deviennent de bon coeur ce que le monde les a condamnés à être.) Puis on est passé au philosophe qui écrit beaucoup, comme Sartre, et puis au philosophe qui parle, mais qui n'écrit plus, ou qui n'écrit plus que comme on parle et c'est-à-dire pour ne pas dire grand chose.

Il faudrait analyser, maintenant, ce que sont devenus les rapports à l'intérieur du champ entre les deux pôles extrêmes. D'un côté le pôle canonique, le corps qui existe toujours, qui contrôle le jury d'Agrégation et qu'incarne aujourd'hui un professeur comme Bourgeois, qui a été président longtemps du jury d'Agrégation, et à l'autre bout, le pôle médiatique. C'est-à-dire un champ. Comment déterminer les limites d'un champ ? C'est une question qu'on me pose souvent. Elles ne se déterminent pas a priori ; elles ne peuvent se déterminer qu'a posteriori : il y a champ aussi loin qu'il y a effet de champ. Un exemple très significatif de l'état actuel du champ, c'est la soutenance de thèse de Régis Debray. Pourquoi le rapport de forces entre les deux pôles est-il devenu tel que les tenants de l'ordre académique les plus intégristes (Bourgeois, Dagonnet) se soient sentis obligés d'accorder la consécration à quelqu'un qui, du point de vue des normes canoniques, est totalement sans valeur ? Obligeant, par cet acte de reconnaissance forcé, dont on n'est même pas sûr qu'il soit cynique, à inclure dans le champ philosophique, où il exerce des effets, un personnage qui, en un autre état du monde philosophique, en aurait été exclu sans discussion ou s'en serait lui-même exclu (il suffit de penser à toutes les discussions qui avaient entouré, dans les années soixante-dix, la thèse de Garaudy).

Pour comprendre ce qui arrive dans le champ philosophique — c'est vraiment le dixième de ce que j'aurais voulu vous raconter — il faut avoir à l'esprit ce grand processus d'évolution, de différenciation, le passage de l'état de corps à l'état de champ, processus internes aux champs de production relativement autonomes, qui tiennent à la logique des rapports de force à l'intérieur du champ philosophique, mais sans oublier que les champs de production culturelle ne sont que relativement autonomes et que les conflits à l'intérieur des champs de production culturelle sont sinon arbitrés, du moins modifiés par l'effet du public, de la réception. Dans le champ littéraire, on en a des milliers d'exemples : des conflits littéraires sont, à terme, arbitrés par le système scolaire, qui en canonisant l'un des contestants lui donne un public durable, le transforme en classique et lui donne un public éternel ; il sera joué à la Comédie Française. C'est encore plus visible dans le monde religieux ; le champ religieux est un champ dans lequel les protagonistes sont en concurrence pour le monopole de la manipulation légitime des biens de salut, comme dit Max Weber, et, du même coup, pour le contrôle légitime des laïcs qui ont besoin d'accéder à ces biens de salut. Mais les laïcs ne sont pas inertes, la clientèle n'est pas inerte, elle vote avec ses pieds, comme on dit, elle arbitre. Donc, étudier les champs de production culturelle, c'est étudier la logique du fonctionnement de la production. Mais ces productions reçoivent des accueils différentiels selon la conjoncture et dans une conjoncture comme celle que j'ai décrite, un type de production qui en un autre temps serait tombé à plat peut avoir du succès et donner une force, au moins provisoire, à un des camps. Par exemple, actuellement, à travers les philosophes médiatiques s'introduit l'hétéronomie ; des critères exclus par la logique autonome du champ, s'imposent, ce qui amène à juger de la sociologie au nom de critères politiques, à juger la littérature au nom du critère de la vente, à juger des oeuvres philosophiques au nom du critère de l'audimat, etc. Lutter contre le médiatique, c'est lutter contre un des facteurs d'hétéronomie, c'est-à-dire contre cela même contre quoi se sont constitués tous les champs de production

culturelle. Tous les champs intellectuels et artistiques se sont constitués contre l'imposition de la demande. Dans le champ de la peinture, c'est le cas le plus visible, le peintre s'est constitué contre le commanditaire. Ce qui est en jeu, aujourd'hui, c'est, qu'il s'agisse de la philosophie ou des sciences sociales, la défense, non plus du corps, mais des principes dont la construction avait été rendue possible par une autonomie relative à l'égard de la demande sociale immédiate. Et je pense que, à travers la lutte entre les deux pôles du champ, ce qui se joue aussi, c'est l'autonomie du champ.

On se demande, c'est une question qui m'a été posée récemment, ici même, à Strasbourg, comment expliquer cette sorte de restauration à laquelle on assiste dans des champs très différents, dans le champ littéraire, avec la restauration du roman comme récit, dans le champ artistique avec des débats (comme celui qu'a lancé Domecq dans *Esprit*) sur l'Art Moderne comme imposture. Là encore, la notion de champ est très utile, parce qu'il est vrai que dans tous les champs, il y a toujours un pôle conservateur. Dans tous les champs, il existe une opposition entre orthodoxie et hérésie, entre conservateurs et novateurs. Les novateurs travaillent sur la base de l'autonomie conquise par les devanciers à conquérir des choses rendues possibles par cette autonomie et contribuant à accroître l'autonomie. Et ils travaillent à inventer des nouveaux styles, de ruptures en ruptures, de révolutions en révolutions ; ils travaillent donc, grâce à l'autonomie, à des inventions qui accroissent l'autonomie — c'est vrai aussi en sociologie —, alors que les conservateurs, les orthodoxes peuvent travailler à simplement conserver les principes acquis, ce qui est caractéristique de l'académisme. L'académisme, c'est le fait de mettre en oeuvre dans la pratique les règles dégagées des produits de la pratique de l'état antérieur ; on prend les oeuvres du Titien et on en dégage les principes et on les donne comme règles selon lesquelles il faut produire. La méthodologie, c'est l'ensemble des règles qu'on dégage des oeuvres antérieures et dont on fait des principes des oeuvres ultérieures. Les principes académiques sont dégagés souvent non pas par des créa-

teurs, mais par des académiques, des *lectores* qui, lisant les *auctores*, se demandent comment les *auctores* ont produit leurs oeuvres. Alors ils font les règles du sonnet ou du vers libre. La tendance à l'académisme est inhérente à ce que Max Weber appelle les tendances du corps sacerdotal. Le corps sacerdotal est reproducteur, et de lui même avant tout, et il hait les innovations. Il est toujours en alerte, prêt à excommunier la moindre hérésie interne ou externe. Ces tendances immanentes à la reproduction peuvent trouver des conditions favorables dans le contexte social, dans une atmosphère politique conservatrice. On a ainsi une loi générale, que j'appelle la Loi de Jdanov, le théoricien de l'Art officiel sous Staline, écrivain médiocre, qui régente les écrivains, comme dans *L'Education sentimentale*, Hussonet, écrivain raté qui devient chef des Théâtres. Très souvent les écrivains et les artistes ratés deviennent ministres de la culture, etc., des choses comme ça. Et ils sont en position d'exercer un pouvoir qu'ils ne peuvent pas exercer par les moyens reconnus dans le champ. Chaque champ, je l'ai dit, mais il est important de le répéter, chaque champ demande de "laisser les armes au vestiaire". Dans un champ juridique, il faut laisser au vestiaire toutes les armes autres que juridiques. La tyrannie, selon Pascal, c'est le fait d'intervenir dans un champ littéraire avec des Légions d'Honneur, avec des billets d'avion, avec des places à l'Académie, avec des Prix Goncourt, avec des subventions, avec des privilèges, etc. Ou inversement avec des camps de concentration. Donc des sanctions externes positives ou négatives. Les sanctions positives pouvant être aussi terribles que les sanctions négatives. Ce n'est pas que les camps ne soient pas une chose terrible. Mais je pense que les sanctions positives comme certains mécénats d'état sont aussi terribles que les sanctions négatives, elles exercent aussi un effet Jdanov quand elles bouleversent les hiérarchies internes au profit des exigences externes. Bref, il y a un effet d'hétéronomie, l'effet Jdanov, qui s'exerce différemment sur les champs. Les champs sont plus ou moins autonomes globalement : le champ littéraire en France est beaucoup plus autonome en 1880 qu'en

1980, il est beaucoup plus autonome au temps de Mallarmé qu'aujourd'hui, il est beaucoup plus autonome au temps de Mallarmé qu'au temps de Voltaire. Il y a un degré d'autonomie globale d'un champ et il y a, à l'intérieur du champ, des degrés d'autonomie inégaux des gens qui y sont engagés. Tous les écrivains d'un champ très autonome ne sont pas également autonomes. D'Ormesson est moins autonome que Michon ou Cadiot. Donc il y a des écrivains plus autonomes que d'autres, c'est-à-dire dont le principe de production est beaucoup plus réductible à l'Histoire autonome du champ qu'à la commande, à la demande, au public, à ce que va en dire *Le Figaro*. Les gens faiblement autonomes sont ceux par qui l'hétéronomie arrive dans les champs. Ce sont les chevaux de Troie de l'hétéronomie. Des gens faciles à acheter, pour aller vite. On trouve une illustration très intéressante de tout cela dans la thèse de Gisèle Sapiro sur les écrivains français sous l'Occupation. Elle étudie le champ de production sous l'Occupation pour essayer de définir le degré d'autonomie, c'est-à-dire le degré de consécration, selon les critères spécifiques, des différents écrivains au moment de l'Occupation. Et elle observe que plus les gens sont autonomes du point de vue des

critères spécifiques, plus, sauf quelques exceptions, ils sont résistants. Mais ce serait pareil s'il s'agissait de l'Église ou du parti communiste. Les principes selon lesquels se distribuent ceux qui collaborent et ceux qui résistent sont grosso modo les mêmes que les pouvoirs externes, les facteurs d'hétéronomie, soient religieux ou politiques ou économiques. Aujourd'hui, les facteurs d'hétéronomie majeurs sont les journalistes, ou plus exactement le journalisme, le champ journalistique — pas les journalistes en tant qu'individus, il y a des journalistes qui sont en lutte pour l'autonomie, souvent au risque de perdre leur poste, ils sont rares malheureusement, mais enfin il y en a. Le champ journalistique est aujourd'hui un des facteurs d'hétéronomie extrêmement puissant, comme le montre un numéro récent *d'Actes de la recherche* sur l'emprise du journalisme⁵. Pour le champ universitaire, pour le champ philosophique, pour le champ juridique, pour le champ scientifique, pour le champ philosophique, le rapport au journalisme est central. Ce n'est pas par hasard si on retrouve du côté de l'hétéronomie les plus faibles du point de vue des critères spécifiques et qui peuvent se trouver aussi du côté des détenteurs du pouvoir dans l'institution.

5 "L'Emprise du journalisme", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 101-102, mars 1994.