

Le Symbolique et le Social

La Réception internationale
de la pensée de Pierre Bourdieu

Actes du Colloque de Cerisy-La-Salle

Sous la direction de Jacques Dubois, Pascal Durand et Yves Winkin

Textes réunis et présentés par
Jacques DUBOIS, Pascal DURAND & Yves WINKIN

Le Symbolique et le Social

La réception internationale
de la pensée de Pierre Bourdieu

Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle
(11-19 juillet 2001)



© Centre Culturel International de Cerisy-la-Salle.
Publié avec l'aide de la Direction générale de la
Recherche de la Commission européenne.

Sommaire

Introduction : Le symbolique est le social	13
Première partie : Refondations	29
Tassadit YACINE, Bourdieu et l'Algérie	33
Yves WINKIN, Portrait du photographe en jeune anthropologue	43
Bridget FOWLER, La photographie et l'élitisme aristocratique	53
Cornelia BOHN, Les conséquences réelles de l'auto-illusionnement	65
Jean-Marie KLINKENBERG, De la sociolinguistique à l'action linguistique ..	79
Priscilla P. FERGUSON, L'ostentation culinaire.	
Naissance du champ gastronomique	93
José Sergio LEITE LOPES, Le rôle de Pierre Bourdieu dans le renouveau des enquêtes ethnologiques et sociologiques au Brésil	103
Deuxième partie : Champs culturels et formes symboliques	113
Constanze BAETGHE, Une littérature sans littérarité.	
Pour une autonomie de l'œuvre d'art	117
Anthony GLINOER, Enfances du champ littéraire français.	
À propos de l'époque romantique	127
Pascal DURAND, Les ruses de l'illusion. Le « cas » Mallarmé	141
Wolfgang ASHOLT, La notion d'avant-garde dans <i>Les Règles de l'art</i> ...	165
Benoît DENIS, La littérature francophone de Belgique.	
Périphérie et autonomie	175
Jerôme MEIZOZ, Pierre Bourdieu et la question de la forme	185
Paul DIRKX, Réception et récepteurs des <i>Règles de l'art</i>	195
Johan HEILBRON, Innovation institutionnelle et transmission artistique ..	207
Michael GRENFELL, Balises pour une morphologie sociale de l'art contemporain en Grande-Bretagne	215

Troisième partie : Champ politique et politique de la science	221
Craig CALHOUN, Centralité du social et possibilité de la politique	225
Teresa OROZCO, La réception de Hannah Arendt en Allemagne et ses enjeux	257
Luc VAN CAMPENHOUT, La dimension symbolique des politiques de sécurité	269
Geoffrey GEUENS, Logiques de champs et habitus journalistique.	
L'« activation » de l'État-providence en Belgique	277
Wolfgang SETTEKORN, Du sport à l'économie.	
Les constituants d'un cercle enchanté	289
Philippe FRITSCH, Les vétérinaires dans le champ du pouvoir	303
Nikos PANAYOTOPOULOS, La sociologie de Pierre Bourdieu : une théorie comme Praxis et non comme Logos	311
Pierre BOURDIEU : « Secouez un peu vos structures ! »	325
Épilogue : Annie ERNAUX, Raisons d'écrire	343
Bibliographie	349
Présentation des auteurs	351

« Secouez un peu vos structures ! »

Pierre Bourdieu

Invité par les organisateurs à prendre part aux deux dernières journées du colloque, Pierre Bourdieu a souhaité évoquer les grands moments et facteurs déterminants de sa carrière sous la forme non d'une conférence ou d'un exposé magistral, mais d'un entretien à bâtons rompus. Au moment de la retranscription de l'entretien, qui s'est efforcée de préserver le ton et le grain de la voix du sociologue, certains intervenants n'ayant pu être identifiés, on a pris le parti de reproduire à titre anonyme les questions posées.

En venant vous rejoindre, je me suis demandé ce que je pouvais dire qui soit utile aux gens ici rassemblés. Je partirai d'une remarque relative à ma seule intervention dans la préparation du colloque qui consistait à souhaiter que ce colloque soit réservé aux seuls étrangers à la France. Or, cette « exclusion », dont certaines raisons sont pures et d'autres un peu moins, a des conséquences dont je dois tenir compte. Pour des motifs qui tiennent à la logique de la circulation des œuvres et à celle de la circulation internationale des idées, que certains comme Craig Calhoun ou Sergio Leite Lopes ont évoquées ici même, la connaissance de ce que j'ai fait est inévitablement éclatée et biaisée : les différents pays connaissent les œuvres à différents moments, dans des traductions différentes, etc., et il en résulte des tas de distorsions. Je voudrais ici essayer de corriger cet effet en replaçant mon travail dans une perspective unitaire, en me référant à la situation par rapport à laquelle je me suis défini, une situation de lieu et d'époque qui n'est pas nécessairement connue et comprise de ceux qui vivent dans un autre contexte et qui reçoivent mes textes.

En effet, ce qui circule, ce sont des textes et, à ce propos, je cite souvent cette remarque de Marx dans le *Manifeste communiste* : les textes, dit-il, circulent sans leur contexte. Et c'est là un principe fondamental de toute théorie de la réception qui se respecte : les textes sont « déshistoricisés » par le fait de la translation dans un autre contexte et bien souvent dans une autre langue. Même la frontière avec la Belgique qui est pourtant située à l'intérieur de la même aire linguistique est au principe d'une distorsion structurale dont il faut s'inquiéter. Il y a trente ans environ, à propos de certains travaux que nous faisons sur la question de l'école, nous parlions de « la déviation de Louvain ». Non pas que les auteurs en cause aient trahi

en quoi que ce soit une orthodoxie ; au contraire, nous les trouvons trop orthodoxes sur des thèmes comme la reproduction, la relation pédagogique, et ils nous inquiétaient un peu par leur trop stricte fidélité.

Les textes qui circulent hors du contexte sont des textes qui ont été travaillés pour résister aux biais de la circulation, pour résister à la mauvaise lecture, et ils sont souvent hyper-défendus, surtout les textes de jeunesse. En revanche, plus on est âgé, plus on peut se laisser aller, parfois pour le pire, parfois pour le meilleur. Le vieillissement social des œuvres a ses lois. J'ai essayé le plus possible de me servir des effets du vieillissement pour me libérer alors que d'ordinaire le vieillissement enferme.

Certains textes hyper-théoriques ont des effets de fermeture. Ainsi les althussériens qui parlaient tout le temps de « travail théorique » m'énervaient beaucoup parce que je pense qu'il y a, dans un certain usage de la théorie, une forme de terrorisme : le système est bouclé de telle manière qu'il ne donne plus prise à quoi que ce soit. Alors, dans le cas d'un jeune auteur, ce travail d'hyper-correction lexicologique et logique a sans doute des vertus. Ce fut pour moi une façon de ne pas dire n'importe quoi à une époque où je trouvais que beaucoup de gens disaient n'importe quoi. C'est aussi une façon de marquer les acquis. Mais ce peut être une manière également d'exercer une forme de violence symbolique.

D'excellentes intentions peuvent produire des effets qui ne sont pas du tout ceux qu'on a souhaités et qui exercent, pour de jeunes esprits, des effets de clôture. Donc je voudrais libérer, en quelque sorte, autant qu'il est possible, de cet effet de clôture que peut exercer une œuvre reçue dans certaines conditions. De même que Marx disait qu'il n'était pas marxiste, je dirai que je ne suis ni bourdieusien ni bourdivin. Voulant rendre aux concepts leur agilité, je voudrais évoquer rapidement le mouvement qui fut au départ de mon travail. À cet égard, je me crois assez lucide, pour ne pas tricher et pour ne pas faire de reconstruction rétrospective de ce que fut mon projet. Dans son travail sur Samuel Beckett, Pascale Casanova montre comment on a lu Beckett jeune à partir de Beckett vieux.⁵⁵⁹ Et, de même, on lit Hegel jeune à partir de Hegel vieux. Et si l'on fabrique un « jeune Marx », c'est contre le « vieux Marx », dans un rapport au *telos*, par rapport à une trajectoire intellectuelle réalisée. Il faut donc, au contraire, en revenir à la jeunesse comme au moment où se forme un projet intellectuel, même si la notion de « projet » est trop finaliste, trop marquée du côté d'une « théorie de la conscience ». Je vais donc essayer d'évoquer, autant que faire se peut, les principes fondamentaux de cet *habitus* intellectuel qui fut le mien et en même temps le travail que la recherche a opéré sur cet *habitus*.

L'*habitus* n'est pas un destin. À la fois, il est certain que le principe de ce que j'ai fait en sociologie était contenu *ab ovo*, si j'ose le dire ainsi, et l'on peut s'amuser à trouver les traces des choses les plus récentes dans les choses les plus ancien-

⁵⁵⁹ Pascale Casanova, *Beckett l'abstracteur. Anatomie d'une révolution littéraire*, Paris, Seuil, « Fiction et Cie », 1997, chapitre « Jeunesse et genèse », pp. 33-83.

nes. En même temps, ce n'est pas vrai, car il y a eu, depuis lors, tout le travail de connaissance accompli qui s'est moins marqué dans la connaissance de l'objet que dans celle du sujet de la connaissance. Il y a eu réverbération du travail de recherche sur le chercheur, surtout dès le moment où il s'est donné pour mot d'ordre la « réflexivité ». Or, ce mot d'ordre, je vais tout de suite vous le montrer, n'est pas du tout un mot d'ordre récent, c'est un projet explicite qui m'a conduit à des entreprises précises.

Par exemple, le texte intitulé « Confessions impersonnelles » que j'ai prononcé dans les années '70 lors d'un colloque consacré à la philosophie dans les années '50 [repris dans M.P., 44-53] n'avait rien de personnel et en même temps tout y était personnel. J'y racontais ce que c'était que d'être normalien dans les années '50. C'était gênant pour les normaliens présents d'entendre cela, car ils ne pouvaient pas dire que c'était faux puisque c'était un normalien qui le disait à propos de lui-même. Je parlais de moi-même de telle manière que je parlais de tous les normaliens, je parlais d'eux et je disais des choses qu'ils n'aimaient pas entendre. C'était un peu pervers mais il faut bien trouver du plaisir dans le travail scientifique et l'on peut très bien faire son travail sérieusement sans se prendre au sérieux...

Dans ces « confessions impersonnelles », je racontais qu'être normalien philosophe dans les années '50, cela voulait dire être au sommet de la hiérarchie universitaire, être consacré suprêmement par l'institution universitaire, à une époque où la philosophie était triomphante. Celle-ci était incarnée par la figure de Sartre et donc par une figure particulièrement triomphante de la philosophie, une figure de la philosophie totale, qui englobait tous les domaines. Cette figure s'imposait comme allant de soi à des jeunes gens qui étaient consacrés comme philosophes non pas parce qu'ils avaient choisi la philosophie, mais parce que la philosophie les avait choisis. Ils avaient choisi la philosophie parce que c'était ce qu'il y avait de mieux, le système leur avait dit qu'ils étaient ce qu'il y avait de mieux, et ils avaient choisi ce qu'il y avait de mieux. Tout ça a l'air un peu cynique, mais je pense que c'est juste.

Alors, qu'est-ce que cela veut dire du point de vue de « la suite » ? Ça veut dire que passer de la philosophie à la sociologie, c'est une décadence, une dégradation. Il y a un très beau texte de Garfinkel sur les rites de dégradation et qui évoque le capitaine Dreyfus. Passer de la philosophie à la sociologie, c'était jeter ses galons. Ce n'est pas rien et très peu de gens l'ont fait. Dans ma génération, je suis pratiquement le seul, tous les autres ayant joué sur les deux tableaux parce que c'est très payant. Ils ont choisi de se dire « philosophe et historien » ou « philosophe et sociologue », gardant à chaque fois le titre de philosophe.

Pour moi, le passage s'est fait par transitions et en passant par l'ethnologie. Pourquoi ? Parce que l'ethnologie que Lévi-Strauss venait de rebaptiser « anthropologie », c'était toutes les noblesses réunies. L'anthropologie structurale était ce qu'on faisait de mieux et les philosophes les plus arrogants étaient obligés de parler de l'anthropologie. J'ai fait une enquête dans les années '70 sur l'état des disciplines avant 68 ; or, tous les gens qui dominaient l'espace universitaire à l'époque – c'est

publié dans *Homo academicus* – étaient des représentants des sciences de l'homme. C'étaient Lévi-Strauss, Braudel, Dumézil, etc., et, pour la première fois, les philosophes étaient sommés de se mesurer aux sciences sociales. C'est l'époque où ils ont beaucoup pratiqué ce que j'appelle l'effet -logie ou -logique – c'était grammatologique, archéo-logique – : il fallait faire science mais sans devenir scientifique.

Pour ma part, je n'ai pas cherché à faire science, j'ai cherché à faire de la science et je suis passé de l'ethnologie à la sociologie. D'emblée, je suis parti en Algérie avec un projet scientifique et politique. La représentation que les intellectuels français avaient de l'Algérie était ridicule vue d'Algérie. C'est-à-dire que des gens avec qui j'étais tout à fait en accord par ailleurs, des gens qui étaient anti-colonialistes, me paraissaient néanmoins ridicules. Je découvrais que les intellectuels pouvaient dire des choses qui avaient l'air vraies et qui étaient pourtant profondément fausses, profondément irréelles et irresponsables. Contre cette irresponsabilité, j'ai écrit une préface à *Travail et travailleurs en Algérie* où je prenais pour cible un écrit de Michel Leiris, écrivain et ethnologue qui avait écrit *L'Afrique fantôme*, ouvrage qui est à mon avis ce qu'il a fait de mieux. Un texte de lui sur l'ethnologie en Martinique m'avait scandalisé parce qu'il faisait, au nom de la théorie sartrienne de la liberté, des discours sur la responsabilité de l'ethnologue qui est nécessairement coupable, nécessairement responsable, et moi qui essayais d'observer et de comprendre, je trouvais cela dégoûtant.

Ce déclassement de discipline, consistant à s'orienter vers la sociologie rurale, relevait de ma part d'un choix tout à fait lucide. Quand je travaillais sur Panofsky, j'ai relu la vie de Saint-Bernard qui avait fait une chose comme ça. C'était un aristocrate qui a tout jeté aux orties. Il y avait un côté comme cela : j'ai jeté aux orties, non pas ma noblesse mais ma noblesse scolaire, je voulais aller aussi loin que possible. J'ai donc fait une *Sociologie de l'Algérie*, et je l'ai publiée dans une collection populaire, accessible à tout le monde [« Que sais-je ? »]. C'était un travail tout à fait proche, dans sa conception, de la collection de « Raisons d'agir », c'est-à-dire un travail scientifique sur un problème politique. J'ai lu toute la littérature qui existait à l'époque, la littérature coloniale qui contenait des horreurs, mais aussi beaucoup d'autres choses intéressantes. J'ai entrepris des enquêtes empiriques. Ce « Que sais-je ? », c'était une erreur complète. J'aurais mis cela chez Gallimard, j'aurais été beaucoup plus lu ! De fil en aiguille, j'ai commencé de grandes enquêtes sociologiques, empiriques, statistiques, en liaison avec les gens de l'Institut National de Statistiques qui m'ont appris mon métier de statisticien. Quand Paul Lazarsfeld est venu en France avec tout son bataclan, je n'étais pas très impressionné : j'avais appris à travailler vraiment avec les membres de l'une des grandes écoles mondiales de la statistique.

En fait, j'ai surtout connu la tradition anthropologique américaine avant la tradition sociologique. *Sociologie de l'Algérie* est dans la tradition des culturologues américains. Ce n'était pas facile, il y avait très peu de traductions, et je voulais me

servir de ce qui m'apparaissait comme le meilleur équipement intellectuel pour repenser les acquis de la tradition ethnologique sur l'Algérie.

J'ai donc fait des enquêtes avec un échantillon à l'échelle de l'Algérie, sur le travail et sur les politiques sociales. J'avais en ligne de mire Frantz Fanon, l'homologue de Leiris, qui faisait du radicalisme chic et écrivait des choses que je considérais comme très irresponsables sur l'Algérie. Dès cette époque, j'avais une stratégie que je pourrais dire « d'humilité arrogante ». J'ai marqué mon désaccord profond avec Fanon dans une note de *Travail et travailleurs en Algérie* et ceci à partir de l'enquête empirique et rigoureuse que j'avais menée.

Pratiquement au même moment, j'ai fait un travail sur le Béarn. Pourquoi ? C'est assez compliqué, j'ai du mal à reconstruire les choses. Ce qui est certain, c'est que dans mes enquêtes en Kabylie, je me servais mentalement de la référence aux paysans béarnais et je me disais : « si c'était un paysan béarnais qui me racontait cela, est-ce que je le croirais ? » Et souvent c'était non, je ne le croirais pas, ni avec sa belle moustache ni avec ce qu'il me dit de l'honneur. Mes copains algériens bourgeois gobaient des choses que je ne gobais pas. Donc c'est sans doute parce que le Béarn était comme une référence mentale que je me suis décidé à faire une étude sur le Béarn. Un jour, j'étais avec un camarade d'école primaire devenu employé à Pau ; on regardait une photo de classe, on évoquait les copains et il me dit « celui-ci est immariable, celui-là est immariable ». Sur trente, vingt étaient immariables. On était dans le durkheimisme pur. Je savais déjà à l'époque qu'il y avait un problème de célibat, dont parlaient les journaux à propos d'un « marché aux femmes ». Je voulais comprendre, et cela n'était pas simple parce que les informateurs disaient : « les filles ne veulent plus vivre à la campagne ». Mais comment comprendre qu'une société agrippée au droit d'aînesse en vienne à ce que les aînés n'arrivent plus à se marier, que les héritiers n'arrivent plus à sauver l'héritage ? Il y avait là un vrai problème sur lequel j'ai commencé à travailler statistiquement. J'en revenais ainsi, en faisant de la sociologie la plus basse, à mon village et à son école dont j'avais un peu honte (je m'étais efforcé de corriger mon accent, etc.). C'était un retour aux sources qui fut pour moi une façon d'organiser le retour du refoulé.

Au fond, je voulais faire *Tristes Tropiques* de Lévi-Strauss à l'envers, je voulais essayer de découvrir le plus exotique, le plus extraordinaire dans le plus familier, dans quelque chose que je connaissais si bien qu'il y avait quantité de questions que je ne pouvais pas poser aux gens : cela aurait été perçu comme une insulte, puisque j'avais la réponse. Cela m'a fait réfléchir sur ce que c'est que d'être informateur, ce que c'est que d'être observateur, ce que c'est que d'être étranger, etc. Au fond, en Algérie comme en Béarn, je m'étais mis dans des situations si difficiles que la vigilance épistémologique était vitale et j'ai eu à réfléchir après sur ce que j'avais appris dans ces situations difficiles.

Encore fallait-il se doter des outils et des catégories de pensée pertinents. À l'époque, la sociologie c'était, à mes yeux, du bla-bla vaseux avec des concepts semi-construits. On pouvait parler pendant une heure du monde social sans penser

à rien. Et il y a encore beaucoup de colloques où j'entends des sociologues qui vous retraduisent en langage conceptuel pseudo-construit ce qu'ils ont lu dans le *New York Times* ou *Le Monde*.

Mais j'en reviens à mon expérience béarnaise. Le point de départ de mon enquête⁵⁶⁰, c'est le bal. Donc mon copain me dit : « tu vas voir, on va y aller ». C'était pendant les vacances de Noël et il y avait un bistrot à côté où il y avait un bal dans l'arrière-salle. Bon, il y avait plusieurs types qui étaient là avec leur béret, « les immariables », à regarder les filles et puis c'était les types de la ville qui dansaient. Sur la base de cette scène initiale qui était un truc très important, j'ai tenté de construire un modèle quasi mathématique des chances matrimoniales, étant donné la structure du patrimoine, etc. Dans un deuxième temps, j'ai remplacé l'idée de « structure » par celle de « stratégie », sachant qu'un mariage, c'est quelque chose qui se négocie et non simplement quelque chose que l'on voit sur une généalogie. En Kabylie, ce sont les vieilles qui trament ça, et de manière compliquée. Troisième stade, j'ai repris le problème à partir d'un modèle qui est l'unification du marché des biens symboliques. Il y avait un marché protégé, un marché contrôlé par des familles qui faisaient les mariages, il y avait les marieuses exactement comme en Kabylie. Elles s'étaient efforcées d'ajuster les conjoints en fonction de la taille du patrimoine, d'après la « noblesse » du patrimoine, c'est-à-dire en fait en fonction du patrimoine symbolique. Le concept de capital symbolique n'était pas utilisé, mais on n'en était pas loin. Régi par la loi de l'offre et de la demande, le bal était l'incarnation d'un marché. La scène que j'avais vue et décrite contenait déjà tous les concepts que je dégagerai plus tard. Mais cette scène, je ne la voyais pas.

Prendre pour objet mon village, ma famille, avoir pour informateurs mon père, ma mère, c'était une sorte de travail de réconciliation avec le passé. Le passé est encombrant pour tous les chercheurs en sciences sociales et il leur revient de transformer les fatalités pesantes de ce passé en instruments de connaissance. Faire ce travail d'auto-socio-analyse n'est pas un luxe, c'est livrer un combat personnel avec son propre patrimoine pour maîtriser les biais qu'il introduit dans le travail d'analyse.

Mon mouvement de la philosophie à la sociologie et de celle-ci à la sociologie rurale me fait penser à Pascal quand il dit : « abêtissez-vous ». Il y avait toute une partie du travail empirique que je faisais en tant qu'apprentissage de la piété scientifique. Et c'est Pascal encore auquel je pense lorsqu'il écrit que « c'est en faisant les gestes de la piété que l'on devient croyant ». En témoignent mes travaux sur la photographie. Il y avait au départ, quelque chose de fou : je photographiais tout, j'étais quasi fétichiste, je faisais des statistiques sur tout, sur l'âge des voitures par exemple, avec l'idée que l'ancienneté des voitures variait selon la distance au bourg. Tout était objet d'objectivation mais cette objectivation, c'était l'objectivation du

⁵⁶⁰ Voir P. Bourdieu, « Célibat et condition paysanne », *Études rurales*, 5-6, septembre 1962, pp. 32-136. Repris dans P. Bourdieu, *Le Bal des célibataires. Crise de la société en Béarn*, Paris, Seuil, Points-Essais, 2002.

sujet de l'objectivation. Et c'est pour cela qu'il y avait cette espèce de fureur. Alors, l'étonnant est que cette intention d'objectiver le sujet de l'objectivation n'a pratiquement pas laissé de trace dans mes publications sur la photo. Pourquoi ? Parce que la censure de la discipline est formidable. J'avais pourtant la possibilité de publier ce que je voulais. Mais je n'ai rien dit, je n'ai pas dit le millième de ce que je suis en train de dire, c'est-à-dire le rapport à mon père, le rapport à ma mère, le rapport à mon accent, à ma langue, tout cela qui était en fait le véritable objet de mon travail. Cependant, ce travail-là m'a permis de lâcher les freins ; après quoi, je pouvais parler des héritiers, je pouvais parler de l'origine sociale, c'est-à-dire de choses qui étaient alors terriblement taboues, qui n'étaient pas chic. Il y avait ces communistes absurdes qui ne savaient dire qu'une chose, c'était « fils de quoi ». Autrement dit, c'était devenu une insulte et moi je voulais en faire une variable. Réintroduire comme allant de soi la profession du père, du grand père, les études du père, rendre ces choses-là échangeables dans l'espace scientifique, ce n'était pas rien. Il y avait tout un contexte politique. Le refoulement était très puissant jusque dans les mouvements politiques de gauche. Si vous demandez, aujourd'hui, au parti socialiste l'origine sociale ou scolaire des députés, c'est encore mal pris.

La démarche et les objets qui ont été les miens appelaient une stratégie de diffusion particulière, et prudente. J'ai retardé jusqu'à aujourd'hui la publication de certains articles en édition courante non par crainte d'être mal compris mais par peur de blesser. J'ai raconté cette anecdote à propos d'un type qui était avec moi à l'école et que j'aimais beaucoup. Intelligent, raffiné, beau garçon, il était resté célibataire. Un jour, je vais le voir pour bavarder avec lui et, sur la porte de sa grange, il y avait des prénoms de filles et des dates. Je lui dis : c'est quoi ? J'aurais dû comprendre, c'était les noms des génisses qu'il avait eues. C'était tragique ! C'est quelqu'un dont je ne pouvais pas me désolidariser. C'était mon *alter ego*, j'aurais pu être lui.

J'ai essayé de faire en sorte que mes textes soient respectueux. Par exemple, mon écriture sur la Kabylie a été complètement transformée par ça. Je n'ai jamais écrit une phrase commençant par « les Kabyles pensent que » ou bien « le premier jour du printemps, les Kabyles vont porter des rameaux d'olivier ». C'est toujours, « on » ou « ils ». C'est très important qu'un Kabyle puisse le lire sans se sentir « exotisé », c'est-à-dire exclu par le regard. Cela veut dire aussi que quand on écrit autrement, on pense autrement. Mais beaucoup d'ethnologues ont fait de même.

Pour en revenir à la sociologie de l'époque, elle était dominée par le modèle américain. Il y avait ce que j'appelais la « triade capitoline », Parsons, Lazarsfeld et Merton, qui se partageaient l'espace théorico-empirique, en maintenant soigneusement la division entre la théorie et l'empirie. Il y avait une division du travail. Lazarsfeld faisait la cuisine empirique. Parsons s'occupait des concepts. Merton, dont je me sentais plus proche, était entre les deux. Cette division s'imposait dans l'univers entier. Je disais, notamment à mes amis allemands : il faut libérer l'Europe de cette domination dont l'Amérique elle-même est victime, il faut faire une

science qui renoue vraiment avec la tradition européenne, qui récupère l'héritage qui avait été détruit en grande partie par Parsons. Parsons avait tout détruit : Weber, Durkheim ; les traductions que l'on en faisait étaient hallucinantes, pleines de contresens et d'erreurs. De là, tout un travail de réédition de Durkheim, de Mauss, d'Halbwachs dans la collection « Le Sens commun ». En Allemagne, on ne pouvait pas parler de Weber, c'était tabou. Je voulais faire une entreprise de « libération scientifique », et je me suis tourné tout de suite vers l'Allemagne où j'avais un ami, Oevermann, qui était à l'époque assistant d'Habermas à Francfort et à qui je disais : on va faire quelque chose ensemble, il faut d'abord détruire l'opposition entre théorie et pratique, il faut faire de la théorie empiriquement. Ensuite, il faut exporter cela, pas dans une logique d'impérialisme, mais de constitution d'une force géopolitique de résistance. Vers la Hongrie – c'était le seul pays qui était en train de s'ouvrir, où l'on commençait à faire de la statistique –, vers l'Algérie et l'Afrique du Nord, vers le Brésil et l'Amérique latine. C'était une « guerre de libération intellectuelle ». Toute l'entreprise éditoriale faisait partie de cela : rendre accessibles les textes, fournir les instruments, aider les gens à publier.

Je ne suis pas sûr que mon origine sociale ait contribué à mes choix de méthode et d'objet : en tout cas, la question, à mon sens, ne saurait être posée dans ces termes. Cela dit, la sociologie telle que je la pratique est un des seuls terrains sur lequel l'origine sociale défavorisée n'est pas un handicap, au contraire, mais à condition de faire ce que j'ai dit. C'est peut-être pour cela que je suis allé vers ce terrain-là. Ce qui ne veut pas dire que le fait d'avoir une origine favorisée soit un obstacle. Ça dépend de ce qu'on fait, ça dépend de la façon dont on étudie, de ce qu'on a appris. Quand je disais en commençant : « attention, le passé est un fardeau pour tout le monde », je pensais à cela, et c'est vrai que l'origine populaire et provinciale n'est pas facile à porter et pas facile à raconter. C'est beaucoup plus facile de raconter les souvenirs bourgeois, tout le langage est là pour ça. De même, c'est beaucoup plus facile d'écrire de la philosophie que d'écrire de la sociologie, contrairement à ce que pensent les philosophes. J'ai fait les deux, j'ai écrit en trois jours en *post-scriptum* de *La Distinction* un texte sur Kant et Derrida parce que j'ai appris à écrire comme cela à l'École Normale. Tandis qu'écrire une page de *La Distinction* à partir d'un tableau statistique, ça peut prendre huit jours. Par exemple, j'ai dû réinventer complètement le langage pour commenter les tableaux statistiques. Je dis toujours « tend à » et je sais que, dans les traductions, on fait disparaître « tend à ». Mais « tend à » ça veut dire que ce n'est pas un déterminisme, c'est une tendance statistique. Je me suis ainsi heurté aux gens de l'INSEE qui m'apprenaient la statistique mais qui n'avaient pas la philosophie de leur pratique et qui s'en tenaient au positivisme. Et je me suis heurté aux sociologues qui, quand ils se mettaient à faire de la statistique, faisaient de l'hyper-positivisme par incompetence scientifique.

Question : *Vous avez dit : quand on pense autrement, on écrit autrement. De fait, il y a un style Bourdieu qui est difficile quand on commence à vous lire, qu'on apprend à connaître et à aimer ensuite et qui est au plus près de la pensée qu'il véhicule. Alors, avez-vous travaillé ce style, est-ce qu'il y a des modèles littéraires qui ont pu vous servir, est-ce qu'il y a des lectures ou des auteurs qui vous inspirent ? Comment écrire ce qu'on a à écrire ?*

P.B. : C'est une question très compliquée et il m'est difficile d'y répondre parce que c'est un processus très lent. Ce que je peux rappeler, par exemple, c'est que, au temps où j'avais à faire des dissertations, j'ai d'abord été en état d'« agraphie » ; je ne pouvais me plier à ce genre d'exercice. Puis je m'y suis mis et en suis arrivé à faire les choses très sophistiquées que l'on me demandait.

Bien plus tard, il a fallu analyser les résultats de mes enquêtes. J'écrivais une phrase, je barrais, j'écrivais une phrase, je barrais, et j'arrivais au soir avec une page toute noire et je n'avais pas avancé d'une ligne. Du coup, je ne me couchais pas, je travaillais encore, ce qui était une idiotie. Je devais tout désapprendre. J'essayais de trouver des ponts avec des auteurs comme Aristote, pour retrouver un langage. Il y avait des trucs dissertatifs comme les « crèmes renversées » que Marx adorait (« philosophie de la misère et misère de la philosophie ») et dont il fallait se débarrasser. Les modèles littéraires ont joué un rôle ; j'ai dit quelque part que j'avais deux modèles conscients : Proust et Flaubert. Je trouvais chez eux des moyens pour mettre en perspective ce que je disais, avec des incises qui reviennent pour expliquer. J'avais constamment à dire dans ce que j'écrivais les limites de compréhension et de validité de ce que je disais. Donc il fallait trouver un style pour cela et évidemment les rhétoriques en cours en sociologie étaient complètement inadéquates.

Question : *Venant d'un milieu relativement modeste et vous retrouvant à Paris, toutes les conditions n'étaient-elles pas réunies pour que vous soyez tenté ou attiré par l'organisation d'un parti politique ?*

P.B. : Pour moi, c'était exclu. On pourrait appeler cela la loi de Bouveresse : je ne fais pas cela quand je vois ce qu'ils font. Comme le disait Musil, « je fais des mathématiques par horreur de ceux qui ont horreur des mathématiques ». De la même façon, je ne vais pas au parti communiste par horreur de ceux qui y vont. La plupart des gens qui se précipitaient au parti communiste à cette époque ne m'étaient pas spécialement antipathiques, mais leur manière d'aller au parti communiste m'était très antipathique. Depuis j'ai compris pourquoi.

Question : *Est-ce que vous associez votre sentiment de honte de l'origine sociale avec votre découverte de l'École Normale Supérieure ? Autrement dit, est-ce ce passage par l'École Normale qui a provoqué ce sentiment de honte ou si ce passage a précipité quelque chose que vous aviez déjà connu ?*

P.B. : Oui, il est de fait, que, après la khâgne, après ce passage, j'ai éprouvé une certaine honte. Je la ressentais quand j'arrivais à Mont-de-Marsan par le train et que j'entendais l'accent. Comment ça s'est produit ? À certains moments, j'étais en rapport très malheureux avec mes origines et je biffais des tas de choses, sans qu'il y ait d'interdit, sans qu'il y ait censure ; c'est bien plus vicieux. Je vois aujourd'hui encore bien des gens qui portent le fardeau d'un passé biffé. Le système scolaire français est très spécial de ce point de vue-là : c'est un système universaliste terroriste. Il a fait cela dans les colonies, les colonisés à la française sont très différents des colonisés à l'anglaise ou à l'américaine. Il y a une sorte d'éradication. La culture française éradique tout. Elle est universelle, il n'y a rien à lui opposer. Ce n'est pas du tout qu'on vous dise que c'est mal mais vous n'y pensez plus. Là, j'ai le témoignage de grands écrivains algériens qui ont éprouvé cela de façon limite. C'est fait de telle sorte que ça ne devient même pas honteux, c'est refoulé, oublié.

Question : Vous avez rappelé comment vous vous êtes émancipé du milieu de la philosophie mais je me demandais si finalement l'attitude philosophique n'était pas ancrée en vous. C'est que je n'arrive pas à faire la différence entre cette auto-socioanalyse à laquelle vous vous livrez et l'art de se déprendre de soi-même par lequel les philosophes ont défini la philosophie, du moins sa finalité ; je pense à Michel Foucault, par exemple.

P.B. : Sauf que les philosophes disent qu'ils le font et ils ne le font pas. Même Michel Foucault, que j'admire beaucoup, n'est pas allé très loin en cela. Je ne veux pas développer, ce serait trop long et puis j'aurais l'air de dire « il n'y a que moi qui ... ». Je pense que c'est un programme philosophique, j'en ai conscience. Ce qu'il faut dire aussi, c'est que je n'étais pas du tout un philosophe malheureux, j'étais un philosophe ultra-reconnu par mes pairs à l'École Normale. C'est important, le passage à une autre discipline ne représentait pas du tout une carrière de rechange. J'avais pour maître spirituel Georges Canguilhem, qui était un homme du Midi en marge des institutions académiques et réputé pour ses colères en présence des étudiants – je pense que c'était des réflexes d'horreur d'*habitus*. Je suis parti en Algérie et il avait prévu pour moi tout un plan de carrière sur le modèle de la sienne. Il était dans un rapport père-fils. Il avait deux disciples chéris qui étaient Foucault et moi. Il m'avait aménagé un poste au lycée Pierre Fermat à Toulouse et je devais faire mes études de médecine avec le fils du professeur qui lui avait enseigné la médecine. Et j'ai eu une grande crise passionnelle avec Canguilhem quand, à mon retour d'Algérie, je lui ai dit : « je ne veux pas, je continue, je fais de la sociologie. » Il est resté pendant deux ans sans m'adresser la parole, il m'en a beaucoup voulu parce que j'avais trahi son projet. C'est comme un père qui a un projet pour son fils. Donc, je n'avais pas de ressentiment et d'autre part j'avais une idée de la philosophie incarnée aujourd'hui par Jacques Bouveresse, mais qui était dominée à l'époque. Foucault appelait cela la « philosophie du concept », je parlerais

plutôt d'une « philosophie des sciences », une philosophie enracinée dans les sciences et qui impliquait le refus de la philosophie dominante de l'époque, l'existentialisme, etc. J'allais vers ce qu'il y avait de plus *hard* dans la philosophie, je lisais beaucoup plus Bachelard, Vuillemin qui a été très important pour moi, que Heidegger (que je lisais aussi), et je cherchais à tout prix quelque chose d'autre que la philosophie molle qui s'enseignait en Sorbonne et se discutait dans les milieux intellectuels. Mes premiers textes en sociologie, je les ai envoyés à Vuillemin qui les relisait, les annotait. Mon « collègue invisible » est resté un collègue de philosophes jusqu'à une date tardive et peut-être aujourd'hui encore. Les gens dont l'opinion compte le plus pour moi sont des philosophes, mais des philosophes qui auraient pu être des sociologues, et il y en a très peu.

Je reviens sur la question de l'engagement. Je pense que l'idée que la science est, par implication directe, engagée politiquement, était présente dès le début. *Travail et travailleurs en Algérie* était une tentative pour répondre à une question très débattue à l'époque, qui était celle de la voie vers le socialisme. Est-ce la paysannerie à la chinoise qui est révolutionnaire ou est-ce le prolétariat ? Là, j'ai fait une tentative pour mettre en œuvre les méthodologies scientifiques. Avec, à la clé, une petite invention technique qui me semble importante. Je travaillais avec des statisticiens qui avaient fait un échantillon, représentatif à l'échelle de l'Algérie, de 2.500 personnes, et j'avais tiré, à l'intérieur de cet échantillon, un échantillon de 250 personnes, un dixième. Ainsi je pouvais valider mon petit échantillon en m'appuyant sur le gros, sur les structures statistiques que me donnait le gros échantillon et je pouvais retourner ce que je trouvais dans l'analyse fine sur les données du gros échantillon. Cette petite invention est passée inaperçue à l'époque. J'ai appliqué cela, par exemple, au rapport entre quantité de travail et conscience que les travailleurs avaient du chômage et ce que j'ai trouvé à petite échelle s'est vérifié massivement à l'échelle du gros échantillon à savoir que la conscience du chômage fait partie de la vérité objective du chômage. Mes interrogations étaient toujours de répondre aussi scientifiquement possible à des problèmes politiquement brûlants.

Donc, l'intention politique était présente mais ce n'était pas une intention brute. Elle touchait aussi à des questions comme le choix d'un éditeur. J'aurais pu aller chez Maspero, qui m'avait sollicité, ou bien chez Gallimard. J'ai choisi Minuit, un petit éditeur littéraire qui ne voulait pas mettre un sou dans mes entreprises, mais qui me donnait une autonomie considérable. L'idée, c'était de constituer un capital collectif des ressources, susceptible d'être mobilisé scientifiquement et accessible à des gens prêts à les accepter tacitement. Il n'y a jamais eu de proclamation du genre « on va faire la révolution » ; on était toujours dans l'implicite, dans le discret, ça fait partie de l'*habitus* de classe encore une fois. On voulait dire : on ne fait pas de littérature, on veut être utile socialement, mais pas au sens de « on veut servir le prolétariat » mais au sens de « on veut contribuer à donner des armes de connaissance ».

Le mot-clé pour répondre à cette question de l'engagement, c'est ce truc que j'ai inventé contre Habermas – j'ai beaucoup « inventé contre ». Mon idée est que la raison ne tombe pas du ciel, n'est pas dans le langage, n'est pas dans la conscience transcendantale : tout cela c'est de la théologie revisitée. Nietzsche à une très belle formule : « tant qu'on croira à la grammaire, on ne sera pas débarrassé de Dieu ». Ça vaut même peut-être pour Wittgenstein. La raison, il faut la mériter, il faut la conquérir. Et pour la conquérir, il faut créer des « commissions de la raison ». Là, j'ai le modèle des Encyclopédistes qui ont fait des révolutions spécifiques. Dans l'Encyclopédie, il y avait des concepts, mais aussi des travaux artisanaux et des instruments de travail. Il y avait l'intention de réaliser une accumulation initiale de capital scientifique.

Question : *Pourquoi avez-vous fait des Actes de la recherche en sciences sociales une revue aussi « personnelle » ?*

P.B. : D'abord, c'était le résultat d'une décision collective justifiée par différentes raisons. Il y avait notamment l'idée que, si les conditions historiques changeaient, il pouvait être très important que cette revue soit à l'abri des contraintes et de l'État et du marché. Or, il n'y a pas si longtemps, les socialistes arrivant au pouvoir, ont commencé à dire « mais comment cela se fait-il que cette revue n'a pas de comité de ci, n'a pas de comité de ça ? » J'ai dit « cette revue est ma propriété ». Étant donné la situation qui se développe en Angleterre, qui est en voie de se développer en Allemagne et en France, il est très important d'avoir la propriété privée des moyens de production et de travailler collectivement à la propriété collective des moyens de diffusion. J'ai théorisé cela depuis longtemps dans mes textes. Je ne me contente pas de faire de la théorie, parce que je rencontre tout cela en pratique. Dans mon enquête sur les grandes écoles, j'ai découvert qu'il y a dans la tradition française une grande opposition entre l'École Normale Supérieure et l'école des Hautes Etudes Commerciales. Cette opposition, structure objective qui est aussi une structure mentale, c'est l'art et l'argent. On la retrouve partout, on la retrouve chez Flaubert et nous avons tous en tête cette opposition art/agent. Elle est particulièrement forte en France parce que tout le système la renforce. Cela fait que les intellectuels, les chercheurs, les artistes ne sont pas du tout préparés à lutter rationnellement dans une logique de *Realpolitik*. Ils croient que faire un livre consiste à écrire le livre, puis on ne s'en occupe plus. Ils ne savent pas qu'il faut se livrer à toute une série d'opérations pour assurer la vie matérielle et intellectuelle du livre. Aujourd'hui en Angleterre et demain en France quand Vivendi aura le pouvoir, il faut être préparé à gérer soi-même les produits intellectuels. J'ai deux choses importantes à enseigner : 1° des stratégies d'organisation collective du travail nécessaires pour conquérir l'autonomie qui est la condition d'une pratique scientifique ; 2° la gestion rationnelle du travail intellectuel. Beaucoup de chercheurs croient qu'il faut mener sa vie comme une vie d'artiste, en accord avec toute une mythologie. Or, le chercheur est beaucoup plus

comparable à un sportif de haut niveau qui doit rationaliser. Il existe une hygiène sportive du travail intellectuel dont fait partie la gestion du collectif, le travail collectif, l'organisation du collectif, l'équipement collectif.

En fait, les institutions scientifiques d'État contribuent à détruire le travail scientifique. C'est un argument fort, mais je suis prêt à le défendre. Elles font payer très cher l'argent qu'elles donnent gratuitement. On se défend mieux contre l'argent privé, parce qu'au moins on le voit bien, que contre l'argent public. Donc l'autonomie suppose beaucoup d'esprit rétif. C'est vraiment une chose que j'ai en commun avec Foucault, c'est l'esprit rétif, l'esprit de rébellion, qui est inégalement distribué par la naissance sociale mais qui peut se cultiver. Encore faut-il être rétif efficacement parce qu'on peut être rétif gauchiste dans la lune.

Question : *Pour en revenir aux Actes de la recherche et à leur gestion très « privée », n'est-ce pas se mettre en rupture avec la défense du service public ?*

P.B. : Il n'y a pas de réponse absolue. Dans une certaine conjoncture, il peut être important que cette revue soit possédée par moi parce qu'on ne peut rien contre elle, parce que je suis en position de pouvoir dire merde à beaucoup de gens. Dans un autre contexte, ça peut être affreux, je peux en faire un usage tyrannique, etc. De même, le collectif peut être une excellente ou une très mauvaise chose. La logique des commissions est une catastrophe. Tendanciellement, une commission choisit toujours le plus nul.

Beaucoup de personnes ont, ce matin, posé la question : « que faire ? » J'ai dit tout à l'heure dans ce texte sur le célibat, que finalement je n'avais rien dit de ce que j'avais appris vraiment en faisant mes premiers travaux. Pourquoi ? Parce que j'avais gardé dans la tête des censures liées à la définition de la discipline. C'était dans une revue scientifique, qui allait être lue largement et je n'allais pas aller raconter ces trucs-là. C'est de l'ordre des obstacles en grande partie intériorisés, incorporés. Donc, il faut soumettre à la discussion, mais pas simplement discuter pour dire : « est-ce qu'il faut être engagé ou pas ? », ça c'est de la rhétorique. Il faut travailler sur soi-même pour comprendre pourquoi on a fait une magnifique analyse politique mais qu'on n'en tire pas les conclusions. Dernièrement, j'ai participé en semi-observateur à une réunion de grands spécialistes internationaux de la criminalité. Ces gens-là ont fait leurs exposés puis sont partis et ont pris leur avion. Pas une minute, ils n'ont fait de révélations qui auraient pu avoir des conséquences immédiates : politique de prison, conditions d'incarcération, tolérance zéro, toutes ces choses dont on nous parle à longueur de journée. Si j'avais dit, et je m'en suis bien gardé, on s'arrête, on reste cinq minutes pour rédiger un texte disant les grandes conclusions qui se dégagent de nos analyses scientifiques, ça n'aurait pas marché. Parce que j'aurais touché à une limite qu'on ne franchit pas. Ils avaient fait leur travail et ils le publieraient dans des revues ésotériques avec la certitude que cela ne servirait à rien, que ce ne serait lu que par des collègues qui savaient déjà.

Ce qui a été dit ce matin sur la télévision, le sport et l'argent, ça peut être un programme d'action politique. Cela veut dire comment les supporters achètent des maillots, etc. Je pense qu'une lutte politique moderne doit englober ce genre d'analyse. Ce sont des indices très importants. Est-ce qu'il faut s'organiser pour faire passer cela dans les grands journaux sportifs ? J'ai fait une annexe au petit livre *Sur la télévision*, où je dis comment faire pour que ce genre d'analyse soit diffusée et surtout auprès des gens qui contribuent à la lutte politique et qui n'ont pas idée de cela. Actuellement, il y a un retard absolument extraordinaire du personnel politique le plus critique du point de vue des instruments de critique. Adorno n'aurait jamais fait une analyse sur le football et les conditions sociales de sa pratique. J'ai vu Adorno, j'ai participé à un colloque avec lui, on ne parlait pas de football. Cette sorte de coupure sociale concernant le sport était telle que, premièrement, on ne pouvait pas faire les travaux du type de ceux que vous avez présentés et, deuxièmement, les ayant faits, on ne pouvait pas avoir l'idée que ça faisait partie de l'action d'un chercheur d'introduire ce genre d'analyse dans le programme politique d'analyse critique. Il faut changer la politique et faire qu'aujourd'hui la politique consiste aussi à parler de Zidane. Cela ne consiste pas à faire signer une pétition à Zidane qui n'en a rien à foutre et qui a bien raison. Mais il faut faire en sorte que les gens sachent de quoi sont faites les pages sportives des journaux. Et aussi les pages littéraires. L'autre jour, je revenais d'un congrès aux côtés d'Annick Coupé, qui est une fille que j'admire énormément, une des fondatrices de Sud, une « sainte laïque ». Elle ouvre le *Monde* et s'attarde à la page littéraire, qui est une horreur et qu'il faudrait critiquer de A à Z. Je me suis dit « qu'est-ce que je fais, je lui dis ou je ne lui dis pas ? » Ça aurait été très bien de lui dire : « tu sais, là-dedans il y a de la politique, tout cela, c'est de la politique, le succès du livre de Madame Millet c'est de la politique ».

Les gens à même de faire passer auprès d'un public large un discours savant sur des questions politiques sont très rares. Malheureusement, c'est plus difficile de faire un petit bouquin de 160.000 signes qui tirera à 100.000 exemplaires que de faire un article pour une revue savante. Et ça rapporte moins, universitairement parlant. Il y a un très bon économiste de Lille, Laurent Cordonnier, qui a fait un exercice à ma demande ; il a retraduit en langage ordinaire les théories mathématiques les plus difficiles à propos du travail et du chômage. Il faut que les meilleurs économistes, ceux qui ont pris toute la peine du monde pour apprendre la vraie économie mathématique, acceptent de tenir des discours qui passent et donc de perdre leur capital aux yeux de ceux auprès de qui ils l'ont acquis. Il y a des gens qui sont prêts à le faire mais il leur faut encore trouver un langage. Les gens qui sont de formation scientifique ne sont pas préparés à faire cet effort rhétorique. C'est là qu'il faudrait des collectifs d'assistance, capables de retraduire rigoureusement dans un langage compréhensible et faisant un usage contrôlé des métaphores des raisonnements mathématiques. Autrefois, on combattait l'obscurantisme tout court ; aujourd'hui, il faut combattre un obscurantisme lumineux, l'obscurantisme scientifique.

Question : *Ma question tient à ma fonction de responsable de la prospective à la RATP où je cherche à pratiquer ce qu'on a appelé une prospective du présent. Vous nous avez parlé de l'importance des statistiques dans votre travail et donc de l'analyse critique des régularités. En tant que prospectiviste, j'essaie aussi d'apercevoir ce qu'on appelle dans notre jargon des « signaux faibles ». Cela part de l'idée qu'avec les lunettes classiques on ne voit pas un certain nombre de choses qui néanmoins sont sous nos yeux, qui sont très innovantes, qui sont ce que j'appelle des « germes de culture » mais qu'on n'a pas les concepts ou les lunettes pour voir. Donc, est-ce que, à côté du travail critique qui est le vôtre, il n'y a pas la place pour faire voir des choses que les institutions nous empêchent de voir avec les modes de raisonnement que nous pouvons avoir.*

P.B. : C'est une très bonne question. Pour moi, il n'y a pas d'opposition du tout. Le travail critique, c'est de donner de nouvelles lunettes ou faire voir les lunettes que l'on utilise ordinairement. C'est dire aux gens « vous voyez ce que vous voyez parce que vous avez les instruments de vision qui ont été produits par le système scolaire, etc. ». Je pense que, contrairement à ce qu'on nous dit de la sociologie, ce n'est pas du tout un instrument totalitaire, oppressif, dogmatique ; c'est potentiellement un instrument de libération individuel ou collectif. On peut utiliser la sociologie comme instrument pour connaître les limites et c'est déjà une formidable connaissance. C'est la rupture avec tous les bonds dogmatiques au-delà des limites. Il y a des limites que l'on connaît pour les ratifier provisoirement en évitant de faire des bonds métaphysiques ; il y en a d'autres que l'on connaît pour les faire reculer, pour les transformer. Donc, la sociologie n'est pas du tout ce que l'on dit et il me semble que, là aujourd'hui, mon souci était de donner la liberté aussi et surtout par rapport à ce que je dis. Je pense qu'il faut créer des structures collectives d'auto-analyse qui pratiquent la réflexivité non pas dans la logique de l'individu singulier, mais en vue de la mise en œuvre méthodique d'instruments collectifs que fournit le travail scientifique pour connaître le sujet connaissant individuel mais aussi collectif. Par exemple, quand je fais relire l'un de mes textes, je fais relire souvent par des gens qui me critiquent au nom de moi-même et qui me disent : « vous dites qu'il ne faut pas faire cela et vous le faites ». Un collectif de ce type est extrêmement précieux. Mon rêve serait un champ scientifique dans lequel – c'est particulièrement nécessaire en sciences sociales –, chacun serait socio-analyste des autres mais pas dans une logique polémique.

Question : *Vous nous avez dit tout à l'heure, j'ai beaucoup inventé contre, c'est la logique du champ. Alors, comment ce propos s'accorde-t-il avec ce que vous venez de dire sur le travail collectif et les efforts que l'on doit fournir ensemble ?*

P.B. : Vous touchez à la chose qui a été la croix toute ma vie : les obstacles au collectif. Je peux le dire, je suis sans doute celui qui a le plus essayé de faire du collectif, et celui qui a le plus échoué. Je pense que j'investissais beaucoup de réalisme dans mon projet de subversion du monde sociologique. Je connaissais bien ce monde et j'avais, à son propos, un sens pratique du possible et de l'impossible. À ce sens réaliste, j'associais une forme d'utopisme qui s'est exprimée dans la construction d'un groupe que je voulais être celui des égaux, avec un côté un peu saint-simonien, mais le bon Saint-Simon. Un des éléments de l'utopie qui m'a coûté très cher personnellement, c'est que je pensais que, par la science et par la réflexivité, on pourrait contrôler les effets des *habitus* et que, par exemple, une fille issue du prolétariat belge pourrait travailler avec une fille issue de la plus vieille noblesse française ou encore qu'un fils du VII^e arrondissement pourrait travailler avec le fils d'un prolo de Marseille. En fait ça a tenu un certain temps. Mais les *habitus* sont toujours là et ils sont très puissants. C'est Patrick Champagne qui a forgé le concept de « retour de l'*habitus* ». Des gens dont l'*habitus* a été contrôlé pendant des années par eux-mêmes, par le groupe, par le collectif, il y a un moment dans leur trajectoire où ils « pètent les plombs », où l'*habitus* revient comme si de rien n'était mais avec un tas de conséquences, par exemple un rejet plus ou moins violent de tout ce qui a « brimé » l'*habitus*, c'est-à-dire un rejet du groupe, du collectif.

Question : Est-ce qu'on peut envisager une lecture de la société comme on a appris à faire une lecture de l'image, une lecture de la publicité à un certain moment ? Je suis professeur en lycée technique et vous parliez tout à l'heure de cette honte d'être d'origine béarnaise. J'ai le sentiment d'un luxe que de pouvoir exprimer cette honte. Par rapport à des élèves qui sont d'origine étrangère, souvent de culture africaine, que faire ? Si, en début d'année, je fais remplir les fiches et je demande quelle autre langue parle-t-on, la case reste vide. Or, en fin d'année, je me suis amusée à un petit jeu. Comme l'un d'entre eux avait écrit sur la table, je me suis adressée à la classe en lui demandant ce qu'on allait lui imposer comme punition – c'était une classe de première, de terminale. On a convenu de lui faire écrire trente fois « je ne dois pas écrire sur la table », dans toutes les langues, et de l'aider. Et bien, le tableau était plein. J'avais plus de dix dialectes africains. Donc comment peut-on être serein vis-à-vis de cela et qu'en faire ?

P.B. : Votre question est déjà auto-suffisante. Je pense que c'est déjà très bien que vous l'ayez formulée. J'aimerais que tous les gens soient assez équipés pour poser une telle question. Cela serait un énorme progrès politique, et cela ferait partie de l'élargissement de la définition de la politique. Quant à dire ce que l'on peut faire avec cela, je ne sais pas.

Ce travail de moderniser la politique ou de changer le discours politique est à faire partout. Les sociologues ont un rôle irremplaçable à jouer, à cet égard, que ni les économistes ni les historiens ne peuvent jouer. Ils peuvent contribuer à donner

des instruments réflexifs à ceux qui exercent du pouvoir symbolique, quel qu'il soit. Devant un congrès de militants, j'avais dit : « vous êtes des professionnels de l'Agitprop mais moi, je veux agiter vos cerveaux. Vous avez des catégories, vous avez des positions, vous avez des divisions, vous avez des habitudes, vous avez des routines, vous avez tout cela qui vous empêche de poser des tas de problèmes et, en particulier, de remplir votre fonction. Secouez un peu vos structures ». Cette action politique-là, les intellectuels normaux n'y sont pas préparés, ils n'ont pas l'équipement adéquat. Il y faut un certain type de sociologues, et encore...

Il m'arrive de me dire : « je pourrais tellement être tranquille, pourquoi je me complique ainsi l'existence, pourquoi je me mets en position de recevoir des coups, de perdre le capital acquis ? » Quand j'entre dans l'assemblée de mes collègues du Collège de France, il m'arrive de me demander « est-ce qu'ils vont me respecter ? » Puis-je ainsi mettre en jeu mon capital symbolique pour une cause qui est peut-être perdue ? Quand on pense à tous ces petits technocrates avec leur attaché-case qui font des calculs de conjoncture et qui vous regardent de haut parce qu'ils ont fait trois équations : imaginez, si vous venez leur dire qu'il faut changer la politique, vous vous déconsidérez à leurs yeux ! Il faut aussi apprendre la prudence. Je surprends beaucoup les jeunes qui viennent me demander ce qu'il faut faire quand je leur dis « surtout pas de vagues ». Il faut avoir une vraie volonté mais, en même temps, il faut aussi se donner les moyens de cette volonté.

La catégorie du *symbolique* joue un rôle central dans la pensée de Pierre Bourdieu. Pourtant, elle a été assez peu théorisée en tant que telle, alors que d'autres notions clés – comme celles d'*habitus* ou de *champ* – ont fait l'objet de commentaires minutieux et de reprises méthodiques.

Le présent ouvrage, complété par une intervention de Pierre Bourdieu et un épilogue de l'écrivain Annie Ernaux, entend faire valoir que le « *symbolique* » concentre la démarche du sociologue dans ce qu'elle a de plus singulier et de plus irréductible. Les auteurs ici réunis procèdent à cette réévaluation en trois stades, qui correspondent à autant de champs de réflexion : anthropologie, culture et politique.

Au-delà, c'est du rayonnement international de l'œuvre de Pierre Bourdieu que l'on veut encore témoigner, ainsi que de la diversité des objets qu'une même discipline de pensée continue de prendre en compte – de la gastronomie à la photographie, des littératures périphériques à l'art d'avant-garde, des politiques de contrôle social aux pratiques journalistiques.

Jacques Dubois est professeur émérite de l'Université de Liège. Pascal Durand est professeur à l'Université de Liège. Yves Winkin est professeur à l'École Normale Supérieure Lettres et Sciences humaines à Lyon. Ils ont codirigé le colloque de Cerisy-la-Salle de juillet 2001 dont le présent volume constitue les Actes.

Contributions de

Wolfgang ASHOLT,
Constanze BAETHGE,
Cornelia BOHN,
Pierre BOURDIEU,
Craig CALHOUN,
Benoît DENIS,
Paul DIRKX,
Jacques DUBOIS,
Pascal DURAND,
Annie ERNAUX,
Priscilla P. FERGUSON,
Bridget FOWLER,
Philippe FRITSCH,
Geoffrey GEUENS,
Michael GRENFELL,
Johan HEILBRON,
Jean-Marie KLINKENBERG,
José Sergio LEITE LOPES,
Jérôme MEIZOZ,
Teresa OROZCO,
Nikos PANAYOTOPOULOS,
Wolfgang SETTEKORN,
Luc VAN CAMPENHOUT,
Yves WINKIN,
Tassadit YACINE.

ISBN 2-930322-93-4

