Olivier Voirol

Reconnaissance et méconnaissance: sur la théorie de la violence symbolique

Résumé. La théorie de la violence symbolique de Pierre Bourdieu apparaît comme une contribution majeure à la compréhension des processus de reconnaissance, qui a été une thématique centrale dès ses premières recherches d'ethnologie en Kabylie jusqu'à ses derniers écrits. Le concept de capital symbolique rend compte d'une forme non matérielle de concurrence et d'accumulation portant sur le prestige et la reconnaissance. La théorie de la violence symbolique décrit le processus d'acceptation à la soumission aux rapports sociaux de domination, fondé sur la reconnaissance des dominants par les dominés et la méconnaissance des fondements constitutifs de ce rapport. Malgré son apport important à la saisie des phénomènes de reconnaissance, la sociologie de la violence symbolique présente certaines limites. Bourdieu réduit en effet la spécificité des conflits de reconnaissance à un cadre instrumental inspiré de la théorie économique classique, au lieu d'en investiguer davantage les logiques internes. En outre, l'accent mis sur l'ordre institué de la méconnaissance et de la reproduction de la domination tend à minimiser la dimension instituante du conflit et la portée des attentes normatives à l'œuvre dans les luttes sociales. L'article invite à une interrogation de la théorie de la violence symbolique dans l'optique d'esquisser à une approche des conflits de reconnaissance non soumise aux catégories de la pensée économique et réinscrivant en son cœur le moment instituant du conflit.

Mots-clés. Capital symbolique – Conflit – Economie – Lutte symbolique – Méconnaissance – Pouvoir symbolique – Reconnaissance – Violence symbolique

Je tiens à remercier vivement Louis Quéré, Paul Beaud, Philippe Gottraux et Yves Sancey, pour leur lecture critique et leurs suggestions. Je dois un merci particulier à Laurence Kaufmann pour ses remarques perspicaces et ses encouragements. La version finale de ce texte n'engage cependant que moi.

Information sur les Sciences Sociales © 2004 SAGE Publications (Londres, Thousand Oaks, CA et New Delhi), 0539-0184

DOI: 10.1177/0539018404045491 Vol 43(3), pp. 403–433; 045491

Abstract. *Pierre Bourdieu's theory of symbolic violence is an important contribution to the sociological understanding of recognition processes, which has been a central topic from his first ethnographical research in Kabylia to his last writings. The concept of symbolic capital accounts for an immaterial form of competition and accumulation aiming at prestige and recognition. The symbolic violence theory describes the process of accepting to submit to domination through social relations, a process based on recognition of the dominants by the dominated and misrecognition of the constitutive basis of this relation. Despite its contribution to the understanding of recognition processes, the sociology of symbolic violence shows certain limits. Bourdieu reduces the specificity of recognition conflicts to an instrumental frame inspired by classical economic theory instead of pursuing the investigation of their internal logic. Moreover, emphasis on the instituted order of misrecognition and the reproduction of relations of domination tends to minimize the instituting dimension of the conflict and the impact of normative expectations in social struggles. The article invites critical examination of the theory of symbolic violence in view of an approach to recognition processes that is not subjected to categories of economic thought but is able to re-inject into its core the instituting moment of the conflict.*

Key words. *Conflict – Economy – Misrecognition – Recognition – Symbolic capital – Symbolic power – Symbolic struggle – Symbolic violence*

La problématique de la reconnaissance fait l'objet depuis peu d'une attention accrue, abordée selon des perspectives diverses, qu'elles soient philosophiques (Fischbach, 1999; Fraser, 1997; Honneth, 1992; Renault, 2000; Ricoeur, 2004), sociologiques (Chaumont, 2002; Heinich, 1999; Neckel, 1991; Voswinkel, 2001), anthropologiques (Todorov, 1995) ou d'inspiration psychanalytique (Dejours, 1998). Interrogée ainsi par des traditions théoriques et disciplinaires distinctes, elle demeure encore indéfinie. Ainsi, le terme de reconnaissance prend un sens fortement marqué selon l'inscription théorique de l'analyse. La théorie sociologique élaborée par Pierre Bourdieu, sur la base d'études de terrain et d'un travail collectif de recherche, apparaît comme une contribution majeure à la problématique de la reconnaissance. Cette dernière traverse indéniablement l'ensemble de ses écrits – des premiers travaux ethnologiques sur la Kabylie aux réflexions sur le concept d'*illusio*, en passant par celui de capital symbolique. Articulée à une conception de la méconnaissance, la question de la reconnaissance possède dans son système théorique une originalité propre. La contribution de Bourdieu à la compréhension du monde social, largement débattue au cours de

ces dernières années (Accardo, 1997; Alexander, 2000; Butler, 1997; Hong, 1999; Lahire, 2000; Maesschalck, 2001), a pourtant été peu discutée dans son apport spécifique à la compréhension des logiques de reconnaissance. En inscrivant la reconnaissance dans des processus de méconnaissance et de violence symbolique, Bourdieu apporte pourtant une contribution forte à l'analyse sociologique des processus de constitution et de reproduction de la valeur symbolique. Cependant, chez Bourdieu, le développement d'une conception des activités symboliques face aux pratiques économiques n'est pas exempte d'ambiguïtés et laisse en friche un nombre important de problèmes. Il convient, par conséquent, de s'atteler à une analyse de ses apports mais aussi de ses limites, dans l'optique d'entreprendre l'esquisse d'une approche sociologique de la reconnaissance libérée de certaines apories des sociologies qui se sont jusqu'ici penchées sur la valeur symbolique.

Capital symbolique et reconnaissance

L'élaboration du concept de capital symbolique dans l'œuvre de Pierre Bourdieu va de pair avec la volonté d'échapper aux catégories de pensée propres à l'économisme et correspond au projet d'accorder une place aux logiques symboliques dans les rapports sociaux. Le terme "symbolique" est ici à entendre, comme le souligne Louis Pinto,

comme activité de construction cognitive (sens) par opposition à action politique de transformation ou de conservation du réel (force), ensuite comme subjectif (représentation) par opposition à objectif (structure), enfin comme mode d'excellence (humaine, personnelle) par opposition à valeur marchande (économie). (1999: 153-4)

Dans cette perspective, les pratiques symboliques ne sont pas orientées de façon immédiate vers des intérêts matériels mais guidées par une logique autre, qui relève du prestige. Apparu dès les premiers travaux d'ethnologie sur la Kabylie, le concept de capital symbolique vise à rendre compte de la concurrence pour le prestige, non réductible à la seule concurrence pour des richesses matérielles. Bourdieu analyse finement le "sens de l'honneur" dans la société kabyle et rend compte de règles associées aux joutes du défi et de la riposte mettant en jeu l'image sociale au sein de la collectivité. Lancer un défi à autrui signifie ouvrir une confrontation mettant

en jeu l'honneur des parties en présence. Ce conflit suppose l'égalité en honneur entre les parties et la reconnaissance mutuelle: le défi s'adresse à une personne jugée digne et capable d'entrer dans le jeu de l'honneur. Le défi lui-même fait donc honneur et garantit la reconnaissance mutuelle des partenaires: celui qui ne fait pas l'objet de défis passe inaperçu, reste invisible. Cette "dialectique du défi et de la riposte", selon les termes de Bourdieu (2000a: 24), est soumise à des règles très précises. Le défi lancé à une personne incapable de le relever déshonore la personne qui l'a lancé; l'humiliation infligée à celui qui n'est pas en mesure de poursuivre l'échange engagé par un défi disproportionné retombe sur l'initiateur du défi, qui s'est montré incapable de respecter les règles du jeu. Le défi est donc soumis à des règles qui en stipulent le principe: si l'enjeu est d'avoir le dessus par un acte symbolique, il ne s'agit pas de supprimer ou d'écraser l'adversaire. Le conflit relève donc davantage de la logique ritualisée propre à la compétition réglée que de la logique guerrière. Les partenaires antagonistes entrent dans le jeu pour le jeu lui-même et acceptent d'en respecter les règles. Ce jeu dialectique du défi et de la riposte, dans la société kabyle, se prolonge jusqu'à ce qu'une issue honorable, ne jetant aucune des parties dans le déshonneur, soit trouvée; en cas de litige insoluble, s'impose alors la médiation conciliatrice d'un groupe tiers.

Puisque la pression du jugement du groupe fonde la dynamique des échanges d'honneur, le sentiment de l'honneur se redéfinit au cours de ces joutes de mise en jeu du prestige au regard même de la collectivité. Dans des collectivités basées sur des relations d'interconnaissance faisant une place fondamentale aux jugements sur les valeurs de respectabilité, le contrôle par l'opinion des autres s'opère de manière continue.

La respectabilité, envers de la honte, est définie essentiellement par sa dimension sociale, elle doit donc être conquise et défendue à la face de tous. [. . .] L'attention fascinée aux comportements d'autrui en même temps que la hantise de leur jugement rendent inconcevable ou méprisable toute tentative pour s'affranchir des impératifs de l'honneur. (Bourdieu, 2000a: 40-1)

Le sentiment d'honneur est donc vécu en référence à la collectivité, devant laquelle sont défendues l'image de soi et la dignité personnelle. Le comportement digne, la fidélité à soi-même, la prudence, la retenue dans la révélation des affects et des faiblesses du moi sont, dans les joutes de l'honneur, les marques ostentatoires de la personne "d'honneur", qualités dont tous les membres de la collec-

tivité ne peuvent se prévaloir. Par conséquent, cette attitude de l'honneur "s'oppose, dans son principe même, à une morale universelle et formelle affirmant l'égalité en dignité de tous les hommes et par suite l'identité des droits et devoirs" (2000a: 57). Ce caractère non universel s'exprime notamment par le fait que les conduites d'honneur ne s'appliquent qu'aux personnes considérées comme dignes de relever le défi, et non à l'ensemble des membres de la collectivité.

Capital symbolique et capital économique

Bourdieu souligne que les relations de prestige accompagnant la logique de l'honneur aboutissent à la dissimulation des rapports économiques régis par la logique et du calcul et de l'intérêt. La logique du don et du contre-don propre au défi de prestige dissimule la transaction intéressée ou, en d'autres termes, masque sous la recherche de la maximisation du profit symbolique la recherche de la maximisation du profit matériel. L'élaboration du concept de capital symbolique s'inscrit donc dans une volonté de rendre compte de cette recherche de maximisation du profit symbolique, de prendre en compte la logique de l'honneur caractérisée par le conflit portant sur le prestige d'un individu ou d'un groupe devant la collectivité. Le concept de capital symbolique entend combattre la réduction économiste en touchant à un univers de pratiques non réductibles à l'accumulation du profit économique. La pensée "économiste" applique en effet de manière ethnocentrique ses catégories d'analyse aux économies précapitalistes et se montre incapable d'identifier une forme d'accumulation de valeur étrangère à celle produite historiquement par les sociétés capitalistes. Par conséquent, l'intérêt non-économique et la concurrence pour des biens non-matériels ne peut entrer dans les catégories d'analyse de l'approche économiste. Or, l'économie traditionnelle s'oppose aux catégories de l'économie capitaliste dans la mesure où l'action économique y nie ses propres fins économiques à travers un travail de dissimulation des actes économiques. L'échange de don et de contre-don apparaît ainsi comme un échange dénué de calcul et d'intérêt (1980: 191-4). Le capital symbolique, qui correspond à la croyance du groupe envers les personnes offrant des garanties matérielles et symboliques, recoupe l'ensemble des honneurs, des droits et

des devoirs accumulés. Il suppose un déni de l'intérêt propre au calcul égoïste, un déni de la logique même de l'accumulation et rend imperceptibles les activités guidées par les principes du capital économique. Le capital symbolique est par conséquent une forme de capital qui dissimule le véritable principe d'efficacité du capital économique et, à ce titre, se trouve fondamentalement nié comme capital.

Bourdieu souligne que les activités en apparence les plus désintéressées restent néanmoins guidées par la maximisation du profit. Mais il s'agit, remarque-t-il, d'un profit de type particulier:

Les pratiques ne cessent pas d'obéir au calcul économique lors même qu'elles donnent toutes les apparences du désintéressement parce qu'elles échappent à la logique du calcul intéressé (au sens restreint) et qu'elles s'orientent vers des enjeux non matériels et difficilement quantifiables. (2000a: 362)

Le capital économique et le capital symbolique sont si profondément liés, guidés par des principes fondamentaux identiques, que l'exhibition de la force symbolique est à elle seule en mesure d'engendrer des profits matériels. Une économie régulée par de la bonne foi fait ainsi de la bonne renommée une garantie économique. Les conduites symboliques, considérées comme absurdes par l'économisme, possèdent une rationalité proprement économique, qui devient saisissable pour peu que l'on établisse une comptabilité des profits symboliques. Les stratégies propres aux conduites d'honneur observées par Bourdieu dans ses recherches ethnologiques en Kabylie ont pour principe un *intérêt symbolique* aussi vital pour les individus et les groupes sociaux que l'intérêt matériel. Les activités visant la conservation ou l'augmentation de l'honneur sont mues par un type spécifique d'intérêt portant sur une dimension purement symbolique. La poursuite de cet intérêt visant l'accumulation du capital symbolique prend du temps et nécessite de l'énergie. Elle peut même, selon les activités et les stratégies mises en œuvre, s'effectuer au détriment de l'accumulation du capital économique; par exemple, l'énergie dépensée pour dissimuler l'intérêt économique et le temps consacré aux relations peut empiéter sur les activités orientées vers la reproduction du capital économique.

Dans le prolongement de ses considérations sur l'honneur et son travail d'élaboration du concept de capital symbolique, Bourdieu esquisse un projet de "science générale de l'économie des pratiques". Un tel projet vise à rendre compte de l'économie comme une dimension particulière de la pratique et entend, surtout, concevoir

l'ensemble des pratiques comme orientées par le principe de la maximisation des profits, à la fois économiques et symboliques. La distinction entre économique et non-économique disparaît au profit d'une conception visant à intégrer les pratiques, y compris celles qui se présentent comme gratuites et désintéressées, dans le cadre analytique de la maximisation. L'économie générale des pratiques conçoit les intérêts symboliques comme non réductibles aux intérêts économiques parce qu'ils répondent à la logique de l'honneur et la distribution du prestige. Mais, simultanément, elle étend les concepts de profit, d'investissement, de capital, de coût, de valeur, à un domaine dénué de mesures d'équivalence de l'échange. Le crédit accumulé dans l'univers des pratiques symboliques trouve son corrélat dans le travail accumulé au sein de l'univers des pratiques économiques. Par conséquent, l'économie générale des pratiques vise à traiter les activités économiques comme des cas particuliers de l'ensemble des pratiques et entend rendre compte du travail de dissimulation des rapports de force économiques.

L'étude sur l'économie des échanges linguistiques révèle ce projet de manière particulièrement manifeste (1982). Bourdieu recourt en effet à la métaphore économique pour rendre compte de la logique propre des échanges linguistiques. Mis sur le même plan que les échanges économiques, ces derniers sont vus comme soumis aux lois de la formation des prix et comme des moyens d'acquérir des profits symboliques. L'espace d'interlocution devient un marché concurrentiel, les actes de langage des "richesses" potentielles destinées à être évaluées et à engranger des profits. La valeur d'un discours dépend ainsi de la présence d'un marché régi par les lois de la formation des prix. Pour autant, il ne s'agit pas d'un espace de concurrence parfaite opposant des acteurs en tous points égaux mais d'un espace fait de positions dominantes et dominées, traversé par des rapports de force et des dynamiques de lutte. Les acteurs dominants peuvent tabler sur un capital symbolique accumulé antérieurement et influencer efficacement sur les critères d'évaluation des actes de discours. Un discours acquiert une valeur sociale, non pas au terme d'un processus de délibération rationnel pesant le pour et le contre des arguments avancés comme dans la perspective de la pragmatique du langage développée par Habermas, mais en prenant appui sur une autorité préalable faite de compétences linguistiques, de capacités de maîtrise pratique des effets de style et des modes d'expression, de formes de prononciation socialement valorisées. Les acteurs dominants sont en mesure de peser sur la formation de

la valeur des énoncés en définissant les critères collectifs d'évaluation, favorables à leurs propres modalités discursives. Une énonciation a d'autant plus de chance de générer un profit symbolique que les modalités d'évaluation dont elle procède sont en phase avec les modalités expressives valorisées. Mais la mise en évaluation sur le marché linguistique est aussi une mise en jeu, plus ou moins risquée, d'un prestige précédemment accumulé. Au même titre que le marché économique censure les produits vus comme inutiles à l'échange marchand, le marché linguistique censure les produits symboliques considérés comme inacceptables. L'énonciation langagière est elle-même formatée par l'anticipation de l'acceptabilité et des critères d'évaluation de la valeur sociale, anticipation qui exerce du coup une censure implicite sur les productions discursives.

La valeur symbolique: pratiques, institutions, classements

Le capital symbolique est en quelque sorte une mesure de la valeur qui se constitue et se reproduit dans un rapport social, qui ne se réduit pas à une dimension monétaire et dont la répartition est forcément différentielle. Comme marque de distinction, l'honneur prend son sens dans son inégale distribution: une "bonne" prestation ne peut exister que parce qu'il y a de "mauvaises" prestations. Les populations faiblement dotées en capital symbolique disposent de ressources moindres pour l'obtention de crédit symbolique et pour son accumulation sous forme de capital. Elles sont à la merci des groupes sociaux fortement dotés et contribuent ainsi à la reproduction et l'accumulation du capital symbolique de ces derniers. Ainsi, la valeur symbolique est inséparable d'une participation au jeu de la concurrence symbolique et de la reconnaissance implicite de ses enjeux. La valeur symbolique est un allant de soi qui s'avère inséparable d'une méconnaissance des ressorts arbitraires à la base de sa constitution: son efficacité repose sur l'illusion qu'elle relève de la "nature des choses".

La valeur symbolique comprend une double dimension d'implicite et d'explicite. Dans la conception de Bourdieu, le corps joue un rôle important dans les procédures d'attribution du crédit symbolique. La valeur symbolique s'éprouve notamment par le biais de l'*hexis corporelle*, par laquelle se structure le rapport à autrui et au monde social. La place occupée corporellement dans l'espace physique, faite de mouvements et de positionnements, de petits gestes

réservés ou assurés, exprime la valeur sociale incorporée mais sous la forme de schèmes implicites. Car l'activité pratique se déploie sans explicitation systématique de ses principes régulateurs et sans référence à la norme qu'elle actualise. Le corps est donc engagé tout entier dans des situations sans que l'ensemble des schèmes de perception et des principes d'action soient soumis à une maîtrise réflexive systématique. L'absence de formulation explicite de la pratique va de pair avec l'absence de formulation explicite des principes de distribution du crédit symbolique et des systèmes de classements. Toute activité pratique engage de ce fait un système d'attribution de valeur à des formes d'agissements spécifiques, considérées selon les codes courants comme "valables", "souhaitables", "préférables". La rationalisation de la pratique par l'activité consciente et le passage au langage permet le déploiement d'une activité intelligible de jugement, d'exercice conscient sur les principes implicites régissant l'action (1979).

A l'opposé des pratiques implicites se trouvent des formes rationalisées de jugement et d'attribution de reconnaissance, parmi lesquelles figurent les *modes d'objectivation institutionnels*. Les titres scolaires, les titres de noblesse, les diplômes, les mentions, les prix, etc., sont des formes objectivées d'attribution d'un crédit symbolique stable. La multiplication des modes objectivés de reconnaissance est le produit d'une modernisation complexe des institutions sociales et d'une extension de l'échange économique capitaliste. Ainsi, dans ses études de terrain en Algérie, Bourdieu montre que le passage de l'économie traditionnelle à l'économie capitaliste suppose l'instauration progressive de relations de pouvoir basées de plus en plus sur des médiations institutionnelles ayant pour fonction l'objectivation du prestige social. Une telle extension des médiations institutionnelles se fait au détriment des rapports d'interconnaissance immédiats, sans pour autant les annuler complètement (1977b). Les stratégies de reproduction du capital symbolique ne se basent plus seulement sur une activité continue visant son instauration et sa restauration mais aussi sur des formes institutionnelles permettant la stabilisation durable du prestige. Les titres objectivement garantis ou les postes socialement définis permettent de court-circuiter en partie les opérations quotidiennes et non médiatisées de reproduction de la valeur symbolique, notamment celles des "joutes de l'honneur". L'objectivation garantit des droits stabilisés et instaure des relations de pouvoir médiatisées par des dispositifs institutionnels. L'économie du travail de reproduction du capital

symbolique rendue possible par l'objectivation institutionnelle de la reconnaissance contribue à rendre imperceptible le rapport social de violence entre les groupes fortement dotés en capital symbolique et les groupes faiblement dotés. A mesure que les médiations institutionnelles prennent le pas sur les interactions immédiates, le rapport de domination devient davantage abstrait et invisible. L'objectivation institutionnelle participe de ce fait à la permanence des relations de domination ainsi qu'à la dissimulation de leur fondement arbitraire, à travers le court-circuitage des opérations de mise en jeu de la distribution sociale du prestige (1980: 229).

La valeur symbolique attribuée à des acteurs individuels ou collectifs est notamment en jeu dans les *systèmes de classification*. Les schèmes de perception et d'appréciation qu'ils engagent supposent une hiérarchie de valeurs: les jugements de goût et les classements opérés dans la pratique ordinaire impliquent une définition de la valeur sociale et s'inscrivent dans le cadre d'une lutte de classements productrice de définitions et de nominations. La hiérarchie des classifications s'exprime notamment par des catégorisations stigmatisantes ou négatives, ou alors par l'absence, au sein du système de classement, de groupes sociaux ou de catégories d'individus. La présence ou l'absence au sein de l'attribution classificatoire est le signe de l'appréciation ou de la dépréciation faite par des acteurs sociaux et témoigne à ce titre de la forme que prend la distribution de la reconnaissance à un moment donné de l'histoire d'une société. L'inexistence de catégories de la population au sein des schèmes collectifs de classification en dit long sur leur dépréciation et leur dépossession corrélative en capital symbolique, c'est-à-dire aussi de possibilités pour ces dernières de se faire voir et entendre, bref d'exister publiquement. Dans ce cas, la non-reconnaissance va de pair avec l'absence de validation des croyances entretenues collectivement dans la distribution instituée de la valeur symbolique (1979).

Violence symbolique et méconnaissance

Les différentes formes de l'attribution du prestige sont inséparables, dans la perspective de Bourdieu, de rapports sociaux de violence et de mécanismes de domination. L'ordre social est traversé par de multiples rapports de domination, entre groupes sociaux ou entre classes sociales. La structuration inégalitaire du monde social est

purement arbitraire car rien n'est en mesure de la fonder: elle n'est autre qu'une institutionnalisation progressive, dans le cours de l'histoire, des rapports sociaux d'oppression. Elle doit son existence à des concours de circonstance historiques, à des impostures ou des formes d'extorsion, à des coups de force qui l'ont fait advenir comme telle. L'arbitraire de la distribution inégalitaire des pouvoirs, des différents "capitaux", des compétences et du prestige, s'impose comme légitime à travers l'exercice de la violence, mais une violence faisant l'économie du recours immédiat à la force physique: la *violence symbolique*. Cette forme de violence se passe d'instruments physiques dans son exercice mais a des effets similaires: l'obtention de la soumission et de la participation des dominés aux désirs et aux orientations des dominants. La violence symbolique est une violence "douce" et la plupart du temps invisible, dissimulant la relation de domination sous des stratégies déguisées. Elle apparaît comme un moyen efficace d'exercer le pouvoir en obtenant à moindre frais le consentement des dominés à l'ordre des choses et, finalement, à leur propre domination.

La violence symbolique impose une coercition qui s'institue par l'intermédiaire de la reconnaissance extorquée que le dominé ne peut manquer d'accorder au dominant lorsqu'il ne dispose, pour le penser et pour se penser, que d'instruments de connaissance qu'il a en commun avec lui et qui sont la forme incorporée de la relation de domination. (1990: 10)

La notion de reconnaissance joue un rôle fondamental dans la théorie de la violence symbolique et est inséparable des notions de *légitimité* et de *méconnaissance*. La reconnaissance est le résultat d'un processus par lequel les acteurs sociaux accordent à des individus ou des groupes des qualités spécifiques dont ils se croient eux-mêmes dépourvus, actualisant du même coup leur propre soumission à la domination. Ils leur consentent, par ce geste, la possibilité de parler et d'agir à leur place. Les dominants deviennent dominants à travers l'accord implicite octroyé par les dominés consistant à les laisser faire ce qu'ils font et dire ce qu'ils disent sans que leur raison d'être ne soit contestée. Ils sont vus comme légitimes sans que les termes mêmes du rapport inégalitaire doivent être énoncés et rendus explicites. Le pouvoir des dominants se trouve alors justifié, sans que sa légitimité n'ait besoin de se dire et de se fonder par des arguments rationnels. Les parties partagent, sans les interroger, les mêmes ressources symboliques, les mêmes catégories de pensée, les mêmes représentations pour penser leurs rapports et les conditions de leur accord. La violence symbolique

ne peut s'exercer, dès lors, que par un processus de reconnaissance, et donc d'acceptation du caractère justifié de l'exercice du pouvoir et du déploiement de la domination. Le *consensus* apparaît alors comme le socle constitutif des mécanismes de reproduction de la domination et de la perpétuation des représentations individuelles et collectives assurant sa pérennité. La violence symbolique est une violence qui fait l'objet d'une méconnaissance de ses principes et dont l'efficacité repose sur la reconnaissance que le dominé accorde au dominant. L'expérience première du monde social est marquée par la *doxa*, adhésion immédiate de l'allant de soi et reconnaissance de l'ordre social par la méconnaissance de ses principes constitutifs. La reproduction inégalitaire du monde social et des rapports de pouvoir qui le traversent s'opère par la justification, implicite mais permanente, de l'ordre social "tel qu'il est", laquelle rend possible le maintien des structures symboliques sur lesquelles s'appuie la relation de domination – structure recouvrant tant l'implicite de la pratique que l'explicite de l'énonciation langagière. Le pouvoir institué s'appuie sur des représentations permettant la justification de la domination et l'euphémisation, voire la dissimulation, des rapports de force qui sont le fondement de son efficacité.

La tendance à la dissolution, dans les sociétés contemporaines, des principes transcendants autorisant la justification du pouvoir (providence, nature, attribution divine, etc.) impose au pouvoir de recourir à des opérations de dissimulation de son caractère arbitraire. Elles visent à obtenir le consentement des individus ou groupes dominés à travers l'imposition de catégories de pensée servant à sa légitimation et à la dissimulation de son caractère arbitraire. Le mécanisme de légitimation se fonde, par conséquent, sur un acte de reconnaissance par les groupes dominés de la légitimité de la domination; il s'appuie sur un acte de dissimulation de ses origines comme de son fondement objectif. Le processus de justification aboutit à la reproduction permanente des catégories de pensée communes aux dominants et aux dominés et parvient à établir un accord consensuel, de manière à assurer l'acceptation par les dominés de leur condition. Produit d'un processus social d'extorsion, le consensus à l'égard des normes dominantes est, le cas échéant, au fondement de la structuration inégalitaire des sociétés contemporaines et de sa reproduction. L'imposition de catégories de pensée consensuelles s'appuie sur un pouvoir de définition de ce que la réalité sociale est et doit être, un pouvoir dont l'efficacité repose sur la définition des frontières et des modes de perception acceptables.

Le pouvoir symbolique

Le pouvoir symbolique a trait à la construction de la réalité sociale, à la force d'imposition et de propagation de schèmes de perception et de catégories de pensée. Le propre de cette forme de pouvoir est de révéler des aspects de la réalité, d'instituer, de légitimer et de consacrer des principes de vision du monde social. Il s'opère avec des mots, des modes de pensée dont le propre est de décrire et de nommer, de classer et de marquer les différences, d'établir des hiérarchies entre individus, groupes sociaux ou institutions. Le pouvoir symbolique est effectif lorsque son actualisation mène à l'adhésion à ce qui est énoncé, au partage des définitions de situation ou des modes de catégorisation mis en œuvre. Un individu ou un groupe social fait acte de pouvoir symbolique lorsqu'il parvient à faire penser à d'autres ce qu'il pense, à faire croire ce qu'il croit, à faire partager des définitions communes (1977a). Le pouvoir symbolique est donc inséparable du capital symbolique et en représente l'actualisation pratique. Son effectivité dépend du crédit, de l'autorité, du prestige accumulés antérieurement sur lesquels peuvent s'appuyer celles et ceux qui le mettent en œuvre, et cette opérationnalisation pratique constitue le moment de sa reproduction – mais aussi de sa potentielle déstabilisation. L'opération d'imposition symbolique ne peut réussir que lorsque les conditions sociales d'attribution de reconnaissance envers l'instance locutrice sont elles-mêmes assurées et que les destinataires leur accordent le crédit nécessaire. Le degré d'effectivité pratique du pouvoir symbolique est donc proportionnel au degré antérieur d'accumulation du capital symbolique, c'est-à-dire la reconnaissance accordée par les destinataires à l'autorité possédée par l'instance locutrice. A l'image de la violence symbolique, l'efficacité du pouvoir symbolique n'est assurée que si les principes constitutifs du rapport entre les deux entités sont méconnus. La méconnaissance est ainsi au fondement même de l'efficacité du pouvoir symbolique; mais elle est, simultanément, la dissimulation des conditions du rapport social de violence. Le pouvoir symbolique suppose ainsi la reconnaissance de l'autorité et la méconnaissance de ses principes fondateurs. Ainsi, il s'agit d'un pouvoir invisible qui produit du consensus, de l'accord entre les parties, qui établit une conception partagée des causes, des catégories de pensée, du sens du monde social. Il permet à la fois de rassembler les conditions de l'accord, de produire du sens communément partagé et de légitimer l'ordre social institué (1987).

Dans le système conceptuel de la sociologie de Bourdieu, les concepts de capital symbolique, violence symbolique et pouvoir symbolique, de même que ceux de reconnaissance, méconnaissance et légitimité entretiennent d'étroites relations et vont souvent jusqu'à se superposer. La mobilisation d'un des termes suppose celle de l'autre, la modification de l'un entraîne la modification de l'autre. Ainsi, le *pouvoir symbolique* se manifeste comme du *capital symbolique* en acte, il représente le processus de son effectuation pratique dans des situations singulières au cours desquelles il se reproduit et se redéfinit. Alors que le capital symbolique renvoie au prestige accumulé par les personnes par leurs pratiques antérieures, celui de *violence symbolique* renvoie au rapport de domination et celui de pouvoir symbolique à l'actualisation pratique de ce rapport. La *reconnaissance* est le produit du processus de production de l'accord consensuel, d'attribution de légitimité, alors que la *méconnaissance* renvoie aux mécanismes de dissimulation et au caractère inconscient des fondements véritables de cet accord. C'est ici qu'intervient un autre concept, celui de conflit et de lutte symbolique, qu'il convient d'introduire dès à présent.

Les luttes symboliques

L'accent mis sur le processus de reproduction sociale et les mécanismes de constitution d'une conception partagée du monde social entre dominants et dominés par la violence symbolique n'écarte pas une conception conflictuelle du monde social et une thématisation de la question de la lutte. La dimension symbolique, on l'a vu, fonctionne comme un des moyens d'imposition et de légitimation de la domination sociale, elle assure la permanence du rapport inégalitaire et la domestication des dominés. Les groupes sociaux ou les classes sociales bénéficiant de positions privilégiées opèrent sans relâche une justification de l'ordre établi par la diffusion de représentations unificatrices et la propagation d'une culture intégratrice de la société: la culture dominante est une culture de l'unification du social, elle produit une conception de la société comme un tout unifié. Mais elle instaure également des hiérarchies et des distinctions, des différences hiérarchisées qui, loin d'être strictement exprimées, sont aussi légitimées et naturalisées. Tournée vers la monopolisation de la production idéologique légitime, la culture

dominante tend à installer l'ordre établi comme un ordre naturel par l'imposition de systèmes de classement, de structures mentales, de principes de hiérarchisation.

Les cultures dominées soumises au rapport de domination institué par les cultures dominantes vivent sous le poids des représentations imposées par ces dernières et sont contraintes de s'auto-définir à partir de référents symboliques imposés. A aucun moment, elles ne peuvent faire comme si les représentations dominantes à leur égard n'existaient pas. Leur existence et leur visibilité sociale sont le produit d'une lutte permanente portant sur la diffusion de systèmes de catégorisation et de hiérarchisation conformes aux orientations et aux intérêts des groupes sociaux et classes sociales qui les portent. Ils sont ainsi engagés dans une lutte symbolique pour faire advenir une vision du monde social conforme à leurs systèmes de valeurs et leurs intérêts spécifiques. La lutte des classements apparaît ainsi, chez Bourdieu, comme une dimension fondamentale de la lutte que se livrent les groupes sociaux ou les classes sociales. La lutte des classements s'opère dans l'ordre du symbolique, des formes de distinction et de division du monde social, des modes de hiérarchisation producteurs de concepts, de dénominations, d'appréciations, etc. L'enjeu de ces luttes est le pouvoir sur les catégories classificatoires et les modes de classement, qui génèrent des principes de perception, des critères d'appréciation, des marquages de frontières entre groupes ou sous-groupes sociaux. Enjeux permanents de lutte entre ces derniers, les systèmes de classement fixent un état des rapports sociaux en cours, ceci notamment dans des principes d'objectivation et des modes institués de codification, qui transforment les catégories de sens commun en catégories formelles et institutionnalisées (1979: 554–60). La lutte symbolique s'opère non seulement pour accéder au pouvoir de classification et aux positions prestigieuses dans le classement mais aussi pour la simple présence, la visibilité, la dénomination dans les systèmes objectivés de classement.

La présence ou l'absence d'un groupe dans le classement officiel dépend de son aptitude à se faire *reconnaître*, à se faire apercevoir et à se faire admettre, donc à obtenir le plus souvent de vive lutte, une place dans l'ordre social et à échapper ainsi à l'existence *bâtarde* des "métiers sans nom". [...] Les groupes ont partie liée avec les mots qui les désignent: en effet, le pouvoir d'imposer la reconnaissance dépend de l'aptitude à se mobiliser autour d'un nom, "prolétariat", "classe ouvrière", "cadres". (1979: 560)

Les luttes contre la dévalorisation symbolique

Les luttes symboliques visant le pouvoir de définir les schèmes classificatoires et les hiérarchies d'appartenance (ou de non appartenance) sont aussi des luttes contre les dénigrement ou les stigmates dont sont victimes les individus ou les groupes sociaux négativement soumis aux catégories dominantes. Les groupes dominés, qu'ils soient socio-professionnels, sexuels, religieux, ethniques, font l'objet de formes multiples de dénigrement et se voient refuser toute légitimité, voire toute raison d'être. Leurs formes de vie, pratiques, croyances, opinions, habitudes, consommations culturelles, etc., sont soumises à des représentations stigmatisantes et présentées défavorablement (stupides, vulgaires, simples, anormales, sales, barbares, etc.) dans les catégories produites par les modes d'orientation culturels légitimes. L'imposition de la légitimité de la culture dominante s'opère par l'imposition de schèmes de classement parvenant à faire éprouver aux dominés leur existence même comme indigne et honteuse, inférieure eu égard aux catégories reconnues. Les acteurs dominés sont ainsi rendus coupables d'être ce qu'ils sont et, selon la théorie de la violence symbolique, enclins à reconnaître la légitimité des valeurs de la culture dominante. Cependant, ils sont aussi potentiellement acteurs et entreprennent, dans certaines situations, de combattre les stigmates dont ils sont victimes, cherchant à faire émerger un système de classement plus favorable à leurs pratiques, leurs systèmes de valeur et leurs intérêts. Mais, pour ce faire, ils sont également soumis aux critères de la culture dominante et contraints de se présenter sous un jour particulier.

La logique du stigmatisme rappelle que l'identité sociale est l'objet d'une lutte dans laquelle l'individu ou le groupe stigmatisé et, plus généralement, tout sujet social en tant qu'il est un objet potentiel de catégorisation, ne peut riposter à la perception partielle qui l'enferme dans *une de ses propriétés* qu'en mettant en avant, pour se définir, la meilleure de ses propriétés et, plus généralement, en luttant pour imposer le système de classement le plus favorable à ses propriétés ou encore pour donner au système de classement dominant le contenu le mieux fait pour mettre en valeur ce qu'il a et ce qu'il est. (1979: 554)

Ainsi, les systèmes de classement sont autant des instruments de perception et de connaissance du monde social que des instruments de pouvoir soumis à des fonctions sociales, orientés de manière plus ou moins manifeste vers la satisfaction des intérêts propres à un groupe social. Mais ce que les individus ou les groupes sociaux engagent dans les luttes symboliques et le sens attribué aux systèmes de classe-

ment ne se résume pas au seul intérêt économique. A l'image de la logique de l'honneur dans la société kabyle, ils mettent en jeu la représentation qu'ils se font d'eux-mêmes, ce qui définit l'idée qu'ils se font du "nous" par rapport aux "autres" et qui est à la base des "exclusions" ("ce n'est pas pour nous") et des inclusions qu'ils opèrent parmi les propriétés produites par le système de classement commun (1979: 557-8).

Les motifs des luttes symboliques: entre intérêt et reconnaissance

Les systèmes symboliques, les modes de classement, les hiérarchies conceptuelles et les modes de dénomination sont le produit et l'enjeu de luttes entre des individus et des groupes sociaux et, simultanément, des instruments de reproduction de l'ordre social et de maintien de la domination. La motivation des luttes symboliques est à situer, pour les dominants, du côté de la reproduction de l'ordre social, ce qui signifie la sauvegarde de leurs privilèges, la défense de leur intérêts et la justification de leur raison d'être. Selon Bourdieu, le *consensus* joue en leur faveur car il maintient les groupes dominés dans la soumission, laquelle ne peut être relativisée que par une lutte pour la transformation des systèmes de classification et la redistribution du prestige social. Les discussions sur les apports de Bourdieu à la conception du conflit social ont souligné à maintes reprises le caractère problématique de l'ancrage des motivations des luttes dans une conception instrumentale réductrice (Addi, 2002; Caillé, 1994; Cot et Lautier, 1984; Honneth, 1990). Selon ces critiques, Bourdieu ne serait pas parvenu à se détacher d'un cadre strictement utilitariste, ne serait pas à même de rendre véritablement compte des motivations non instrumentales des luttes symboliques et de rendre justice aux justifications que les acteurs développent.

En suivant la proposition d'Axel Honneth, on peut considérer que deux conceptions concurrentes du conflit social ont, depuis environ deux siècles, cohabité dans les sciences sociales et la philosophie sociale. La première, qui se caractérise par une vision instrumentale de la lutte, trouve ses origines dans la philosophie politique de Hobbes et de Machiavel et se prolonge dans la tradition utilitariste, reprise par les conceptions dominantes du marxisme. La lutte est ici posée, conformément au modèle utilitariste de la dynamique conflictuelle, en termes de préservation de soi et de poursuite d'intérêts

individuels ou collectifs, bref comme une concurrence pour les seuls moyens d'existence. La seconde conception de la conflictualité refuse le cadre instrumental en mettant l'accent sur la dimension symbolique et morale des conflits sociaux: les motifs des mouvements de protestation ou de résistance se rattachent à des sentiments moraux et visent l'établissement de relations de reconnaissance mutuelle, et ne se réduisent par conséquent pas exclusivement à la préservation de soi ou à la poursuite d'intérêts collectifs (Honneth, 1992). Le projet de Bourdieu, qui vise, rappelons-le, à établir une économie générale des pratiques, conçoit les pratiques symboliques selon des logiques à l'œuvre dans l'économie – le moteur de l'intérêt et du gain – ce qui l'ancre manifestement dans la première tradition de conceptualisation du conflit au sein de la philosophie sociale (Honneth, 1990).

Bourdieu s'est cependant expliqué à plusieurs reprises sur la question de l'utilitarisme et la notion d'intérêt (Bourdieu, 1994; Bourdieu et Wacquant, 1992). Selon lui, la reprise du terme d'intérêt ne signifie pas l'adoption d'une posture strictement utilitariste dans la mesure où la stratégie de l'agent ne renvoie pas au calcul d'utilité conscient que présuppose l'utilitarisme mais à un mécanisme inconscient lié à la participation au jeu social. La stratégie intéressée est une pratique inconsciente échappant à l'intelligibilité immédiate de l'agent et ne ressemblant en rien au calcul rationnel des coûts et des profits. Les agents sociaux adoptent des stratégies de manière à maximiser leur profit et à gagner en prestige social et en respect, bref à reproduire ou acquérir du capital symbolique. Les stratégies ne sont pas forcément choisies de manière délibérée et ne correspondent pas à une véritable intention stratégique. Bourdieu s'inscrit en faux contre l'économisme ou la théorie du choix rationnel, trop prompts selon lui à envisager un acteur rationnel orientant son action vers la recherche consciente de la maximisation. Les objectifs suivis relèvent d'effets de méconnaissance qui s'incarnent dans le désintéressement avoué – la dissimulation et le caractère non intentionnel étant, d'ailleurs, les fondements mêmes de l'efficacité de la stratégie (Dewerpe, 1996). La motivation de l'investissement dans la pratique et dans les jeux de pouvoir propres à ses différents champs repose sur les mêmes effets de méconnaissance et relève, surtout, de la double dimension de l'intérêt et de la croyance – *illusio*, au sens d'illusion motrice de l'investissement dans des jeux. Le terme d'investissement, remarque Bourdieu,

doit être entendu au double sens d'investissement économique – ce qu'il est toujours objectivement, tout en étant méconnu comme tel – et au sens d'investissement affectif que lui donne la psychanalyse ou mieux, au sens d'*illusio*, croyance, *involvement*, engagement dans le jeu qui est le produit du jeu et qui produit le jeu. (1979: 94)

La logique de la croyance, portée par la reconnaissance de la légitimité des enjeux autour desquels se développent les luttes symboliques, se combine avec celle de l'intérêt calculateur et de l'accumulation de profits matériels.

Illusio contre intérêt

Bourdieu insiste, tout particulièrement dans ses derniers écrits, sur la question de l'investissement affectif et la recherche de considération par autrui (1997). Revenant sur la notion d'intérêt, il tente de l'ancrer dans celle d'*illusio*, afin sans doute de minimiser les éléments utilitaristes dont sa conception du monde social reste emprunte. La notion d'intérêt, remarque-t-il, s'est imposée dans sa théorie avant tout comme un instrument de rupture avec les visions enchantées des conduites humaines, qui se présentent comme désintéressées. Dans ce cadre, appliquer un schéma d'analyse rendant compte des formes de maximisation du profit symbolique à des pratiques sociales refusant leur caractère intéressé permet de démystifier ces mêmes pratiques. Mais il propose désormais de substituer la notion d'*illusio* (ou de *libido*) à celle d'intérêt, qui rend compte des mécanismes de participation et d'emprise dans les enjeux sociaux, les jeux et leurs règles au sein des univers de pratiques relativement autonomes que sont les champs (1994). Les jeux sociaux se font oublier comme tels et l'*illusio* est l'enchantement que ces jeux produisent, "l'accord tacite sur l'objet de désaccord", sur l'importance des enjeux et la nécessité de s'engager dans des luttes symboliques à leur propos. Une telle conception de la lutte permet de faire éclater la notion d'intérêt au profit de celle d'*illusio*, qui rend compte de l'investissement affectif dans les enjeux du champ (1994: 149–64).

Cet investissement affectif constitutif de l'engagement dans des luttes au sein de champs de pratiques relativement autonomes trouve, selon Bourdieu, son origine dans la sociabilité première au sein de l'univers familial. La famille constitue le cadre des premiers

rappports sociaux et le lieu de la constitution des dispositions affectives (*libido*) des agents engageant dans la recherche de reconnaissance ou de la consécration leurs premières contre-parties, incarnées dans la dépendance à l'égard d'autrui et l'inévitable reconnaissance de l'instance accordant la reconnaissance. Ainsi, le processus de transformation d'une organisation narcissique de la *libido*, dans laquelle l'enfant commence par se prendre comme objet de désir à un état plus avancé dans lequel il s'oriente vers une autre personne, relève de l'acquisition d'une disposition durable à s'investir dans le jeu social. Ce "sacrifice de l'amour-propre au profit d'un autre objet d'investissement" s'appuie sur la recherche de la reconnaissance, qui deviendra par la suite le moteur des investissements dans les enjeux sociaux (1997: 199). La considération et le respect que l'enfant obtient de son entourage est à la base à la fois de son accomplissement et de son aliénation: la reconnaissance qu'il obtient d'autrui se paye de la reconnaissance d'autrui.

Il est continûment conduit à prendre sur lui-même le point de vue des autres, à adopter leur point de vue pour découvrir et évaluer par anticipation comment il sera vu et défini par eux: son être est un être-perçu, condamné à être défini dans sa vérité par la perception des autres. (1997: 199)

Bourdieu fonde ainsi les motivations de la lutte entre les individus dans des dispositions anthropologiques inséparablement porteuses d'une affirmation positive et d'une soumission négative: la recherche égoïste des satisfactions de l'amour-propre s'opère par la poursuite de l'approbation d'autrui, dont dépendent la considération et la reconnaissance. Les motifs des luttes symboliques entre individus et groupes sociaux trouvent leur source dans l'accès et la recherche des premières formes de reconnaissance.

Les luttes symboliques et la participation au jeu social, qui ont pour enjeu les systèmes de catégorisation, les modes de dénomination, les formes de distribution du prestige, l'accès à la respectabilité et l'accumulation du capital symbolique, sont des combats quotidiens dans lesquels chacun met continuellement en jeu sa valeur sociale et son image de soi. L'être humain est ainsi, pour Bourdieu, "un être sans raison d'être" (1997: 282), fondamentalement habité par un besoin de reconnaissance et dont l'existence trouve sa justification dans le jugement d'autrui, dans une légitimité à exister qui vient de la reconnaissance accordée par autrui et par la collectivité, mais qui est donc toujours incertaine et imprévisible.

Être attendu, sollicité, accablé d'obligations et d'engagements, ce n'est pas seulement être arraché à la solitude ou à l'insignifiance, c'est éprouver, de la manière la plus continue et la plus concrète, le sentiment de compter pour les autres, d'être *important* pour eux, donc en soi, et trouver dans cette sorte de plébiscite permanent que sont les témoignages incessants d'intérêts – demandes, attentes, invitations –, une sorte de justification continuée d'exister. [. . .] Le monde social donne ce qu'il y a de plus rare, de la reconnaissance, de la considération, c'est-à-dire, tout simplement, de la raison d'être. (1997: 283)

Le principe de l'*amour* représente la réalisation pratique de cette considération et cette reconnaissance parfaites. La relation d'amour apparaît comme une suspension, momentanée mais possible, de la domination et des rapports de force. La coupure avec l'expérience ordinaire permet le déploiement d'expériences potentiellement exemptes d'humiliation, de soumission et d'asservissement. Instaurer une relation d'amour suppose de pouvoir établir des relations basées sur la pleine réciprocité, sur la reconnaissance mutuelle – assurance dans autrui de la valeur de sa propre existence – et sur l'absence de stratégies instrumentales – permettant le don de soi en marge de tout échange marchand. Le principe de l'amour est certes une invention historique liée à l'époque romantique et, à ce titre, relève d'un idéal normatif, mais il a néanmoins de fortes incidences sur la pratique elle-même. C'est un idéal pratique susceptible d'engendrer des expériences exceptionnelles marquées par la reconnaissance mutuelle et le témoignage de la confiance absolue (1998: 116–19).

Retour sur le rapport entre économique et symbolique

L'élaboration du concept de capital symbolique, nous l'avons vu, s'est faite dans un premier temps contre les catégories dominantes de la science économique, liées à un modèle de l'activité rationnelle déconnectée de tout contexte social, historique ou politique. L'activité économique est vue comme relevant d'une rationalité instrumentale pensée de manière universelle et définie selon le critère du calcul rationnel des moyens et des fins. L'économisme est une attitude de pensée consistant à valoriser ce type de rationalité et à en faire un modèle universel de comportement, ce qui a comme conséquence de discréditer les pratiques échappant aux critères du calcul rationnel à visée instrumentale (Bourdieu, 2000b). Grâce au concept de capital symbolique, Bourdieu parvient à mettre l'accent sur les manques flagrants de ce modèle et rend compte d'une logique des

échanges échappant au strict principe économique. Ainsi, les pratiques qualifiées d’“irrationnelles” par la science économique dominante peuvent être abordées sous l’angle de leur logique propre, celle de la recherche de prestige, qui se différencie de la stricte accumulation de biens matériels. La possession et l’échange de biens matériels sont soumis à des codes de comportement propres à la logique de l’honneur. L’accumulation n’est pas une fin en soi et le critère de valeur possède une dimension symbolique irréductible à sa valeur économique. Bourdieu a visiblement perçu, dans cette logique de l’échange symbolique, une dimension fondamentale de l’échange mais, plutôt que de poursuivre dans sa mise en évidence de la spécificité de la logique de l’honneur, il opte pour une solution qui referme aussitôt le vaste champ d’interrogation qu’il avait subtilement ouvert. Soucieux de réhabiliter les pratiques propres aux économies pré-capitalistes et de souligner leur cohérence, il entreprend de mettre en évidence leur rationalité en saisissant leur dimension symbolique. Plutôt que de chercher à en explorer leurs spécificités, il recourt au modèle du calcul rationnel marchand pour l’appliquer aux pratiques symboliques et développe l’idée de l’intérêt symbolique portant sur des biens non matériels et non quantifiés.

En assimilant les échanges symboliques au modèle de l’intérêt, Bourdieu se ferme malheureusement la possibilité de problématiser l’échange social et le conflit selon un paradigme non utilitariste et émancipé des catégories de la pensée économiste. Son approche de la logique des échanges symboliques, malgré les précautions notoires à l’égard du concept d’intérêt, en vient à enfermer l’activité des agents dans une conception utilitariste qui reprend à son compte, sous forme complexifiée, le modèle de la théorie du choix rationnel. Ainsi, l’extension du concept de lutte des pratiques économiques aux pratiques symboliques pousse à concevoir le conflit social comme motivé par la maximisation du profit. Les luttes symboliques obéissent pourtant à une logique différente qui ne se laisse pas saisir par le recours au modèle utilitariste. Les pratiques symboliques sont déterminées selon Bourdieu par la logique de l’intérêt: c’est une visée intéressée qui motive les luttes symboliques et les luttes de classement que se livrent groupes sociaux et individus. La logique constitutive de l’action et du conflit repose sur la maximisation de l’utilité et cela même si elle n’est pas pleinement consciente et transparente à l’acteur. La notion de stratégie joue sur une métaphore de l’échange économique, étendue à l’ensemble des pratiques, ce qui correspond à

une extension explicitement assumée du paradigme économique au discours sociologique. Le cadre d'analyse développé par Bourdieu reste attaché, malgré les relativisations introduites par l'idée d'*illusio*, à une conception de l'action et du conflit social à dominante utilitariste. N'ayant pas développé une conception du conflit clairement démarquée du paradigme économique tout en cherchant avant tout à rendre compte de pratiques symboliques, Bourdieu est contraint de combiner entre deux modèles, sans pouvoir échapper aux catégories de l'un et de l'autre ou, en d'autres termes, sans empêcher que les catégories de l'un ne contaminent celles de l'autre. Si, comme Bourdieu l'affirme, le propre des intérêts symboliques est de s'autonomiser par rapport aux intérêts matériels en s'annulant comme intérêts, la manière de penser le symbolique ne s'émancipe pas pour autant du paradigme de la maximisation intéressée puisqu'elle vise à réaffirmer la logique des intérêts, cachés derrière un voile de méconnaissance, dans les formes de relations marquées en apparence par le désintéressement. Pour échapper à ce piège, il semble nécessaire de s'appuyer sur une conception du conflit qui parvienne à s'émanciper des catégories de l'économisme et soit en mesure de distinguer efficacement entre logique de l'intérêt et logique de la reconnaissance.

Pour ce faire, il est nécessaire de disposer d'*un concept de lutte sociale non ancré dans une conception instrumentale* et qui parvienne à rendre compte des attentes implicites et explicites des individus ou des groupes sociaux soumis à la stigmatisation ou au mépris social. Le modèle de la lutte axé sur la redistribution de la richesse sociale est insuffisant tant il tend à négliger les motivations pratico-morales à la base de la formulation de revendications touchant à la reconnaissance. Alors que les luttes qui ont pour enjeu la distribution de la richesse économique sont motivées par l'intérêt à l'accumulation et la maximisation du profit – même quand ce dernier n'est pas pensé dans ces termes – les luttes symboliques sont guidées par des attentes de reconnaissance portées par des systèmes de normes et de valeurs, permettant l'orientation pratique et la constitution de formes d'appartenance collective. Les luttes symboliques se caractérisent par le fait que les groupes opposés luttent pour obtenir l'approbation des groupes sociaux contre lesquels ils opposent leurs propres orientations (Honneth, 1990). La légitimité accordée au sein d'un ordre social à un groupe particulier ne dépend pas seulement de son volume de richesses ou de connaissances, ou encore de la quantité mesurable de biens que le groupe en question est parvenu

à accumuler, mais bien des conceptions et des valeurs qui ont pu être institutionnalisées et généralisées au sein du monde social. La légitimité des valeurs, des opinions, des préférences et des goûts d'un groupe social est proportionnelle au pouvoir symbolique de ce dernier, à savoir sa capacité à justifier ses orientations pratiques ou ses préférences culturelles et les faire accepter socialement comme dignes de respect. Cette légitimation s'opère sur la base d'un capital symbolique accumulé préalablement et s'appuie sur des compétences, et donc n'est pas exempte de rapports d'imposition et de domination proprement arbitraires. Mais, en même temps, une telle légitimation ne se fait pas sans la nécessité de fonder, d'argumenter, de justifier l'ordre des choses et l'ordre arbitraire des faits. Les structures de domination et les formes inégales de distribution de la reconnaissance sont soumises à des remises en causes momentanées obligeant les acteurs ou groupes dominants à expliciter, même partiellement, leurs principes constitutifs et à procéder à leur légitimation dans un espace de confrontation discursive (Habermas, 1987).

Infrastructures normatives et distribution économique

Le projet d'élaboration d'une économie générale des pratiques applique aux systèmes symboliques les logiques de fonctionnement des pratiques économiques, suivant en cela le paradigme de la maximisation du profit. L'univers des pratiques symboliques n'est pourtant pas régi par des principes en tous points identiques aux logiques de la compétition économique, comme Bourdieu l'a souligné avec insistance, en particulier dans ses premiers écrits. En rendant compte de la compétition symbolique selon des catégories théoriques échappant à la métaphore économique, il devient pourtant possible de concevoir les conflits de reconnaissance dans leurs spécificités propres. La dimension matérielle et empirique n'est pas écartée pour autant du cadre d'analyse, mais elle ne joue pas le rôle de déterminant fondamental censé structurer les pratiques. L'économique, en effet, n'est pas séparé du symbolique. Non pas que le premier déterminerait en dernier recours le second mais bien que la distribution de la richesse sociale – ou du capital économique – est soumise à des modes d'évaluation implicites et explicites définissant le crédit économique attribué aux activités productives propres à des individus ou des groupes sociaux. L'accès au capital économique et

son accumulation est l'expression d'une infrastructure normative spécifiant quel type de considération est attribué à quel type d'activité dans l'ensemble des activités sociales de production. Les luttes pour l'accaparement ou l'accumulation du profit économique et de la richesse matérielle sont également des luttes symboliques visant à faire reconnaître la légitimité des systèmes hiérarchisés de distribution de la rémunération, spécifiant la valeur propre de chaque activité. La lutte pour la maximisation du profit économique est ainsi inséparablement une lutte pour la reconnaissance et la légitimation d'activités de production (Honneth, 2001). C'est un conflit portant sur des hiérarchies de valeur institutionnalisées qui déterminent quels types d'activités de production sociale sont reconnues et se voient attribuer un taux spécifique de rémunération. Les individus ou groupes sociaux privés de salaire ou devant se satisfaire de basses rémunérations apparaissent simultanément comme soumis au dénigrement, à la non-reconnaissance de leurs activités et au rejet de leur participation à la reproduction sociale socialement validée et reconnue. Les luttes que mènent ces groupes sur le terrain de la redistribution matérielle portent sur la redéfinition de la mesure institutionnalisée de la reconnaissance (Fraser, 1997; Honneth, 2001; Voswinkel, 2001). Une telle articulation entre pratiques symboliques et pratiques économiques permettrait d'échapper à la subordination de la logique de la reconnaissance et des conflits portant sur la valeur symbolique à une poursuite de l'intérêt économique dénuée d'orientations normatives et morales.

Rupture de la violence symbolique et émergence du conflit

La théorie de la violence symbolique, dont les principaux concepts ont été exposés ici, apporte une contribution décisive à la compréhension sociologique des conflits de reconnaissance mais laisse aussi une série de problèmes théoriques et empiriques en suspens. Le rapport établi par Bourdieu entre pratiques économiques et pratiques symboliques n'est pas satisfaisant dans la mesure où, en fin de compte et malgré toutes ses précautions, il soumet en dernier recours le symbolique aux logiques de l'échange marchand, négligeant du coup sa spécificité propre. En conséquence, la théorie de la violence symbolique finit par sous-estimer l'originalité des luttes symboliques et par effacer de son cadre d'analyse la dimension normative et morale-pratique de ces dernières – faite d'attentes et de formulations

légitimatrices. Une telle sous-estimation conduit également, par voie de conséquence, à une autre sous-estimation: celle de la dimension dynamique du rapport social. Une conception de la pratique sociale centrée non seulement sur les activités de reproduction de l'institué mais aussi sur les moments instituant serait à même de rendre compte de la production de normes nouvelles se combinant à la reproduction sociale du consensus extorqué.

Le rôle du conflit comme explicitation de la pratique

La conception des processus symboliques développée par Bourdieu reste par conséquent insuffisante, tant dans ce qui a trait aux motivations normatives des conflits symboliques et des attentes formulées par les individus ou les groupes en lutte que dans ce qui a trait à la conceptualisation du passage de la méconnaissance au rapport réflexif. La théorie de la reproduction sociale par la violence symbolique et l'extraction de l'accord appelle un complément visant à rendre compte des processus actifs d'explicitation des fondements normatifs de la pratique dans l'émergence de situations conflictuelles. Les conflits émergeant tant dans des situations "banales" de la vie quotidienne que dans des situations collectives propres à mettre en branle les institutions établies apparaissent comme des moments de rupture des rapports de méconnaissance qui procèdent à l'explicitation des enjeux de la confrontation. Le conflit correspond à ce moment où l'implicite de la pratique est soumis à un travail réflexif, se dissout en tant qu'impensé, pour être soumis à un processus de rationalisation opérant la mise à jour de ses fondements normatifs. La pratique échappe alors à l'impensé et se révèle comme pratique, laissant entrevoir son caractère normativement situé, voire arbitraire. Le surgissement du conflit sert ainsi de révélateur à la normativité constitutive des règles de la pratique mettant à jour les règles des systèmes symboliques et des modes de distribution de la considération et de la consécration, liées au capital symbolique. Il correspond à un moment de rupture avec l'évidence première des opérations routinières de la pratique et fonctionne comme révélateur des divergences de point de vue, des attentes, des intérêts, des orientations normatives (Hunyadi, 1995). L'insistance marquée, dans la sociologie de Bourdieu, sur le sens pratique, l'expérience première du monde social, la méconnaissance, l'indicible et les mécanismes inconscients d'adhésion aux structures symboliques dominantes

tend à sous-estimer les situations de rupture avec la violence symbolique et les moments instituants. Rendre compte de l'émergence du conflit, c'est-à-dire du passage d'un rapport institué de domination symbolique à la rupture réflexive et l'auto-affirmation, appelle à un cadre d'analyse ouvert à la problématisation de la dynamique instituante.

Le moment de la révélation est ainsi un moment de dénaturalisation du monde social au cours duquel les fondements normatifs de la distribution de la légitimité peuvent être reconsidérés et redéfinis, avant le rétablissement du consensus sur des bases renouvelées. La rupture du rapport impensé à la pratique dans l'émergence de la problématisation suppose un examen réflexif des normes de la pratique et du système de valeurs qui les soutient. La lutte se déploie ainsi dans la rupture du rapport de méconnaissance et la révélation du caractère arbitraire de la domination; elle implique la formulation d'attentes, l'affirmation positive des groupes dominés contre les stigmates et les dénigrements auxquels ils sont soumis, la mise en valeur publique de systèmes de valeurs et de formes de rapport à soi dénigrées aspirant à un surcroît de considération. Ainsi, la lutte symbolique apparaît comme une tentative de bouleversement des systèmes de classement et de l'ordre hiérarchique de distribution de la reconnaissance. La formulation des implicites de la pratique et l'entrée en confrontation visent la transformation de l'ordre du reconnu et supposent l'affirmation de prétentions à la validité de normes, d'appréciations, de jugements de valeurs, etc., délégitimés dans l'ordre institué de la reconnaissance. Mais cette redéfinition collective de la distribution du prestige social ne s'opère pas selon le modèle du marché, elle suppose la prise en compte des processus échappant à la métaphore économiste de la formation de la valeur symbolique; elle impose une conception de la reconnaissance articulée sur le modèle de la délibération publique: car le reconnu est aussi, sans l'être toujours, le discuté (Thompson, 1984).

Pouvoir symbolique et transformation sociale

L'issue du conflit portant sur des critères de valeur symbolique, du reconnu et du méprisé, dépend grandement du pouvoir symbolique actualisé par les acteurs individuels ou collectifs concernés, donc du capital symbolique préalablement accumulé au cours de conflits de

reconnaissance antérieurs. Elle dépend du pouvoir symbolique en acte, le déploiement d'une force de conviction, d'argumentation et de justification de causes dans l'espace public. Or une telle conception de l'entrée dans un processus collectif de réévaluation des systèmes de valeur oblige à concevoir une logique propre de la dynamique du conflit et de l'argumentation échappant à l'équation entre domination et langage, laquelle rend difficile de penser le moment de la rupture avec l'ordre institué. L'énoncé d'autorité analysé par Bourdieu appartient à une gamme d'énoncés multiples qui ne se résument pas à l'effectuation d'un pouvoir sur autrui mais dénotent des prétentions à la validité et à la légitimité, prétentions que l'exercice du pouvoir symbolique peut à tout moment écarter de l'ordre du discours entendable et entendu.

Une telle conception suppose, en outre, la prise en compte d'une dimension contrefactuelle dans l'énonciation des causes: si les énoncés ne peuvent faire violence à l'ordre factuel institué, alors on peut difficilement prétendre rendre compte d'une logique de bouleversement des pratiques et des systèmes de classification. Concevoir le processus de transformation de la distribution hiérarchique de la valeur symbolique suppose de considérer la dynamique de délibération dans sa capacité à redéfinir partiellement l'ordre de la légitimité. C'est dire que la rupture du conflit et le moment de la délibération ne sont pas totalement soumis à la légitimité instituée, qu'ils sont des ouvertures possibles et des dépassements potentiels. Comment, en effet, échapper au pouvoir par la délibération si la délibération n'est que pouvoir de reproduction du déjà existant? C'est certes dans cette perspective que Bourdieu conçoit la question de la "marge de liberté" qu'il situe dans le pouvoir des mots, soit dans le *pouvoir symbolique*. En tant que pouvoir de structuration des schèmes de pensée et d'action, le pouvoir symbolique comporte un potentiel de transformation. Inscrit dans des structures symboliques instituées qui assurent simultanément les conditions de son efficacité, le pouvoir symbolique s'avère toujours plus que ces structures, par sa force d'évocation, d'expression, de manifestation explicite d'attentes spécifiques. Le pouvoir symbolique s'intercale, dans un espace d'indétermination, entre les conditions objectives de l'implicite de la pratique et les projets volontaristes de l'activité expressive. La "marge de liberté" est ainsi rendue possible par la relative autonomie de l'énonciation instituante par rapport à l'ordre institué et libère par conséquent un

espace de transgression symbolique. La rupture dans l'ordre institué est rendue possible en raison d'une situation d'indétermination et de crise, d'émergence d'une conscience critique, de prise de conscience de l'arbitraire des institutions établies et de leur fragilité (Bourdieu, 1981, 1997: 279).

Bourdieu concevait donc une zone d'indétermination entre les structures objectives et les pratiques subjectives, laissant du coup le champ libre à une dynamique de transformation. Mais, dans l'ensemble de son travail de recherche, il a manifestement fait peu de cas des énoncés contrefactuels, affirmations langagières se faisant contre l'ordre factuel institué. L'actualisation du pouvoir symbolique énonce à la fois "ce qui est" et toujours un peu plus, par sa portée contrefactuelle. L'activité communicationnelle suppose toujours un peu plus que la simple reproduction du même, elle incorpore des idéaux pratiques et des orientations normatives sur lesquels les acteurs se confrontent, argumentent, délibèrent, à la fois dans la coopération et la domination. C'est en rendant justice aux opérations pratiques et aux énoncés contrefactuels qu'il devient possible de poursuivre et de prolonger le travail sociologique de Pierre Bourdieu, en reconnaissant le rôle fondamental de l'implicite de la pratique tout en ne perdant pas de vue les dynamiques propres à l'activité communicationnelle. C'est à cette condition qu'il devient possible, dans le cadre de la théorie de la violence symbolique, de concevoir un moment de transformation, de redéfinition des structures de domination permettant de réenvisager les conditions symboliques et sociales d'un détachement individuel et collectif des structures de domination instituées.

Olivier Voirol a étudié les sciences sociales à l'Université de Lausanne et à l'Université de Francfort-sur-le-Main. Il est chercheur au Fonds National de la Recherche Scientifique en Suisse. *Thèmes de recherche*: espace public, reconnaissance, visibilité, médias de communication, action collective, usages des sciences humaines. *Publications récentes*: "Les luttes pour la visibilité. Esquisse d'une problématique", *Réseaux* 129, 2005 (à paraître); "L'espace public et la lutte pour la reconnaissance. De Habermas à Honneth", in C. Barril, M. Carrel, J.C. Guerrero et A. Marquez (dirs), *Le public en action. Usages et limites de la notion d'espace public en sciences sociales*, pp. 109–27, Paris: L'Harmattan, 2003; "Entre technique et critique: les sciences humaines dans les sociétés modernes contemporaines", *Regards Sociologiques* 23: 7–22, 2002. *Adresse de l'auteur*: Chemin de Boston 21, 1004 Lausanne, Suisse. [email: oliviervoirol@postmail.ch]

Références

- Accardo, A. (1997) *Introduction à une sociologie critique. Lire Bourdieu*. Bordeaux: Le Mascaret.
- Addi, L. (2002) *Sociologie et anthropologie chez Pierre Bourdieu. Le paradigme anthropologique kabyle et ses conséquences théoriques*. Paris: La Découverte.
- Alexander, J. C. (2000) *La réduction. Critique de Bourdieu*. Paris: Cerf.
- Bourdieu, P. (1977a) “Sur le pouvoir symbolique”, *Annales ESC* 32(3): 405–11.
- Bourdieu, P. (1977b) *Algérie 60. Structures économiques et structures temporelles*. Paris: Minuit.
- Bourdieu, P. (1979) *La distinction. Critique sociale du jugement*. Paris: Minuit.
- Bourdieu, P. (1980) *Le sens pratique*. Paris: Minuit.
- Bourdieu, P. (1981) “Décrire et prescrire”, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 38: 71–3.
- Bourdieu, P. (1982) *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*. Paris: Fayard.
- Bourdieu, P. (1987) *Choses dites*. Paris: Minuit.
- Bourdieu, P. (1990) “La domination masculine”, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* 84: 3–41.
- Bourdieu, P. (1994) *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*. Paris: Seuil.
- Bourdieu, P. (1997) *Méditations pascaliennes*. Paris: Seuil.
- Bourdieu, P. (1998) *La domination masculine*. Paris: Seuil.
- Bourdieu, P. (2000a) *Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédée de trois études d'ethnologie kabyle*. Paris: Seuil. (Orig. pub. 1972.)
- Bourdieu, P. (2000b) *Les structures sociales de l'économie*. Paris: Liber.
- Bourdieu, P. et Wacquant, L. (1992) *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*. Paris: Seuil.
- Butler, J. (1997) *Excitable Speech. A Politics of the Performative*. London and New York: Routledge.
- Caillé, A. (1994) *Don, intérêt, désintéressement*. Paris: La Découverte.
- Chaumont, J.-M. (2002) *La concurrence des victimes: génocide, identité, reconnaissance*. Paris: La Découverte.
- Cot, A. L. et Lautier, B. (1984) “Métaphore économique et magie sociale chez Pierre Bourdieu”, in A. L. Cot et B. Lautier *L'empire du sociologue*, pp. 70–85. Paris: La Découverte.
- Dejours, C. (1998) *Souffrance en France*. Paris: Seuil.
- Dewerpe, A. (1996) “La ‘Stratégie’ chez Pierre Bourdieu”, *Enquête* 3: 191–208.
- Fischbach, F. (1999) *La reconnaissance. Fichte et Hegel*. Paris: PUF.
- Fraser, N. (1997) “From Redistribution to Recognition?”, in N. Fraser *Justice Interruptus: Critical Reflections on the “Postsocialist” Condition*, pp. 68–93. New York: Routledge.
- Habermas, J. (1987) *Théorie de l'agir communicationnel*. Paris: Fayard.
- Heinich, N. (1999) *L'épreuve de la grandeur: prix littéraires et reconnaissance*. Paris: La Découverte.
- Hong, S.-M. (1999) *Habitus, corps, domination: sur certains présupposés philosophiques de la sociologie de Pierre Bourdieu*. Paris: L'Harmattan.

- Honneth, A. (1990) "Die zerrissene Welt der symbolischen Formen. Zum kultursociologischen Werk Pierre Bourdieus", in A. Honneth *Die zerrissene Welt des Sozialen*, pp. 177–202. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp.
- Honneth, A. (1992) *Kampf um Anerkennung*. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp.
- Honneth, A. (2001) "Recognition or Redistribution? Changing Perspectives on the Moral Order of Society", *Theory, Culture & Society* 18(2–3): 43–55.
- Hunyadi, M. (1995) *La vertu du conflit*. Paris: Cerf.
- Lahire, B. (2000) *Le travail sociologique de Pierre Bourdieu. Dettes et critiques*. Paris: La Découverte.
- Maesschalck, M. (2001) "La réduction du contexte chez Bourdieu et Habermas", *Revue Philosophique de Louvain* 2: 254–90.
- Neckel, S. (1991) *Status und Scham. Zur symbolischen Reproduktion sozialer Ungleichheit*. Frankfurt and New York: Campus.
- Pinto, L. (1999) *Pierre Bourdieu et la théorie du monde social*. Paris: Albin Michel.
- Renault, E. (2000) *Mépris social: éthique et politique de la reconnaissance*. Bègles: Editions du Passant.
- Ricoeur, P. (2004) *Parcours de la reconnaissance*. Paris: Stock.
- Thompson, J. B. (1984) *Studies in the Theory of Ideology*. Cambridge: Polity Press.
- Todorov, T. (1995) *La vie commune: essai d'anthropologie générale*. Paris: Seuil.
- Voswinkel, S. (2001) *Anerkennung und Reputation. Die Dramaturgie industrieller Beziehungen*. Konstanz: UVK.