

INTRODUCTION

Le symbolique est le social

Jacques Dubois, Pascal Durand & Yves Winkin

Qu'on ne s'y trompe pas : ce n'est pas pour jouer sur les mots et s'offrir, par là, le plaisir narcissique d'une virtuosité gratuite que les Actes du colloque « Le Symbolique et le Social » se trouvent ainsi placés, d'entrée de jeu, sous le signe d'une identification abrupte entre l'ordre du symbolique et l'ordre du social. L'auteur des *Méditations pascaliennes* a suffisamment insisté sur le danger à la fois pratique et théorique qu'il y aurait à penser l'ordre social comme un système d'interactions ou d'échanges symboliques pour que nous tombions ici dans le panneau de ce qu'il aurait sans doute appelé, à juste raison, une sociologie scolastique.¹ Mettre en équation le symbolique et le social consiste plutôt, de notre point de vue et dans l'esprit général du colloque, à faire valoir, d'abord, que la catégorie du « symbolique » est omniprésente dans la sociologie de Pierre Bourdieu et qu'elle y constitue tout ensemble une manifestation, une modalité et une médiation du social. Le terme même de « symbolique » n'apparaît pourtant qu'à de rares occasions dans les intitulés d'articles ou de livres ; et, pour fréquent qu'il soit dans le corps des textes, encore est-ce plus souvent sous forme adjectivale que substantive : signe, peut-être, qu'il s'agit moins d'un concept clé que d'un paradigme ou, pour le dire plus simplement, d'une coloration apportée à d'autres concepts.² Coloration est cependant un mot bien faible pour rendre sensible l'inflexion singulière que ce terme fait subir à des concepts tels que ceux de représentation, de capital, de violence, de domination ou de pouvoir. Aussi nous a-t-il semblé opportun, avant de rendre la parole aux chercheurs rassemblés autour de Pierre Bourdieu durant l'été 2001, de profiler généalogiquement à travers l'œuvre quelques-uns des principaux emplois, champs et lieux d'intervention dans le cadre desquels le « symbolique » aura joué de son

¹ Le sociologue mettait déjà en garde contre cette « distorsion théorique » dans *Esquisse d'une théorie de la pratique* (1972) : « la situation de déchiffreur et d'interprète incline à une représentation herméneutique des pratiques sociales, portant à réduire toutes les relations sociales à des relations de communication et toutes les interactions à des échanges symboliques » [E.T.P., 159].

² Signe aussi de la défiance de principe que Bourdieu adressait à toute substantialisation des phénomènes ou des concepts. S'il lui est arrivé de dire, à raison, que « tout est social », jamais il n'a pensé ni affirmé que « le » social existe, comme grande catégorie abstraite, non plus que « le » symbolique ou « le » politique.

pouvoir de redéfinition critique d'autres concepts et de conversion du regard sur des objets, des pratiques, des notions ordinairement réifiés, banalisés ou recyclés sans recul par la sociologie de sens commun.

Pour décisif que soit le rôle qu'il lui a imparti au sein de son économie conceptuelle, en regard d'un certain mode de construction de l'objet social, la catégorie du « symbolique » n'en a pas moins, en effet, été laissée par Bourdieu dans une évidence et une transparence qui n'allaient pas de soi. Il est vrai que l'auteur du *Sens pratique* a toujours veillé à dire combien il tenait à éviter les exposés théoriques trop systématiques, estimant qu'ils induisaient un théoricisme assez vain. Selon lui et pour son usage, les concepts ont à se définir dans le mouvement même de la recherche : ce sont des outils, des instruments opératoires, des modes d'investigation, parfois d'intervention, non des choses en soi, thésaurisables par quelque théorie abstraite. « Pour moi, expliquait-il, la réflexion théorique se manifeste seulement en se dissimulant dans la pratique scientifique qu'elle informe » [R., 135]. Force est pourtant de constater que d'autres notions clés de son appareil théorique, telles que celles d'*habitus* ou de *champ*, et tout ce qui les articule génétiquement l'une à l'autre, ont fait l'objet d'excursus fréquents, de mises au point méthodiques et ont été reprises à ce titre par les nombreux commentateurs de l'œuvre. Rien de semblable pour le « symbolique ». On peut en trouver une explication partielle dans le fait, déjà relevé, que la notion n'accède que rarement chez Bourdieu à la forme substantive. Sans aller jusqu'à dire que le « symbolique » serait quelque chose comme la tache aveugle de la théorie (il en constitue plutôt, à tout prendre, la « lettre volée »), on peut toutefois considérer que le terme s'est entouré d'un flou sémantique propice à bien des visions réductrices, comme celle, par exemple, qui rabattrait le « symbolique » tantôt simplement sur le culturel, tantôt plus largement sur l'immatériel. Nous voudrions faire valoir ici, au contraire, que c'est dans cette catégorie du « symbolique », si mobile soit-elle, que se concentre la pensée sociologique de Bourdieu dans ce qu'elle a de plus irréductible. On le fera en trois stades, qui correspondent, en même temps qu'aux grandes articulations de sa carrière, à autant de sédimentations significatives du paradigme établi par lui à cette enseigne du « symbolique », – sédimentations successivement anthropologique, littéraire/artistique et méta-sociologique.

Du « symbole » à la chose « symbolique »

A relire dans une telle perspective le plus célèbre texte anthropologique de Bourdieu, « La maison kabyle ou le monde renversé » – publié en 1970, mais rédigé dès 1963-64 –, on s'aperçoit que la seule occurrence du mot « symbole » qu'il présente n'a rien que de très classique. Décrivant l'opposition entre « la partie basse, obscure et nocturne de la maison » et « la partie haute, lumineuse, noble », le sociologue évoque la place du fusil dans cette dernière en l'interprétant comme « [le] symbole du point d'honneur viril (*ennif*) qui protège l'honneur féminin (*hurma*) »

[E.T.P., 47]. « Symbole » est ainsi utilisé dans un sens tout usuel – soit « ce qui représente autre chose en vertu d'une correspondance analogique » – et l'on observera qu'il ne s'agit pas même du « symbole » au sens anthropologique classique d'« objet ou image ayant une valeur évocatrice, magique ou mystique »³ : le fusil kabyle n'est pas un masque rituel ou une effigie pleine de clous ; au même titre que le métier à tisser, il possède une fonctionnalité réelle dans la vie de la famille kabyle. Reste qu'il peut être lu par l'anthropologue comme un emblème, une représentation métonymique de l'honneur viril. Non que Bourdieu donne là dans un freudisme facile, qui apercevrait dans le fusil un objet phallique : c'est qu'il s'avère, à suivre son analyse, que l'homme défend son honneur et protège celui de sa femme à la pointe du fusil – avec cette nuance, mise en exergue dès 1960 dans « Le sens de l'honneur », que les combats d'honneur étaient, dans la société kabyle traditionnelle, ritualisés sous l'espèce de joutes verbales ou de capture d'un élément dans la maison de l'adversaire ; ce n'était que dans les cas où l'affaire tournait mal que les fusils faisaient leur apparition, mais sans qu'un coup soit tiré : il suffisait qu'ils soient brandis pour que le combat cesse.

Les premiers textes anthropologiques de Bourdieu n'innovent donc pas dans le maniement conceptuel du substantif « symbole ». Une étape va être franchie avec « Esquisse d'une théorie de la pratique », l'essai théorique, écrit en 1970 ou 1971, qui constituera la seconde partie du livre et lui donnera son titre. Les pages que le sociologue y consacre à la relation entre « symbolique spatiale » et « symbolique corporelle » le conduisent à établir une distinction – qui est aussi, en l'occurrence et très significativement, un redoublement – entre « symbolisation » et « réalisation » :

« De même que l'*ethos* et le goût (ou si l'on veut, l'*aisthesis*) sont l'éthique et l'esthétique réalisées, de même l'*exis* est le mythe réalisé, incorporé, devenu disposition permanente, manière durable de se tenir, de parler, de marcher, et, par là, de sentir et de penser ; c'est ainsi que toute la morale de l'honneur se trouve à la fois symbolisée et réalisée dans l'*exis* corporelle » [E.T.P., 193 ; souligné par P.B.].

Est évoqué de la sorte comment l'homme d'honneur, dans la société kabyle, marche droit, la tête haute, sans courir, la femme devant au contraire marcher « légèrement courbée, les yeux baissés ». Il y a là une symbolique très claire, reflétant les valeurs de cette société. Mais, alors que dans ses textes anthropologiques des années '60, Bourdieu ne convoquait guère encore les notions d'*habitus* et d'*exis*, l'essai de 1970 les fait désormais tourner à plein rendement. On le voit, dans la citation qu'on vient de lire, user du mot « incorporation » pour rendre raison du lien qui s'établit entre les « mythes » et les « corps », c'est-à-dire entre les valeurs fondamentales d'une société et leur intériorisation/extériorisation sous la forme de manières de se tenir, de se vêtir, de se déplacer. La marche lente et assurée de l'homme kabyle n'est plus seulement le symbole de son honneur, comme son fusil pouvait l'être ; cette marche même, cette façon différentielle de marcher, c'est l'honneur fait corps. La réalisation par l'*exis* va au-delà de la symbolisation ou, pour

³ Selon les deux définitions basiques données par Le Robert.

mieux dire, symbolisation et réalisation se confondent, l'une devenant comme le support réciproque de l'autre. De quoi l'on peut tirer l'idée suivante, qui mériterait un repérage plus fin que celui que nous sommes en mesure d'opérer dans les présentes pages introductives : il y aurait corrélation, dans l'économie conceptuelle de Bourdieu, entre l'émergence massive, structurante, des deux notions d'*habitus* et d'*(h)exis* et la refonte à laquelle il procède, dans les années '70, de celle de « symbole ». Autrement dit, c'est lorsque *habitus* et *hexis* en viennent à étayer au plus crucial la pensée du sociologue, que la définition courante de « symbole » et de « symbolique », reçue plus que conçue, va s'éclipser au profit d'autres acceptions, spécifiquement bourdieusiennes celles-ci et reposant sur un emploi abondant de l'adjectif plutôt que du substantif.⁴

Soit, pour en rendre rapidement compte, les deux expressions emblématiques de « capital symbolique » et de « violence symbolique » telles qu'elles émergent, respectivement, dans la dernière section de l'*Esquisse* et dans *Le Sens pratique*. La première est introduite au terme d'une longue critique de l'« économisme » en tant que vision ethnocentrique incapable de saisir la vérité sociale des échanges de dons dans une société « archaïque » telle que la société kabyle traditionnelle. Développant un thème qui reviendra ultérieurement – notamment dans *Les Règles de l'art* ou encore dans *Raisons pratiques* –, Bourdieu souligne toute l'importance de l'écart temporel entre don et contre-don, en ce qu'il permet à ceux-ci « d'apparaître et de s'apparaître comme autant d'actes inauguraux de générosité, sans passé ni avenir, c'est-à-dire sans calcul » [E.T.P., 228]. Qu'est-ce donc, dans sa généralité, que cet intervalle de temps, sinon à la fois la marque effective et le moyen efficace de cette « méconnaissance institutionnellement organisée et garantie », de ce « refoulement

⁴ Une première confirmation de cette proposition peut être trouvée dans *Le Sens pratique* (1980), qui est en grande partie une réélaboration de l'*Esquisse*. En juxtaposant les deux textes, on peut repérer les suppressions, les développements, les reprises mot à mot – comparaison qui peut se révéler très riche d'enseignements et dont il faudrait compléter l'exercice avec *Outline of a Theory of Practice* (1977) et *The Logic of Practice* (1990). Ainsi, le passage de l'*Esquisse* cité plus haut devient : « L'*hexis* corporelle est la mythologie politique réalisée, incorporée, devenue disposition permanente, manière durable de se tenir, de parler, de marcher, et par là, de sentir et de penser » [S.P., 117]. La fin de la phrase (« c'est ainsi que toute la morale de l'honneur se trouve à la fois symbolisée et réalisée dans l'*exis* corporelle ») a disparu, comme si le redoublement de la symbolisation par la réalisation dans l'*hexis* ne s'imposait plus ; et au reste, il n'y a plus d'entrée « symbolique » dans l'index du *Sens pratique*. Par contre, on peut s'étonner d'y relever des références à deux articles d'Erik Erikson relativement anciens (1943 et 1945), déjà mentionnés dans l'*Esquisse*. Signe, pour une part, que Bourdieu a sans doute été beaucoup plus influencé qu'on ne l'a dit et qu'il ne l'a admis par le culturalisme anthropologique américain (de Linton à Bateson, pour citer deux auteurs traduits dans sa collection « Le Sens commun »). Cruciale comme elle le restera dans sa pensée sociologique, la notion d'incorporation lui est fournie par l'anthropologie américaine de l'entre-deux-guerres, peut-être par le relais des cours de Merleau-Ponty au Collège de France. C'est aussi que les références à Erikson, dont chacun sait combien l'œuvre est imprégnée de psychanalyse, permettent à Bourdieu de critiquer celle-ci sans devoir réfuter l'accusation qu'il n'y connaît pas grand chose [voir E.T.P., 195-96 ; S.P., 131-132].

social » ou de cette « mauvaise foi collective » qui, selon lui, sous-tend toute l'économie kabyle, entendue comme « économie de la bonne foi » par opposition à une « économie de l'intérêt sans masque » ? Un masque que la monnaie fait tomber, ainsi qu'en témoigne l'exemple de ce maçon formé en France qui fit scandale vers 1955 en ne participant pas au repas traditionnel par lequel on célèbre l'achèvement d'un chantier et en demandant, outre son salaire, 200 francs pour le repas : « réclamer l'équivalent en monnaie du repas, commente Bourdieu, c'était opérer un renversement sacrilège de la formule par laquelle l'alchimie symbolique visait à transfigurer le prix du travail en don gracieux, dévoilant ainsi le procédé le plus constamment utilisé pour sauver les apparences par un faire-semblant collectivement concerté » [230].

Mais ce maçon gagné aux principes occidentaux de l'économie des intérêts proprement économiques, n'a pas compris, pourrait-on ajouter, tout ce qu'il a perdu en intérêts symboliques, alors que ceux-ci sont aussi économiques du fait de « la convertibilité à peu près parfaite du capital économique (au sens restreint) et du capital symbolique » [234]. L'exemple apporté par Bourdieu permet de saisir aisément le sens et l'enjeu de cette « convertibilité ». Vu la rigueur du climat en Kabylie, la moisson doit être conduite très rapidement ; or elle se fait à la faucille : il faut donc pouvoir mobiliser beaucoup de main-d'œuvre. Une famille prestigieuse n'aura pas de peine à obtenir de l'aide – « sous le déguisement de la *thiwizi*, aide bénévole qui est aussi corvée, corvée bénévole et aide forcée » [237] – et à ainsi maximiser ses profits matériels, et au-delà son renom. Elle convertit bien son capital symbolique en capital économique et celui-ci en celui-là. Mais si la main d'œuvre est venue à temps, c'est parce que la famille en question offre des garanties ; on lui fait *crédit*, dans tous les sens du mot. Le « capital symbolique » est un « crédit de notoriété », « une espèce d'avance que le groupe et lui seul peut accorder à ceux qui lui donnent le plus de *garanties* matérielles et symboliques » [238]. C'est donc sur une base relationnelle que le « capital symbolique » se trouve défini, de même que toutes les notions qui s'agrègent autour de lui, « intérêts symboliques », « travail symbolique », « biens symboliques ». Cette espèce particulière de capital est toujours en quelque façon le produit d'un réseau familial ou clientélaire, l'aboutissement de longues transactions, le résultat effectif et efficace d'une mémoire collective. Le « capital symbolique » s'identifie, en somme, à du travail social à base physique ou matérielle. Femme mariée ou terre achetée, il n'est rien d'autre qu'une « [forme] transformée et par là *dissimulée* du capital "économique" et physique » et il ne « produit [...] son effet propre [que] dans la mesure et dans la mesure seulement où il dissimule que ces espèces "matérielles" du capital sont à son principe et, en dernière analyse, au principe de ses effets » [243].

Un identique principe de dissimulation, mixte de reconnaissance et de méconnaissance, est au cœur de la notion de « violence symbolique », apparue dès 1977 dans le court texte programmatique « Sur le pouvoir symbolique » [repris dans L.P.S., 201-211], mais fermement articulée dans le septième chapitre du *Sens pratique*. La

« violence symbolique » est la violence euphémisée des rapports de force, des rapports de pouvoir, des rapports de domination :

« Si l'économie précapitaliste est le lieu par excellence de la violence symbolique, c'est que les relations de domination ne peuvent y être instaurées, maintenues ou restaurées qu'au prix de stratégies qui doivent, sous peine de s'anéantir en trahissant ouvertement leur vérité, se travestir, se transfigurer, en un mot, s'euphémiser ; c'est que les *censures* qu'elle impose à la manifestation ouverte de la violence, en particulier sous sa forme brutalement économique, font que les intérêts ne peuvent se satisfaire qu'à la condition de se dissimuler dans et par les stratégies mêmes qui visent à les satisfaire. » [S.P., 217]

Il y a « violence symbolique » dès que l'on « met des formes » pour enfouir la violence ouverte, dès qu'une censure autorise l'action détournée de la force censurée. « [Forme] douce et larvée que prend la violence lorsque la violence ouverte est impossible » [S.P., 230], conversion elle aussi d'une forme en une autre et d'une force en une autre, elle est cette violence qui s'exerce sans se faire sentir et qui exige le consentement de celui qui en est la victime, et donc à la fois la reconnaissance du pouvoir de celui qui l'exerce par celui sur lequel elle s'exerce et la méconnaissance, par les deux partenaires, de ce qu'ils sont pris l'un et l'autre dans un inégal rapport de forces. Du *Sens pratique aux Méditations pascaliennes*, la définition s'en affinera ; mais restera intact le socle conceptuel voulant que le « symbolique » soit cette tournure invisible que prend la violence lorsqu'elle se fait oublier comme violence, dans la complicité partagée d'une même vision incorporée du monde :

« La violence symbolique est cette coercition qui ne s'institue que par l'intermédiaire de l'adhésion que le dominé ne peut manquer d'accorder au dominant (donc à la domination) lorsqu'il ne dispose, pour le penser et pour se penser ou, mieux, pour penser sa relation avec lui, que d'instruments de connaissance qu'il a avec lui et qui, n'étant que la forme incorporée de la structure de la relation de domination, font apparaître cette relation comme naturelle ; ou, en d'autres termes, lorsque les schèmes qu'il met en œuvre pour se percevoir et s'apprécier ou pour apercevoir et apprécier les dominants (élevé/bas, masculin/féminin, blanc/noir, etc.) sont le produit de l'incorporation des classements, ainsi naturalisés, dont son être social est le produit. » [M.P., 204]⁵

À ce stade et à la lumière de ces deux premières actualisations du terme, une synthèse provisoire s'impose : capital ou violence, la chose « symbolique » doit être envisagée comme de l'économique dénié ou comme la matérialité censurée d'un rapport de forces. Ainsi, quand Bourdieu parle de « capital symbolique », de « pouvoir symbolique », voire de « bien symbolique », ce n'est pas pour simple-

⁵ Cette « connaissance par corps », selon la belle formule qu'aura Bourdieu, ne va pas, insistons-y, sans une profonde et redoutable méconnaissance qui est évidemment la condition même de son efficace et dont il ne suffit pas de prendre conscience pour mettre la violence en déroute. C'est que, sans être un destin ou une fatalité, la soumission à l'ordre social comme à un ordre naturel repose sur une telle confiance et une telle adhésion chez ceux qui en sont victimes que les marges de contestation ou de libération sont extrêmement réduites. Vision désenchantée de ce qui est vécu bien souvent sur le mode d'un illusoire enchantement : « Un des effets de la violence symbolique, notera encore Bourdieu, est la transfiguration des relations de domination et de soumission en relation affectives, la transformation du pouvoir en charisme ou en charme propre à susciter un enchantement collectif. » [R.P., 189]

ment signifier le contraire de « capital économique », « pouvoir physique » ou « bien matériel ». Le capital symbolique est du capital économique converti, le pouvoir symbolique peut être physique, le bien symbolique est d'abord matériel ; mais leur puissance, leur efficacité, leur aura reposent sur une dénégarion (ou une forclusion) collective. Pour être efficaces économiquement ou politiquement, le capital, la violence ou le bien doivent apparaître sous forme « symbolique », c'est-à-dire passer pour gratuits (comme on dit « franc symbolique »). Qu'ils se donnent à voir pour ce qu'ils sont et les voilà qui perdent toute leur force (tout leur *crédit*). On voit ainsi émerger, dans son ethnographie de la société kabyle, ce qui formera l'un des grands thèmes vecteurs de la pensée sociologique de Bourdieu jusque dans ses derniers livres, qu'il s'agisse des *Règles de l'art*, des *Méditations pascaliennes* ou, *in fine*, des *Structures sociales de l'économie*.⁶ On voit aussi que des textes anthropologiques sur l'économie archaïque kabyle aux textes dits sociologiques sur l'art et la culture, il n'y a qu'un pas, que Bourdieu lui-même a toujours franchi, dans un sens comme dans l'autre, contrairement à la plupart de ses commentateurs, cantonnés au creux de leur discipline universitaire.⁷

Systèmes et champs symboliques

Bourdieu donne au « symbolique » son sens le plus attendu lorsqu'il le rapporte à la représentation et au langage. Mais c'est pour lui déjà l'occasion d'un coup de force puisqu'il objective les formes de la représentation en les tenant pour des « faits sociaux » à part entière. Dans une telle conception, réalités matérielles et figurations de ces réalités s'articulent sur deux plans en étroite corrélation, compte tenu du fait, souvent rappelé par Bourdieu et ses commentateurs, que le monde social existe sous deux formes : l'une extérieure, liée à l'inégale distribution des ressources (de toute sorte, et au plus évident économiques) ; l'autre intérieure, liée à l'incorporation cognitive des structures de cet univers inégalitaire (avec cet effet, profitable à la reproduction de cet univers, que les structures cognitives du sujet étant ajustées aux struc-

⁶ Parvenu à ce point, il faudrait réinsérer la pensée de Bourdieu sur le symbolique dans les débats anthropologiques français et étrangers sur la question. On sait combien le symbolique (comme substantif et comme adjectif) a agité les sciences sociales françaises du XX^e siècle, en particulier l'ethnologie et l'anthropologie (voir, par exemple, Camille Tarot, *De Durkheim à Mauss. L'invention du symbolique*, Paris, La Découverte, 1999 ou Daniel Fabre, « Le symbolique, brève histoire d'un objet », dans Jacques Revel et Nathan Wachtel (éds), *Une école pour les sciences sociales. De la Vième Section à l'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales*, Paris, Cerf, 1996, pp. 229-250). Gérard Lenclud a bien mis en place les oppositions essentielles dans son article « Symbolisme » du *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie* (sous la dir. de Pierre Bonte et Michel Izard), Paris, Presses Universitaires de France, 1991, pp. 688-691.

⁷ On notera à cet égard que Bourdieu ne manque pas d'évoquer ici et là la relation qu'il aperçoit entre l'économie « archaïque » kabyle et le « champ artistique », en soulignant au passage l'intérêt au désintéressement des écrivains et des artistes [voir E.T.P., 234-235]. Dans les deux cas, le travail de dénégarion est fondamental : les « biens symboliques » sont toujours, à leur manière, le résultat, non d'une dissimulation consciente, mais du rapport de complicité – ou d'*illusio* – que le producteur entretient avec l'ensemble de son champ de production.

tures dont elles sont le produit, le sujet se trouve non seulement fondé à penser sous l'espèce d'une nature ou d'une nécessité transhistorique l'ordre auquel il est assujéti, mais encore porté à ne pas même apercevoir les formes de l'ordre auquel il adhère). Le monde social se définit donc sous un aspect par tout un univers de perception et de figuration, qui inclut le langage certes, mais aussi quantité d'autres productions culturelles. Cependant, là même où la théorie s'éloigne de Marx par une rupture qui attribue aux « superstructures » un rôle majeur, elle y ramène autrement en faisant ressortir que le système représentatif et figuratif est largement contraint. C'est que le modèle qui permet aux agents sociaux de percevoir, représenter, classifier les éléments du réel ambiant est largement commandé par l'*habitus*, cette sorte d'inconscient qui, en chaque agent, reproduit une origine et une trajectoire sociales, raconte une histoire qui est histoire de classe et, en tant que modèle incorporé, informe les comportements de chacun. Ainsi, si le symbolique contribue pour toute une part à construire le monde social, il ne le fait que dans les limites où il est lui-même produit de ce monde et de sa génération. Raisonnement en boucle et conception dialectique coutumiers chez Bourdieu.

On notera en passant que cette conception de l'*habitus* comme force structurante de tous les comportements d'un même groupe social induit chez Bourdieu une discrète sémiotique — dût ce rapprochement ne pas trop convenir à celui qui tint en piètre estime les manifestations diverses du structuralisme d'inspiration saussurienne. C'est que, pour le sociologue, le monde ambiant est riche de signes qui témoignent de la fidélité des appartenances sociales à elles-mêmes. Aussi, à propos des manifestations pratiques de l'*habitus*, parlera-t-il quelquefois de « métaphores », ce qui est façon de faire ressortir la valeur signalétique que prennent des comportements au gré des analogies qui s'établissent entre eux :

« En tant que produits structurés (*opus operatum*) que la même structure structurante (*modus operandi*) produit au prix de *retraductions* imposées par la logique propre aux différents champs, toutes les pratiques et les œuvres d'un même agent sont objectivement harmonisées entre elles, en dehors de toute recherche intentionnelle de la cohérence, et objectivement orchestrées, en dehors de toute concertation consciente, avec celles de tous les membres de la même classe : l'*habitus* engendre continûment des métaphores pratiques, c'est-à-dire, dans un autre langage, des transferts [...] ou, mieux, des *transpositions systématiques* imposées par les conditions particulières de sa mise en pratique » [D., 192].

Mais, pour en revenir à un codage plus institué du réel, la langue comme mode de représentation majeur ne pouvait laisser Bourdieu indifférent. On sait qu'il lui a consacré, sous deux titres suggestifs, tout un ouvrage [C.Q.P.V.D. et L.P.S]. On en retiendra ici l'idée, d'ailleurs centrale au propos, que le principe de l'efficacité du langage ne réside pas dans le langage même mais bien dans ce qui l'autorise. Il est un pouvoir des mots qui tient aux positions respectives de ceux qui emploient les mots et qui manifeste l'autorité des uns sur les autres :

« Le pouvoir symbolique, pouvoir de constituer le donné en l'énonçant, d'agir sur le monde en agissant sur la représentation du monde, ne réside pas dans les "systèmes symboliques" sous la forme d'une "force illocutionnaire". Il s'accomplit dans et par une rela-

tion définie qui crée la croyance dans la légitimité des mots et des personnes qui les prononcent et il n'opère que dans la mesure où ceux qui le subissent reconnaissent ceux qui l'exerce. » [R., 123]

Citation éclairante pour notre propos. Il en ressort que le symbolique de nature socio-linguistique (« les systèmes symboliques ») n'est rien autre que l'instrument d'un symbolique bien plus décisif, de caractère socio-politique (« le pouvoir symbolique »). Notons toutefois que, contrairement à ce que la même citation pourrait laisser croire, Bourdieu n'ignore pas que la socialité peut s'inscrire à même la parole ou le discours que tiennent les individus. Ainsi le sociologue soulignera volontiers que le caractère doxique de la langue telle qu'on la parle relève de cette entreprise permanente de naturalisation des faits sociaux qui contribue à proposer le monde tel qu'on en use comme une évidence et à méconnaître ce qui le détermine véritablement. Mais assigner aux lieux communs et autres idées reçues un pouvoir d'illusion et de dissimulation des structures sociales réelles, c'est encore relever que le symbolique est une forme « décrochée », fonctionnant à deux degrés.

La théorie du capital symbolique induit chez Bourdieu une conception de l'espace social comme vaste ensemble structuré selon une logique de la différence. De façon plus concrète, cet espace correspond à celui des styles de vie où chaque groupe, chaque couche sociale se définit en s'opposant aux autres, en se distinguant des autres à l'intérieur d'une hiérarchie des classes et des « rangs ». Telle est l'idée qui a commandé à toute l'analyse développée dans *La Distinction*, cette « critique sociale du jugement ». Bourdieu y démontrait impitoyablement et brillamment que les agents sociaux, « classeurs classés par leurs classements », se distinguent par les distinctions qu'ils mettent en œuvre depuis la position qu'ils occupent dans le champ social général. De ce grand travail démystificateur, on retiendra pour notre usage qu'il rapporte résolument les oppositions de classe à des oppositions culturelles, c'est-à-dire des oppositions régies par des goûts distincts autant que distinctifs en matière de pratiques de loisir et de pratiques esthétiques. Dès lors, on assiste à un glissement plus net du sens donné au symbolique puisque ce dernier, dans des expressions comme « biens symboliques » ou « champs symboliques », tend à se confondre avec ce qui relève de la culture au sens le plus commun. Il est vrai que l'on n'a pas quitté le régime du symbolique au sens distinctif puisque les propriétés et biens culturels sont essentiellement envisagés ici comme signes de statut. Il est vrai aussi, comme nous l'avons déjà souligné, que la symbolique de ces biens procède pour l'essentiel d'une censure de leur matérialité économique ou des intérêts stratégiques auxquels ils répondent et de leur adhésion à un régime particulier de croyance ou, pour le dire plus simplement, de leur circulation dans un espace régi par un certain système de représentations durablement incorporées par ses agents.⁸

⁸ On pourrait suggérer, conformément à la chronologie respective de ces textes, que « Le marché des biens symboliques » (1971) est à « La production de la croyance. Contribution à une économie des biens symboliques » (1977) ce que *l'Esquisse* (1972) est au *Sens pratique* (1980) : non pas seulement un approfondissement de l'analyse, mais une sorte de déplacement de celle-ci des objets vers le monde à l'intérieur duquel ces objets circulent, en tant que ceux-ci (de

Mais il n'en reste pas moins qu'une assimilation s'est tendanciellement établie – et qui est ancienne dans l'œuvre – entre culturel et symbolique. Bien qu'il ne soit pas complet, ce déplacement de sens s'autorise de motifs qui nous sont déjà apparus : 1°) pour le sociologue, la discrimination socioculturelle est tout aussi importante que la discrimination socio-économique et les luttes de classe et de classement passent aussi par elle ; 2°) parce qu'elle est un des lieux forts de la croyance et de l'*illusio*, la culture exacerbe la dénégation de l'arbitraire qui fonde et justifie les différences sociales ; 3°) la culture représente le « fétiche suprême »⁹ spécifiquement moderne, entendons celui des sociétés contemporaines les plus évoluées. On ne s'étonnera pas dès lors que, dans son souci de fonder une science du symbolique, Bourdieu ait particulièrement porté attention au fonctionnement singulier des champs culturels et à leurs productions de biens et d'effets distinctifs.

C'est ce qui l'a incité à développer une analyse des champs culturels dans les sociétés occidentales modernes, en prenant en compte l'école et les musées, la littérature et les beaux-arts, la photographie et la haute couture. Il a ainsi montré que les champs correspondant à ces domaines avaient vu au cours du temps leur autonomie s'accroître, distribuant un capital d'autant plus spécifique qu'il se fondait sur la rareté. Ainsi des espaces comme ceux des lettres, de l'art ou encore de la haute couture se trouvèrent décrits par le sociologue comme des hauts lieux d'une sacralité tributaire pour l'essentiel de la croyance de leurs adhérents, et dans lesquels, selon toute apparence, l'emprise des intérêts proprement économiques se voit congédiée au profit d'une dévotion sans réserve à de purs idéaux formels. Le paradoxe est que, lieu de la suspension des lois d'airain du marché, le champ de production culturelle n'en demeure pas moins descriptible en termes de marché, un marché à l'intérieur duquel le capital symbolique s'accumule, s'échange, s'engage. Et, du fait même, les produits procurés par ce champ équivalent à des « biens » dont la valeur, pour être immatérielle, n'en est pas moins hautement appréciable et appréciée des adeptes – notamment, comme on y a déjà insisté, parce que cette immatérialité est convertible « matériellement » sous des formes diverses (consécration, crédit social, renom, pouvoir d'emprise et de séduction, gratifications statutaires, elles-mêmes convertibles en profits économiques, rentes de situation, etc.).

Ainsi décrit, le champ culturel se présente comme une construction symbolique à deux étages ou deux degrés. Il a en propre de n'opérer que sur du symbolique (mots, images, figures), produisant des biens de même nature à l'intérieur de son marché spécifique et conférant initialement à ces biens une valeur d'usage. Mais, engageant aussitôt les mêmes biens dans une lutte pour la détention d'un capital et

même que les agents qui les produisent) tiennent leurs propriétés de leur mode de circulation dans ce monde. Déplacement, donc, des « biens symboliques » vers le « champ symbolique » qui les façonne et les conditionne, et de l'objet fétichisé vers le régime de croyance collective qui autorise cette fétichisation.

⁹ Nous reprenons cette expression à Loïc Wacquant, « De l'idéologie à la violence symbolique : culture, classe et conscience chez Marx et Bourdieu », dans Coll., *Les Sociologies critiques du capitalisme*, Paris, Presses Universitaires de France, « Actuel Marx Confrontation », 2002, p. 34.

d'un pouvoir, ce même symbolique accède d'emblée à une valeur seconde, qui est essentiellement une valeur d'échange dont le caractère emblématique est patent. On mesure ainsi combien les fétiches culturels sont tout entiers soumis, dans l'espace de la modernité, aux lois d'un jeu dont l'arbitraire est en quelque sorte sans limites, régi qu'il est par une « production de la croyance » dont tous les profits vont aux dominants. Mais c'est visiblement là, aux yeux de Bourdieu, moins une perversion du principe symbolique que son accès final à ce qui le fonde essentiellement et qui est une manière de pure valeur.

Le symbolique comme forme du social et comme pouvoir

Parmi les auteurs dont Bourdieu s'est continûment réclamé – et que, par une sorte de contre-don, il a contribué à faire connaître dans l'espace intellectuel francophone, pour certains d'entre eux en les publiant à l'enseigne de sa collection « Le Sens commun » –, une place toute particulière doit être réservée à Ernest Cassirer, à côté de celles occupées par Max Weber, Erwin Panofsky, Norbert Elias, sans oublier Leibniz, Kant, Wittgenstein ou Pascal.¹⁰ S'il n'a sans doute pas directement contribué à alimenter en concepts spécifiques une réflexion qui s'est construite, pour l'essentiel, à l'entrecroisement d'une formation de philosophe rue d'Ulm et d'une expérience anthropologique de terrain en Kabylie et dans le Béarn, l'auteur de *La Philosophie des formes symboliques* a très certainement contribué à la percolation intellectuelle de la démarche du sociologue et à son élaboration d'une conception cohérente, intégrée, du monde social, rendant compte à la fois des structures de ce monde, de leur intériorisation par le sujet et des effets de reproduction ou de stabilisation qui découlent de cette mutuelle structuration du monde par le sujet et du sujet par le monde. L'autonomie des champs symboliques qu'on vient d'évoquer, propriété qui, toute relative qu'elle soit, leur est fondamentale et qui constitue l'irréductible réquisit de toute analyse de leurs produits à travers leurs modes de production et de représentation, n'est pas étrangère, ainsi, à la démonstration par Cassirer de ce que « toute forme nouvelle [que ce soit dans l'ordre du langage, du mythe, de la religion ou plus largement de la culture] représente une nouvelle "construction" du monde, qui s'accomplit selon des normes spécifiques et valables pour elle seule », et que, par conséquent, « les points de vue d'après lesquels on juge une forme et ses œuvres ne doivent pas lui être imposées du de-

¹⁰ A cet égard, le diagramme des « Instruments symboliques » au service de la division du travail de domination que livre Bourdieu dans son texte « Sur le pouvoir symbolique » [L.P.S., p. 203] constitue non seulement un utile récapitulatif de son analyse des formes du pouvoir, mais aussi une sorte de matrice conceptuelle de toute l'œuvre, établissant ses filiations et les riches réélaborations auxquelles elle a procédé des cadres de pensée dont elle a hérité (de Kant à Lévi-Strauss, en passant par Hegel, Mauss, Weber ou Durkheim). On ne l'a pas dit assez : formée au carrefour de deux disciplines aussi historiquement (et symboliquement) disjointes que l'ethnologie et la philosophie, la sociologie de Bourdieu aura constitué, dans l'espace intellectuel de son temps, l'un des plus féconds lieux de dialogue et de relance entre les grandes traditions de pensée critique européenne.

hors » : « il faut au contraire les tirer des lois fondamentales qui commandent à ses propres formations.¹¹ »

De la même manière, comment ne pas reconnaître – avec Bourdieu lui-même – dans sa révocation des dichotomies reçues opposant théorie et pratique, sujet et objet, extérieur et intérieur, objet de la connaissance et acte de connaître, telle qu'elle se rappelle au lecteur et se reformule à tout moment dans l'œuvre, un héritage de ce que la perspective néo-kantienne portée par Cassirer aura eu de plus novateur, et de plus critique à l'égard de principes de division qui, à s'imposer spontanément, font oublier qu'ils imposent au monde les divisions mêmes dont ils sont le principe ? De la « forme symbolique » dans la définition de Cassirer – en tant qu'elle contribue à une construction de l'expérience et qu'elle exige que les produits de cette expérience soient soumis à une analyse tenant compte des cadres spécifiques qu'elle installe – au principe et presque à l'éthique de la « réflexivité » dont la démarche de Bourdieu n'aura pas cessé de rappeler l'exigence et d'affiner les modalités, il n'y a qu'un pas, celui d'un rigoureux rapport de conséquence – comme le montre, parmi d'autres, telle page de *La Philosophie des formes symboliques* où semblent résonner par avance, avec leurs accents les plus réfractaires, la théorie des classements (plutôt que des classes) proposée dans *La Distinction* et la problématique élargie de *l'illusio* explorée au fil des *Méditations pascaliennes* :

« Il a fallu attendre le progrès de la critique de la connaissance pour comprendre que les divisions et les séparations ne sont pas des déterminations absolues, inhérentes aux choses, mais qu'elles sont médiatisées par la connaissance elle-même. La critique de la connaissance montre qu'en particulier les oppositions du "sujet" et de l'"objet", du "moi" et du "monde" ne sont pas des données pour la connaissance, mais que celle-ci doit en trouver le fondement dans ses propres présupposés, et qu'elle doit en déterminer la signification. Et ce qui vaut pour la construction du monde vaut, en un certain sens, pour toutes les fonctions de l'esprit véritablement indépendantes. L'examen de l'expression artistique comme de l'expression mythique ou linguistique risque de manquer son but si, au lieu de plonger impartialement dans les formes et les lois singulières de l'expression, elle prend *a priori* son point de départ dans des suppositions dogmatiques sur le rapport entre l'"archétype" et sa "copie", entre la "réalité" et l'"apparence", entre le monde "intérieur" et le monde "extérieur". Bien au contraire, il s'agit de savoir si ce ne sont pas précisément le langage et le mythe qui supposent toutes ces divisions et si chacune de ces formes ne doit pas procéder d'un point de vue spécifique en posant ces différences, traçant ainsi d'une manière qui lui est propre la ligne de ses démarcations. On écarte ainsi la représentation d'une division immuable et substantielle, d'un dualisme abrupt entre le monde "intérieur" et le monde "extérieur". L'esprit ne saisit et lui-même, et son opposition au monde "objectif", qu'en rapprochant des phénomènes les différences qu'il porte en lui-même et qui sont constitutives de son mode d'appréhension, puis en les y investissant.¹² »

Rappeler la filiation reliant Bourdieu à Cassirer n'est pas céder à un encyclopédisme décoratif. C'est porter l'accent, à travers elle, sur la dimension, non la plus abstraite, mais la plus générale, que prend, chez Bourdieu, la catégorie du « symbolique ». Si

¹¹ Ernest Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques*, tome I, *Le langage*, trad. Lacoste, Paris, Editions de Minuit, coll. « Le Sens commun », 1972, p. 127.

¹² *Ibid.*, pp. 127-128.

cette catégorie recoupe par moments celle du culturel et de l'immatériel, elle ne peut, nous l'avons vu, s'y laisser réduire, non plus qu'à une simple représentation du symbole comme médaille sémiotique articulant conventionnellement à une face manifeste le revers plus essentiel d'un sens second. À mieux y regarder, comme chez Cassirer, le « symbolique » ne recouvre rien d'autre, au plus fondamental, que le principe d'une « structure », vue à la fois comme système ou comme distribution différentielle de positions et, à l'état incorporé par le sujet habitant cette structure, comme médiation de la connaissance, information de l'expérience et gouvernement de l'action. On aura reconnu ici, autrement formulées, les définitions de *champ* et d'*habitus* ainsi que de leur réciproque rapport de détermination. Serait doté d'un caractère symbolique, dans cette acception très générale, tout acte, tout capital, tout objet, qui non seulement serait ajusté à une structure originaire, mais exigerait d'être référé à cette structure pour être reconnu comme porteur de sens – un sens que perçoivent les autres agents, détenteurs ou producteurs participant de la même structure et adhérant de même aux normes qui le régissent. C'est bien là ce que faisait déjà apparaître l'analyse des rituels kabyles : la marche de l'homme viril est symbolique, et n'est symbolique qu'aux trois conditions qu'elle s'inscrive dans un système (qui la différencie de la marche sans honneur, ou de la marche féminine), qu'elle soit perçue par un sujet doté des catégories de perception pertinentes et que cette perception, étant le produit de la structure dans lequel elle s'exerce, passe inaperçue de celui qui la prend comme de celui qui l'alimente en objets perceptibles. Il ne s'agit pas seulement de rappeler encore, par là, que le symbolique postule un double principe de reconnaissance et de méconnaissance – bref de dénégation ; il s'agit, au-delà ou en amont, de faire valoir qu'il se confond en somme avec le ressort le plus intime du social, en accord d'ailleurs avec l'origine même du terme (*symbolon* venant du verbe *sumballein*, « mettre en contact »), dont l'on sait qu'il renvoie, dans les usages de la Grèce antique, à cette sorte de gage par lequel, en le brandissant sous la forme d'un objet coupé en deux dont il ne détenait que la moitié, tel individu faisait la preuve, auprès de celui en détenait l'autre moitié, de ce qu'il était bien lié à lui par contrat (d'hospitalité, par exemple). Preuve, plus largement, qu'on est entre soi, entre gens du même monde, et pris dans un réseau commun de solidarités et de concurrences objectives. Équivalent de « structure » et en opposition par conséquent à toute conception substantielle des phénomènes (notamment sociaux), « symbolique » équivaut aussi bien, en pareil sens, à cette dimension « fiduciaire », que prend tout objet – au premier rang desquels les statuts honorifiques ou les biens culturels – dont la valeur « propre » ne réside que dans la légitimité dont son producteur ou son émetteur se trouve crédité ou qui lui est institutionnellement impartie au sein de son champ d'appartenance et conformément au *nomos* gouvernant celui-ci, *nomos* auquel adhèrent pré-réflexivement l'ensemble des agents de ce champ.¹³

¹³ Le *Dictionnaire historique de la langue française* (Paris, Le Robert, 1992) relève que « symbole » a pu prendre dans l'argot du XIX^e siècle le sens, précisément, de « crédit », par jeu de mots sur « *credo* », autre sens, dans la théologie catholique, du mot « symbole » (cf. « le symbole des apôtres »). Glissement de signification, de forme et d'emploi qui ne laisse pas d'être éloquent pour la problématique qui nous occupe.

Dans cette perspective, la convertibilité du capital symbolique en capital économique, que l'on a vue plus haut à l'œuvre, ne peut qu'être réversible, le capital symbolique étant précisément ce crédit (donc cette accréditation collective) que l'individu détient auprès de ses pairs ou ce prestige qu'il obtient et accumule au gré de ses échanges sociaux, et qui en quelque sorte légitime les autres capitaux qu'il détient – capital social, capital économique, capital culturel pour l'essentiel –, en lui procurant le profit d'une dissimulation de la violence que ces capitaux lui permettent le cas échéant d'exercer sur d'autres. De là que Bourdieu puisse écrire ceci, qui rend compte au plus direct de la logique avec laquelle se confond, pour lui, le « symbolique »¹⁴ :

« Toute espèce de capital (économique, culturel, social) tend (à des degrés différents) à fonctionner comme capital symbolique (en sorte qu'il vaudrait peut-être mieux parler, en toute rigueur, d'*effets symboliques du capital*) lorsqu'il obtient une reconnaissance explicite ou pratique, celle d'un habitus structuré selon les mêmes structures que l'espace où il s'est engendré. Autrement dit, le capital symbolique (l'honneur masculin des sociétés méditerranéennes, l'honorabilité du notable ou du mandarin chinois, le prestige de l'écrivain renommé, etc.) n'est pas une espèce particulière de capital mais ce que devient toute espèce de capital, lorsqu'elle est méconnue en tant que capital, c'est-à-dire en tant que force, pouvoir ou capacité d'exploitation (actuelle ou potentielle), donc reconnue comme légitime » [M.P., 285].

Par où l'on retrouve la « violence symbolique », vue comme transmutation d'une force en un sens et condition d'exercice d'un pouvoir méconnu par ceux qui en subissent le poids comme de ceux qui le font peser du fait qu'il est reconnu par eux comme répondant aux structures de l'univers social dont ils relèvent et qui est imprimé dans leurs esprits. Violence qui est celle des classements et des inégalités, autant que celle qui préside à leur imposition et à leur reproduction. Violence dans lequel le langage joue sa part, cela va presque sans dire. Mais, plus largement, c'est tout un décor du monde, fait de choses, de gestes, de rituels qui participe de l'imposition d'un ordre et de son assimilation. À ce propos, Bourdieu tenait à marquer ce qui différencie radicalement sa conception de la notion d'idéologie comme « fausse conscience » qu'a mise en avant le marxisme. C'est que, de Marx à Althusser, l'idéologie postule une action mystificatrice plus ou moins délibérée et à laquelle on peut s'opposer de façon consciente. À quoi Bourdieu réplique que l'action du « symbolique » est bien plus insidieuse, en ce qu'elle s'exerce sans que quiconque intervienne de façon volontariste : il suffit de la coutume pour que l'autorité soit acceptée ou bien encore que les dispositions des agents s'ajustent aux positions qu'ils occupent – ce qu'elles ne manquent pas de faire en général – pour que les effets de

¹⁴ Logique qu'il a plus d'une fois assimilée, par métaphore, à des opérations para-alchimiques (dans des expressions telles que « force magique », « transsubstantiation », « transfiguration », « transmutation », « convertibilité », etc.), rendant toutes compte de l'inflexion particulière que subit toute forme, toute force, toute espèce de capital lorsqu'elle « répond à “des attentes collectives”, socialement constituées, à des croyances », au point d'« [exercer] une sorte d'action à distance, sans contact physique » [R.P., 189].

domination s'accomplissent. Ce que résume à sa manière sa formule selon laquelle « l'ordre social est l'ordre des corps » [M.P., 201].

Cette connivence structurale de l'*habitus* et du champ, se réalisant avec la complicité de ceux qui la subissent, est la source de toute violence, et par conséquent de tout pouvoir, en tant qu'ils sont d'abord d'ordre symbolique. De ce pouvoir, Bourdieu montrera encore qu'il ne s'établit vraiment et ne fonctionne que dans la mesure même où il dénie l'arbitraire sur lequel il est immanquablement fondé. C'est là que joue à plein la méconnaissance des structures sociales qui est la condition même des rapports de domination. Il s'agit toujours de faire accroire aux sujets que l'ordre dans lequel ils vivent et agissent est bien fondé et que la « constitution » qui le régit est justifiée. Moyennant quoi, Bourdieu donne un large champ d'application à cette notion d'arbitraire montrant à quel point cet arbitraire est répandu dans la totalité de l'espace social, quitte à indiquer qu'il se « formalise » davantage en certaines régions du même espace (le droit, par exemple).

Au centre de cet exercice du pouvoir dans sa forme symbolique figure bien évidemment l'État. Il détient le monopole de la violence légitime ou se fait l'arbitre des conflits pour l'obtention de ce monopole ; banque centrale qui garantit les valeurs et certificats, il se pose en recours des différents champs. Dans cette perspective, l'État devient lui-même un vaste « symbole », inspirateur de toute autorité. Doit-on rappeler ici que l'œuvre de Bourdieu s'est largement vouée à analyser ce qui fonde les rapports de domination dans une société comme la société française et que, pointant de la sorte ce qui domine les dominés, il s'est plu à mettre au jour l'arbitraire de mainte domination « institutionnelle » (de la « noblesse d'État » à l'« *homo academicus* ») ? C'est entre autres le concept de « symbolique » qui lui a permis d'explorer quelques dominations plus basiques encore, telles que celles qui s'exercent sur les « misérables » [M.M.] ou sur les femmes [D.M.], d'autant plus facilement déniées qu'elles sont inscrites à même les corps avec une plus grande évidence, une plus grande apparence de « naturel » que par ailleurs.

Mais si la force de coercition du pouvoir est si grande, quelle marge de manœuvre demeure pour les luttes dont fait largement état le sociologue et dans lesquelles il n'a pas manqué de prendre position ? En fait, si ces luttes se perpétuent, c'est que les puissantes structures de domination existantes n'annulent pas la diversité sociale qui s'exprime dans des antagonismes entre classes. À cet égard, Bourdieu postulera que les luttes sociales sont primordialement des conflits entre groupes pour la détention des principes de classement et, en fin de compte, de la légitimité symbolique :

« Le monde social est [...] à la fois le produit et l'enjeu de luttes symboliques, inséparablement cognitives et politiques, pour la connaissance et la reconnaissance, dans lesquelles chacun poursuit non seulement l'imposition d'une représentation avantageuse de soi, comme les stratégies de « présentation de soi » magnifiquement analysées par Goffman, mais aussi le pouvoir d'imposer comme légitimes les principes de construction de la réalité sociale les plus favorables à son être social (individuel et collectif, avec par

exemple les luttes sur les limites des groupes) ainsi qu'à l'accumulation d'un capital symbolique de reconnaissance. » [M.P., 223]¹⁵

Car, si puissamment efficace que soit l'ajustement génétique entre structures sociales et structures cognitives, les luttes relatives à la reconnaissance et à la détentation du capital symbolique n'en existent pas moins et prennent différentes formes. En particulier, Bourdieu distingue entre celles qui concernent la position du groupe ou de l'individu dans l'espace social et qui sont des combats de représentativité et celles qui portent sur les catégories de perception et d'appréciation du monde social ainsi que sur les systèmes de classement [voir C.D., 159-160]. Ainsi, la lutte des classes, si l'on en maintient l'idée, se subsume dans une lutte des classements et pour l'obtention du droit de classer – à l'intérieur de quoi le symbolique joue encore, à l'évidence, un rôle crucial.

—

Le « symbolique » nous a conduit au long d'un circuit en spirale qui est parti des formes de conversion sociale du réel pour nous conduire à l'exercice consenti du pouvoir et de la domination, en passant par l'économie spécifique des pratiques et productions culturelles. Signification mouvante si l'on veut, mais dont on voit bien qu'elle est axée sur une conception tout entière tendue vers l'idée que les rapports sociaux sont déterminés par une force toujours en quelque façon dissimulée et d'autant plus efficiente que tout le dispositif « idéologique » et politique apparent la nie. Nous partions de l'idée que le social et le symbolique avaient partie étroitement liée chez Bourdieu. La conviction à laquelle nous aboutissons est que s'il est vrai que « le symbolique est le social » – en ce qu'il nomme l'opération ou la logique même par laquelle tout acte, tout objet, tout sujet est saisi et investi par le social –, la formule n'est pas pour autant réversible, quoi qu'il y ait d'abord pu paraître. Il n'est pas vrai que le social soit symbolique, qu'il ne soit que du symbolique : il y a du pouvoir, ce pouvoir agit, ce pouvoir soumet les corps autant que les esprits ; et toute violence, quelque tournure symbolique qu'elle prenne, reste violence et, en tant que telle, produit de la souffrance, que celle-ci soit consciemment éprouvée ou non. Le monde a peut-être des règles, et plus sûrement des régularités. Il a aussi sa « misère ».

¹⁵ On notera en passant qu'un grand roman comme *À la Recherche du temps perdu* est largement lisible dans cette optique et, en un sens, ne dit pas autre chose. Voilà qui nous éloigne plus radicalement que par-devant de l'option marxiste.