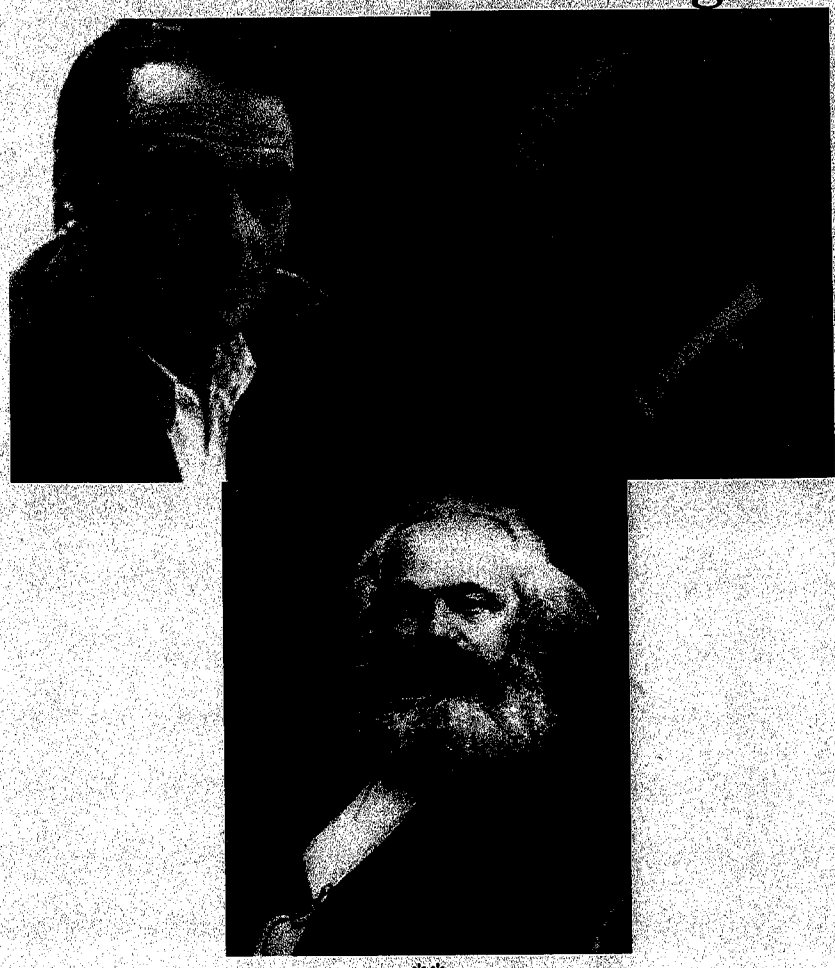
Histoire de la Sociologie



**

INDIVIDU ET SOCIETE

L1

2019-2020

Patricia Bouhnik - Nicolas Brusadelli -

Table des matières

Introduction générale 5

AUTEUR 1 – Karl MARX 7
Karl Marx - Capital et travail 7
La théorie des classes sociales 7
La théorie des idéologies 8
Le rôle ambigu de l'État 8
Bio - Karl Marx (1818-1883) 8
TEXTE : Karl MARX – Friedrich ENGELS - Manifeste du Parti Communiste (1848) 10
BD – Karl Marx, Le Capital (extrait) 18

AUTEUR 2 : Émile DURKHEIM 25
Émile Durkheim - L'invention du social 25
De l'influence du social sur le suicide 25
Bio - Émile Durkheim (1858-1917) 26
TEXTES : 27
Crime et santé sociale (1895) 27
Education et sociologie (cours 1910-1917 – publié en 1922) 31

AUTEUR 3 : Max WEBER 45
Max Weber - La rationalisation du monde 45
Religion, économie, droit... 45
Les trois types de domination 45
Religion et économie 46
Bio - Max Weber (1864-1920) 46
Le «désenchantement du monde»? 46
Texte : Benjamin Franklin et Max Weber - L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme (1904-1905) 48

AUTEUR 4 : Norbert ELIAS 52
Norbert Elias - La pacification des mœurs 52
Pudeur, civilité, politesse... 52
Les refus de l'idée de guerre 52
Une époque profondément pacifique ? 53
Bio - Norbert Elias (1897-1990) 53
Mot-Clé : Configuration 54
Textes : 55
Qu'est-ce que la sociologie ? (1981) 55
La civilisation des mœurs (1969) 57
La société de cour (1969) 63

AUTEUR 5 : Pierre BOURDIEU 68
Pierre Bourdieu - Les dessous de la domination 68
Les mécanismes de la violence symbolique 68
Bio - Pierre Bourdieu (1930-2002) 69
Bernard Lahire, héritier critique 69
Texte : Pierre Bourdieu – La distinction (1979) 70

Introduction générale

La question des relations entre l'individu et la société se trouve à la base de la fondation des sciences sociales. La poser, revient à s'interroger sur ce qui détermine l'existence proprement sociale des individus, mais il existe plusieurs manières d'envisager ces déterminants.
A priori, on peut considérer les relations entre ces entités abstraites, comme les termes d'un faux débat car il n'y aurait pas d'individu sans société, ni société sans individus. Pourtant leur opposition – qui renvoie à celle entre « holisme » et individualisme - a alimenté (et continue à alimenter) des débats entre les auteurs se réclamant des sciences sociales.

Il s'agira dans les cours et TD relatifs à cette entrée dans l'histoire de la sociologie de poser quelques repères car les relations entre ces deux termes engagent des considérations théoriques et méthodologiques qui permettent de comprendre les enjeux qui marquent la discipline.

Cette opposition est *moderne*, dans le sens où elle marque un tournant dans la manière de considérer la manière pour les collectivités humaines de penser leurs conditions de fonctionnement et d'organisation ; elle ouvre la possibilité de dégager des lois propres aux mécanismes de structuration et de transformation des sociétés ; elle permet également de distinguer des logiques d'action propres aux individus ainsi que leurs relations avec les logiques communes ; même si des préfigurations des sciences sociales ont existé à d'autres époques et dans d'autres configurations culturelles, la sociologie comme science apparaît pleinement avec ces questions en perspective.

Nous proposons d'étudier quelques textes significatifs (cinq auteurs) de la construction d'une réflexion proprement sociologique à partir de cette opposition. **Sans couvrir toute la discipline et ses développements,** ils permettent d'introduire aux principaux débats fondateurs..

Je les résume, en simplifiant pour cette introduction avant de vous proposer des notices (reprises de *Les grands dossiers des sciences humaines*, n°30 (2013) et les textes qui seront travaillés et complétés dans les cours et TD :

- La théorie de Marx se fonde sur une approche des structures sociales à partir des classes sociales qui les composent ; les classes regroupent des individus autour d'intérêts communs qui engagent des formes d'action et de conscience particulières ; la théorie de Marx fournit des éléments pour comprendre les bases économiques et sociales de ces classes (place dans les rapports de production) qui se trouvent inscrites dans un système d'oppositions et de relations caractéristique d'une société donnée (base de ses travaux : la société capitaliste traversée par des luttes de classes spécifiques et des contradictions structurelles) ; les individus se distinguent par leur ancrage dans ces structures de classe (intérêts objectifs, conscience de leur place, position à l'égard des autres classes) ; cette théorie est critique en ouvrant sur des stratégies possibles de transformation du système social ;

- Quelques décennies plus tard, Durkheim propose de constituer une discipline scientifique particulière, moins directement politique, fondée sur l'identification de phénomènes qui seraient proprement sociaux, spécifiques, c'est à dire non réductibles aux individus et à leurs relations (qu'il qualifie de *sui generis*) ; pour lui, les phénomènes sociaux s'imposent aux individus de l'extérieur, ils induisent des logiques, des cadres et des règles qui vont exister indépendamment des individus. Ce qui peut apparaître comme relevant des actes individuels (la conscience, le suicide, le crime, etc.) se trouve aussi déterminé par des processus plus généraux qui traversent et caractérisent des types de société déterminés. C'est la vocation de la sociologie de les étudier comme tels (en se distinguant donc de la psychologie, du droit, de la criminologie, de l'histoire, etc.) ;

- Max Weber, qui partage ce même projet d'élaboration d'une science de la société (cf. *Economie et société*), cherche avant tout à analyser les ressorts de l'orientation des activités sociales, en les considérant comme des ensembles significatifs. L'individu se trouve au cœur de ces activités, les institutions n'étant que des « complexes d'activités d'êtres solidaires ». L'élaboration de concepts propres permet de sortir des représentations ordinaires faisant écran à une appréhension scientifique de la réalité sociale ; mais cela passe pour lui par la compréhension des comportements singuliers (critique de l'analyse prêtée à Marx du capitalisme) ;

- Norbert Elias s'inscrit dans cette même logique et s'efforce de réduire l'opposition entre individu et société en développant une problématique des « interdépendances » ; la société résulterait d'un système de relations d'interdépendances entre les individus qui forme des entités plus importantes comme les groupements et les institutions ; les individus intègrent les auto-contraintes qui leur permettent d'agir en relation avec les autres ;

- Enfin, Pierre Bourdieu – au croisement de ces différents courants de pensée – qui a proposé avec le concept d'habitus une autre approche des conditions d'intégration par les individus des contraintes sociales : incorporation par la socialisation et l'éducation de cadres et de limites leur permettant d'engager des stratégies d'action. Derrière cette vision toute une problématique de la reproduction de la structure sociale. Ses travaux sur le rapport à la culture (éducation, université, musées, photographie, distinction des goûts) permettent de comprendre l'articulation entre la domination exercée par certaines catégories sociales et les pratiques individuelles en matière culturelle.

AUTEUR 1 – Karl MARX

Notice : Capital et travail
Texte : *Manifeste du Parti Communiste* (1848)
Film : *Le jeune Karl Marx* de Raoul Peck (2016)
→ Contexte et genèse d'une pensée critique sur la société
Autre : BD : *Le Capital,* Soleil Manga, 2016

Karl Marx - Capital et travail

Jean-François Dortier

Marx a révolutionné la théorie sociale en proposant une vision critique du capitalisme et de l'histoire centrée sur des notions de crise et de lutte des classes. En 1859, dans son « Avant-propos » de la *Critique de l'économie politique*, Karl Marx raconte comment il fut amené à abandonner l'idéologie de Georg Hegel pour adopter une conception matérialiste de l'histoire. Selon lui, ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur existence, *« c'est au contraire leur existence sociale qui détermine leur conscience »*.

La théorie des classes sociales

La société vue par Marx est semblable à une pyramide. À sa base, l'infrastructure économique est caractérisée par un mode de production composé de « forces productives » (hommes, machines, techniques) et de « rapports de production » (esclavage, métayage, artisanat, salariat). Ce mode de production est *« la fondation réelle sur laquelle s'élève un édifice juridique et politique, et à quoi répondent des formes déterminées de la conscience sociale »*. Au cours de l'histoire, plusieurs modes de production se sont ainsi succédé : antique, asiatique, féodal et bourgeois. Arrivées à un certain degré de développement, les forces productives entrent en conflit avec les rapports de production, ce qui débouche sur la lutte des classes. C'est alors que *« commence une ère de révolution sociale »*. Le changement dans les fondations économiques s'accompagne d'un bouleversement plus ou moins rapide dans l'édifice *« des formes juridiques, politiques, religieuses, artistiques, philosophiques, bref les formes idéologiques, dans lesquelles les hommes prennent conscience de ce conflit et le poussent au bout »*. Marx oscille cependant, professant parfois un déterminisme sommaire et une mécanique implacable des lois de l'histoire, et ailleurs une vision plus ouverte et complexe de l'organisation sociale.

Ce qui lui importe est de décrire la dynamique d'une société qui, selon lui, se joue autour d'un conflit central : la lutte des classes, entre bourgeoisie et prolétariat. La bourgeoisie, poussée par la concurrence et la soif de profit, est conduite à exploiter les prolétaires. Condamnée à la paupérisation, au chômage endémique, la classe des prolétaires n'a comme seules issues que la révolte sporadique ou la révolution. Pour que la lutte de classes aboutisse à un changement de société, il faut que la révolte se transforme en révolution.

Utilisant un vocabulaire hérité de Hegel, Marx distingue la « classe en soi » de la « classe pour soi ». La classe en soi définit un ensemble d'individus qui ont en commun les mêmes conditions de travail, le même statut, les mêmes problèmes, mais qui ne sont pas forcément organisés autour d'un projet commun. La classe pour soi est une classe qui, ayant pris conscience de ses intérêts communs, s'organise en un mouvement social à travers syndicats et partis, se forgeant ainsi une identité.

La théorie des idéologies

Même s'il décrit avec beaucoup de finesse plusieurs classes et fractions – aristocratie financière, bourgeoisie industrielle, petite bourgeoisie, prolétariat, petite paysannerie, grands propriétaires fonciers… –, selon Marx, la dynamique du capitalisme, la concentration de la production, les crises périodiques tendent à radicaliser l'opposition entre deux d'entre elles : le prolétariat et la bourgeoisie.

Marx situe l'idéologie comme l'ensemble des idées dominantes véhiculées par une société, un groupe social, dans le cadre des superstructures de la société. Elle est conditionnée par le cadre économique et est une sorte de reflet de celui-ci. Ainsi, la bourgeoisie ascendante a valorisé les idéaux de liberté, des droits de l'homme, de l'égalité des droits dans le cadre de son combat contre l'ordre ancien. Elle tend à transposer en valeurs universelles ce qui n'est que l'expression de ses intérêts de classe.
Il y a aussi chez Marx une théorie de l'idéologie comme aliénation. Le terme est emprunté au philosophe Ludwig Feuerbach, auteur de *L'Essence du christianisme* (1841), pour qui la religion est une projection dans le *« ciel des idées »* des espoirs et croyances des hommes, pris à croire à l'existence réelle des dieux qu'ils ont inventés. Marx reprend cette idée (la religion est *« l'opium du peuple »*). Plus tard, il la transposera à l'analyse de la marchandise.

Le rôle ambigu de l'État

Dans certains textes de Marx (1), l'État se trouve réduit à un rôle simple, direct et brutal : un instrument aux mains de la classe dominante (la bourgeoisie) destiné à dominer la classe des prolétaires. Il envoie la police et l'armée pour mater les insurrections populaires ; la justice et le droit sont au service des puissants et de la propriété privée. L'analyse est sans nuance. Il faut dire qu'il écrit cela en 1848, à une époque où une répression sévère s'abat sur le peuple insurgé. Dans d'autres textes, Marx nuancera son analyse. Pour assurer sa domination, la bourgeoisie confie à l'État la gestion de ses intérêts généraux, mais il bénéficie d'une certaine autonomie. Parfois, il s'élève même *« au-dessus des classes »* pour rétablir un ordre social menacé.

Version abrégée d'un article paru initialement dans Xavier Molénat (dir.), La Sociologie. Histoire, idées, courants, Éd. Sciences Humaines, rééd. 2009.

Bio - Karl Marx (1818-1883)

Né à Trèves (Rhénanie), il poursuit des études de droit et de philosophie. Après avoir été directeur de journal, il est expulsé de Paris et de Cologne et s'installe à Londres, où il survit grâce à l'aide de son camarade Friedrich Engels. Il crée la Ire Internationale des travailleurs en 1864. Après sa mort, Engels finira de publier les tomes II et III de son maître livre, *Le Capital.*

Œuvres principales

• ***L'Idéologie allemande***

Avec Friedrich Engels, 1845-1846, rééd. La Dispute, 2012.

• ***Manifeste du Parti communiste***

Avec Friedrich Engels, 1848, rééd. Flammarion, coll. « GF », 1998.

• ***Le Capital***
1867, rééd. Gallimard, coll. « Folio », 2008.

TEXTE : Karl MARX – Friedrich ENGELS - Manifeste du Parti Communiste (1848)

1 - BOURGEOIS ET PROLÉTAIRES[1]

L'histoire de toute société jusqu'à nos jours est l'histoire de luttes de classes. Homme libre et esclave, patricien et plébéien, baron et serf, maître de jurande et compagnon, bref oppresseurs et opprimés, en opposition constante, ont mené une lutte ininterrompue, tantôt ouverte, tantôt dissimulée, une lutte qui finissait toujours soit par une transformation révolutionnaire de la société tout entière, soit par la disparition des deux classes en lutte.

Dans les premières époques historiques, nous constatons presque partout une structuration achevée de la société en corps sociaux distincts [2], une hiérarchie extrêmement diversifiée des conditions sociales. Dans la Rome antique, nous trouvons des patriciens, des chevaliers, des plébéiens, des esclaves; au moyen âge, des seigneurs, des vassaux, des maîtres, des compagnons, des serfs et, de plus, dans presque chacune de ces classes une nouvelle hiérarchie particulière.

La société bourgeoise moderne, élevée sur les ruines de la société féodale, n'a pas aboli les antagonismes de classes. Elle n'a fait que substituer de nouvelles classes, de nouvelles conditions d'oppression, de nouvelles formes de lutte à celles d'autrefois.

Cependant, le caractère distinctif de notre époque, de l'époque de la bourgeoisie, est d'avoir simplifié les antagonismes de classes. La société entière se scinde de plus en plus en deux vastes camps ennemis, en deux grandes classes qui s'affrontent directement: la bourgeoisie et le prolétariat.

Des serfs du moyen âge naquirent les citoyens des premières communes [3]; de cette population municipale sortirent les premiers éléments de la bourgeoisie.

La découverte de l'Amérique, la circumnavigation de l'Afrique offrirent à la bourgeoisie montante un nouveau champ d'action. Les marchés des Indes Orientales et de la Chine, la colonisation de l'Amérique, le commerce colonial, la multiplication des moyens d'échange et, en général, des marchandises donnèrent un essor jusqu'alors inconnu au négoce, à la navigation, à l'industrie et assurèrent, en conséquence, un développement rapide à l'élément révolutionnaire de la société féodale en décomposition.

L'ancien mode d'exploitation féodal ou corporatif de l'industrie ne suffisait plus aux besoins qui croissaient sans cesse à mesure que s'ouvraient de nouveaux marchés. La manufacture prit sa place [4]. La classe moyenne industrielle supplanta les maîtres de jurande: la division du travail entre les différentes corporations céda la place à la division du travail au sein de l'atelier même.

---

1 Par bourgeoisie on entend la classe (les capitalistes modernes qui possèdent les moyens sociaux (le production et utilisent du travail salarié. Par prolétariat, la classe des ouvriers salariés modernes qui ne possèdent pas de moyens de production et en sont donc réduits à vendre leur force de travail pour pouvoir subsister. (Note *d'Engels,* édit. anglaise de 1888).

2 Le terme de « Stand » se rapporte plus précisément à l'époque féodale, aux corps sociaux, ou « états », « ordres », dont la situation, la condition, au sein de la société était fixée juridiquement par des droits, des privilèges. Ainsi la bourgeoisie montante constituait le tiers état, après la noblesse et le clergé.

3 Dès la fin du Xe siècle, mais essentiellement an XIe siècle, on assiste en Allemagne à un « mouvement communal ». Les bourgs et villes naissantes, jusqu'alors dans la dépendance économique et juridique d'un seigneur, s'organisent pour obtenir leur émancipation (coniuratio civium ou Schwurver*band). Les* premières fortifications (palissades puis murailles: Pfahlbau, Stadtmauer) devenues symboles d'autonomie, datent en Allemagne du XIe siècle; elles apparaissent souvent dans les armes de la cité (Cf. note d'Engels p. 33).

4 La manufacture marque la transition entre l'atelier de l'artisan et la grande industrie. Un certain nombre d'ouvriers y travaillaient individuellement sous la direction d'un patron et sur un métier qui avait déjà cessé de leur appartenir.

Mais les marchés s'agrandissaient sans cesse: les besoins croissaient toujours. La manufacture, à son tour, devint insuffisante. Alors la vapeur et la machine [5] révolutionnèrent la production industrielle. La grande industrie moderne supplanta la manufacture; la classe moyenne industrielle céda la place aux millionnaires de l'industrie, aux chefs de véritables armées industrielles, aux bourgeois modernes.

La grande industrie a créé le marché mondial, préparé par la découverte de l'Amérique. Le marché mondial a accéléré prodigieusement le développement du commerce, de la navigation, des voies de communication. Ce développement a réagi en retour sur l'extension de l'industrie; et, au fur et à mesure que l'industrie, le commerce, la navigation, les chemins de fer se développaient, la bourgeoisie se développait décuplant ses capitaux et refoulant à l'arrière-plan les classes léguées par le moyen âge.

La bourgeoisie, nous le voyons, est elle-même le produit d'un long processus de développement, d'une série de révolutions dans le mode de production [6] et d'échange.

Chaque étape de développement de la bourgeoisie s'accompagnait d'un progrès politique correspondant. Corps social opprimé par le despotisme féodal, association armée s'administrant elle-même dans la commune [7], ici république urbaine indépendante [8], là tiers état taillable et corvéable de la monarchie [9], puis, durant la période manufacturière, contrepoids de la noblesse dans la monarchie féodale oit absolue, pierre angulaire des grandes monarchies, la bourgeoisie, depuis l'établissement de la grande industrie et du marché, mondial, s'est finalement emparée de la souveraineté politique exclusive dans l'État représentatif moderne. Le pouvoir étatique moderne n'est qu'un comité chargé de gérer les affaires communes de la classe bourgeoise tout entière.

La bourgeoisie a joué dans l'histoire un rôle éminemment révolutionnaire.

Partout où elle a conquis le pouvoir, elle a détruit les relations féodales, patriarcales et idylliques. Tous les liens variés qui unissent l'homme féodal à ses supérieurs naturels, elle les a brisés sans pitié pour ne laisser subsister d'autre lien, entre l'homme et l'homme, que le froid intérêt, les dures exigences du «paiement ait comptant». Elle a noyé les frissons sacrés de l'extase religieuse, de l'enthousiasme chevaleresque, de la sentimentalité petite-bourgeoise dans les eaux glacées du calcul égoïste. Elle a supprimé la dignité de l'individu devenu simple valeur d'échange; aux innombrables libertés dûment garanties et si chèrement conquises, elle a substitué l'unique et impitoyable liberté de commerce. En un mot, à l'exploitation que masquaient les illusions religieuses et politiques, elle a substitué une exploitation ouverte, éhontée, directe, brutale.

---

5 La machine-outil a modifié la production et les rapports de l'homme à l'objet de son travail: les outils étant jusqu'alors manipulés par la main de l'homme, celui-ci était l'auteur intégral de la transformation de la matière. Avec la machine, c'est un mécanisme de plus en plus adapté qui donne son mouvement à l'outil, l'ouvrier n'ayant plus qu'une intervention parcellaire «à distance». La machine à vapeur, dont l'emploi n'est généralisé en Angleterre que vers 1790, n'est en quelque sorte qu'un appendice de la machine-outil; mais en remplaçant les forces motrices traditionnelles, elle donnait à la révolution industrielle son véritable élan. La part de l'ouvrier dans le processus global de production était de plus en plus réduite, son travail de plus en plus « répugnant ». Envisageant le développement à l'infini des forces productrices qui permettrait d'abolir cette division du travail et de créer un homme nouveau, Engels, dans les *Principes* faisait allusion à ce que nous appellerions aujourd'hui la révolution scientifique et technique.

6 Le mode de production des biens matériels dépend, d'une part, des forces productives (instruments de production, méthodes de travail, travailleurs) et, d'autre part, des rapports de production établis entre les hommes (servage, salariat, etc.). Dans le *Manifeste,* Marx n'intègre pas toujours les ouvriers aux forces productives auxquelles il donne plutôt le sens de «moyens matériels de la production». D'où l'ambiguïté du, vocable à ce niveau.

7 C'est ainsi que les habitants des villes, en Italie et en France, appelaient leur communauté urbaine, une fois achetés ou arrachés à leurs seigneurs féodaux leurs premiers droits à une administration autonome. *(Note d'Engels, édit. allemande. de* 1890.)

8 (comme en Italie et en Allemagne) (édit. anglaise de 1888).

9 (comme en France) (édit. anglaise de 1888).

La bourgeoisie a dépouillé de leur auréole toutes les activités considérées jusqu'alors, avec un saint respect, comme vénérables. Le médecin, le juriste, le prêtre, le poète, l'homme de science, elle en a fait des salariés à ses gages.

La bourgeoisie a déchiré le voile de sentimentalité touchante qui recouvrait les rapports familiaux et les a réduits à de simples rapports d'argent.

La bourgeoisie a révélé comment la brutale manifestation de la force au Moyen-âge, si admirée de la réaction, trouvait son complément approprié dans la paresse la plus crasse. C'est elle qui, la première, a fait la preuve de ce dont est capable l'activité humaine: elle a créé de tout autres merveilles que les pyramides d'Égypte, les aqueducs romains, les cathédrales gothiques; elle a mené à bien de tout autres expéditions que les invasions et les croisades.

La bourgeoisie ne peut exister sans révolutionner constamment les instruments de production et donc les rapports de production, c'est-à-dire l'ensemble des rapports sociaux. Le maintien sans changement de l'ancien mode de production était, au contraire, pour toutes les classes industrielles antérieures, la condition première de leur existence. Ce bouleversement continuel de la production, ce constant ébranlement de toutes les conditions sociales, cette agitation et cette insécurité perpétuelles distinguent l'époque bourgeoise de toutes les précédentes. Tous les rapports sociaux stables et figés, avec leur cortège de conceptions et d'idées traditionnelles et vénérables, se dissolvent; les rapports nouvellement établis vieillissent avant d'avoir pu s'ossifier. Tout élément de hiérarchie sociale et de stabilité d'une caste s'en va en fumée, tout ce qui était sacré est profané, et les hommes son[enfin forcés d'envisager leur situation sociale. leurs relations mutuelles d'un regard lucide.

Poussée par le besoin de débouchés de plus en plus larges pour ses produit, la bourgeoisie envahit le globe entier. Il lui faut s'implanter partout, mettre tout en exploitation, établir partout des relations.

Par l'exploitation du marché mondial, la bourgeoisie donne un caractère cosmopolite à la production et à la consommation de tous les pays. Au grand regret des réactionnaires, elle a enlevé, à l'industrie sa base nationale. Les vieilles industries nationales ont été détruites et le sont encore chaque jour. Elles sont évincées par de nouvelles industries, dont l'implantation devient une question de vie ou de mort pour toutes les nations civilisées, industries qui ne transforment plus des matières premières indigènes, mais des matières premières venues des régions du globe les plus éloignées, et dont les produits se consomment non seulement dans le pays même, mais dans toutes les parties du monde à la fois. À la place des anciens besoins que la production nationale satisfaisait, naissent des besoins nouveaux, réclamant pour leur satisfaction les produits des contrées et des climats les plus lointains. À la place de l'isolement d'autrefois des régions et des nations se suffisant à elles-mêmes, se développent des relations universelles, une interdépendance universelle des nations. Et il en va des productions de l'esprit comme de la production matérielle. Les oeuvres intellectuelles d'une nation deviennent la propriété commune de toutes. L'étroitesse et l'exclusivisme nationaux deviennent de jour en jour plus impossibles; et de la multiplicité des littératures nationales et locales naît une littérature universelle.

Grâce au rapide perfectionnement des instruments de production, grâce aux communications infiniment plus faciles, la bourgeoisie entraîne dans le courant de la civilisation jusqu'aux nations les plus barbares. Lebon marché de ses produits est l'artillerie lourde qui lui permet de battre en brèche toutes les murailles de Chine et contraint à la capitulation les barbares les plus opiniâtrement hostiles à tout étranger. Sous peine de mort, elle force toutes les nations à adopter le mode bourgeois de production; elle les force à introduire chez elles ce qu'elle appelle civilisation, c'est-à-dire à devenir bourgeoises. En il Il mot, elle se façonne un monde à son image.

La bourgeoisie a soumis la campagne à la domination de la ville. Elle a créé d'énormes cités; elle a prodigieusement augmenté les chiffres de population des villes par rapport à la campagne, et, par là, elle a arraché une partie importante de la population à l'abrutissement de la vie des champs. De même

qu'elle a subordonné la campagne à la ville, elle a rendu dépendants les pays barbares ou demi-barbares des pays civilisés, les peuples de paysans des peuples de bourgeois, l'Orient de l'Occident.

La bourgeoisie supprime de plus en plus la dispersion des moyens de production, de la propriété et de la population. Elle a aggloméré la population, centralisé les moyens de production et concentré la propriété dans un petit nombre de mains. La conséquence nécessaire de ces changements a été la centralisation politique. Des provinces indépendantes, tout juste fédérées entre elles, ayant des intérêts, des lois, des gouvernements, des tarifs douaniers différents, ont été regroupées en une *seule* nation, avec un *seul* gouvernement, *une seule* législation, *un seul* intérêt national de classe, derrière *un seul* cordon douanier [10].

Classe au pouvoir depuis un siècle à peine, la bourgeoisie a créé des forces productives plus nombreuses et plus gigantesques que ne l'avaient fait toutes les générations passées prises ensemble. Mise sous le joug des forces de la nature, machinisme, application de la chimie à l'industrie et à l'agriculture, navigation à vapeur, chemins de fer, télégraphes électriques, défrichement de continents entiers, régularisation des fleuves, populations entières jaillies du sol - quel siècle antérieur aurait soupçonné que de pareilles forces productives sommeillaient au sein du travail social [11] ?

Nous avons donc vu que les moyens de production et d'échange, sur la base desquels s'est édifiée la bourgeoisie, ont été créés dans le cadre de la société féodale. A un certain stade d'évolution de ces moyens de production et d'échange, les rapports dans le cadre desquels la société féodale produisait et échangeait, l'organisation sociale de l'agriculture et de la manufacture, en un mot les rapports féodaux de propriété, cessèrent de correspondre au degré de développement déjà atteint par les forces productives. Ils entravaient la production au lieu de la stimuler. Ils se transformèrent en autant de chaînes. Il fallait briser ces chaînes. On les brisa.

Ils furent remplacés par la libre concurrence, avec une constitution sociale et politique appropriée, avec la suprématie économique et politique de la classe bourgeoise.

Nous assistons aujourd'hui à un processus analogue Les rapports bourgeois de production et d'échange, de propriété, la société bourgeoise moderne, qui a fait surgir de si puissants moyens de production et d'échange, ressemble au sorcier qui ne sait plus dominer les puissances infernales qu'il a évoquées. Depuis des dizaines d'années, l'histoire de l'industrie et du commerce n'est autre chose que l'histoire de la révolte des forces productives contre les rapports modernes de production, contre les rapports de propriété qui conditionnent l'existence de la bourgeoisie et de sa domination. Il suffit de mentionner les crises commerciales qui, par leur retour périodique, remettent en question et menacent de plus en plus l'existence de la société bourgeoise. Ces crises détruisent régulièrement une grande partie non seulement des produits fabriqués, mais même des forces productives déjà créées. Au cours des crises, une épidémie qui, à toute autre époque, eût semblé une absurdité, s'abat sur la société - l'épidémie de la surproduction. La société se trouve subitement ramenée à un état de barbarie momentanée; on dirait qu'une famine, une guerre d'extermination généralisée lui ont coupé tous ses moyens de subsistance; l'industrie et le commerce semblent anéantis. Et pourquoi ? Parce que la société a trop de civilisation, trop de moyens de subsistance, trop d'industrie, trop de commerce. Les forces productives dont elle dispose ne favorisent plus le développement de lit civilisation bourgeoise [12] et les rapports bourgeois de propriété; au contraire, elles sont devenues trop puissantes pour ces formes qui leur font alors obstacle; et dès que les forces productives triomphent de cet obstacle, elles précipitent dans le désordre la société bourgeoise tout entière et menacent l'existence de la propriété

---

10 Achevé en Angleterre, plus tôt qu'en France, ce processus n'est qu'à peine amorcé en Allemagne où le *Zollverein,* par exemple, ne date que de 1834; or, dès 1836, la population du territoire ainsi délimité représente déjà 85,6% de l'Allemagne de 1871, Alsace et Lorraine non comprises.

11 Travail collectif par opposition au travail individuel, et « dans un état social donné, dans certaines conditions sociales moyennes de production, et étant donné une intensité et une habileté sociales moyennes ». (Salaire, *prix et profit,* Paris, Éditions sociales, 1970, p. 38).

12 « ne favorisent plus les rapports bourgeois de propriété » (édit. allemande de 1872, 1883, 1890).

bourgeoise. Le système bourgeois est devenu trop étroit pour contenir les richesses qu'il crée. - Comment la bourgeoisie surmonte-t-elle ces crises ? D'un côté, en imposant la destruction massive de forces productives; de l'autre, en conquérant de nouveaux marchés et en exploitant plus à fond des anciens marchés. Comment, par conséquent ? En préparant des crises plus générales et plus puissantes et en réduisant les moyens de les prévenir.

Les armes dont la bourgeoisie s'est servie pour abattre la féodalité se retournent aujourd'hui contre la bourgeoisie elle-même.

Mais la bourgeoisie n'a pas seulement forgé les armes qui la mettront à mort: elle a produit aussi les hommes qui manieront ces armes - les ouvriers modernes, les prolétaires.

A mesure que grandit la bourgeoisie, c'est-à-dire le capital, se développe aussi le prolétariat, la classe des ouvriers modernes qui ne vivent qu'à la condition de trouver du travail et qui n'en trouvent que si leur travail accroît le capital. Ces ouvriers, contraints de se vendre au jour le jour, sont une marchandise au même titre que tout autre article de commerce; ils sont exposés, par conséquent, de la même façon à toutes les vicissitudes de la concurrence, à toutes les fluctuations du marché.

Le développement du machinisme et la division du travail, en faisant perdre au travail de l'ouvrier tout caractère d'autonomie, lui ont fait perdre tout attrait. L'ouvrier devient un simple accessoire de la machine, dont on n'exige que l'opération la plus simple, la plus monotone, la plus vite apprise. Par conséquent, les frais qu'entraîne un ouvrier se réduisent presque exclusivement au coût des moyens de subsistance nécessaires à son entretien et à la reproduction de son espèce [13]. Or le prix d'une marchandise, et donc le prix du travail [14] également, est égal à son coût de production. Donc, plus le travail devient répugnant, plus les salaires baissent. Bien plus, à mesure que se développent le machinisme et la division du travail, la masse [15] de travail s'accroît, soit par l'augmentation des heures de travail, soit par l'augmentation du travail exigé dans un temps donné, l'accélération du mouvement des machines, etc.

L'industrie moderne a fait du petit atelier du maître artisan patriarcal la grande fabrique du capitaliste industriel. Des masses d'ouvriers, concentrés dans la fabrique, sont organisés militairement. Simples soldats de l'industrie, ils sont placés sous la surveillance d'une hiérarchie complète de sous-officiers et d'officiers. Ils ne sont pas seulement les esclaves de la classe bourgeoise, de l'État bourgeois, mais encore, chaque jour, à chaque heure, les esclaves de la machine, du contremaître, et surtout du bourgeois fabricant lui-même. Ce despotisme est d'autant plus mesquin, odieux, exaspérant qu'il proclame plus ouvertement le profit comme étant son but suprême.

Moins le travail manuel exige d'habileté et de force, c'est-à-dire plus l'industrie moderne se développe, et plus le travail des hommes est supplanté par celui des femmes et des enfants [16]. Les différences d'âge et de sexe n'ont plus de valeur sociale pour la classe ouvrière. Il n'y a plus que des instruments de travail dont le coût varie suivant l'âge et le sexe.

Une fois achevée l'exploitation de l'ouvrier par le fabricant, c'est-à-dire lorsque celui-ci lui a compté son salaire, l'ouvrier devient la proie d'autres membres de la bourgeoisie: du propriétaire, du détaillant, du prêteur sur gages, etc.

---

13 C'est-à-dire de sa descendance. Race, ici: groupe d'individus d'une même fonction et situation sociale dans le rapport de production.

14 Ou, plus exactement, comme Marx le précisera ultérieurement, dans Salaire, prix et profit (VII, IX) par exemple, le prix de la force de travail. On trouve la même impropriété dans Travail salarié et capital dont Engels reprend l'édition en 1891, y apportant cette correction.

15 « le poids du travail » (édit. anglaise de 1888).

16 « des femmes. » (1872, 1883, 1890).

Petits industriels, petits commerçants et rentiers, petits artisans et paysans, tout l'échelon inférieur des classes moyennes de jadis, tombent dans le prolétariat; en partie parce que leur faible capital ne leur permettant pas d'employer les procédés de la grande industrie, ils succombent à la concurrence avec les grands capitalistes; d'autre part, parce que leur habileté est dépréciée par les méthodes nouvelles de production. De sorte que le prolétariat se recrute dans toutes les classes de la population.

Le prolétariat passe par différentes phases de développement. Sa lutte contre la bourgeoisie commence avec son existence même.

La lutte est d'abord engagée par des ouvriers isolés, ensuite par les ouvriers d'une même fabrique, enfin par les ouvriers d'une même branche d'industrie, dans une même localité, contre le bourgeois qui les exploite directement. Ils ne dirigent pas leurs attaques contre les rapports bourgeois de production seulement: ils les dirigent contre les instruments de production eux-mêmes; ils détruisent les marchandises étrangères qui leur font concurrence, brisent les machines, mettent le feu aux fabriques et s'efforcent de reconquérir la position perdue de l'ouvrier du moyen âge.

A ce stade, les ouvriers forment une masse disséminée à travers le pays et atomisée par la concurrence. S'il arrive que les ouvriers se soutiennent dans une action de masse, ce n'est pas là encore le résultat de leur propre union, mais de celle de la bourgeoisie qui, pour atteindre ses fins politiques propres, doit mettre en branle le prolétariat tout entier, et qui possède encore provisoirement le pouvoir de le faire. Durant cette phase, les prolétaires ne combattent donc pas leurs propres ennemis, mais les ennemis de leurs ennemis, c'est-à-dire les vestiges de la monarchie absolue, propriétaires fonciers, bourgeois non industriels, petits-bourgeois. Tout le mouvement historique est de la sorte concentré entre les mains de la bourgeoisie; toute victoire remportée dans ces conditions est une victoire bourgeoise [17].

Or, avec le développement de l'industrie, le prolétariat ne fait pas que S'accroître en nombre; il est concentré en masses plus importantes; sa force augmente et il en prend mieux conscience. Les intérêts, les conditions d'existence au sein du prolétariat, s'égalisent de plus en plus, à mesure que la machine efface toute différence dans le travail et réduit presque partout le salaire à un niveau également bas. La concurrence croissante des bourgeois entre eux et les crises commerciales qui en résultent rendent les salaires des ouvriers de plus en plus instables; le perfectionnement constant et toujours plus rapide de la machine rend leur condition de plus en plus précaire: les collisions individuelles entre l'ouvrier et le bourgeois prennent de plus en plus le caractère de collisions entre deux classes. Les ouvriers commencent à former des coalitions [18] contre les bourgeois; ils s'unissent pour défendre leurs salaires. Ils vont jusqu'à former des associations permanentes, pour être prêts en vue de soulèvements éventuels. Ça et là, la lutte éclate en émeutes.

De temps à autre, les ouvriers triomphent; mais c'est un triomphe éphémère. Le véritable résultat de leurs luttes est moins le succès immédiat que l'union de plus en plus large des travailleurs. Cette union est favorisée par l'accroissement des moyens de communication qui sont créés par une grande industrie et qui font entrer en relation les ouvriers de, localités différentes [19]. Or, il suffit de cette prise (le contact pour centraliser les nombreuses luttes locales de même caractère en une lutte nationale,

---

17 Et inversement: analysant les conséquences des journées de 1848, Marx montrera «de façon empirique, sur la matière historique existante et renouvelée quotidiennement, que l'assujettissement de la classe ouvrière réalisé par février et mars avait amené du même coup la défaite des adversaires de celle-ci - les républicains bourgeois en France jet les classes bourgeoises et paysannes en lutte contre l'absolutisme féodal sur tout le continent européen» (Travail salarié et capital, Paris, Éditions sociales, 1972, p. 19).

18 « ligues (trade-Unions) » (édition anglaise de 1888).

19 La Ligue des Justes a utilisé ces associations ainsi que les cercles de formation, de chant même on de sport, comme base d'activité ou de recrutement; ses membres constituaient alors une commune, certains, délégués ou compagnons en déplacement, étaient chargés d'assurer la liaison entre les communes. Ces principes d'organisation semblent inspirés des sociétés secrètes néo-babouvistes. La Ligue des Communistes fera de même. Engels, en 1848, mentionne l'existence d'une trentaine de communes.

pour en faire une lutte de classes. Mais toute lutte de classes est une lutte politique, et l'union que les bourgeois du moyen âge mettaient des siècles à établir, avec leurs chemins vicinaux, les prolétaires modernes la réalisent en quelques années grâce aux *chemins de* fer.

Cette organisation des prolétaires en classe, et donc en parti politique, est sans cesse de nouveau détruite par la concurrence que se font les ouvriers entre eux. Mais elle renaît toujours, et toujours plus forte, plus ferme, plus puissante. Elle profite des dissensions intestines de la bourgeoisie pour l'obliger à reconnaître, sous forme de loi, certains intérêts de la classe ouvrière: par exemple le bill de dix heures en Angleterre [20].

D'une manière générale, les collisions qui se produisent dans la vieille société favorisent de diverses manières le développement du prolétariat, La bourgeoisie vit dans un état de guerre perpétuel; d'abord contre l'aristocratie, plus tard contre ces fractions de la bourgeoisie même dont les intérêts entrent en contradiction avec le progrès de l'industrie, et toujours contre la bourgeoisie de tous les pays étrangers. Dans toutes ces luttes, elle se voit obligée de faire appel au prolétariat, d'avoir recours à son aide et de l'entraîner ainsi dans le mouvement politique. Si bien que la bourgeoisie fournit aux prolétaires les éléments de sa propre éducation [21], c'est-à-dire des armes contre elle-même.

De plus, ainsi que nous venons de le voir, des fractions entières de la classe dominante sont, par le progrès de l'industrie, précipitées dans le prolétariat, ou sont menacées, tout au moins, dans leurs conditions d'existence. Elles aussi apportent au prolétariat une foule d'éléments d'éducation.

Enfin, au moment où la lutte des classes approche de l'heure décisive, le processus de décomposition de la classe dominante, de la vieille société tout entière, prend un caractère si violent et si âpre qu'une petite fraction de la classe dominante se détache de celle-ci et se rallie à la classe révolutionnaire, à la classe qui porte en elle l'avenir. De même que, jadis, une partie de la noblesse passe à la bourgeoisie, de nos jours une partie de la bourgeoisie passe au prolétariat, et, notamment, cette partie des idéologues bourgeois qui se sont haussés jusqu'à l'intelligence théorique de l'ensemble du mouvement historique.

De toutes les classes qui, à l'heure actuelle, s'opposent à la bourgeoisie, seul le prolétariat est une classe vraiment révolutionnaire. Les autres classes périclitent et disparaissent avec la grande industrie; le prolétariat, au contraire, en est le produit le plus authentique.

Les classes moyennes, petits industriels, petits commerçants, artisans, paysans, tous combattent la bourgeoisie pour sauver leur existence de classes moyennes du déclin qui les menace. Elles ne sont donc pas révolutionnaires, mais conservatrices; bien plus, elles sont réactionnaires: elles cherchent à faire tourner à l'envers la roue de l'histoire. Si elles sont révolutionnaires, c'est en considération de leur passage imminent au prolétariat: elles défendent alors leurs intérêts futurs et non leurs intérêts actuels; elles abandonnent leur propre point de vue pour se placer sur celui du prolétariat.

Quant au sous-prolétariat [22], cette pourriture passive des couches inférieures de la vieille société, il peut se trouver, çà et là, entraîné dans le mouvement par une révolution prolétarienne; cependant ses conditions de vie le disposeront plutôt à se vendre et se livrer à des menées réactionnaires.

Les conditions d'existence de la vieille société sont déjà supprimées dans les conditions d'existence du prolétariat. Le prolétaire est sans propriété; ses relations avec sa femme et ses enfants n'ont plus rien de commun avec celles de la famille bourgeoise; le travail industriel moderne, l'asservissement moderne au capital, aussi bien en Angleterre qu'en France, en Amérique qu'en Allemagne, ont dépouillé le prolétaire de tout caractère national. Les lois, la morale, la religion sont à ses yeux autant de préjugés bourgeois derrière lesquels se cachent autant d'intérêts bourgeois.

---

20 Loi du 8 juin 1847 qui limitait en Angleterre, la journée de travail à dix heures à dater du ler mai 1848.

21 « d'éducation politique et générale » (édit. angl. de 1888).

22 Lumpenproletariat: le prolétariat en haillons, la pègre, au sens fort dans le texte.

Toutes les classes qui, dans le passé, se sont emparées du pouvoir essayaient de consolider la situation déjà acquise en soumettant l'ensemble de la société aux conditions qui leur assuraient leur revenu. Les prolétaires ne peuvent s'emparer des forces productives sociales qu'en abolissant le mode d'appropriation qui leur était particulier et, par suite, tout le mode d'appropriation en vigueur jusqu'à nos jours. Les prolétaires n'ont rien à sauvegarder qui leur appartienne: ils ont à détruire toute sécurité privée, toutes garanties privées antérieures.

Tous les mouvements ont été, jusqu'ici, accomplis par des minorités ou dans l'intérêt de minorités. Le mouvement prolétarien est le mouvement autonome de l'immense majorité dans l'intérêt de l'immense majorité. Le prolétariat, couche inférieure de la société actuelle, ne peut se mettre debout, se redresser, sans faire sauter toute la superstructure des couches qui constituent la société officielle.

Bien qu'elle ne soit pas, quant au fond, une lutte nationale, la lutte du prolétariat contre la bourgeoisie en revêt cependant d'abord la forme. Le prolétariat de chaque pays doit, bien entendu, en finir avant tout avec sa propre bourgeoisie.

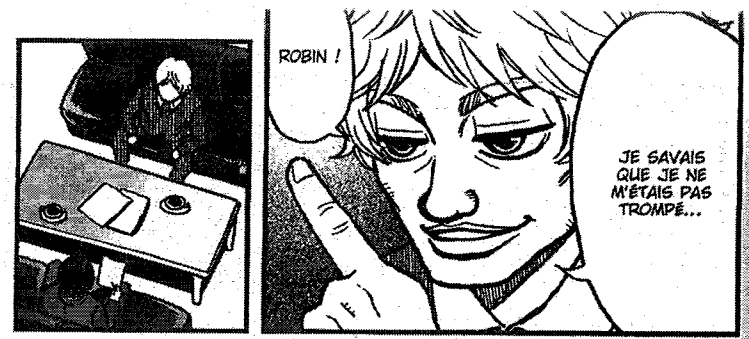
En esquissant à grands traits les phases du développement du prolétariat, nous avons suivi l'histoire de la guerre civile, plus ou moins larvée, qui travaille la société actuelle, jusqu'à l'heure où cette guerre éclate en révolution ouverte, et où le prolétariat fonde sa domination en renversant par la violence la bourgeoisie.

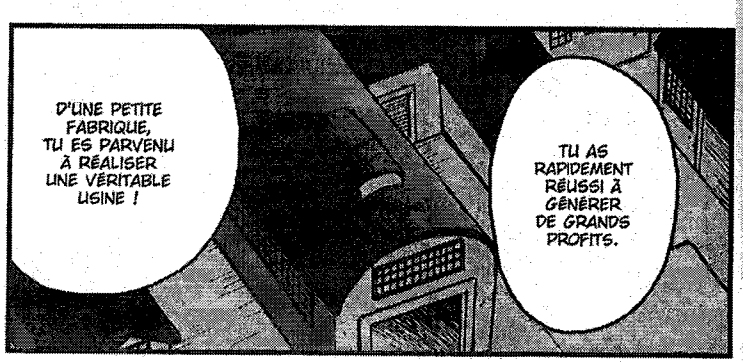
Toutes les sociétés antérieures, nous l'avons vu, ont reposé sur l'antagonisme de classes oppressives et de classes opprimées. Mais, pour opprimer une classe, il faut pouvoir lui assurer des conditions d'existence qui lui permettent au moins de vivre dans la servitude. Le serf est parvenu à devenir membre d'une commune en plein servage de même que le petit bourgeois s'est élevé au rang de bourgeois sous le joug de l'absolutisme féodal. L'ouvrier moderne au contraire, loin de s'élever avec le progrès de l'industrie, déchoit de plus en plus au-dessous même des conditions de vie de sa propre classe. L'ouvrier devient un pauvre, et le paupérisme s'accroît plus rapidement encore que la population et la richesse. Il en ressort donc clairement que la bourgeoisie est incapable de demeurer plus longtemps classe dirigeante et d'imposer à la société, comme loi impérative, les conditions d'existence de sa classe. Elle est incapable de régner, parce qu'elle est incapable d'assurer l'existence de son esclave dans le cadre de son esclavage, parce qu'elle est obligée de le laisser déchoir au point de devoir le nourrir au lieu qu'il la nourrisse. La société ne peut plus vivre sous sa domination, ce qui revient à dire que l'existence de la bourgeoisie n'est plus compatible avec celle de la société.

L'existence et la domination de la classe bourgeoise ont pour conditions essentielles l'accumulation de la richesse aux mains des particuliers, la formation et l'accroissement du capital; la condition du capital, c'est le salariat.

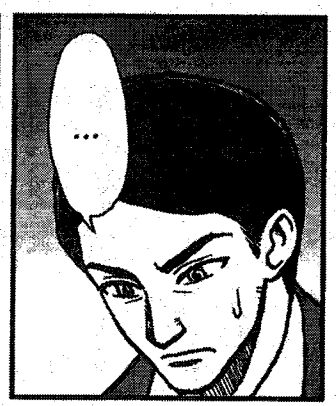
Le salariat repose exclusivement sur la concurrence des ouvriers entre eux. Le progrès de l'industrie, dont la bourgeoisie est l'agent sans volonté propre et sans résistance, substitue à l'isolement des ouvriers résultant de leur concurrence, leur union révolutionnaire par l'association. Ainsi le développement de la grande industrie sape sous les pieds de la bourgeoisie la base même sur laquelle elle a établi son système de production et d'appropriation. La bourgeoisie produit avant tout ses propres fossoyeurs. Sa chute et la victoire du prolétariat sont également inévitables.

BD – Karl Marx, Le Capital (extrait)


ROBIN !
JE SAVAIS QUE JE NE M'ÉTAIS PAS TROMPÉ...

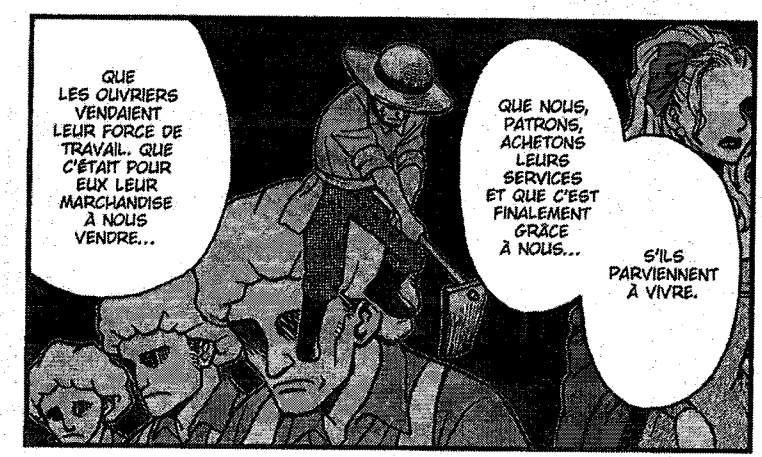

D'UNE PETITE FABRIQUE, TU ES PARVENU À RÉALISER UNE VÉRITABLE USINE !
TU AS RAPIDEMENT RÉUSSI À GÉNÉRER DE GRANDS PROFITS.

TU PEUX ÊTRE FIER DE CE QUE TU AS ACCOMPLI !


...

QUOI ? NE ME DIS PAS QUE TU AS ENCORE DES REMORDS POUR TES OUVRIERS !

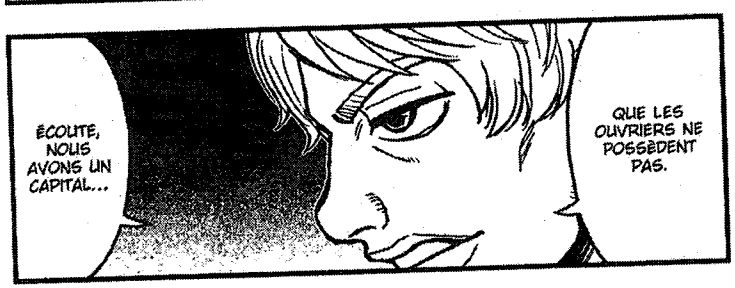
DANIEL...
VOUS VOUS SOUVENEZ DE CE QUE VOUS M'AVEZ DIT ?


QUE LES OUVRIERS VENDAIENT LEUR FORCE DE TRAVAIL. QUE C'ÉTAIT POUR EUX LEUR MARCHANDISE À NOUS VENDRE...
QUE NOUS, PATRONS, ACHETONS LEURS SERVICES ET QUE C'EST FINALEMENT GRÂCE À NOUS...
S'ILS PARVIENNENT À VIVRE.

TOUT À FAIT !
NOUS AUTRES INVESTISSEURS ACHETONS LEUR FORCE DE TRAVAIL.
C'EST DONC GRÂCE À NOTRE ARGENT QU'ILS PARVIENNENT À RESTER DIGNES, À SE NOURRIR ET À S'HABILLER, TOUS LES JOURS, ETC...

PEUT-ÊTRE MAIS NOUS PRODUISONS PLUS QUE CE QUE NOUS LEUR REVERSONS.
NOUS GÉNÉRONS BEAUCOUP DE PROFIT.
CERTES, C'EST GRÂCE À CETTE PLUS-VALUE QUE L'USINE S'EST DÉVELOPPÉE...

MAIS JE N'ARRIVE PAS À ME RÉJOUIR D'UNE TELLE SITUATION...
...


ÉCOUTE, NOUS AVONS UN CAPITAL...
QUE LES OUVRIERS NE POSSÈDENT PAS.

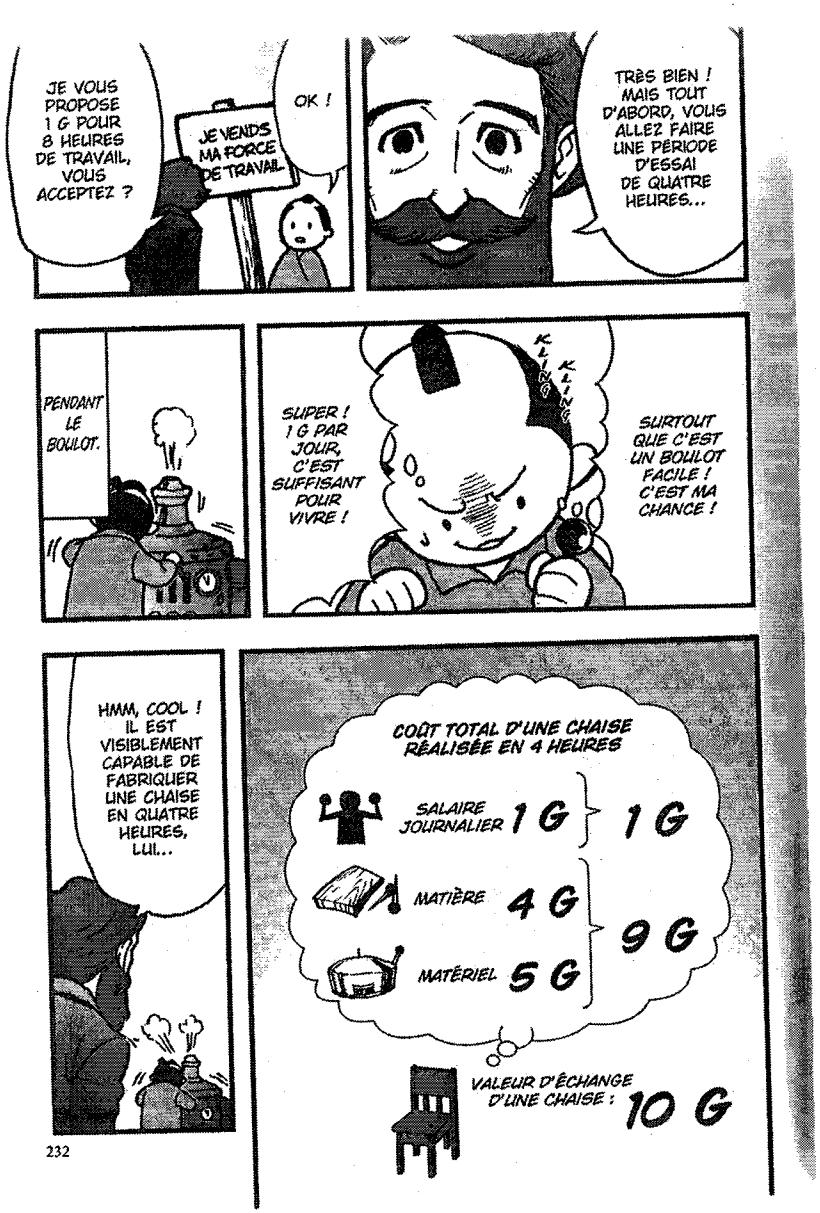
ILS DISPOSENT DE DEUX LIBERTÉS FONDAMENTALES...
MON CAPITAL C'EST MON CORPS !
D'UNE PART, CONTRAIREMENT AUX BAGNARDS OU AUX ESCLAVES, ILS SONT LIBRES DE NOUS VENDRE OU PAS LEUR FORCE DE TRAVAIL...

D'AUTRE PART, ILS ONT LA LIBERTÉ DE CHOISIR ET DE QUITTER LEUR USINE QUAND ILS VEULENT.
ICI, PERSONNE NE LES RETIENT ! ET ILS PEUVENT PARTIR TRAVAILLER AILLEURS S'ILS NE SONT PAS CONTENTS.

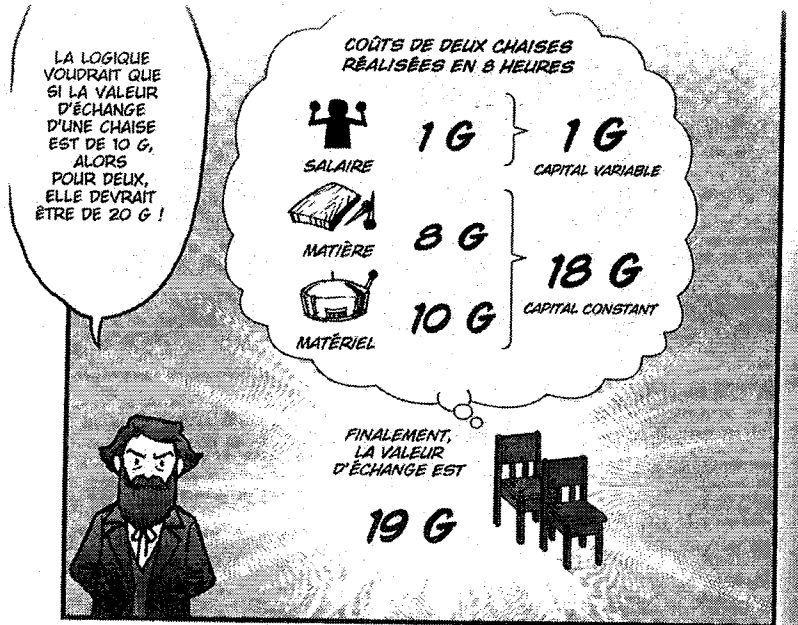
TU VOIS ? NOUS NE FORÇONS LA MAIN À PERSONNE ! NOUS NE SOMMES PAS DES BOURREAUX !
LA FORCE DE TRAVAIL EST UNE MARCHANDISE COMME UNE AUTRE !

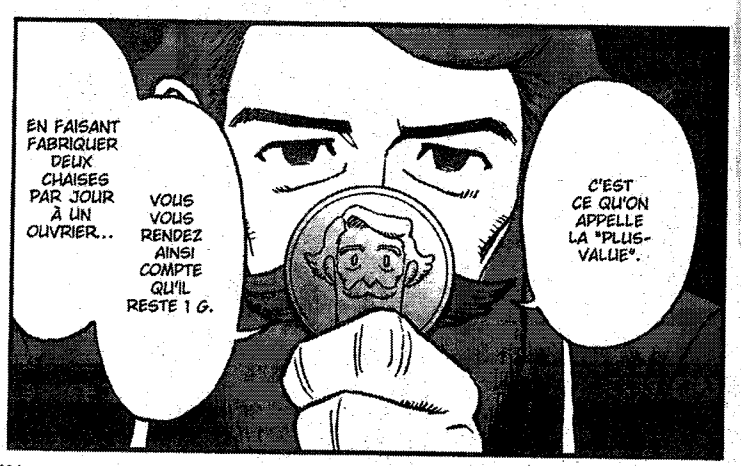
SANS OUBLIER QUE TU SEMBLES ENCORE TE MÉPRENDRE...
TU AS L'AIR DE CROIRE QUE NOUS RÉALISONS DU PROFIT SUR LEUR DOS EN ABUSANT DE LEUR TRAVAIL...
CE QUI N'EST PAS FAUX !
ALORS QUE TU VOIS BIEN, CE N'EST PAS LE CAS...
MAINTENANT, VOYONS ENSEMBLE COMMENT LE CAPITALISTE UTILISE UNE MARCHANDISE NOMMÉE FORCE DE TRAVAIL...
POUR GÉNÉRER DU PROFIT QUI LUI REVIENDRA DIRECTEMENT.

TEMPS DE TRAVAIL ABSTRAIT
PAYE
1 JOUR
1 G
POUR SIMPLIFIER LES CHOSES, DISONS QUE LE SALAIRE D'UNE JOURNÉE DE TRAVAIL EST DE 1 GOLD... (1 G)
IMAGINONS ÉGALEMENT QU'EN UNE JOURNÉE, UN OUVRIER EST CAPABLE DE RÉALISER UNE CHAISE.
ON PEUT DONC LOGIQUEMENT ESTIMER QUE LE COÛT DE CETTE CHAISE, EN TERMES DE FORCE DE TRAVAIL, EST DE 1 G.
UNE CHAISE
TRAVAIL NÉCESSAIRE
UNE MACHINE POUR LA FABRICATION COÛTERA 20 G.
DISONS ENSUITE QU'ELLE EST CAPABLE DE PRODUIRE QUATRE CHAISES AVANT DE DEVOIR ÊTRE CHANGÉE. LE PRIX UNITAIRE POUR CHAQUE EXEMPLAIRE SERA DONC DE 5 G.
20 G : 4 CHAISES = 5 G
ENFIN, ESTIMONS QUE LE COÛT DES MATIÈRES PREMIÈRES POUR CHAQUE UNITÉ EST DE 4 G...
MATIÈRES PREMIÈRES


JE VOUS PROPOSE 1 G POUR 8 HEURES DE TRAVAIL, VOUS ACCEPTEZ ?
JE VENDS MA FORCE DE TRAVAIL
OK !
TRÈS BIEN ! MAIS TOUT D'ABORD, VOUS ALLEZ FAIRE UNE PÉRIODE D'ESSAI DE QUATRE HEURES...
PENDANT LE BOULOT.
SUPER ! 1 G PAR JOUR, C'EST SUFFISANT POUR VIVRE !
KLING KLING
SURTOUT QUE C'EST UN BOULOT FACILE ! C'EST MA CHANCE !
HMM, COOL ! IL EST VISIBLEMENT CAPABLE DE FABRIQUER UNE CHAISE EN QUATRE HEURES, LUI...
COÛT TOTAL D'UNE CHAISE RÉALISÉE EN 4 HEURES
SALAIRE JOURNALIER 1 G
1 G
MATIÈRE 4 G
MATÉRIEL 5 G
9 G
VALEUR D'ÉCHANGE D'UNE CHAISE : 10 G

PUISQUE LA FABRICATION D'UNE CHAISE COÛTE AU TOTAL 10 G...
LA VALEUR D'ÉCHANGE DE CETTE MARCHANDISE EST DONC LOGIQUEMENT DE 10 G !
MAIS VENDUE À CE PRIX-LÀ, ELLE NE DÉGAGERA AUCUN PROFIT...
QUELQUES JOURS PLUS TARD...
ON DIRAIT QUE TU T'ES BIEN HABITUÉ...
COMME CONVENU, JE TE PROPOSE DONC DE TRAVAILLER 8 HEURES POUR 1 G...
OUI...
D'ACCORD...
...
C'EST LÀ QUE SE TROUVE L'ASTUCE...


LA LOGIQUE VOUDRAIT QUE SI LA VALEUR D'ÉCHANGE D'UNE CHAISE EST DE 10 G, ALORS POUR DEUX, ELLE DEVRAIT ÊTRE DE 20 G !
COÛTS DE DEUX CHAISES RÉALISÉES EN 8 HEURES
SALAIRE
1 G
1 G
CAPITAL VARIABLE
MATIÈRE
8 G
MATÉRIEL
10 G
18 G
CAPITAL CONSTANT
FINALEMENT, LA VALEUR D'ÉCHANGE EST
19 G


EN FAISANT FABRIQUER DEUX CHAISES PAR JOUR À UN OUVRIER...
VOUS VOUS RENDEZ AINSI COMPTE QU'IL RESTE 1 G.
C'EST CE QU'ON APPELLE LA "PLUS-VALUE".

VOILÀ COMMENT LES CAPITALISTES, EN RESPECTANT POURTANT LEURS ENGAGEMENTS VIS-À-VIS DE LEURS EMPLOYÉS...
TRAVAIL GLOBAL
TRAVAIL NÉCESSAIRE + PLUS-VALUE
CAPITAL VARIABLE
PARVIENNENT À GÉNÉRER DE LA PLUS-VALUE EN S'APPUYANT SUR LE CAPITAL VARIABLE.

MENTEUR ! ON PROFITE DONC DU FRUIT DE MON LABEUR !
ÇA N'EST DONC PLUS UNE VRAIE "VALEUR D'ÉCHANGE" !

TU AS RAISON, ET POURTANT ILS RESPECTENT LEURS ENGAGEMENTS CONTRACTUELS !
POUR LA SIMPLE ET BONNE RAISON QUE LES CAPITALISTES RÉMUNÈRENT UNIQUEMENT TA FORCE DE TRAVAIL.

"LE PRIX DE LA FORCE DE TRAVAIL".
LE SALAIRE EST ATTRIBUÉ À L'OUVRIER EN CONTREPARTIE DE SON TRAVAIL EFFECTUÉ, MAIS IL NE RÉTRIBUE EN FAIT QUE LE TRAVAIL NÉCESSAIRE (ET NON LA PLUS-VALUE). TOUTEFOIS, IL DONNE L'IMPRESSION À L'OUVRIER QUE C'EST SON TRAVAIL DANS SON INTÉGRALITÉ QUI EST PAYÉ.
LE TRAVAIL DU CAPITALISTE EST DE PARVENIR À UTILISER AU MIEUX LA FORCE DE TRAVAIL DE SES EMPLOYÉS POUR QU'ILS SOIENT LE PLUS PRODUCTIF ET CRÉENT LE PLUS DE VALEUR POSSIBLE.
DISONS POUR RÉSUMER QUE...
"LA FORCE DE TRAVAIL" ET LE "RÉSULTAT DU TRAVAIL" SONT DEUX CHOSES DIFFÉRENTES.
IMAGINEZ UN CHAMEAU QUE VOUS NOURRISSEZ DE LA MÊME FAÇON TOUS LES JOURS. MAIS SI VOUS PARVENEZ À MAXIMISER SA FORCE DE TRAVAIL, LA RICHESSE GÉNÉRÉE SERA DONC BIEN SUPÉRIEURE.
LA NOURRITURE QUOTIDIENNE (SA VALEUR D'ÉCHANGE) AURA BEAU ÊTRE IDENTIQUE, SI VOUS LE CHARGEZ PLUS (SA VALEUR D'USAGE), LE RÉSULTAT AUGMENTE !

LES MACHINES NE PEUVENT EN AUCUN CAS PRODUIRE DE TELS EFFETS.
PARCE QU'ELLES NE TRAVAILLENT QUE PROPORTIONNELLEMENT À L'ÉNERGIE QUE VOUS LEUR DONNEZ.
IMAGINEZ UNE MACHINE QUI PRODUIRAIT TOUT AUTOMATIQUEMENT ...
AVEC ELLE, LE CAPITAL VARIABLE N'EXISTE PAS.
CE QUE LES CAPITALISTES ONT RAPIDEMENT COMPRIS...
C'EST QUE LE PROFIT NÉ D'UN CAPITAL VARIABLE NE PEUT ÊTRE AUGMENTÉ QUE PAR LE BIAIS DE SA MAIN-D'ŒUVRE HUMAINE. DONC DE SES TRAVAILLEURS !

AUTEUR 2 : Émile DURKHEIM

Notice : L'invention du social
Texte : Crime et santé sociale
Film : Le procès (Orson Welles) (1962)
→ La contrainte externe (système, lois)

Émile Durkheim - L'invention du social

David Ledent

Père fondateur de la sociologie en France, Émile Durkheim s'attache à montrer que les faits sociaux ont une logique propre, qui peut éclairer certaines des dimensions les plus intimes de notre existence.

La sociologie d'Émile Durkheim prend son envol avec son étude sur la « division du travail social » qui est le fruit des réflexions qu'il a engagées sur la société moderne. Comme la plupart des classiques des sciences sociales, il veut caractériser la société de son temps tout en mettant en œuvre une approche scientifique des faits sociaux. La réflexion de Durkheim se construit autour de deux axes : la connaissance des fondements de la société moderne et la construction d'un savoir sociologique à prétention scientifique. Dans *La Division du travail social*, Durkheim se distingue d'emblée de plusieurs modèles d'analyse : le darwinisme social d'Herbert Spencer, la théorie de l'imitation de Gabriel Tarde, la philosophie utilitariste de Stuart Mill et la doctrine libérale d'Adam Smith. Pour Durkheim, tous ces modèles souffriraient d'un manque de scientificité.

Lui s'inspire alors de l'idéal positiviste exposé par Auguste Comte. Durkheim définit ainsi la sociologie comme une « science morale », c'est-à-dire une science des mœurs propres à différentes sociétés. Or ces mœurs prennent forme en fonction du degré de rapprochement des individus, ainsi que de la densité et de l'intensité des relations sociales. De ce point de vue, la société moderne a engendré un basculement fondamental, qui est celui du passage d'une « solidarité mécanique » à une « solidarité organique ». La première, spécifique aux sociétés dites traditionnelles, se caractérise par une forte conscience collective, qui laisse peu de place à l'expression de l'individualité. Les individus pensent et agissent par similitude, respectant l'harmonie d'un groupe fortement intégrateur. Dans les sociétés à solidarité organique, dites modernes, la différenciation sociale s'accroît, ce qui conduit à une spécialisation plus grande des différentes activités sociales. Cela concerne évidemment le domaine productif mais, au-delà, toutes les dimensions de la vie sociale (l'éducation, la famille, la religion, etc.). Dans ces sociétés, l'individualité tend à se renforcer et les marges de liberté augmentent.

De l'influence du social sur le suicide

Selon Durkheim, les sociétés à solidarité organique accordent une place plus significative à l'autonomie individuelle. La dimension « individualiste » de la personnalité tend ainsi à se renforcer au détriment du collectif. Cela ne signifie pas que les institutions n'exercent plus aucune contrainte sur les individus mais que leur pouvoir s'affaiblit. Pour Durkheim, le risque de cette poussée d'individuation caractéristique des sociétés

modernes est celui d'« anomie ». Il y a situation d'anomie lorsque les normes sociales s'imposent aux individus avec moins d'efficacité. Durkheim parle également de perte de repères. Concrètement, une situation anomique a des effets négatifs sur le corps social, conduisant notamment à une augmentation de phénomènes pathologiques dont le suicide peut être une manifestation.

Dans *Le Suicide*, résultat d'une vaste enquête sur les variations des taux de suicide selon différentes variables (l'âge, le sexe, la situation matrimoniale, la confession religieuse, etc.), Durkheim établit que ce phénomène, loin de résulter de strictes motivations individuelles, présente des causes sociales. Il en déduit une typologie selon le degré d'intégration des individus (suicides égoïste et altruiste) et le degré de régulation sociale (suicide anomique). Le suicide égoïste se produit lorsqu'il y a défaut d'intégration sociale. Il concerne les personnes en situation d'isolement. Par exemple, le célibataire se suicide davantage que le marié, intégré au sein d'un foyer protecteur. Durkheim s'intéresse ensuite au suicide altruiste, plus fréquent dans les sociétés traditionnelles que dans la société moderne. Cette forme de suicide se rencontre toutefois dans une institution qui exerce une forte action intégratrice, l'armée, une institution où les intérêts du groupe étouffent ceux de l'individu, comme c'est le cas également dans l'institution carcérale. Enfin, Durkheim propose une longue analyse du suicide anomique qui résulte d'un défaut de régulation sociale lorsque la cohésion sociale est perturbée.

Les crises économiques peuvent être une cause d'accroissement du taux de suicide. Il existe néanmoins d'autres situations d'anomie, comme l'« anomie conjugale ». Durkheim montre en effet que le taux de suicide est plus élevé parmi les personnes veuves ou divorcées que parmi les personnes mariées. L'enjeu du *Suicide* était de montrer que les logiques sociales permettent d'expliquer objectivement les variations des taux de suicide.

L'œuvre de Durkheim a eu une influence déterminante sur la sociologie. Si elle a fait l'objet de fortes réticences, en particulier contre son positivisme qui consiste à considérer la sociologie comme une science et les faits sociaux comme des choses, elle a fait école : Marcel Mauss et Maurice Halbwachs en furent ses premiers héritiers. L'animation de la revue *L'Année sociologique* aura joué un rôle prépondérant dans la consolidation et la diffusion de ses théories, avec la formation d'une « école française de sociologie » soucieuse de respecter les grandes lignes de son projet sociologique.

Bio - Émile Durkheim (1858-1917)

Né à Épinal, agrégé de philosophie, il est considéré comme celui qui a permis à la sociologie d'acquérir son autonomie universitaire en France. Entouré de nombreux collaborateurs qui forment une véritable « école durkheimienne », il fonde en 1898 la revue *L'Année sociologique*.

Œuvres principales

- ***De la division du travail social***

1893, rééd. Puf, 2007.

- ***Les Règles de la méthode sociologique***

1895, rééd. Flammarion, coll. « Champ », 2010.

- ***Le Suicide***

1897, rééd. Puf, 2007.

TEXTES :
Crime et santé sociale (1895)

Texte publié dans une revue philosophique en réponse aux critiques effectuées par Gabriel Tarde à l'égard de son appréhension du crime. Il faut donc lire le texte dans ce contexte de débat qui marque les débuts de la sociologie française.

Je demande la permission de répondre brièvement au récent article de M. Tarde intitulé *Crime et santé sociale ; car* la plupart des propositions que me prête mon éminent critique ne sont pas miennes. je les juge fausses tout comme lui.

1° Je n'ai pas dit que la progression de la criminalité, constatée par notre statistique, fût normale. On ne trouvera pas une phrase de mon livre où cette idée soit exprimée. J'accepte si peu la théorie de M. Poletti que je l'ai publiquement réfutée dans une leçon du Cours de sociologie criminelle que j'ai récemment professé à Bordeaux. Dans un livre que je prépare sur *Le suicide,* on trouvera une réfutation de la même thèse, en tant qu'elle est applicable aux morts volontaires. Voilà donc un premier point établi. Après cette déclaration, M. Tarde ne peut mettre en doute qu'il m'a attribué sur cette question un sentiment qui n'est pas le mien.

Aussi bien, M. Tarde semble-t-il lui-même avoir eu quelque scrupule ; car il a senti le besoin d'ajouter à son texte une note pour démontrer que cette proposition est« *conforme à mes principes* ». Cette méthode de discussion, qui consiste à faire dire à un auteur ce qu'il n'a pas dit, était fort en honneur autrefois ; depuis on y a renoncé. On s'est aperçu qu'il était trop facile de tirer d'un système toutes les conséquences qu'on voulait. je crois qu'il y aurait avantage à n'y pas revenir. Mais du moins, est-il vrai que, au nom de la logique, il me faille accepter cette erreur ? Qu'on en juge. Après avoir constaté que l'existence d'une criminalité était un fait universel, et, par conséquent, présentait le critère de la normalité, j'ai cru devoir me faire une objection. Si, ai-je dit, les faits nous permettaient du moins de croire que, plus on avance dans l'histoire, plus la criminalité, sans disparaître, se rapproche de zéro, on pourrait supposer que cette universalité et, partant, cette normalité sont temporaires. Mais justement il se trouve que les seuls renseignements dont nous disposions nous montrent une progression au lieu d'une décroissance. Il faut donc écarter l'hypothèse, puisqu'elle est sans fondement dans les faits. Mais de ce que cette marche ascendante des crimes ne nous permet pas d'admettre qu'ils diminuent, il ne suit pas qu'elle soit normale. La question reste entière et elle comporte bien des solutions. Car on n'est même pas enfermé dans le dilemme qu'imagine M. Tarde. Il peut se faire que, en fait, il soit normal que certains délits progressent avec la civilisation, mais que l'accroissement énorme qui s'est produit de notre temps soit morbide. Enfin, je suis si loin d'absoudre ce qui se passe que, pensant au triste spectacle que nous donne actuellement notre statistique, j'ai écrit dans la page même où se trouve le passage incriminé :« Il peut se faire que le crime lui-même ait des formes anormales ; c'est ce qui arrive quand, par exemple, il *atteint un taux exagéré. Il n'est pas douteux, en effet, que cet excès ne soit de nature morbide.*

2° je n'ai pas dit que l'utilité du crime consistât à empêcher la conscience morale d'incriminer trop sévèrement des actes de légère indélicatesse, comme si c'était là un mal déplorable et qu'il fallait empêcher à tout prix (p. 152). je ne vois pas un seul mot de mon livre qui puisse justifier pareille interprétation. J'ai dit simplement que, *en fait, si* la conscience morale devenait assez forte pour que tous les crimes, jusque-là réprimés, disparussent complètement, on la verrait taxer plus sévèrement des actes qu'elle jugeait antérieurement avec plus d'indulgence ; que, par conséquent, la criminalité, disparue sous une forme, réapparaîtrait sous une autre. D'où il suit qu'il y a contradiction à concevoir une société sans crimes. Mais je n'ai pas dit que cette plus grande sévérité dans la manière d'apprécier les actes moraux serait un mal, pas plus que je n'ai dit qu'elle serait un bien. Et si je ne me suis pas posé la question, c'est qu'elle ne peut se poser ainsi dans l'abstrait. Encore faudrait-il savoir par rapport à quel type social il s'agit de décider si cette recrudescence de rigueur est désirable ou non. Dans la

cité romaine primitive, comme la vie sociale n'était possible que si la personnalité individuelle était, dans une large mesure, absorbée dans la personnalité collective, il eût été mauvais que la conscience morale devînt trop sensible aux offenses dirigées contre les individus. Mais aujourd'hui, si le sentiment de déférence et de respect que nous éprouvons pour les grandes religions contemporaines et qui a encore des sanctions juridiques dans la plupart des codes européens, dépassait un certain taux d'intensité, on verrait ce que deviendrait notre libre pensée. je ne donne ces exemples que pour montrer que la question n'est pas si simple.

3° Je n'ai pas dit que, si certains crimes devenaient plus rares, les peines qui les frappent s'élèveraient nécessairement (p. 152). De ce qu'ils seraient incriminés plus sévèrement, il ne suit pas qu'ils seraient punis plus sévèrement. J'ai parlé de l'incrimination, non de la répression. Ce sont deux problèmes différents que M. Tarde paraît confondre. Ce qui fait que ces deux ordres de faits ne varient pas l'un comme l'autre, c'est que, très souvent, le sentiment collectif que le crime froisse est également froissé par la peine. Il s'établit ainsi une sorte de compensation qui empêche le châtiment de croître comme l'intensité du blâme. C'est ce qui se produit pour tous les crimes qui blessent les sentiments de sympathie que nous éprouvons pour l'homme en général. Comme cette sympathie devient plus vive avec la civilisation, nous devenons plus sensibles aux moindres attentats dont peut souffrir la personne humaine. Par suite, de légères offenses, qui, naguère, étaient traitées avec indulgence, nous paraissent aujourd'hui scandaleuses et sont punies. Mais, d'un autre côté, toute répression fait également violence à cette même tendance, qui, par conséquent, s'oppose à ce que la punition devienne plus rigoureuse. Nous avons plus pitié de la victime, mais nous avons aussi plus pitié du coupable. Même, pendant un temps, il se trouve, pour des raisons que nous ne pouvons exposer ici, que le coupable bénéficie de cette transformation plus que la victime. Voilà comment, *pour ce qui concerne cette criminalité spéciale,* la pénalité s'abaisse à mesure que la conscience morale devient, sur ce même point, plus exigeante.

4° Je n'ai dit nulle part que le crime et le génie n'étaient que deux aspects différents d'un Même état mental. Toute cette partie de la discussion de M. Tarde me passe pardessus la tête. J'ai dit qu'il était utile et même nécessaire que, dans toute société, le type collectif ne se répétât pas identiquement dans toutes les consciences individuelles ; parmi les divergences qui se produisent ainsi, il en est qui font le criminel, d'autres, l'homme de génie, mais je n'ai jamais identifié les secondes aux premières. Il peut se faire que le criminel ait du génie, comme il peut être au-dessous de la moyenne. En tout cas, les raisons pour lesquels j'ai dit que le crime est normal, à un certain taux, sont indépendantes des aptitudes intellectuelles que l'on prête au délinquant.

5° Il est particulièrement inexact de dire que« le crime bas et rampant, haï et méprisé, soit le seul dont M. Durkheim s'occupe » (p. 151). Quand j'ai essayé de montrer comment le crime pouvait avoir une utilité même directe, les seuls exemples que j'aie cités sont ceux de Socrate et des philosophes hértiques de tous les temps, précurseurs de la libre pensée *(Règles de la méthode sociologique, p. 88* et *89) ;* et on sait s'ils sont nombreux. C'est sur ces faits et leurs analogues - et ceux-ci sont eux-mêmes légion - qu'il eût fallu faire porter la discussion pour qu'elle pût atteindre mon argumentation.

En regard des propositions qui me sont inexactement attribuées, je demande à rappeler brièvement celles que j'ai réellement voulu établir ; le lecteur appréciera s'il y a été répondu.

1° J'ai dit d'abord que, *utile ou non,* le crime, en tout cas, est normal parce qu'il est lié aux conditions fondamentales de toute vie sociale ; il en est ainsi parce qu'il ne peut y avoir de société où les individus ne divergent plus ou moins du type collectif et que, parmi ces divergences, il y en a non moins nécessairement qui présentent un caractère criminel. Un nivellement matériel complet est matériellement impossible. Je ne vois rien dans l'article de M. Tarde qui réponde à cet argument, sauf

la phrase suivante :« Qu'on ne dise pas que c'est impossible (il s'agit de la disparition de toute criminalité), car on aurait pu dire la même chose de l'esclavage dans l'antiquité, et maintenant encore du paupérisme, de la mendicité dans les rues. » Il m'est impossible d'apercevoir le rapport entre la disparition du crime et celle de l'esclavage, l'esclavage n'étant pas un crime. Quant au paupérisme, nous ne sommes guère en état de savoir s'il est destiné à disparaître. Une espérance n'est pas un fait. Et d'ailleurs, sur ce point encore, quelle relation avec la criminalité ?

2° J'ai dit ensuite que l'existence d'une criminalité avait une utilité *généralement indirecte* et *quelquefois directe;* indirecte, parce que le crime ne pourrait cesser d'être que si la conscience collective s'imposait aux consciences individuelles avec une autorité tellement inéluctable que toute transformation morale serait rendue impossible ; directe, en ce que parfois, *mais parfois seulement,* le criminel a été un précurseur de la morale à venir.

Pour ruiner la première partie de cette proposition il eût fallu ou bien prouver qu'un arrangement fixe ne rend pas impossibles, ou tout au moins, très difficiles, les réarrangements ultérieurs et que, par conséquent, une morale si fortement organisée et enracinée pourrait encore évoluer, ou bien nier qu'il y ait et qu'il doive toujours y avoir une évolution morale. Au lieu de cela, M. Tarde se contente d'énumérer les conséquences fâcheuses du vol, du viol, de l'assassinat, du chantage. Est-il nécessaire de dire que je les connaissais et que je ne songe pas à les contester ? le n'ai pas dit que le crime ne faisait pas de mal ; j'ai dit qu'il avait l'effet utile que je viens de rappeler. Les résultats nuisibles qu'il peut avoir ne démontrent pas qu'il n'ait pas cette utilité. On demandera comment il peut être normal, s'il nuit par quelque côté ? Mais je me suis justement attaché à établir que c'était une erreur de croire qu'un fait normal est tout utilité ; il n'est rien qui ne soit mauvais par quelque endroit. De plus, il faut se rappeler que le mal social causé par le crime est compensé par la peine et que, suivant l'heureuse expression de M. Tarde que je demande a m'approprier parce qu'elle rend très bien ma pensée, ce qui est normal, c'est le couple inséparable du crime et de la peine.

Pour ruiner la seconde partie de ma proposition, il eût fallu prouver qu'on peut innover en morale sans être, presque inévitablement, un criminel. Comment donc changer la morale si l'on ne s'en écarte ? Dira-t-on qu'on peut y ajouter des maximes nouvelles sans rien retrancher des anciennes ? La solution serait purement verbale. Les règles qu'on ajoute en refoulent nécessairement d'autres. Une morale n'est pas une grandeur mathématique qui peut croître ou décroître sans changer de nature ; c'est un système organique dont les parties sont solidaires et le moindre changement qu'on y introduit en trouble toute l'économie. De tout temps, les grands réformateurs de la morale ont condamné la morale régnante et ont été condamnés par elle.

Enfin, dans cette discussion, il eût fallu ne pas tenir les yeux exclusivement fixés sur les formes présentes de la criminalité, car les sentiments qu'elles nous inspirent à tous ne nous permettent guère d'en parler objectivement. De plus, ce n'est pas sur des espèces aussi particulières que l'on peut juger du rôle et de la nature du crime en général. Regardons le passé, et la normalité du crime n'a plus rien de paradoxal ; car, pour ce qui regarde la morale antérieure de l'humanité, nous sentons mieux combien il importait qu'elle ne se fixât Pas trop fortement afin de pouvoir évoluer. Cela posé, pour nier que cette nécessité s'impose également à notre morale actuelle, il faudrait admettre que l'ère des transformations morales est close. Qui donc oserait dire à l'une quelconque des formes du devenir qu'elle ne doit pas aller plus loin ?

3° En troisième lieu la morale est une fonction sociale elle doit donc, comme toute fonction, n'avoir qu'un degré de vitalité limitée. L'équilibre organique est à ce prix. Si la morale tire à elle une fraction de l'énergie vitale qui excède sa juste part, d'autres formes de l'activité collective en souffriront. Si notre respect de la vie humaine dépassait une certaine intensité, nous ne tolérerions

même pas l'idée de la guerre ; et pourtant, dans les conditions actuelles des rapports internationaux, il faut que nous puissions la faire. Rien de plus moral que le sentiment de la dignité individuelle, cependant, passé un certain point, il rend impossible la discipline militaire, qui est indispensable, et même toute discipline. Trop de pitié pour les douleurs des animaux, en s'opposant aux pratiques du vivisectionisme, devient un obstacle aux progrès de la science, etc., etc. La maxime *ne quid nimis* est vraie de la conscience morale et de son autorité. Mais si cette autorité a des limites, il est inévitable que, dans certains cas, elle soit dominée par des forces contraires et méconnues, et, inversement, il faut qu'elle soit méconnue parfois pour n'être pas entraînée hors de ses limites naturelles.

Enfin, si j'ai dit du crime qu'il était normal, c'était par application d'une règle générale que j'ai essayé d'établir pour distinguer le normal de l'anormal. La discussion de cette règle eût peut-être dû faire le fond du débat, car, elle posée, le reste suit. M. Tarde ne touche à la question que très brièvement. Il me fait deux objections. 1° Le type normal, dit-il, ne peut se confondre avec le type moyen ; car, comme tout le monde est plus ou moins malade, la maladie serait normale. je réponds : si tout le monde est malade, chacun a sa maladie différente ; ces caractères individuels s'effacent donc mutuellement au sein du type générique qui n'en porte pas trace. On dira qu'on doit y retrouver, sinon telle maladie, du moins l'aptitude à la maladie en général ? je le veux ; mais ne nous payons pas de mots. En quoi consiste cette aptitude ? Tout simplement dans ce fait que l'être moyen, comme tout être, n'a qu'une force de résistance limitée qui, par conséquent, est sans cesse exposée à être vaincue par des forces antagonistes, mais plus grandes. Qu'y a-t-il de contradictoire à ce que l'état de santé n'implique qu'une énergie vitale limitée ? je n'y vois qu'un truisme. 2° En second lieu, objecte M. Tarde, un peuple, où il n'y aurait que des hommes moyens au point de vue physique, intellectuel, moral, serait à un niveau tellement inférieur qu'il ne pourrait se maintenir ; comment admettre qu'il serait sain ? - Quelle étrange confusion a commise là mon ingénieux contradicteur ! Dans la théorie que j'ai formulée, un peuple qui ne comprendrait que des individus moyens serait essentiellement anormal. Car il n'y a pas de société qui ne comprenne des multitudes d'anomalies individuelles et un fait aussi universel n'est pas sans raison d'être. Il *est donc socialement normal qu'il y ait dans toute société des individus psychologiquement anormaux ;* et la normalité du crime n'est qu'un cas particulier de cette proposition générale. C'est qu'en effet, comme je l'ai expressément fait remarquer dans mon livre (p. 83), les conditions de la santé individuelle et celles de la santé sociale peuvent être très différentes et même contraires les unes aux autres. C'est ce qu'on admettra sans peine, si l'on reconnaît avec moi qu'il y a une ligne de démarcation profonde entre le social et le psychique. Mais de plus, en dehors de tout système, les faits prouvent directement cette opposition. Une société ne peut vivre que si elle se renouvelle périodiquement, c'est-à-dire si les générations anciennes font place à d'autres ; il faut donc que les premières meurent. Ainsi l'état normal des sociétés implique la maladie des individus ; un certain taux de mortalité, comme un certain taux de criminalité, est indispensable à la santé collective.

Au surplus, comme M. Tarde le dit en terminant, l'origine de notre différend est ailleurs. Il vient avant tout de ce que je crois à la science et de ce que M. Tarde n'y croit pas. Car c'est ne pas y croire que de la réduite à n'être qu'un amusement intellectuel, bon tout au plus à nous renseigner sur ce qui est possible et impossible, mais incapable de servir à la réglementation positive de la conduite. Si elle n'a pas d'autre utilité pratique, elle ne vaut pas la peine qu'elle coûte. Si donc on croit désarmer ainsi ses récents adversaires, on se trompe étrangement ; en réalité on leur rend les armes. Sans doute, la science ainsi entendue ne pourra plus tromper l'attente des hommes ; mais c'est que les hommes n'en attendront plus grand-chose. Elle ne sera plus exposée à être accusée de banqueroute ; mais c'est qu'on l'aura déclarée mineure et incapable à perpétuité. je ne vois pas ce qu'elle y gagne et ce qu'on y gagne. Car ce qu'on met ainsi au-dessus de la raison, c'est la sensation, l'instinct, la passion, toutes les parties basses et obscures de nous-mêmes. Que nous nous en servions quand nous ne pouvons faire autrement, rien de mieux. Mais quand on y voit autre chose qu'un pis-aller qui doit peu à peu céder la

place à la science, quand on leur accorde une prééminence quelconque, alors même qu'on ne se réfère pas franchement à une foi révélée, on est théoriquement un mystique plus ou moins conséquent. Or, le mysticisme est le règne de l'anarchie dans l'ordre pratique, parce que c'est le règne de la fantaisie dans l'ordre intellectuel.

Education et sociologie (cours 1910-1917 – publié en 1922)

CHAPITRE I -L'ÉDUCATION, SA NATURE ET SON RÔLE

1° LES DÉFINITIONS DE L'ÉDUCATION. EXAMEN CRITIQUE

Le mot d'éducation a été parfois employé dans un sens très étendu pour désigner l'ensemble des influences que la nature ou les autres hommes peuvent exercer soit sur notre intelligence, soit sur notre volonté. Elle comprend, dit Stuart Mill, « tout ce que nous faisons par nous-même et tout ce que les autres font pour nous dans le but de nous rapprocher de la perfection de notre nature. Dans son acception la plus large, elle comprend même les effets indirects produits sur le caractère et sur les facultés de l'homme par des choses dont le but est tout différent : par les lois, par les formes du gouvernement, les arts industriels, et même encore par des faits physiques, indépendants de la volonté de l'homme, tels que le climat, le sol et la position locale». Mais cette définition comprend des faits tout à fait disparates et que l'on ne peut réunir sous un même vocable sans s'exposer à des confusions. L'action des choses sur les hommes est très différente, par ses procédés et ses résultats, de celle qui vient des hommes eux-mêmes; et l'action des contemporains sur leurs contemporains diffère de celle que les adultes exercent sur les plus jeunes. C'est cette dernière seule qui nous intéresse ici et, par conséquent, c'est à elle qu'il convient de réserver le mot d'éducation.

Mais en quoi consiste cette action *sui generis* ? Des réponses très différentes ont été faites à cette question; elles peuvent se ramener à deux types principaux.

Suivant Kant, « le but de l'éducation est de développer dans chaque individu toute la perfection dont il est susceptible ». Mais que faut-il entendre par perfection ? C'est, a-t-on dit bien souvent, le développement harmonique de toutes les facultés humaines. Porter au point le plus élevé qui puisse être atteint toutes les puissances qui sont en nous, les réaliser aussi complètement que possible, mais sans qu'elles se nuisent les unes aux autres, n'est-ce pas un idéal au-dessus duquel il ne saurait y en avoir un autre ?

Mais si, dans certaine mesure, ce développement harmonique est, en effet, nécessaire et désirable, il n'est pas intégralement réalisable ; car il se trouve en contradiction avec une autre règle de la conduite humaine qui n'est pas moins impérieuse : c'est celle qui nous ordonne de nous consacrer à une tâche spéciale et restreinte. Nous ne pouvons pas et nous ne devons pas nous vouer tous au même genre de vie; nous avons, suivant nos aptitudes, des fonctions différentes à remplir, et il faut nous mettre en harmonie avec celle qui nous incombe. Nous ne sommes pas tous faits pour réfléchir ; il faut des hommes de sensation et d'action. Inversement, il en faut qui aient pour tâche de penser. Or, la pensée ne peut se développer qu'en se détachant du mouvement, qu'en se repliant sur elle-même, qu'en détournant de l'action extérieure le sujet qui s'y donne tout entier. De là une première différenciation qui ne va pas sans une rupture d'équilibre. Et l'action, de son côté, comme la pensée, est susceptible de prendre une multitude de formes différentes et spéciales. Sans doute, cette spécialisation n'exclut pas un certain fond commun, et, par suite, un certain balancement des fonctions tant

organiques que psychiques, sans lequel la santé de l'individu serait compromise, en même temps que la cohésion sociale. Il n'en reste pas moins qu'une harmonie parfaite ne peut être présentée comme la fin dernière de la conduite et de l'éducation.

Moins satisfaisante encore est la définition utilitaire d'après laquelle l'éducation aurait pour objet de « faire de l'individu un instrument de bonheur pour lui-même et pour ses semblables » (James Mill); car le bonheur est une chose essentiellement subjective que chacun apprécie à sa façon. Une telle formule laisse donc indéterminé le but de l'éducation, et, par suite, l'éducation elle-même, puisqu'elle l'abandonne à l'arbitraire individuel. Spencer, il est vrai, a essayé de définir objectivement le bonheur. Pour lui, les conditions du bonheur sont celles de la vie. Le bonheur complet, c'est la vie complète. Mais que faut-il entendre par la vie ? S'il s'agit uniquement de la vie physique, on peut bien dire ce sans quoi elle serait impossible; elle implique, en effet, un certain équilibre entre l'organisme et son milieu, et, puisque les deux termes en rapport sont des données définissables, il en doit être de même de leur rapport. Mais on ne peut exprimer ainsi que les nécessités vitales les plus immédiates. Or, pour l'homme, et surtout pour l'homme d'aujourd'hui, cette vie-là n'est pas la vie. Nous demandons autre chose à la vie que le fonctionnement à peu près normal de nos organes. Un esprit cultivé aime mieux ne pas vivre que de renoncer aux joies de l'intelligence. Même au seul point de vue matériel, tout ce qui dépasse le strict nécessaire échappe à toute détermination. Le *standard* of *life,* l'étalon de vie, comme disent les Anglais, le minimum au-dessous duquel il ne nous semble pas qu'on puisse consentir à descendre, varie infiniment suivant les conditions, les milieux et les temps. Ce que nous trouvions hier suffisant nous paraît aujourd'hui au-dessous de la dignité de l'homme, telle que nous la sentons présentement, et tout fait croire que nos exigences sur ce point iront en croissant.

Nous touchons ici au reproche général qu'encourent toutes ces définitions. Elles partent de ce postulat qu'il y a une éducation idéale, parfaite, qui vaut pour tous les hommes indistinctement ; et c'est cette éducation universelle et unique que le théoricien s'efforce de définir. Mais d'abord, si l'on considère l'histoire, on n'y trouve rien qui confirme une pareille hypothèse. L'éducation a infiniment varié selon les temps et selon les pays. Dans les cités grecques et latines, l'éducation dressait l'individu à se subordonner aveuglément à la collectivité, à devenir la chose de la société. Aujourd'hui, elle s'efforce d'en faire une personnalité autonome. A Athènes, on cherchait à former des esprits délicats, avisés, subtils, épris de mesure et d'harmonie, capables de goûter le beau et les joies de la pure spéculation ; à Rome, on voulait avant tout que les enfants devinssent des hommes d'action, passionnés pour la gloire militaire, indifférents à ce qui concerne les lettres et les arts. Au Moyen Age, l'éducation était avant tout chrétienne ; à la Renaissance, elle prend un caractère plus laïc et plus littéraire ; aujourd'hui, la science tend à y prendre la place que l'art y occupait autrefois. - Dira-t-on que le fait n'est pas l'idéal ; que si l'éducation a varié, c'est que les hommes se sont mépris sur ce qu'elle devait être ? Mais si l'éducation romaine avait été empreinte d'un individualisme comparable au nôtre> la cité romaine n'aurait pu se maintenir; la civilisation latine n'aurait pu se constituer ni, par suite, notre civilisation moderne, qui en est, pour partie, descendue. Les sociétés chrétiennes du Moyen Age n'auraient pu vivre si elles avaient fait au libre examen la place que nous lui accordons aujourd'hui. Il y a donc là des nécessités inéluctables dont il est impossible de faire abstraction. À quoi peut servir d'imaginer une éducation qui serait mortelle pour la société qui la mettrait en pratique ?

Ce postulat si contestable tient lui-même à une erreur plus générale. Si l'on commence par se demander ainsi quelle doit être l'éducation idéale, abstraction faite de toute condition de temps et de lieu, c'est qu'on admet implicitement qu'un système éducatif n'a rien de réel par

lui-même. On n'y voit pas un ensemble de pratiques et d'institutions qui se sont organisées lentement au cours du temps, qui sont solidaires de toutes les autres institutions sociales et qui les expriment, qui, par conséquent, ne peuvent pas plus être changées à volonté que la structure même de la société. Mais il semble que ce soit un pur système de concepts réalisés ; à ce titre, il paraît relever de la seule logique. On imagine que les hommes de chaque temps l'organisent volontairement pour réaliser une fin déterminée ; que, si cette organisation n'est pas partout la même, c'est que l'on s'est trompé sur la nature soit du but qu'il convient de poursuivre, soit des moyens qui permettent de l'atteindre. De ce point de vue, les éducations du passé apparaissent comme autant d'erreurs, totales ou partielles. Il n'y a donc pas à en tenir compte ; nous n'avons pas à nous solidariser avec les fautes d'observation ou de logique qu'ont pu faire nos devanciers ; mais nous pouvons et nous devons nous poser le problème, sans nous occuper des solutions qui en ont été données, c'est-à-dire que, laissant de côté tout ce qui a été, nous n'avons qu'à nous demander ce qui doit être. Les enseignements de l'histoire peuvent tout au plus servir à nous épargner la récidive des erreurs qui ont été commises.

Mais, en fait, chaque société, considérée à un moment déterminé de son développement, a un système d'éducation qui s'impose aux individus avec une force généralement irrésistible. Il est vain de croire que nous pouvons élever nos enfants comme nous voulons. Il y a des coutumes auxquelles nous sommes tenus de nous conformer ; si nous y dérogeons trop gravement, elles se vengent sur nos enfants. Ceux-ci, une fois adultes, ne se trouvent pas en état de vivre au milieu de leurs contemporains, avec lesquels ils ne sont pas en harmonie. Qu'ils aient été élevés d'après des idées ou trop archaïques ou trop prématurées, il n'importe ; dans un cas comme dans l'autre, ils ne sont pas de leur temps et, par conséquent, ils ne sont pas dans des conditions de vie normale. Il y a donc, à chaque moment du temps, un type régulateur d'éducation dont nous ne pouvons pas nous écarter sans nous heurter à de vives résistances qui contiennent les velléités de dissidences.

Or, les coutumes et les idées qui déterminent ce type, ce n'est pas nous, individuellement, qui les avons faites. Elles sont le produit de la vie en commun et elles en expriment les nécessités. Elles sont même, en majeure partie, l'œuvre des générations antérieures. Tout le passé de l'humanité a contribué à faire cet ensemble de maximes qui dirigent l'éducation d'aujourd'hui ; toute notre histoire y a laissé des traces et même l'histoire des peuples qui nous ont précédés. C'est ainsi que les organismes supérieurs portent en eux comme l'écho de toute l'évolution biologique dont ils sont l'aboutissement. Lorsqu'on étudie historiquement la manière dont se sont formés et développés les systèmes d'éducation, on s'aperçoit qu'ils dépendent de la religion, de l'organisation politique, du degré de développement des sciences, de l'état de l'industrie, etc. Si on les détache de toutes ces causes historiques, ils deviennent incompréhensibles. Comment, dès lors, l'individu peut-il prétendre à reconstruire, par le seul effort de sa réflexion privée, ce qui n'est pas une oeuvre de la pensée individuelle ? Il n'est pas en face d'une table rase sur laquelle il peut édifier ce qu'il veut, mais de réalités existantes qu'il ne peut ni créer, ni détruire, ni transformer à volonté. Il ne peut agir sur elles que dans la mesure où il a appris à les connaître, où il sait quelle est leur nature et les conditions dont elles dépendent ; et il ne peut arriver à le savoir que s'il se met à leur école, que s'il commence par les observer, comme le physicien observe la matière brute et le biologiste les corps vivants.

Comment, d'ailleurs, procéder autrement ? Quand on veut déterminer par la seule dialectique ce que doit être l'éducation, il faut commencer par poser quelles fins elle doit avoir. Mais qu'est-ce qui nous permet de dire que l'éducation a telles fins plutôt que telles autres ? Nous ne savons pas a priori quelle est la fonction de la respiration ou de la circulation

chez l'être vivant. Par quel privilège serions-nous mieux renseignés en ce qui concerne la fonction éducative ? On répondra que, de toute évidence, elle a pour objet d'élever les enfants. Mais c'est poser le problème dans des termes à peine différents ; ce n'est pas le résoudre. Il faudrait dire en quoi consiste cet élevage, à quoi il tend, à quelles nécessités humaines il répond. Or, on ne peut répondre à ces questions qu'en commençant par observer en quoi il a consisté, à quelles nécessités il a répondu dans le passé. Ainsi, ne serait-ce que pour constituer la notion préliminaire de l'éducation, pour déterminer la chose que l'on dénomme ainsi, l'observation historique apparaît comme indispensable.

2° DÉFINITION DE L'ÉDUCATION

Pour définir l'éducation, il nous faut donc considérer les systèmes éducatifs qui existent ou qui ont existé, les rapprocher, dégager les caractères qui leur sont communs. La réunion de ces caractères constituera la définition que nous cherchons.

Nous avons déjà déterminé, chemin faisant, deux éléments. Pour qu'il y ait éducation, il faut qu'il y ait en présence une génération d'adultes et une génération de jeunes, et une action exercée par les premiers sur les seconds. Il nous reste à définir la nature de cette action.

Il n'est, pour ainsi dire, pas de société où le système d'éducation ne présente un double aspect : il est, à la fois, un et multiple.

Il est multiple. En effet, en un sens, on peut dire qu'il y a autant de sortes différentes d'éducation qu'il y a de milieux différents dans cette société. Celle-ci est-elle formée de castes ? L'éducation varie d'une caste à l'autre ; celle des patriciens n'était pas celle des plébéiens ; celle du Brahmane n'était pas celle du Çudra. De même, au Moyen Age, quel écart entre la culture que recevait le jeune page, instruit dans tous les arts de la chevalerie, et celle du vilain qui s'en allait apprendre à l'école de sa paroisse quelques maigres éléments de comput, de chant et de grammaire! Aujourd'hui encore, ne voyons-nous pas l'éducation varier avec les classes sociales, ou même avec les habitats ? Celle de la ville n'est pas celle de la campagne, celle du bourgeois n'est pas celle de l'ouvrier. On dira que cette organisation n'est pas moralement justifiable, qu'on ne peut y voir qu'une survivance destinée à disparaître ? La thèse est aisée à défendre. Il est évident que l'éducation de nos enfants ne devrait pas dépendre du hasard qui les fait naître ici ou là, de tels parents plutôt que de tels autres. Mais alors même que la conscience morale de notre temps aurait reçu sur ce point la satisfaction qu'elle attend, l'éducation ne deviendrait pas pour cela plus uniforme. Alors même que la carrière de chaque enfant ne serait plus, en grande partie, prédéterminée par une aveugle hérédité, la diversité morale des professions ne laisserait pas d'entraîner à sa suite une grande diversité pédagogique. Chaque profession, en effet, constitue un milieu *sui generis* qui réclame des aptitudes particulières et des connaissances spéciales, où règnent certaines idées, certains usages, de certaines manières de voir les choses ; et comme l'enfant doit être préparé en vue de la fonction qu'il sera appelé à remplir, l'éducation, à partir d'un certain âge, ne peut plus rester la même pour tous les sujets auxquels elle s'applique. C'est pourquoi nous la voyons, dans tous les pays civilisés, qui tend de plus en plus à se diversifier et à se spécialiser ; et cette spécialisation devient tous les jours plus précoce. L'hétérogénéité qui se produit ainsi ne repose pas, comme celle dont nous constations tout à l'heure l'existence, sur d'injustes inégalités ; mais elle n'est pas moindre. Pour trouver une éducation absolument homogène et égalitaire, il faudrait remonter jusqu'aux sociétés préhistoriques au sein desquelles il n'existe aucune différenciation ; et encore ces sortes de sociétés ne représentent-elles guère qu'un moment logique dans l'histoire de l'humanité.

Mais, quelle que soit l'importance de ces éducations spéciales, elles ne sont pas toute l'éducation. On peut même dire qu'elles ne se suffisent pas à elles-mêmes ; partout où on les

observe, elles ne divergent les unes des autres qu'à partir d'un certain point en deçà duquel elles se confondent. Elles reposent toutes sur une base commune. Il n'y a pas de peuple où il n'existe un certain nombre d'idées, de sentiments et de pratiques que l'éducation doit inculquer à tous les enfants indistinctement, à quelque catégorie sociale qu'ils appartiennent. Là même où la société est divisée en castes fermées les unes aux autres, il y a toujours une religion commune à tous, et, par suite, les principes de la culture religieuse, qui est alors fondamentale, sont les mêmes dans toute l'étendue de la population. Si chaque caste, chaque famille a ses dieux spéciaux, il y a des divinités générales qui sont reconnues de tout le monde et que tous les enfants apprennent à adorer. Et comme ces divinités incarnent et personnifient certains sentiments, certaines manières de concevoir le monde et la vie, on ne peut être initié à leur culte sans contracter, du même coup, toutes sortes d'habitudes mentales qui dépassent la sphère de la vie purement religieuse. De même, au Moyen Age, serfs, vilains, bourgeois et nobles recevaient également une même éducation chrétienne. S'il en est ainsi de sociétés où la diversité intellectuelle et morale atteint ce degré de contraste, à combien plus forte raison en est-il de même des peuples plus avancés où les classes, tout en restant distinctes, sont pourtant séparées par un abîme moins profond! Là où ces éléments communs de toute éducation ne s'expriment pas sous forme de symboles religieux, ils ne laissent pas cependant d'exister. Au cours de notre histoire, il s'est constitué tout un ensemble d'idées sur la nature humaine, sur l'importance respective de nos différentes facultés, sur le droit et sur le devoir, sur la société, sur l'individu, sur le progrès, sur la science, sur l'art, etc., qui sont à la base même de notre esprit national ; toute éducation, celle du riche comme celle du pauvre, celle qui conduit aux carrières libérales comme celle qui prépare aux fonctions industrielles, a pour objet de les fixer dans les consciences.

Il résulte de ces faits que chaque société se fait un certain idéal de l'homme, de ce qu'il doit être tant au point de vue intellectuel que physique et moral ; que cet idéal est, dans une certaine mesure, le même pour tous les citoyens ; qu'à partir d'un certain point il se différencie suivant les milieux particuliers que toute société comprend dans son sein. C'est cet idéal, à la fois un et divers, qui est le pôle de l'éducation. Elle a donc pour fonction de susciter chez l'enfant : 10 Un certain nombre d'états physiques et mentaux que la société à laquelle il appartient considère comme ne devant être absents d'aucun de ses membres ; 20 Certains états physiques et mentaux que le groupe social particulier (caste, classe, famille, profession) considère également comme devant se retrouver chez tous ceux qui le forment. Ainsi, c'est la société, dans son ensemble, et chaque milieu social particulier, qui déterminent cet idéal que l'éducation réalise. La société ne peut vivre que s'il existe entre ses membres une suffisante homogénéité : l'éducation perpétue et renforce cette homogénéité en fixant d'avance dans l'âme de l'enfant les similitudes essentielles que réclame la vie collective. Mais, d'un autre côté, sans une certaine diversité, toute coopération serait impossible : l'éducation assure la persistance de cette diversité nécessaire en se diversifiant elle-même et en se spécialisant. Si la société est arrivée à ce degré de développement où les anciennes divisions en castes et en classes ne peuvent plus se maintenir, elle prescrira une éducation plus une à sa base. Si, au même moment, le travail est plus divisé, elle provoquera chez les enfants, sur un premier fonds d'idées et de sentiments communs, une plus riche diversité d'aptitudes professionnelles. Si elle vit en état de guerre avec les sociétés ambiantes, elle s'efforce de former les esprits sur un modèle fortement national ; si la concurrence internationale prend une forme plus pacifique, le type qu'elle cherche à réaliser est plus général et plus humain. L'éducation n'est donc pour elle que le moyen par lequel elle prépare dans le cœur des enfants les conditions essentielles de sa propre existence. Nous verrons plus loin comment l'individu lui-même a intérêt à se soumettre à ces exigences.

Nous arrivons donc à la formule suivante : *L'éducation est l'action exercée par les générations adultes sur celles qui ne sont pas encore mûres pour la vie sociale. Elle a pour objet de susciter et de développer chez l'enfant un certain nombre d'états physiques, intellectuels et moraux que réclament de lui et la société politique dans son ensemble et le milieu spécial auquel il est Particulièrement destiné.*

3° CONSÉQUENCE DE LA DÉFINITION PRÉCÉDENTE : CARACTÈRE SOCIAL DE L'ÉDUCATION

Il résulte de la définition qui précède que l'éducation consiste en une socialisation méthodique de la jeune génération. En chacun de nous, peut-on dire, il existe deux êtres qui, pour être inséparables autrement que par abstraction, ne laissent pas d'être distincts. L'un est fait de tous les états mentaux qui ne se rapportent qu'à nous-même et aux événements de notre vie personnelle : c'est ce qu'on pourrait appeler l'être individuel. L'autre est un système d'idées, de sentiments et d'habitudes qui expriment en nous, non pas notre personnalité, mais le groupe ou les groupes différents dont nous faisons partie ; telles sont les croyances religieuses, les croyances et les pratiques morales, les traditions nationales ou professionnelles, les opinions collectives de toute sorte. Leur ensemble forme l'être social. Constituer cet être en chacun de nous, telle est la fin de l'éducation.

C'est par là, d'ailleurs, que se montre le mieux l'importance de son rôle et la fécondité de son action. En effet, non seulement cet être social n'est pas donné tout fait dans la constitution primitive de l'homme; mais il n'en est pas résulté par un développement spontané. Spontanément, l'homme n'était pas enclin à se soumettre à une autorité politique, à respecter une discipline morale, à se dévouer et à se sacrifier. Il n'y avait rien dans notre nature congénitale qui nous prédisposât nécessairement à devenir les serviteurs de divinités, emblèmes symboliques de la société, à leur rendre un culte, à nous priver pour leur faire honneur. C'est la société elle-même qui, à mesure qu'elle s'est formée et consolidée, a tiré de son propre sein ces grandes forces morales devant lesquelles l'homme a senti son infériorité. Or, si l'on fait abstraction des vagues et incertaines tendances qui peuvent être dues à l'hérédité, l'enfant, en entrant dans la vie, n'y apporte que sa nature d'individu. La société se trouve donc, à chaque génération nouvelle, en présence d'une table presque rase sur laquelle il lui faut construire à nouveaux frais. Il faut que, par les voies les plus rapides, à l'être égoïste et asocial qui vient de naître, elle en surajoute un autre, capable de mener une vie morale et sociale. Voilà quelle est l'œuvre de l'éducation, et l'on en aperçoit toute la grandeur. Elle ne se borne pas à développer l'organisme individuel dans le sens marqué par sa nature, à rendre apparentes des puissances cachées qui ne demandaient qu'à se révéler. Elle crée dans l'homme un être nouveau.

Cette vertu créatrice est, d'ailleurs, un privilège spécial de l'éducation humaine. Tout autre est celle que reçoivent les animaux, si l'on peut appeler de ce nom l'entraînement progressif auquel ils sont soumis de la part de leurs parents. Elle peut bien presser le développement de certains instincts qui sommeillent dans l'animal, mais elle ne l'initie pas à une vie nouvelle. Elle facilite le jeu des fonctions naturelles, mais elle ne crée rien. Instruit par sa mère, le petit sait plus vite voler ou faire son nid; mais il n'apprend presque rien qu'il n'eût pu découvrir par son expérience personnelle. C'est que les animaux ou vivent en dehors de tout état social ou forment des sociétés assez simples, qui fonctionnent grâce à des mécanismes instinctifs que chaque individu porte en soi, tout constitués, dès sa naissance. L'éducation ne peut donc rien ajouter d'essentiel à la nature, puisque celle-ci suffit à tout, à la vie du groupe comme à celle de l'individu. Au contraire, chez l'homme, les aptitudes de toute sorte que suppose la vie

sociale sont beaucoup trop complexes pour pouvoir s'incarner, en quelque sorte, dans nos tissus et se matérialiser sous la forme de prédispositions organiques. Il s'ensuit qu'elles ne peuvent se transmettre d'une génération à l'autre par la voie de l'hérédité. C'est par l'éducation que se fait la transmission.

Cependant, dira-t-on, si l'on peut concevoir, en effet, que les qualités proprement morales, parce qu'elles imposent à l'individu des privations, parce qu'elles gênent ses mouvements naturels, ne peuvent être suscitées en nous que sous une action venue du dehors, n'y en a-t-il pas d'autres que tout homme est intéresse a acquérir et recherche spontanément ? Telles sont les qualités diverses de l'intelligence qui lui permettent de mieux approprier sa conduite à la nature des choses. Telles sont aussi les qualités physiques, et tout ce qui contribue à la vigueur et à la santé de l'organisme. Pour celles-là, tout au moins, il semble que l'éducation, en les développant, ne fasse qu'aller au-devant du développement même de la nature, que mener l'individu à un état de perfection relative vers laquelle il tend de lui-même, bien qu'il puisse y atteindre plus rapidement grâce au concours de la société.

Mais ce qui montre bien, malgré les apparences, qu'ici comme ailleurs l'éducation répond avant tout à des nécessités sociales, c'est qu'il est des sociétés où ces qualités n'ont pas été cultivées du tout, et qu'en tout cas elles ont été entendues très différemment selon les sociétés. Il s'en faut que les avantages d'une solide culture intellectuelle aient été reconnus par tous les peuples. La science, l'esprit critique, que nous mettons aujourd'hui si haut, ont été pendant longtemps tenus en suspicion. Ne connaissons-nous pas une grande doctrine qui proclame heureux les pauvres d'esprit ? Il faut se garder de croire que cette indifférence pour le savoir ait été artificiellement imposée aux hommes en violation de leur nature. Ils n'ont pas par eux-mêmes l'appétit instinctif de science qu'on leur a souvent et arbitrairement prêté. Ils ne désirent la science que dans la mesure où l'expérience leur a appris qu'ils ne peuvent pas s'en passer. Or, pour ce qui concerne l'aménagement de leur vie individuelle, ils n'en avaient que faire. Comme le disait déjà Rousseau, pour satisfaire les nécessités vitales, la sensation, l'expérience et l'instinct pouvaient suffire comme ils suffisent à l'animal. Si l'homme n'avait connu d'autres besoins que ceux, très simples, qui ont leurs racines dans sa constitution individuelle, il ne se serait pas mis en quête de la science, d'autant plus qu'elle n'a pas été acquise sans laborieux et douloureux efforts. Il n'a connu la soif du savoir que quand la société l'a éveillée en lui, et la société ne l'a éveillée que quand elle-même en a senti le besoin. Ce moment arriva quand la vie sociale, sous toutes ses formes, fut devenue trop complexe pour pouvoir fonctionner autrement que grâce au concours de la pensée réfléchie, c'est-à-dire de la pensée éclairée par la science. Alors la culture scientifique devint indispensable, et c'est pourquoi la société la réclame de ses membres et la leur impose comme un devoir. Mais, à l'origine, tant que l'organisation sociale est très simple, très peu variée, toujours égale à elle-même, l'aveugle tradition suffit, comme l'instinct à l'animal. Dès lors, la pensée et le libre examen sont inutiles et même dangereux, puisqu'ils ne peuvent que menacer la tradition. C'est pourquoi ils sont proscrits.

Il n'en est pas autrement des qualités physiques. Que l'état du milieu social incline la conscience publique vers l'ascétisme, et l'éducation physique sera rejetée au second plan. C'est un peu ce qui s'est produit dans les écoles du Moyen Age ; et cet ascétisme était nécessaire, car la seule manière de s'adapter à la rudesse de ces temps difficiles était de l'aimer. De même, suivant le courant de l'opinion, cette même éducation sera entendue dans les sens les plus différents. A Sparte, elle avait surtout pour objet d'endurcir les membres à la fatigue ; à Athènes, elle était un moyen de faire des corps beaux à la vue; au temps de la chevalerie, on lui demandait de former des guerriers agiles et souples ; de nos jours, elle n'a

plus qu'un but hygiénique, et se préoccupe surtout de contenir les dangereux effets d'une culture intellectuelle trop intense. Ainsi, même les qualités qui paraissent, au premier abord, si spontanément désirables, l'individu ne les recherche que quand la société l'y invite, et il les recherche de la façon qu'elle lui prescrit.

Nous sommes ainsi en mesure de répondre à une question que soulevait tout ce qui précède. Tandis que nous montrions la société façonnant, suivant ses besoins, les individus, il pouvait sembler que ceux-ci subissaient de ce fait une insupportable tyrannie. Mais, en réalité, ils sont eux-mêmes intéressés à cette soumission; car l'être nouveau que l'action collective, par la voie de l'éducation, édifie ainsi en chacun de nous, représente ce qu'il y a de meilleur en nous, ce qu'il y a en nous de proprement humain. L'homme, en effet, n'est un homme que parce qu'il vit en société. Il est difficile, au cours d'un article, de démontrer avec rigueur une proposition aussi générale et aussi importante, et qui résume les travaux de la sociologie contemporaine. Mais, d'abord, on peut dire qu'elle est de moins en moins contestée. De plus, il n'est pas impossible de rappeler sommairement les faits les plus essentiels qui la justifient.

Tout d'abord, s'il est aujourd'hui un fait historiquement établi, c'est que la morale est étroitement en rapports avec la nature des sociétés, puisque, comme nous l'avons montré chemin faisant, elle change quand les sociétés changent. C'est donc qu'elle résulte de la vie en commun. C'est la société, en effet, qui nous tire hors de nous-même, qui nous oblige à compter avec d'autres intérêts que les nôtres, c'est elle qui nous a appris à dominer nos passions, nos instincts, à leur faire la loi, à nous gêner, à nous priver, à nous sacrifier, à subordonner nos fins personnelles à des fins plus hautes. Tout le système de représentation qui entretient en nous l'idée et le sentiment de la règle, de la discipline, tant interne qu'externe, c'est la société qui l'a institué dans nos consciences. C'est ainsi que nous avons acquis cette puissance de nous résister à nous-même, cette maîtrise sur nos penchants qui est un des traits distinctifs de la physionomie humaine et qui est d'autant plus développée que nous sommes plus pleinement des hommes.

Nous ne devons pas moins à la société au point de vue intellectuel. C'est la science qui élabore les notions cardinales qui dominent notre pensée : notions de cause, de lois, d'espace, de nombre, notions des corps, de la vie, de la conscience, de la société, etc. Toutes ces idées fondamentales sont perpétuellement en évolution : c'est qu'elles sont le résumé, la résultante de tout le travail scientifique, loin qu'elles en soient le point de départ comme le croyait Pestalozzi. Nous ne nous représentons pas l'homme, la nature, les causes, l'espace même, comme on se les représentait au Moyen Age ; c'est que nos connaissances et nos méthodes scientifiques ne sont plus les mêmes. Or la science est une oeuvre collective, puisqu'elle suppose une vaste coopération de tous les savants non seulement d'un même temps, mais de toutes les époques successives de l'histoire. -Avant que les sciences ne fussent constituées, la religion remplissait le même office; car toute mythologie consiste en une représentation, déjà très élaborée, de l'homme et de l'univers. La science, d'ailleurs, a été l'héritière de la religion. Or une religion est une institution sociale. - En apprenant une langue, nous apprenons tout un système d'idées, distinguées et classées, et nous héritons de tout le travail d'où sont sorties ces classifications qui résument des siècles d'expériences. Il y a plus : sans le langage, nous n'aurions pour ainsi dire pas d'idées générales ; car c'est le mot qui, en les fixant, donne aux concepts une consistance suffisante pour qu'ils puissent être maniés commodément par l'esprit. C'est donc le langage qui nous a permis de nous élever au-dessus de la pure sensation; et il n'est pas nécessaire de démontrer que le langage est, au premier chef, une chose sociale.

On voit par ces quelques exemples à quoi se réduirait l'homme, si l'on en retirait tout ce qu'il tient de la société : il tomberait au rang de l'animal. S'il a pu dépasser le stade auquel les animaux se sont arrêtés, c'est d'abord qu'il n'est pas réduit au seul fruit de ses efforts personnels, mais coopère régulièrement avec ses semblables ; ce qui renforce le rendement de l'activité de chacun. C'est ensuite et surtout que les produits du travail d'une génération ne sont pas perdus pour celle qui suit. De ce qu'un animal a pu apprendre au cours de son existence individuelle, presque rien ne peut lui survivre. Au contraire, les résultats de l'expérience humaine se conservent presque intégralement et jusque dans le détail, grâce aux livres, aux monuments figurés, aux outils, aux instruments de toute sorte qui se transmettent de génération en génération, à la tradition orale, etc. Le sol de la nature se recouvre ainsi d'une riche alluvion qui va sans cesse en croissant. Au lieu de se dissiper toutes les fois qu'une génération s'éteint et est remplacée par une autre, la sagesse humaine s'accumule sans terme, et c'est cette accumulation indéfinie qui élève l'homme au-dessus de la bête et au-dessus de lui-même. Mais, tout comme la coopération dont il était d'abord question, cette accumulation n'est possible que dans et par la société. Car, pour que le legs de chaque génération puisse être conservé et ajouté aux autres, il faut qu'il y ait une personnalité morale qui dure par-dessus les générations qui passent, qui les relie les unes aux autres : c'est la société. Ainsi, l'antagonisme que l'on a trop souvent admis entre la société et l'individu ne correspond à rien dans les faits. Bien loin que ces deux termes s'opposent et ne puissent se développer qu'en sens inverse l'un de l'autre, ils s'impliquent. L'individu, en voulant la société, se veut lui-même. L'action qu'elle exerce sur lui, par la voie de l'éducation notamment, n'a nullement pour objet et pour effet de le comprimer, de le diminuer, de le dénaturer, mais, au contraire, de le grandir et d'en faire un être vraiment humain. Sans doute il ne peut se grandir ainsi qu'en faisant effort. Mais c'est que précisément le pouvoir de faire volontairement effort est une des caractéristiques les plus essentielles de l'homme.

4° LE RÔLE DE L'ÉTAT EN MATIÈRE D'ÉDUCATION

Cette définition de l'éducation permet de résoudre aisément la question, si controversée, des devoirs et des droits de l'État en matière d'éducation.

On leur oppose les droits de la famille. L'enfant, dit-on, est d'abord à ses parents : c'est donc à eux qu'il appartient de diriger, comme ils l'entendent, son développement intellectuel et moral. L'éducation est alors conçue comme une chose essentiellement privée et domestique. Quand on se place à ce point de vue, on tend naturellement à réduire au minimum possible l'intervention de l'État en la matière. Il devrait, dit-on, se borner à servir d'auxiliaire et de substitut aux familles. Quand elles sont hors d'état de s'acquitter de leurs devoirs, il est naturel qu'il s'en charge. Il est naturel même qu'il leur rende la tâche le plus facile possible, en mettant à leur disposition des écoles où elles puissent, si elles le veulent, envoyer leurs enfants. Mais il doit se renfermer strictement dans ces limites, et s'interdire toute action positive destinée à imprimer une orientation déterminée à l'esprit de la jeunesse.

Mais il s'en faut que son rôle doive rester aussi négatif. Si, comme nous avons essayé de l'établir, l'éducation a, avant tout, une fonction collective, si elle a pour objet d'adapter l'enfant au milieu social où il est destiné à vivre, il est impossible que la société se désintéresse d'une telle opération. Comment pourrait-elle en être absente, puisqu'elle est le point de repère d'après lequel l'éducation doit diriger son action ? C'est donc à elle qu'il appartient de rappeler sans cesse au maître quelles sont les idées, les sentiments qu'il faut imprimer à l'enfant pour le mettre en harmonie avec le milieu dans lequel il doit vivre. Si elle n'était pas toujours

présente et vigilante pour obliger l'action pédagogique à s'exercer dans un sens social, celle-ci se mettrait nécessairement au service de croyances particulières, et la grande âme de la patrie se diviserait et se résoudrait en une multitude incohérente de petites âmes fragmentaires en conflit les unes avec les autres. On ne peut pas aller plus complètement contre le but fondamental de toute éducation. Il faut choisir: si l'on attache quelque prix à l'existence de la société - et nous venons de voir ce qu'elle est pour nous - il faut que l'éducation assure entre les citoyens une suffisante communauté d'idées et de sentiments sans laquelle toute société est impossible ; et pour qu'elle puisse produire ce résultat, encore faut-il qu'elle ne soit pas abandonnée totalement à l'arbitraire des particuliers.

Du moment que l'éducation est une fonction essentiellement sociale, l'État ne peut s'en désintéresser. Au contraire, tout ce qui est éducation doit être, en quelque mesure, soumis à son action. Ce n'est pas à dire pour cela qu'il doive nécessairement monopoliser l'enseignement, La question est trop complexe pour qu'il soit possible de la traiter ainsi en passant : nous entendons la réserver. On peut croire que les progrès scolaires sont plus faciles et plus prompts là où une certaine marge est laissée aux initiatives individuelles ; car l'individu est plus volontiers novateur que l'État. Mais de ce que l'État doive, dans l'intérêt public, laisser s'ouvrir d'autres écoles que celles dont il a plus directement la responsabilité, il ne suit pas qu'il doive rester étranger à ce qui s'y passe. Au contraire, l'éducation qui s'y donne doit y rester soumise à son contrôle. Il n'est même pas admissible que la fonction d'éducateur puisse être remplie par quelqu'un qui ne présente pas des garanties spéciales dont l'État seul peut être juge. Sans doute, les limites dans lesquelles doit se renfermer son intervention peuvent être assez malaisées à déterminer une fois pour toutes, mais le principe de l'intervention ne saurait être contesté. Il n'y a pas d'école qui puisse réclamer le droit de donner, en toute liberté, une éducation antisociale.

Il est toutefois nécessaire de reconnaître que l'état de division où sont actuellement les esprits, dans notre pays, rend ce devoir de l'État particulièrement délicat, en même temps, d'ailleurs, que plus important. Il n'appartient pas, en effet, à l'État de créer cette communauté d'idées et de sentiments sans laquelle il n'y a pas de société ; elle doit se constituer d'elle-même, et il ne peut que la consacrer, la maintenir, la rendre plus consciente aux particuliers. Or, il est malheureusement incontestable que, chez nous, cette unité morale n'est pas, sur tous les points, ce qu'il faudrait qu'elle fût. Nous sommes partagés entre des conceptions divergentes et même parfois contradictoires. Il y a dans ces divergences un fait qu'il est impossible de nier et dont il faut tenir compte. Il ne saurait être question de reconnaître à la majorité le droit d'imposer ses idées aux enfants de la minorité. L'école ne saurait être la chose d'un parti, et le maître manque à ses devoirs quand il use de l'autorité dont il dispose pour entraîner ses élèves dans l'ornière de ses partis pris personnels, si justifiés qu'ils puissent lui paraître. Mais, en dépit de toutes les dissidences, il y a dès à présent, à la base de notre civilisation, un certain nombre de principes qui, implicitement ou explicitement, sont communs à tous, que bien peu, en tout cas, osent nier ouvertement et en face : respect de la raison, de la science, des idées et des sentiments qui sont à la base de la morale démocratique. Le rôle de l'État est de dégager ces principes essentiels, de les faire enseigner dans ses écoles, de veiller à ce que nulle part on ne les laisse ignorés des enfants, à ce que partout il en soit parlé avec le respect qui leur est dû. Il y a, sous ce rapport, une action à exercer qui sera peut-être d'autant plus efficace qu'elle sera moins agressive et moins violente et qu'elle saura mieux se contenir dans de sages limites.

5° POUVOIR DE L'ÉDUCATION - LES MOYENS D'ACTION

Après avoir déterminé le but de l'éducation, il nous faut chercher à déterminer comment et dans quelle mesure il est possible d'atteindre ce but, c'est-à-dire comment et dans quelle mesure l'éducation peut être efficace.

La question a été, de tout temps, très controversée. Pour Fontenelle, « ni la bonne éducation ne fait le bon caractère, ni la mauvaise ne le détruit ». Au contraire, pour Locke, pour Helvétius, l'éducation est toute-puissante. D'après ce dernier, « tous les hommes naissent égaux et avec des aptitudes égales ; l'éducation seule fait les différences ». La théorie de Jacotot se rapproche de la précédente. - La solution que l'on donne au problème dépend de l'idée qu'on se fait de l'importance et de la nature des prédispositions innées, d'une part, et, de l'autre, de la puissance des moyens d'action dont dispose l'éducateur.

L'éducation ne fait pas l'homme de rien, comme le croyaient Locke et Helvétius ; elle s'applique à des dispositions qu'elle trouve toutes ,faites. D'un autre côté, on peut concéder d'une manière générale que ces tendances congénitales sont très fortes, très difficiles à détruire ou à transformer radicalement ; car elles dépendent de conditions organiques sur lesquelles l'éducateur a peu de prise. Par conséquent, dans la mesure où elles ont un objet défini, où elles inclinent l'esprit et le caractère à des manières d'agir et de penser étroitement déterminées, tout l'avenir de l'individu se trouve fixé par avance, et il ne reste pas beaucoup à faire à l'éducation.

Mais heureusement, une des caractéristiques de l'homme, c'est que les prédispositions innées sont chez lui très générales et très vagues. En effet, le type de la prédisposition arrêtée, rigide, invariable, qui ne laisse guère de place à l'action des causes extérieures, c'est l'instinct. Or, on peut se demander s'il existe chez l'homme un seul instinct proprement dit. On parle quelquefois de l'instinct de conservation ; mais l'expression est impropre. Car un instinct c'est un système de mouvements déterminés, toujours les mêmes, qui, une fois qu'ils sont déclenchés par la sensation, s'enchaînent automatiquement les uns aux autres jusqu'à ce qu'ils arrivent à leur terme naturel, sans que la réflexion ait nulle part à intervenir ; or, les mouvements que nous faisons quand notre vie est en danger n'ont nullement cette détermination et cette invariabilité automatique. Ils changent suivant les situations ; nous les approprions aux circonstances: c'est donc qu'ils ne vont pas sans un certain choix conscient, quoique rapide. Ce qu'on nomme instinct de conservation n'est, en définitive, qu'une impulsion générale à fuir la mort, sans que les moyens par lesquels nous cherchons à l'éviter soient prédéterminés une fois pour toutes. On en peut dire autant de ce qu'on appelle parfois, non moins inexactement, l'instinct maternel, l'instinct paternel, et même l'instinct sexuel. Ce sont des poussées dans une direction; mais les moyens par lesquels ces poussées s'actualisent changent d'un individu à l'autre, d'une occasion à l'autre. Une large place reste donc réservée aux tâtonnements, aux accommodations personnelles, et, par conséquent, à l'action de causes qui ne peuvent faire sentir leur influence qu'après la naissance. Or, l'éducation est une de ces causes.

On a prétendu, il est vrai, que l'enfant héritait parfois d'une tendance très forte vers un acte défini, comme le suicide, le vol, le meurtre, la fraude, etc. Mais ces assertions ne sont nullement d'accord avec les faits. Quoi qu'on en ait dit, on ne naît pas criminel; encore moins est-on voué, dès la naissance, à tel ou tel genre de crime ; le paradoxe des criminologistes italiens ne compte plus aujourd'hui beaucoup de défenseurs. Ce qui est hérité, c'est un certain manque d'équilibre mental, qui rend l'individu plus réfractaire à une conduite suivie et disciplinée. Mais un tel tempérament ne prédestine pas plus un homme à être un criminel

qu'un explorateur amoureux d'aventures, un prophète, un novateur politique, un inventeur, etc. On en peut dire autant de toutes les aptitudes professionnelles. Comme le remarque Bain, « le fils d'un grand philologue n'hérite pas d'un seul vocable ; le fils d'un grand voyageur peut, à l'école, être surpassé en géographie par le fils d'un mineur ». Ce que l'enfant reçoit de ses Parents, ce sont des facultés très générales ; c'est quelque force d'attention, une certaine dose de persévérance, un jugement sain, de l'imagination, etc. Mais chacune de ces facultés peut servir à toute sorte de fins différentes. Un enfant doué d'une assez vive imagination pourra, selon les circonstances, selon les influences qui se feront sentir sur lui, devenir un peintre ou un poète, ou un ingénieur à l'esprit inventif, ou un hardi financier. L'écart est donc considérable entre les qualités naturelles et la forme spéciale qu'elles doivent prendre pour être utilisées dans la vie. C'est dire que l'avenir n'est pas étroitement prédéterminé par notre constitution congénitale. La raison en est facile à comprendre. Les seules formes d'activité qui puissent se transmettre héréditairement sont celles qui se répètent toujours d'une manière assez identique pour pouvoir se fixer sous une forme rigide dans les tissus de l'organisme. Or la vie humaine dépend de conditions multiples, complexes, et, par conséquent, changeantes ; il faut donc qu'elle-même change et se modifie sans cesse. Par suite, il est impossible qu'elle se cristallise sous une forme définie et définitive. Mais seules des dispositions très générales, très vagues, exprimant les caractères communs à toutes les expériences particulières, peuvent survivre et passer d'une génération à l'autre.

Dire que les caractères innés sont, pour la plupart, très généraux, c'est dire qu'ils sont très malléables, très souples, puisqu'ils peuvent recevoir des déterminations très différentes. Entre les virtualités indécises qui constituent l'homme au moment où il vient de naître, et le personnage très défini qu'il doit devenir pour jouer dans la société un rôle utile, la distance est donc considérable. C'est cette distance que l'éducation doit faire parcourir à l'enfant. On voit qu'un vaste champ est ouvert à son action.

Mais, pour exercer cette action, a-t-elle des moyens d'une suffisante énergie ?

Pour donner une idée de ce qui constitue l'action éducative et en montrer la puissance, un psychologue contemporain, Guyau, l'a comparé à la suggestion hypnotique et le rapprochement n'est pas sans fondement.

La suggestion hypnotique suppose, en effet, les deux conditions suivantes : 1° L'état où se trouve le sujet hypnotisé se caractérise par son exceptionnelle passivité. L'esprit est presque réduit à l'état de table rase; une sorte de vide a été réalisé dans la conscience; la volonté est comme paralysée. Par suite, l'idée suggérée, ne rencontrant point d'idée contraire, peut s'installer avec un minimum de résistance ; 2° Cependant, comme le vide n'est jamais complet, il faut de plus que l'idée tienne de la suggestion elle-même une puissance d'action particulière. Pour cela, il est nécessaire que le magnétiseur parle sur un ton de commandement, avec autorité. Il faut qu'il dise : le *veux;* qu'il indique que le refus d'obéir n'est même pas concevable, que l'acte doit être accompli, que la chose doit être vue telle qu'il la montre, qu'il ne peut en être autrement. S'il faiblit, on voit le sujet hésiter, résister, parfois même se refuser à obéir. Si seulement il entre en discussion, c'en est fait de son pouvoir. Plus la suggestion va contre le tempérament naturel de l'hypnotisé, plus le ton impératif sera indispensable.

Or ces deux conditions se trouvent réalisées dans les rapports que soutient l'éducateur avec l'enfant soumis à son action : 1° L'enfant est naturellement dans un état de passivité tout à fait comparable à celui où l'hypnotisé se trouve artificiellement placé. Sa conscience ne

contient encore qu'un petit nombre de représentations capables de lutter contre celles qui lui sont suggérées ; sa volonté est encore rudimentaire. Aussi est-il très facilement suggestionnable. Pour la même raison, il est très accessible à la contagion de l'exemple, très enclin à l'imitation ; 2° L'ascendant que le maître a naturellement sur son élève, par suite de la supériorité de son expérience et de sa culture, donnera naturellement à son action la puissance efficace qui lui est nécessaire.

Ce rapprochement montre combien il s'en faut que l'éducateur soit désarmé ; car on sait toute la puissance de la suggestion hypnotique. Si donc l'action éducative a, même à un moindre degré, une efficacité analogue, il, est permis d'en attendre beaucoup pourvu qu'on sache s'en servir. Bien loin que nous devions nous décourager de notre impuissance, nous avons plutôt lieu d'être effrayés par l'étendue de notre pouvoir. Si maîtres et parents sentaient, d'une manière plus constante, que rien ne peut se passer devant l'enfant qui ne laisse en lui quelque trace, que la tournure de son esprit et de son caractère dépend de ces milliers de petites actions insensibles qui se produisent à chaque instant et auxquelles nous ne faisons pas attention à cause de leur insignifiance apparente, comme ils surveilleraient davantage leur langage et leur conduite ! Assurément, l'éducation ne peut arriver à de grands résultats quand elle procède par à-coups brusques et intermittents. Comme le dit Herbart, ce n'est pas en admonestant l'enfant avec véhémence de loin en loin que l'on peut agir fortement sur lui. Mais quand l'éducation est patiente et continue, quand elle ne recherche pas les succès immédiats et apparents, mais se poursuit avec lenteur dans un sens bien déterminé, sans se laisser détourner par les incidents extérieurs et les circonstances adventices, elle dispose de tous les moyens nécessaires pour marquer profondément les âmes.

En même temps on voit quel est le ressort essentiel de l'action éducative. Ce qui fait l'influence du magnétiseur, c'est l'autorité qu'il tient des circonstances. Par analogie déjà, on peut dire que l'éducation doit être essentiellement chose d'autorité. Cette importante proposition peut, d'ailleurs, être établie directement. En effet, nous avons vu que l'éducation a pour objet de superposer, à l'être individuel et asocial que nous sommes en naissant, un être entièrement nouveau. Elle doit nous amener à dépasser notre nature initiale : c'est à cette condition que l'enfant deviendra un homme. Or, nous ne pouvons nous élever au-dessus de nous-même que par un effort plus ou moins pénible. Rien n'est faux et décevant comme la conception épicurienne de l'éducation, la conception d'un Montaigne, par exemple, d'après laquelle l'homme peut se former en se jouant et sans autre aiguillon que l'attrait du plaisir. Si la vie n'a rien de sombre et s'il est criminel de l'assombrir artificiellement sous le regard de l'enfant, elle est cependant sérieuse et grave, et l'éducation, qui prépare à la vie, doit participer de cette gravité. Pour apprendre à contenir son égoïsme naturel, à se subordonner à des fins plus hautes, à soumettre ses désirs à l'empire de sa volonté, à les renfermer dans de justes bornes, il faut que l'enfant exerce sur lui-même une forte contention. Or, nous ne nous contraignons, nous ne nous faisons violence que pour l'une ou l'autre des deux raisons suivantes : c'est parce qu'il le faut d'une nécessité physique, ou parce que nous le devons moralement. Mais l'enfant ne peut pas sentir la nécessité qui nous impose physiquement ces efforts, car il n'est pas immédiatement en contact avec les dures réalités de la vie qui rendent cette attitude indispensable. Il n'est pas encore engagé dans la lutte ; quoi qu'en ait dit Spencer, nous ne pouvons pas le laisser exposé aux trop rudes réactions des choses. Il faut déjà qu'il soit, en grande partie, formé quand il les abordera pour de bon. Ce n'est donc pas sur leur pression que l'on peut compter pour le déterminer à tendre sa volonté et à acquérir sur lui-même la maîtrise nécessaire.

Reste le devoir. Le sentiment du devoir, voilà, en effet, quel est, pour l'enfant et même pour l'adulte, le stimulant par excellence de l'effort. L'amour-propre lui-même le suppose. Car, pour être sensible, comme il convient, aux punitions et aux récompenses, il faut déjà avoir conscience de sa dignité et, par conséquent, de son devoir. Mais l'enfant ne peut connaître le devoir que par ses maîtres ou ses parents ; il ne peut savoir ce que c'est que par la manière dont ils le lui révèlent, par leur langage et par leur conduite. Il faut donc qu'ils soient, pour lui, le devoir incarné et personnifié. C'est dire que l'autorité morale est la qualité maîtresse de l'éducateur. Car c'est par l'autorité qui est en lui que le devoir est le devoir. Ce qu'il a de tout à fait sui *generis,* c'est le ton impératif dont il parle aux consciences, le respect qu'il inspire aux volontés et qui les fait s'incliner dès qu'il a prononcé. Par suite, il est indispensable qu'une impression du même genre se dégage de la personne du maître.

Il n'est pas nécessaire de montrer que l'autorité ainsi entendue n'a rien de violent ni de compressif : elle consiste tout entière dans un certain ascendant moral. Elle suppose réalisées chez le maître deux conditions principales. Il faut d'abord qu'il ait de la volonté. Car l'autorité implique la confiance, et l'enfant ne peut donner sa confiance à quelqu'un qu'il voit hésiter, tergiverser, revenir sur ses décisions. Mais cette première condition n'est pas la plus essentielle. Ce qui importe avant tout, c'est que l'autorité dont il doit donner le sentiment, le maître la sente réellement en lui. Elle constitue une force qu'il ne peut manifester que s'il la possède effectivement. Or d'où peut-elle lui venir ? Serait-ce du pouvoir matériel dont il est armé, du droit qu'il a de punir et de récompenser ? Mais la crainte du châtiment est tout autre chose que le respect de l'autorité. Elle n'a de valeur morale que si le châtiment est reconnu comme juste par celui-là même qui le subit: ce qui implique que l'autorité qui punit est déjà reconnue comme légitime. Ce qui est en question. Ce n'est pas du dehors que le maître peut tenir son autorité, c'est de lui-même ; elle ne peut lui venir que d'une foi intérieure. Il faut qu'il croie, non en lui, sans doute, non aux qualités supérieures de son intelligence ou de son cœur, mais à sa tâche et à la grandeur de sa tâche. Ce qui fait l'autorité dont se colore si aisément la parole du prêtre, c'est la haute idée qu'il a de sa mission ; car il parle au nom d'un dieu dont il se croit, dont il se sent plus proche que la foule des profanes. Le maître laïc peut et doit avoir quelque chose de ce sentiment. Lui aussi, il est l'organe d'une grande personne morale qui le dépasse: c'est la société. De même que le prêtre est l'interprète de son dieu, lui, il est l'interprète des grandes idées morales de son temps et de son pays. Qu'il soit attaché à ces idées., qu'il en sente toute la grandeur, et l'autorité qui est en elles et dont il a conscience ne peut manquer de se communiquer à sa personne et à tout ce qui en émane. Dans une autorité qui découle d'une source aussi impersonnelle, il ne saurait entrer ni orgueil, ni vanité, ni pédanterie. Elle est faite tout entière du respect qu'il a de ses fonctions et, si l'on peut ainsi parler, de son ministère. C'est ce respect qui, par le canal de la parole, du geste, passe de sa conscience dans la conscience de l'enfant.

On a quelquefois opposé la liberté et l'autorité, comme si ces deux facteurs de l'éducation se contredisaient et se limitaient l'un l'autre. Mais cette opposition est factice. En réalité, ces deux termes s'impliquent loin de s'exclure. La liberté est fille de l'autorité bien entendue. Car être libre, ce n'est pas faire ce qui plaît; c'est être maître de soi, c'est savoir agir par raison et faire son devoir. Or c'est justement à doter l'enfant de cette maîtrise de soi que l'autorité du maître doit être employée. L'autorité du maître n'est qu'un aspect de l'autorité du devoir et de la raison. L'enfant doit donc être exercé à la reconnaître dans la parole de l'éducateur et à en subir l'ascendant ; c'est à cette condition qu'il saura plus tard la retrouver dans sa conscience et y déférer.

AUTEUR 3 : Max WEBER

Notice : La rationalisation du monde
Texte : Benjamin Franklin – Weber dans L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme
Film : *Le loup de Wall Street* (Martin Scorsese) (2013)

Max Weber - La rationalisation du monde

Jean-François Dortier

Religion, économie, droit...

Max Weber a exploré comment un processus de rationalisation transformait les sociétés occidentales.

Qu'est-ce qui fait la singularité de la société moderne ? C'est au fond à cette même et seule question qu'a tenté de répondre Max Weber à travers de multiples études comparatives portant sur les formes du droit, les types religieux, ou encore les modes d'organisation économiques et politiques. À travers cette œuvre foisonnante, il développe une vision de la sociologie comme science de l'action sociale. La société est le produit de l'action des hommes, qui agissent en fonction de valeurs, de motifs, de calculs rationnels. Expliquer le social, c'est rendre compte de la façon dont les hommes orientent leurs actions.
Or, pour Weber, le trait distinctif des sociétés modernes est celui de la *« rationalisation de la vie sociale »*. Dans *Économie et Société*, il propose une distinction devenue canonique entre trois grands types d'activité humaine :
• **l'action traditionnelle** se rattache à la coutume : manger avec une fourchette ou saluer ses amis relève de l'activité traditionnelle ;
• **l'action affective** est guidée par les passions : le collectionneur ou le joueur agissent ainsi ;
• **l'action rationnelle** est une action instrumentale, tournée vers un but utilitaire ou des valeurs, et qui implique l'adéquation entre fin et moyens. L'activité stratégique (stratégie militaire ou économique) appartient à cette catégorie. Le stratège est rationnel en ce qu'il ajuste au mieux l'efficacité de son action, qu'elle soit tournée vers un but matériel (la conquête d'un territoire) ou orientée par des valeurs (la gloire). L'action rationnelle est, selon Weber, caractéristique des sociétés modernes : l'entrepreneur capitaliste, le savant, le consommateur et le fonctionnaire agissent selon cette logique (même si elle est toujours mêlée d'éléments traditionnels et/ou affectifs).

Les trois types de domination

Dans *Économie et Société*, Weber traite des différents types de relations sociales, et notamment des formes de domination politique. Il distingue là encore trois formes de dominations idéal-typiques :
• **la domination traditionnelle** fonde sa légitimité sur le caractère sacré de la tradition. Le pouvoir patriarcal au sein des groupes domestiques et celui des seigneurs dans la société féodale sont de ce type ;
• **la domination charismatique** est celle d'une personnalité exceptionnelle, dotée d'une aura particulière. Le chef charismatique fondera son pouvoir sur sa force de conviction, la propagande, sa capacité à rassembler et mobiliser les foules. L'obéissance à de tels

chefs tient à des facteurs émotionnels qu'ils parviennent à susciter, entretenir et maîtriser ;
• **la domination « légale-rationnelle »** s'appuie sur le pouvoir du droit formel et impersonnel. Elle est liée à la fonction et non à la personne. Le pouvoir dans les organisations modernes se justifie par la compétence, la rationalité des choix et non par des vertus magiques. La domination rationnelle ou « légale-bureaucratique » passe par la soumission à un code universel et fonctionnel (ex. : code de la Route).

L'administration bureaucratique (qui ne concerne pas que la fonction publique, mais aussi l'entreprise voire certains ordres religieux) représente le « type pur » de la domination légale. Le pouvoir y est fondé sur la « compétence » et non l'origine sociale ; il s'inscrit dans le cadre d'une réglementation impersonnelle ; l'exécution des tâches est divisée en « fonctions » spécialisées aux contours méthodiquement définis ; la carrière est régie par des critères objectifs d'ancienneté, de qualification, etc., et non par des critères individuels.

Religion et économie

La rationalisation de la pensée s'exprime à travers l'essor des sciences et des techniques, le développement du droit, des techniques comptables, de la gestion. Ce « désenchantement du monde » ne fait pas disparaître les religions, mais les transforme de l'intérieur, ce qui ne va pas manquer de susciter l'intérêt du sociologue. Avec une époustouflante érudition, il va ainsi étudier les principales religions de l'humanité (judaïsme antique, bouddhisme, christianisme, islam), avec pour objectif de saisir au sein de chacune des grandes civilisations l'influence de l'éthique religieuse sur le comportement économique. Une démarche qui culmine avec *L'Éthique protestante et l'Esprit du capitalisme* (1905), où il met en évidence les affinités électives entre une partie de l'éthique et de la théologie protestantes (surtout le puritanisme calviniste) et la culture de l'investissement et du profit d'un entrepreneur capitaliste. Là encore, cet immense chantier comparatif n'avait d'autre but que de saisir, par contraste, les particularités de la civilisation occidentale.

Version abrégée de l'entrée « Weber » du Dictionnaire des sciences humaines, éd. Sciences Humaines, 2004.

Bio - Max Weber (1864-1920)

Né à Erfurt (Thuringe), il se forma au droit avant d'enseigner l'histoire du droit puis l'économie politique. Ce n'est qu'en 1919 qu'il deviendra professeur de sociologie à l'université de Munich.

Œuvres principales

• ***L'Éthique protestante et l'Esprit du capitalisme***
1904, rééd. Gallimard, 2004.

• ***Le Savant et le Politique***
1919, rééd. 10/18, 2006.

• ***Économie et Société***
1921 (posth.), rééd. Pocket, 2007.

Le «désenchantement du monde»?

Un recul de la vision religieuse du monde comme doté de sens, au profit d'une approche strictement rationnelle, « froide », appuyée notamment sur la science : voilà ce qu'on entend généralement par l'expression « désenchantement du monde ». Une idée pourtant éloignée de la pensée de Max Weber, qui parlait d'ailleurs de « démagification »

ou de « désensorcellement » du monde (*Entzauberung der Welt*). Il désignait par là, en premier lieu, le recul, au sein même des religions, de la magie (c'est-à-dire la croyance en la possibilité de contrainte des esprits par des moyens techniques, une offrande par exemple) comme moyen de salut, au profit de l'éthique (conduite de vie), ce qui constitue, selon lui, un processus de rationalisation interne de la religion. Pour le sociologue allemand (qui n'a jamais pensé en termes de sécularisation), la religion étant l'un des principaux « *systèmes de réglementation de la vie* », c'est sa rationalisation qui a engendré le processus occidental de rationalisation du monde. Religion et rationalisation du monde ne s'opposent pas pour Weber, puisque la première a été, selon lui, à l'origine de la seconde.

Texte : Benjamin Franklin et Max Weber - L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme (1904-1905)

Benjamin FRANKLIN :

« Souviens-toi que le temps, c'est de l'argent. Celui qui, pouvant gagner dix shillings par jour en travaillant, se promène ou reste dans sa chambre à paresser la moitié du temps, bien que ses plaisirs, que sa paresse, ne lui coûtent que six pence, celui-là ne doit pas se borner à compter cette seule dépense. Il a dépensé en outre, jeté plutôt, cinq autres shillings.
Souviens-toi que le crédit, c'est de l'argent. Si quelqu'un laisse son argent entre mes mains alors qu'il lui est dû, il me fait présent de l'intérêt ou encore de tout ce que je puis faire de son argent pendant ce temps. Ce qui peut s'élever à un montant considérable si je jouis de beaucoup de crédit et que j'en fasse bon usage.
Souviens-toi que l'argent est, par nature, générateur et prolifique. L'argent engendre l'argent, ses rejetons peuvent en engendrer davantage, et ainsi de suite. Cinq shillings qui travaillent en font six, puis se transforment en sept shillings trois pence, etc., jusqu'à devenir cent livres sterling. Plus il y a de shillings, plus grand est le produit chaque fois, si bien que le profit croît de plus en plus vite. Celui qui tue une truie, en anéantit la descendance jusqu'à la millième génération. Celui qui assassine (sic) une pièce de cinq shillings, détruit tout ce qu'elle aurait pu produire : des monceaux de livres sterling.
Souviens-toi du dicton : le bon payeur est le maître de la bourse d'autrui. Celui qui est connu pour payer ponctuellement et exactement à la date promise, peut à tout moment et en toutes circonstances se procurer l'argent que ses amis ont épargné. Ce qui est parfois d'une grande utilité. Après l'assiduité au travail et la frugalité, rien ne contribue autant à la progression d'un jeune homme dans le monde que la ponctualité et l'équité dans ses affaires. Par conséquent, il ne faut pas conserver de l'argent emprunté une heure de plus que le temps convenu; à la moindre déception, la bourse de ton ami te sera fermée pour toujours.
Il faut prendre garde que les actions les plus insignifiantes peuvent influer sur le crédit d'une personne. Le bruit de ton marteau à 5 heures du matin ou à 8 heures du soir, s'il parvient à ses oreilles, rendra ton créancier accommodant

six mois de plus; mais s'il te voit jouer au billard, ou bien s'il entend ta voix dans une taverne alors que tu devrais être au travail, cela l'incitera à te réclamer son argent dès le lendemain; il l'exigera d'un coup, avant même que tu l'aies à ta disposition pour le lui rendre.
Cela prouvera, en outre, que tu te souviens de tes dettes; tu apparaîtras comme un homme scrupuleux et honnête, ce qui augmentera encore ton crédit.
Garde-toi de penser que tout ce que tu possèdes t'appartient et de vivre selon cette pensée. C'est une erreur où tombent beaucoup de gens qui ont du crédit. Pour t'en préserver tiens un compte exact de tes dépenses et de tes revenus. Si tu te donnes la peine de tout noter en détail, cela aura un bon résultat : tu découvriras combien des dépenses merveilleusement petites et insignifiantes s'enflent jusqu'à faire de grosses sommes, tu t'apercevras alors de ce qui aurait pu être épargné, de ce qui pourra l'être sans grand inconvénient à l'avenir [...].
Pour six livres sterling par an, tu pourras avoir l'usage de cent livres, pourvu que tu sois un homme dont la sagesse et l'honnêteté sont connues.
Celui qui dépense inutilement chaque jour une pièce de quatre pence, dépense inutilement plus de six livres sterling par an, soit le prix auquel revient l'utilisation de cent livres.
Celui qui gaspille inutilement chaque jour la valeur de quatre pence de son temps, gaspille jour après jour le privilège d'utiliser cent livres sterling.
Celui qui perd inutilement pour cinq shillings de son temps, perd cinq shillings; il pourrait tout aussi bien jeter cinq shillings dans la mer.
Celui qui perd cinq shillings, perd non seulement cette somme, mais aussi tout ce qu'il aurait pu gagner en l'utilisant dans les affaires, ce qui constituera une somme d'argent considérable, au fur et à mesure que l'homme jeune prendra de l'âge. »

Benjamin Franklin, *extrait tiré de l'éthique protestante et l'esprit du capitalisme,* Max Weber

WEBER :

« Gagner de l'argent - dans la mesure où on le fait de façon licite - est, dans l'ordre économique moderne, le résultat, l'expression de l'application et de la compétence au sein d'une *profession* ; et il est facile de voir que cette *activité*, cette application sont l'alpha et l'oméga de la morale de Franklin...
En effet, cette idée particulière - si familière pour nous aujourd'hui, mais en réalité si peu évidente - que le *devoir* s'accomplit dans l'exercice d'un métier, d'une profession c'est l'idée caractéristique de l'« éthique sociale » de la civilisation capitaliste; en un certain sens, elle en est le fondement. C'est une obligation que l'individu est supposé ressentir et qu'il ressent à l'égard de son activité « professionnelle », peu importe celle-ci; en particulier, peu importe qu'elle apparaisse au sentiment naïf comme l'utilisation par l'individu de sa force de travail personnelle, ou seulement comme l'utilisation de ses biens matériels (en tant que « capital »).
...

Ainsi le capitalisme, parvenu de nos jours à dominer toute la vie économique, éduque et choisit, par un processus de sélection économique, les sujets - entrepreneurs et ouvriers - les mieux adaptés et qui lui sont nécessaires. Mais on touche ici du doigt les limites de cette notion de sélection en tant que moyen d'explication historique. Pour que ce mode de vie, cette façon d'envisager sa besogne, si bien adaptés aux particularités du capitalisme, puissent être « sélectionnés », puissent dominer les autres, il leur faut évidemment tout d'abord prendre naissance, mais ce ne sera pas chez des individus isolés : ils devront exprimer une conception commune à des groupes humains dans leur totalité.
...

L'esprit du capitalisme, dans le sens que nous lui avons donné jusqu'ici, a dû, pour s'imposer, lutter contre un monde de forces hostiles. Un état d'esprit semblable à celui qui s'exprime dans les passages cités de Benjamin Franklin a rencontré l'approbation de tout un peuple. Il aurait été tout bonnement proscrit dans l'Antiquité aussi bien qu'au Moyen Age en tant qu'attitude sans dignité et manifestation d'une avarice sordide. Il en va de même, de nos jours encore, pour tous les groupes sociaux qui se trouvent moins directement sous la coupe du capitalisme moderne, ou qui lui sont le moins adaptés (...)
En tant que style de vie détermine, surgissant drapé dans une « éthique », l'« esprit du capitalisme » eut à lutter tout d'abord contre cette façon de sentir, de se comporter et de réagir aux situations nouvelles que l'on appelle la *tradition* (...)

... nous emploierons provisoirement le terme d'« esprit du capitalisme (moderne) »[23] pour caractériser la recherche rationnelle et systématique du profit par l'exercice d'une profession [Beruf], attitude qu'illustre l'exemple de Benjamin Franklin. Ce qui est justifié, d'une part, parce que cette attitude a trouvé sa forme la plus adéquate dans l'entreprise capitaliste moderne, et d'autre part, parce qu'elle a trouvé dans cet « esprit » son moteur le plus adéquat (...)

Sauf exception, ceux que l'on trouve à l'origine de ce tournant décisif, si insignifiant en apparence, mais qui insuffla un nouvel esprit à la vie économique, n'étaient pas des spéculateurs, des risque-tout sans scrupules, des aventuriers tels qu'il s'en rencontre à toutes les époques de l'histoire économique, ni même simplement de grands financiers. Au contraire, ces novateurs furent élevés à la dure école de la vie, calculateurs et audacieux à la fois, des hommes avant tout sobres et sûrs, perspicaces, entièrement dévoués à leur tâche, professant des opinions sévères et de stricts « principes » bourgeois (...)
Pour résumer ce que nous avons dit jusqu'à présent, l'ascétisme protestant, agissant à l'intérieur du monde, s'opposa avec une grande efficacité à la *jouissance* spontanée des

richesses et freina la *consommation*, notamment celle des objets de luxe. En revanche, il eut pour effet psychologique de *débarrasser* des inhibitions de l'éthique traditionaliste le *désir d'acquérir*. Il a rompu les chaînes [qui entravaient] pareille tendance à acquérir, non seulement en la légalisant, mais aussi, comme nous l'avons exposé, en la considérant comme directement voulue par Dieu (...)

Un *éthos* spécifiquement *bourgeois* de la besogne avait pris naissance. Ayant conscience de se tenir dans la plénitude de la grâce de Dieu, d'être manifestement une créature bénie, aussi longtemps qu'il demeurait dans les limites d'une conduite formellement correcte, que sa conduite morale était irréprochable et que l'usage qu'il faisait de ses richesses n'était en rien choquant, l'entrepreneur bourgeois pouvait veiller à ses intérêts pécuniaires; mieux, son devoir était d'agir de la sorte. En outre, la puissance de l'ascétisme religieux mettait à sa disposition des ouvriers sobres, consciencieux, d'une application peu commune, faisant corps avec une tâche considérée comme un but voulu par Dieu (...)

Si nous relisons à présent le passage de Franklin cité au début de cette étude, nous verrons que les éléments essentiels de l'attitude que nous avons alors appelée « esprit du capitalisme » sont précisément ceux que nous avons trouvé être le contenu de l'ascétisme puritain du métier, mais dépourvus du fondement religieux déjà fort affaibli chez Franklin. (...)
En même temps que l'ascétisme entreprenait de transformer le monde et d'y déployer toute son influence, les biens de ce monde acquéraient sur les hommes une puissance croissante et inéluctable, puissance telle qu'on n'en avait jamais connue auparavant. Aujourd'hui, l'esprit de l'ascétisme religieux s'est échappé de la cage - définitivement? qui saurait le dire... Quoi qu'il en soit, le capitalisme vainqueur n'a plus besoin de ce soutien depuis qu'il repose sur une base mécanique. »

AUTEUR 4 : Norbert ELIAS

Notice : La pacification des mœurs
Textes : *Qu'est-ce que la sociologie ?* (1981) – *La civilisation des mœurs* (1969) – *La société de cour* (1969)
Film : *La prise de pouvoir par Louis XIV*, Rossellini, 1966
→ La transformation (civilisation) des mœurs

Norbert Elias - La pacification des mœurs

René-Éric Dagorn

Pour le sociologue allemand, l'évolution des sociétés occidentales est marquée par un refoulement croissant de la violence, qui transforme les règles du jeu social.

« Le passage à l'intégration de l'humanité au niveau planétaire en est certes encore à un tout premier stade. Mais les premières formes d'une nouvelle éthique universelle et surtout la progression de l'identification entre les êtres sont déjà nettement sensibles. » En une phrase, extraite de l'un de ces derniers ouvrages – *La Société des individus* (1987) –, Norbert Elias résume les perspectives qui ont guidé ses recherches pendant plus d'un demi-siècle : penser ensemble l'évolution des structures psychiques, mentales et affectives des individus et celle des structures sociales et politiques des groupes qu'ils forment.

Pudeur, civilité, politesse...

Le point de départ d'Elias est pourtant très éloigné du « village planétaire ». Ses premiers travaux, dans les années 1930, portent sur la façon dont apparaissent dans la « société de cour » française (c'est-à-dire dans la société aristocratique et la cour du roi) au XVIe siècle les notions de pudeur, de honte de nudité, de dissimulation des odeurs corporelles, d'autocontrôle de la violence..., toutes choses qui, selon lui, n'existaient pas ou très faiblement dans la société féodale précédente.

Elias reconstitue le mécanisme de ces changements. L'apparition de l'État moderne conduit à sortir de la guerre privée de la société féodale, et entraîne la monopolisation de la violence par ce même État. Le refoulement de la violence (les individus n'ont plus le droit d'utiliser la violence, seul l'État possède ce droit) apparaît d'abord dans l'entourage direct du roi. Il descend ensuite dans les autres couches de la société. La pudeur, les règles de civilité, la politesse sont intériorisées par les individus : l'art de se tenir à table, les règles de courtoisie sont autant de signes d'une inhibition des passions et d'une intériorisation des règles pacifiques du jeu social. Ces nouvelles règles sociales ne sont plus alors des contraintes mais deviennent des autocontraintes. On est ainsi passé du monopole de la violence à la maîtrise de soi.

Les refus de l'idée de guerre

La thèse d'Elias a été doublement attaquée depuis une trentaine d'années. Par l'historien allemand Hans-Peter Duerr (1) d'abord, qui, dans les années 1990, réfute l'idée d'une société féodale archaïque, ne connaissant ni pudeur ni autocontrôle. Plus récemment, c'est un autre historien, Stéphane Audoin-Rouzeau, qui voit dans l'œuvre d'Elias une tentative presque désespérée de refuser de penser la violence : *« Reste ainsi*

absolument hors-champ toute allusion à la question du combat et de son extrême violence entre 1914 et 1918, dont on ne peut nier pourtant qu'elle ait constitué une rupture spectaculaire du processus de civilisation », affirme-t-il dans un texte de 2011 (2). Comment peut-on prétendre étudier les processus de sortie de la violence, alors que celle-ci est minimisée, refoulée voire niée ?

La violence est pourtant centrale chez Elias. Mais elle est étudiée dans ce qu'il appelle son « interdépendance réciproque » avec la construction des espaces politiques et sociaux de la sortie de la violence. En même temps que l'acceptation de la violence de masse de la Grande Guerre – et liée à elle –, Elias repère un mouvement de plus longue durée de refus progressif de cette violence et de mise en place de stratégies individuelles et collectives (comme les compétitions sportives par exemple qui permettent de transposer et de changer la nature de la violence) permettant la stabilisation de ce refus et sa lente implantation dans la société.
Des historiens de la Première Guerre mondiale, comme André Loez (3), montrent comment les « refus de la guerre » malgré leur échec dans les temps courts du début du XXe siècle, peuvent prendre des formes multiples et finalement efficaces dans la longue durée. En quelques années, on passe ainsi en France de la « Grande Guerre » à la « Der des Der ». Et ce malgré le contexte nationaliste de l'Europe des années 1930.

Une époque profondément pacifique ?

Ce processus, particulièrement visible dans l'Union européenne (on pense au récent prix Nobel de la paix qui lui a été attribué), est-il en train de devenir mondial ? Elias affirme que oui. *« Il semble que l'on ne voit pas très clairement encore le fait, pourtant frappant, que le puissant mouvement d'intégration de l'humanité qui trouve son expression, entre autres, dans ces premières formes d'institutions centrales que sont par exemple les Nations unies ou la Banque mondiale représentent jusqu'à nouvel ordre la dernière étape d'un très long processus d'évolution sociale »*, affirmait-il dans *La Société des individus*, en 1987.
La baisse généralisée de la violence mondiale, attestée par les statistiques géopolitiques, fait clairement apparaître que, comme le soulignait récemment Stephen Pinker (Harvard) (4) et Joshua Goldstein (American University, Washington DC) (5), *« notre acceptation de la violence a totalement changé »*. Malgré les controverses, notre époque est donc profondément éliasienne.

À LIRE AUSSI
• ***La Sociologie de Norbert Elias***
Nathalie Heinich, La Découverte, coll. « Repères », 2002.

Bio - Norbert Elias (1897-1990)

Né à Breslau (Allemagne), étudiant en médecine et en philosophie, il fuit le nazisme en 1933. Il n'obtiendra son premier poste d'enseignant en sociologie qu'en 1954, à l'université de Leicester. Il est déjà à la retraite quand, dans les années 1970, son œuvre commence à connaître le succès.

Œuvres principales

• ***La Civilisation des mœurs***

1939, t. I du Processus de civilisation, rééd. Pocket, 2006.

• ***La Dynamique de l'Occident***

1939, t. II du *Processus de civilisation*, rééd. Pocket, 2003.

• ***La Société des individus***

1987, trad. fr. Fayard, 1991.

Mot-Clé : Configuration

« Les notions d'"individu" et de "société" sont souvent utilisées comme si l'on parlait de deux substances distinctes et stables (...). *Mais en réalité, ces mots désignent des processus. Et des processus certes distincts, mais indissociables »*, affirme Norbert Elias dans *Qu'est-ce que la sociologie ?* (1981). Tenter de comprendre l'un sans l'autre est, selon lui, comme d'essayer de comprendre les actions d'une équipe de football sans regarder ce que fait l'autre équipe au même moment. Pour Elias, la société n'est donc ni un simple agrégat d'individus ni une entité surplombante, mais une configuration de rapports sociaux en perpétuelle évolution : *« Comme au jeu d'échecs, toute action accomplie dans une relative indépendance représente un coup sur l'échiquier social, qui déclenche infailliblement un contrecoup d'un autre individu (sur l'échiquier social, il s'agit en réalité de beaucoup de contrecoups exécutés par beaucoup d'individus) limitant la liberté d'action du premier joueur » (La Société de cour*, 1969).

Textes :
Qu'est-ce que la sociologie ? (1981)

« Si l'on veut comprendre quel est l'objet de la sociologie, il faut être en mesure de prendre mentalement ses distances avec soi et de se percevoir comme un homme parmi d'autres. Car la sociologie s'occupe des problèmes d'une «société» à laquelle appartient quiconque réfléchit sur elle et l'étudie. Actuellement, la réflexion sur soi en reste souvent au stade où l'on prend conscience de soi, mais seulement comme d'une personne à laquelle s'opposent d'autres hommes, considérés comme « objets » ; s'y ajoute le sentiment d'être séparé d'eux par un gouffre infranchissable. Le sentiment de distanciation correspondant à ce stade de la prise de conscience de soi s'exprime dans de nombreux concepts et dans des tournures idiomatiques qui contribuent à lui donner un caractère d'évidence; ils le reproduisent et le renforcent. C'est ainsi que l'on parle, par exemple, de l'homme et de son environnement, de l'enfant et de sa famille, de l'individu et de la société, du sujet et des objets, sans toujours bien voir que l'individu fait aussi partie de son «environnement », tout comme l'enfant fait partie de la famille, l'individu de la société, le sujet des objets. Si l'on y regarde de plus près, on trouve par exemple que ce qu'on appelle «l'environnement de l'enfant» est en premier lieu composé d'autres hommes, par exemple du père, de la mère, des frères et sœurs. Le concept de «famille » n'existerait pas sans les enfants. La société qu'on oppose si souvent à «l'individu» est entièrement composée d'individus, et l'on est soi-même l'un d'entre eux. Mais nos moyens linguistiques et nos modes de pensée sont en grand partie ainsi faits que tout, en dehors de l'individu, semble avoir le caractère d'«objets » et de surcroît d'objets immobiles

Des notions comme celles de «famille» ou « d'école » se réfèrent manifestement à des réseaux humains. Mais la formation traditionnelle de notre terminologie et de nos concepts donne l'impression qu'il s'agit là d'objets de la même espèce que les rochers, les arbres ou les maisons. Ce caractère réifiant des moyens linguistiques traditionnels et donc des opérations mentales — qui se rapportent à des groupes d'hommes interdépendants auxquels on appartient soi-même —, se manifeste aussi dans le concept même de «société» et dans la manière dont on y réfléchit. On dit que la « société» est « l'objet » que les sociologues s'efforcent d'étudier. Mais cette manière réifiante de s'exprimer empêche, elle aussi, de comprendre quelle est la vraie tâche de la sociologie.

Le modèle que les hommes ont présent à l'esprit lorsqu'ils réfléchissent à leurs relations avec la société correspond souvent à la figure suivante :

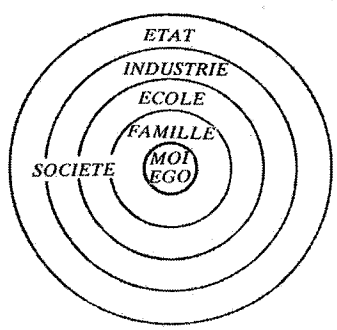
A la place des figures : «Famille, Ecole, Industrie ou Etat» peuvent apparaître d'autres figures comme «Université, Ville», etc. etc. Mais, de toute façon, le schéma de base typique représentant la conceptualisation dominante de ces groupes sociaux et la façon dont chacun les ressent, correspond en grande partie à la figure donnée qui montre l'homme pris isolément, le «moi » entouré de «formations sociales » que l'esprit appréhende comme s'il s'agissait d'objets situés au-delà et en dehors du Moi. La notion de «société» en fait actuellement partie.

Il sera plus facile de comprendre les tâches de la sociologie, c'est-à-dire ce qu'on désigne généralement par son objet, si l'on modifie la conception qu'on a de la notion de «société», et de sa propre relation avec la société, dans le sens de la figure suivante :

notions comme celles de «famille» ou «d'école» se réfèrent manifestement à des réseaux humains. Mais la formation traditionnelle de notre terminologie et de nos concepts donne l'impression qu'il s'agit là d'objets de la même espèce que les rochers, les arbres ou les maisons. Ce caractère réifiant des moyens linguistiques traditionnels et donc des opérations mentales — qui se rapportent à des groupes d'hommes interdépendants auxquels on appartient soi-même —, se manifeste aussi dans le concept même de «société» et dans la manière dont on y réfléchit. On dit que la «société» est «l'objet» que les sociologues s'efforcent d'étudier. Mais cette manière réifiante de s'exprimer empêche, elle aussi, de comprendre quelle est la vraie tâche de la sociologie.

Le modèle que les hommes ont présent à l'esprit lorsqu'ils réfléchissent à leurs relations avec la société correspond souvent à la figure suivante :

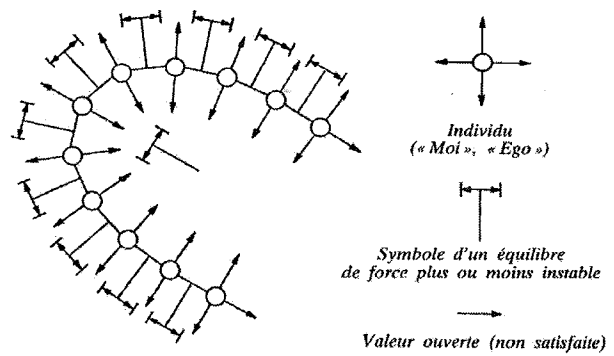
FIG. 1. Schéma de base
d'une représentation égocentrique de la société.



A la place des figures : «Famille, Ecole, Industrie ou Etat» peuvent apparaître d'autres figures comme «Université, Ville», etc. etc. Mais, de toute façon, le schéma de base typique représentant la conceptualisation dominante de ces groupes sociaux et la façon dont chacun les ressent, correspond en grande partie à la figure donnée qui montre l'homme pris isolément, le «moi» entouré de «formations sociales» que l'esprit appréhende comme s'il s'agissait d'objets situés au-delà et en dehors du Moi. La notion de «société» en fait actuellement partie.

Il sera plus facile de comprendre les tâches de la sociologie, c'est-à-dire ce qu'on désigne généralement par son objet, si l'on modifie la conception qu'on a de la notion de «société», et de sa propre relation avec la société, dans le sens de la figure suivante :

FIG. 2. Représentation d'individus interdépendants.
(«Famille», «Etat», «Groupe», «Sociétés», etc)



Cette figure entend aider le lecteur à briser en esprit la dure façade des concepts réifiants qui empêchent actuellement

La civilisation des mœurs (1969)

L'usage de la fourchette à table.

A quoi sert la fourchette ? Elle sert à porter à la bouche la nourriture coupée en morceaux. La fourchette est-elle nécessaire ? Pourquoi ne se sert-on pas de ses doigts ? Parce que c'est la manière de faire des « cannibales », nous explique en 1859 *L'Homme à la fenêtre du Club*, l'auteur anonyme de *Habits of Good Society*. Pourquoi est-ce d'un cannibale de manger avec ses doigts ? Voilà une question qu'on ne pose pas : manger avec les doigts ne saurait être que la manière de faire d'un cannibale, d'un barbare, d'un homme dépourvu de civilisation...

Or, il s'agit précisément de savoir pourquoi il est « plus civilisé » de manger avec une fourchette ?

La première réponse qui se présente à l'esprit est celle-ci : parce que manger avec les doigts est *peu hygiénique*.

Notre sensibilité nous dit qu'il est peu hygiénique de manger à plusieurs, avec les doigts, dans le même plat, puisque le contact avec les autres peut nous communiquer une maladie contagieuse. Chacun de nous semble craindre que le voisin ne soit atteint d'un mal contagieux.

Mais cette explication est boiteuse : nous n'avons plus l'habitude de manger avec d'autres dans le même plat. Chacun porte à sa bouche ce qui se trouve dans son assiette personnelle. Y puiser la nourriture avec les doigts ne saurait être moins « hygiénique » que de manger avec la main du gâteau, du pain ou du chocolat.

Pourquoi faut-il donc une fourchette ? Pourquoi est-il « barbare » et « peu civilisé » de prendre avec les doigts ce qui se trouve dans son assiette personnelle ?

Parce que nous éprouvons un sentiment de malaise quand nous salissons nos doigts ou du moins quand on nous aperçoit en société avec des mains crasseuses ou graisseuses. La transmission éventuelle de maladies, c'est-à-dire la « motivation rationnelle » a peu à voir avec l'interdiction de manger avec les doigts dans sa propre assiette. Quand nous analysons nos propres sensations face au rituel de la fourchette, nous nous rendons parfaitement compte du fait que l'instance suprême qui décide du caractère « civilisé » ou « non civilisé » de notre comportement est notre seule sensibilité. La fourchette n'est que la concrétisation d'une norme déterminée de ce que nous ressentons comme « pénible ». Ainsi apparaît à l'arrière-plan de l'évolution des mœurs de table depuis le Moyen Age jusqu'à nos jours un phénomène que nous avons déjà rencontré au cours de notre analyse d'autres concrétisations du même genre, à savoir une modification de notre économie pulsionnelle et affective.

Des comportements qui n'étaient nullement ressentis comme pénibles au Moyen Age éveillent de plus en plus des réflexes de déplaisir. Le niveau de ce qui est ressenti comme « pénible » trouve son reflet dans les interdictions réglant le comportement en société. Ces tabous ne sont rien d'autre, pour autant qu'on puisse en juger, que des sensations de déplaisir, d'embarras, de dégoût, d'angoisse ou de pudeur qu'on a inculquées aux hommes dans des circonstances sociales déterminées et qui ont été ritualisées et institutionnalisées ; elles se reproduisent non exclusivement mais surtout par leur ancrage institutionnel dans des rituels et des formes de comportement déterminés.

Quelques exemples — échantillonnage limité et relativement fortuit d'avis personnels — illustrent comment, au cours d'une phase évolutive pendant laquelle l'usage de la fourchette n'était pas encore considéré comme obligatoire, le sentiment de gêne qui s'était d'abord développé dans un cercle étroit, a peu à peu gagné du terrain : « Il est très indécent, nous explique Courtin en 1672 (Exemple G), de toucher à quelque chose de gras, à quelque sauce, à quelque syrop, etc. avec les doigts, outre que cela en même temps vous oblige à deux ou trois autres indécences, l'une est d'essuyer fréquemment vos mains à votre serviette, et de la salir comme un torchon de cuisine ; en sorte qu'elle fait mal au cœur à ceux qui la voyent porter à la bouche, pour vous essuyer. L'autre est de les essuyer à vostre pain, ce qui est encore très mal-propre ; et la troisième de vous lécher les doigts, ce qui est le comble de l' « impropreté ». »

La *Civilité* de La Salle de 1729 (exemple J), qui se propose d'assurer une large diffusion au comportement des cercle dirigeants, spécifie bien : « Lorsque les doigts sont fort gras, il est à propos de les dégraisser d'abord avec un morceau de pain... » ce qui montre que le seuil de sensibilité, que Courtin représente déjà quelques décennies plus tôt, n'avait pas encore atteint, de son temps, à l'universalité. Ailleurs, La Salle reproduit à peu près textuellement le précepte de Courtin : « car la Bien-séance ne permet pas de toucher avec les doigts à quelque chose de gras, à quelque sauce ou à quelque sirop ». Il cite parmi les « incivilités » auxquelles cette pratique oblige, comme Courtin, « la nécessité d'essuyer ses mains avec du pain ou de les lécher ».

Comme on voit, tout est encore fluctuant. Les nouvelles normes n'apparaissent pas d'un seul coup. Certains comportements sont interdits, non parce qu'ils sont contraires à l'hygiène, mais parce qu'ils sont pénibles à voir et qu'ils donnent lieu à des associations déplaisantes ; beaucoup

d'instances et institutions s'appliquent à inculquer à des milieux de plus en plus vastes la honte d'offrir à ses semblables de tels spectacles, la peur de déclencher des associations qui, à l'origine, n'existaient pas. Mais dès qu'elles se sont fixées dans certains rites tel le rite de la fourchette, elles se reproduisent de façon automatique tant que n'interviennent pas des modifications profondes de la structure des rapports humains. La génération des parents qui ont accepté comme allant de soi certaines normes de comportement poussent leurs enfants — qui, à leur naissance, ignorent ce genre de sensibilité — avec plus ou moins de sévérité à maîtriser leurs penchants, à refréner leurs pulsions. Quand un enfant étend sa main vers quelque chose de gluant, d'humide, de gras, on lui dit : « Il ne faut pas faire cela, cela ne se fait pas ! » Et le déplaisir que les parents éprouvent en voyant de tels gestes se transmet par l'habitude aux enfants, sans l'intervention d'une tierce personne.

Or, le comportement et la vie pulsionnelle de l'enfant sont orientés dans une large mesure par le seul exemple du monde environnant, en l'absence de toute recommandation verbale, par l'habitude qu'ont prise les adultes de se servir d'une certaine manière de leurs couteaux et de leurs fourchettes. Le fait même que l'exemple du monde environnant vient s'ajouter à la pression et à la contrainte exercées par quelques adultes aboutit, chez les adolescents, de très bonne heure à l'oubli ou au refoulement de l'idée que leurs sensations de pudeur et de malaise, leurs impressions de plaisir et de déplaisir puissent être modelées par des pressions et contraintes extérieures et réduites ainsi à une norme commune. La jeunesse les considère au contraire comme quelque chose de très personnel, de très « intime » que la nature a déposé dans leur berceau.

Alors que les recommandations de Courtin et de La Salle attestent qu'à leur époque, les adultes agissaient par « politesse », par égard réciproque, pour épargner au voisin la vue d'un individu mangeant avec ses doigts, par crainte pudique d'être vus « les mains saucées », le comportement

des convives obéira plus tard à une sorte d'automatisme, il reflètera les structures internes de la société, du Surmoi qui interdit de manger autrement qu'à l'aide de la fourchette. Les normes sociales qui ont été imposées à l'individu du dehors, se reproduisent ensuite sans à-coups par l'autocontrainte qui jusqu'à un certain degré opère automatiquement même si, au niveau de la conscience, la personne en cause la refuse.

Ainsi s'accomplit dans chaque individu, en raccourci, un processus qui, dans l'évolution historique et sociale a duré des siècles et dont l'aboutissement est la modification des normes de la pudeur et du déplaisir. Si l'on tenait à qualifier de « lois » les processus récurrents, on serait en droit de formuler à l'exemple de la « loi fondamentale de la biogenèse » une loi fondamentale de la sociogenèse et de la psychogenèse.

Dans la société médiévale, on se mouchait en général dans la main de même qu'on mangeait avec les mains. Ce fait postulait des prescriptions particulières sur la manière de se moucher à table. La politesse, la « courtoisie », exigeait qu'on se mouchât de la main gauche quand on prenait la viande avec la main droite. Mais c'était là un précepte qui se limitait strictement aux repas. Sa raison d'être était les égards qu'on devait aux autres. Le sentiment de malaise qui s'empare aujourd'hui de nous à la seule pensée de se salir les doigts de cette manière faisait totalement défaut à cette époque.

Une fois de plus, les exemples montrent avec quelle lenteur se sont développés les instruments de civilisation en apparence les plus rudimentaires. Ils mettent en lumière, jusqu'à un certain point, les conditions sociales et psychologiques particulières qui ont permis au besoin de se servir d'un instrument aussi simple de se faire sentir et de généraliser son usage. L'usage du mouchoir s'impose — comme celui de la fourchette — d'abord en Italie, où il revêt à l'origine un caractère de prestige. Les dames attachent le mouchoir en tissu précieux et richement brodé à leur ceinture. Les jeunes « snobs » de la Renaissance l'offrent aux autres ou le portent dans la bouche. Comme il est précieux et relativement cher, on ne s'en sert pas beaucoup, même dans la couche supérieure. Henri IV possède à la fin du XVI[e] siècle (comme nous l'apprend l'exemple H, b) cinq mouchoirs. C'est un signe extérieur de richesse de ne pas se moucher dans la main ou dans la manche, mais de se servir d'un mouchoir (exemple H, c). Louis XIV fut le premier à posséder une riche collection de mouchoirs ;

c'est sous son règne que se répand l'usage général du mouchoir, au moins dans la société de cour.

Dans ce domaine comme dans beaucoup d'autres, Erasme marque une situation de transition : il recommande l'usage du mouchoir et ajoute qu'il faut se détourner si on se mouche avec deux doigts en présence de personnes d'un rang élevé. Ce qui ne l'empêche pas de préciser : « Si quelque chose tombe à terre quand on se mouche avec deux doigts, il faut se dépêcher de l'étendre avec le pied. » L'usage du mouchoir est donc connu mais peu répandu, même dans les milieux supérieurs auxquels s'adressent essentiellement les écrits d'Erasme.

Deux siècles plus tard, la situation s'est renversée. L'usage du mouchoir s'est généralisé, du moins chez des gens se prévalant de « bonnes manières ». Mais l'habitude de se moucher dans la main est loin d'être abandonnée. Les milieux supérieurs la considèrent comme « détestable », « triviale » et « vulgaire ». On ne lit pas sans plaisir les distinctions nuancées établies par La Salle qui qualifie de « vilaine » une certaine manière très vulgaire de se moucher tandis qu'il juge « très contraire à la Bienséance » l'habitude plus « raffinée » de se moucher avec deux doigts. Exemples I, K, L, M).

Avec l'usage généralisé du mouchoir apparaît aussi la mise en garde contre une nouvelle « mauvaise habitude » consistant à contempler son mouchoir après s'y être mouché (Exemples G, I, K, L, M). On a l'impression que certaines tendances auxquelles l'usage du mouchoir impose des règles de retenue, cherchent à s'extérioriser par ce détour. On remarque toujours que des tendances pulsionnelles, tel l'intérêt pour les sécrétions du corps, qui, reléguées de nos jours dans la sphère « intime » ou du moins derrière les « décors » de la société, se manifestaient à un niveau antérieur du processus historique sous une forme précise et non voilée, n'appartiennent plus, aujourd'hui, qu'à l'enfance.

Les éditions antérieures de l'ouvrage de La Salle renoncent, comme la plupart des autres textes de ce genre, aux

recommandations détaillées. L'usage du mouchoir s'est répandu et passe pour naturel. Inutile de s'étendre sur les détails. D'autre part, on évite de parler de choses que La Salle encore évoquait dans ses livres avec une sorte de franchise naïve. On insiste davantage sur la mauvaise habitude des enfants de fourrer leurs doigts dans le nez. Comme dans d'autres domaines, on commence à invoquer, en lieu et place des arguments sociaux de naguère, des motivations « hygiéniques » : l'instrument de conditionnement est le rappel des dommages pour la santé que « de telles habitudes » peuvent causer à la longue. Ainsi se manifeste un changement d'optique dans la motivation du conditionnement : Jusque-là, le jugement qu'on porte sur les habitudes est toujours expressément justifié par leur effet sur les autres personnes ; on les interdit, au moins dans la couche supérieure séculière, parce qu'elles sont susceptibles de gêner ou d'incommoder les autres, ou parce qu'elles sont l'expression d'un « manque de respect ». Dorénavant, certaines habitudes sont rejetées comme telles, sans référence à autrui. Cette nouvelle méthode permet un refoulement plus radical des manifestations pulsionnelles et des tendances considérées comme socialement indésirables. On les charge d'un coefficient de gêne, d'angoisse, de pudeur ou de culpabilité qui a pour effet que l'homme les évite même quand il est seul. Ce que nous désignons par les termes de « morale » ou de « motivation morale » assume, à un certain niveau social, en tant que moyen de conditionnement des enfants, la même fonction que l' « hygiène » et les « motivations hygiéniques » : le recours à de tels moyens vise simplement à obtenir l'attitude sociale désirée par une sorte d'automatisme, d'auto-contrainte, qui fait apparaître à l'individu telle manière d'agir comme sa propre initiative, prise dans l'intérêt de sa santé ou pour sauvegarder sa propre dignité. C'est cette manière d'inculquer les habitudes, de conditionner l'individu, manière qui se généralise avec la montée sociale des couches moyennes et bourgeoises, qui confère aux conflits entre les forces et tendances pulsionnelles socialement irréalisables *(unauslebbar)* d'une part,

et le schéma des exigences sociales ancré dans l'individu de l'autre, ce caractère particulier qui fait en premier lieu l'objet des théories psychologiques modernes, notamment de la théorie psychanalytique. Il se peut, en effet, que les « névroses » aient existé de tous temps. Mais ce que nous qualifions, dans notre environnement moderne, de « névroses » est une forme bien déterminée — aboutissement de l'évolution historique — d'un conflit psychique dont la psychogenèse et la sociogenèse ont besoin d'être approfondies.

Une allusion aux mécanismes du refoulement se trouve déjà dans les deux vers cités de Bonvicino da Riva (exemple A). Le comportement différent qu'on attend des hommes selon qu'il s'agit de chevaliers, de seigneurs ou de *donizelli*, de pages, de domestiques, fait penser à un phénomène social que bien des témoignages attestent : les maîtres ressentent comme « pénible » la vue des fonctions corporelles de leurs subordonnés. Les vers qui s'adressent aux seigneurs recommandent simplement : « Quand tu te mouches, retourne-toi pour que rien ne puisse tomber sur la table. » Il n'est pas fait mention de l'usage du mouchoir. Faut-il en conclure que le mouchoir était tellement entré dans les mœurs que l'auteur juge superflu d'en parler ? Rien n'est moins certain ! Aux serviteurs, on enjoint expressément : si vous devez vous moucher, ne vous servez pas de vos doigts mais de vos chaussettes russes ! Cette interprétation de ces deux vers ne peut être considérée comme certaine. Mais le fait que telle fonction est considérée comme pénible ou irrespectueuse quand elle est accomplie par des subordonnés, alors qu'on ne s'en cache nullement entre pairs, est attesté par de nombreux autres témoignages. Sa signification particulière s'éclaire quand on songe à la transformation de la société dans le sens de l'absolutisme, aux cours absolutistes, qui ont fait de la couche supérieure, de l'aristocratie dans son ensemble, une couche hiérarchiquement *dépendante* et *asservie*. Nous reviendrons sur ce phénomène, à première vue paradoxal, d'une couche supérieure vivant dans un état de dépendance totale. Qu'il nous suffise d'in-

diquer ici que la dépendance sociale et sa structure déterminent pour une large part la structure et le schéma du refoulement de l'affectivité. Nos exemples comportent plus d'un détail qui prouve que les restrictions que la couche dirigeante s'impose, augmentent à mesure que s'accroît sa dépendance. Ce n'est pas un hasard si le premier « sommêt du raffinement » ou de la « délicatesse » dans l'art (et dans bien d'autres domaines) coïncide avec l'époque de la plus grande dépendance de la couche supérieure, c'est-à-dire avec l'époque Louis XIV. (Exemples I et J.)

Ce phénomène d'une couche supérieure assujettie explique aussi l'ambiguïté des comportements et des instruments de civilisation, au moins dans leur phase initiale : ils impliquent en effet une certaine contrainte, ils postulent un certain renoncement, même s'ils font figure en même temps d'armes sociales face aux classes inférieures, de moyen de discrimination. Ainsi, le mouchoir, la fourchette, l'assiette et les autres instruments du même genre sont d'abord des objets de luxe conférant à celui qui s'en sert un prestige social (Exemple H).

La dépendance sociale qui marquera la prochaine couche dirigeante, à savoir la bourgeoisie, se distingue certainement de la dépendance de l'aristocratie de cour, mais elle est dans un certain sens plus prononcée et plus astreignante.

On ne se rend plus compte aujourd'hui de l'étrangeté et de la singularité que constitue une couche dirigeante qui « travaille ». Pourquoi travaille-t-elle ? Pourquoi se soumet-elle à cette contrainte puisqu'elle est, comme on dit souvent, une couche « dirigeante », une couche que personne ne peut, par définition, astreindre à un « travail » ?

Pour répondre à cette question, il faudrait une démonstration plus détaillée que ne le permet le cadre de notre ouvrage. Mais nous discernons nettement la ressemblance de cette situation avec ce que nous avons dit plus haut de la transformation des instruments et des formes de conditionnement : dans la phase curiale-aristocratique, on justifie la répression des tendances et pulsions surtout par le respect que l'on doit aux personnes plus haut placées sur

l'échelle sociale. Dans la phase suivante, les arguments invoqués en faveur du renoncement, de la régulation des pulsions, de la retenue, ne se réfèrent plus à des personnes déterminées ; ils découlent, pour employer une formule provisoire et quelque peu sommaire, plus directement qu'auparavant, des contraintes moins visibles et moins personnelles qu'entraînent l'interdépendance sociale, la division du travail, les marchés et la compétition qui tous postulent la retenue et la régulation des émotions et des instincts. C'est à ces données que répondent les motivations et les modes de conditionnement mentionnés plus haut, qui visent tous à « modeler » le comportement de l'individu de telle manière qu'il a l'impression d'agir et de réagir de son propre chef. Ce schéma s'applique à la régulation et à la répression des pulsions indispensables à l'exécution du « travail » ; il s'applique à la « mise en forme » de la société bourgeoise-industrielle tout entière. Le schéma de l'économie affective, c'est-à-dire des pulsions qui doivent être réfrénées, régularisées ou transformées, n'est pas le même dans cette phase que dans la phase curiale-aristocratique qui précède ; la société bourgeoise renforce certaines contraintes en fonction de certaines nouvelles dépendances, tandis qu'elle en transforme d'autres propres à l'époque aristocratique : cette transformation s'opère en réponse à une situation modifiée. Et on assiste à la formation, à partir des différents éléments, de schémas plus spécifiquement nationaux de la régulation des émotions. Mais la société aristocratique de cour aussi bien que la société bourgeoise du XIX^e^ et du XX^e^ siècle sont des sociétés *assujetties*. Nous allons montrer par la suite quel rôle central jouera cet assujétissement progressif des couches dirigeantes en leur qualité d'agents moteurs de la civilisation.

La société de cour (1969)

CHAPITRE IV

Le roi au sein de la société de cour

ON serait tenté, après un premier examen de la question, d'expliquer l'étiquette par la dépendance de la noblesse par rapport au prince. A y regarder de plus près, on découvre une situation infiniment plus complexe. La volonté de la noblesse de former une élite dont la disparition équivaudrait à son autodestruction va au-devant des ambitions politiques du roi. Le désir de ségrégation des élites menacées est le point où le roi peut appliquer ses efforts pour plier la noblesse à sa volonté. La tendance à l'auto-affirmation de l'aristocratie et la domination du roi sont comme les maillons d'une seule et même chaîne.

Un homme de cour aurait-il dit : peu m'importent la « distinction », la « considération », la « valeur », l'« honneur » et tous les autres symboles du prestige et de l'appartenance à une élite, la chaîne se serait rompue...

Mais l'imbrication va plus loin ; pour des raisons que nous allons exposer en détail, le roi était lui-même intéressé par le maintien de la noblesse comme couche distincte et séparée. Notons qu'il se considérait lui-même comme un « gentilhomme », comme le « premier aristocrate ». On disait, parfois, à la cour, de telle personne : « Il est fou ou le roi n'est pas noble! » En abolissant la noblesse le roi aurait mis fin aussi à la noblesse de sa « maison ». Le fait même que le roi qui, en tant que chef de la noblesse se plaçait au-dessus d'elle, s'en disait néanmoins un membre, détermine sa position face à l'étiquette et explique l'importance qu'elle revêt à ses yeux.

Tout ce que l'étiquette nous a révélé quand nous l'avons envisagée du point de vue de la noblesse, apparaît de nouveau quand nous examinons ce qui concerne le roi : la « distanciation » en tant que fin en soi, la rationalité, le souci des nuances, la maîtrise des réactions affectives. Mais dans l'optique du roi, tout cela revêt encore un autre sens. Pour Louis XIV, la fonction de l'étiquette ne consiste pas seulement à marquer la distance qui le sépare de ses sujets, l'étiquette est aussi pour lui un *instrument de domination*. Louis XIV a exprimé cette pensée très clairement dans ses Mémoires : « Ceux-là s'abusent lourdement qui s'imaginent que ce ne sont là que des affaires de cérémonie. Les peuples sur qui nous régnons, ne pouvant pénétrer le fond des choses, règlent d'ordinaire leurs jugements sur ce qu'ils voient au-dehors, et c'est le plus souvent sur les préséances et les rangs qu'ils mesurent leur respect et leur obéissance. Comme il est important au public de n'être gouverné que par un seul, il lui est important aussi que celui qui fait cette fonction soit élevé de telle sorte au-dessus des autres qu'il n'y ait personne qu'il puisse ni confondre ni comparer avec lui, et l'on ne peut, sans faire tort à tout le corps de l'État, ôter à son chef les moindres marques de la supériorité qui le distingue des membres. » (II, 15)

Voilà l'idée que Louis XIV se fait lui-même du sens de l'étiquette. Pour lui, elle n'est donc pas un simple cérémonial, mais un moyen de dominer ses sujets. Le peuple ne croit pas à un pouvoir même réel, s'il ne se manifeste pas aussi dans la démarche extérieure du monarque. Pour croire il faut qu'il voie [1]. Plus un prince se montre distant, plus sera grand le respect que le peuple lui témoigne.

Pour la noblesse de cour qui n'assume plus aucune fonction gouvernementale la « distance » est une fin en soi. Cette remarque s'applique aussi au roi, puisque celui-ci tient sa personne et son existence pour le sens même de l'État.

1. Signalons en passant les affinités de cette attitude avec les usages de l'Église catholique; il nous est impossible d'approfondir ici les similitudes sans doute importantes entre le cérémonial de la Cour et le rituel ecclésiastique.

« Autrefois, explique un opposant [1], on ne parlait que des intérêts de l'État, des besoins de l'État, du maintien de l'État. Aujourd'hui un tel langage serait un crime de lèse-majesté. Le roi a pris la place de l'État, le roi est tout, l'État n'est plus rien. Il est une idole à laquelle on sacrifie les provinces, les villes, les finances, les grands, les petits, tout! »

Tout comme pour sa noblesse, pour Louis XIV aussi sa vie de roi est une fin en soi. Or, un de ses attributs est le monopole du pouvoir. Si le roi considérait l'étiquette comme un moyen de domination, le but même de celle-ci était sa personne, son existence, sa gloire, son honneur. L'expression la plus visible de cette intégration totale de la domination à la personne du roi, de la hauteur et de la distance qui le séparaient de tous les autres humains, était encore l'étiquette.

Pour bien comprendre un instrument de domination, il faut connaître l'espace dans lequel cette domination doit s'exercer et les paramètres qui la déterminent. Ainsi, le sociologue se trouve confronté à une tâche très particulière : il doit examiner la cour comme une structure de domination, qui prescrit — comme toutes les autres structures de domination — à celui qui compte en faire l'instrument de son gouvernement, des méthodes et moyens spécifiques. Il est certain que la cour n'est qu'un secteur du champ d'action du roi. Elle constitue jusqu'à un certain point le noyau du système de domination par l'intermédiaire duquel il règne sur tout le royaume.

La première tâche du sociologue est donc d'expliquer les structures de ce champ d'action primordial du roi en tant que système de domination. La deuxième question qui se pose est de savoir par quel mécanisme cette cour s'est constituée parallèlement à l'édification du royaume et comment elle s'est reproduite, de génération en génération.

Il est possible de déterminer les structures d'un système de domination, conglomérat d'individus interdépendants, avec la même rigueur avec laquelle un homme de science peut

1. JURIEU, *Soupirs de la France esclave*, 1691.

déterminer la structure d'une molécule donnée. Mais cette affirmation n'implique pas l'idée d'une identité ontologique entre l'objet des sciences naturelles et l'objet de la sociologie. Ce n'est d'ailleurs pas notre propos de discuter ce problème. Si nous recourons à cette comparaison, c'est pour mieux expliquer l'idée que le sociologue se fait de son travail. Chaque champ de domination peut être pensé comme un réseau d'hommes ou de groupes humains interdépendants agissant dans un sens déterminé les uns avec les autres ou les uns contre les autres. Nous verrons qu'il est possible, selon l'orientation de la pression que les différents groupes d'un champ de domination exercent les uns sur les autres, selon les modalités et l'intensité de la dépendance relative des individus et groupes d'individus constituant le système de domination, de distinguer différents types de champs de domination. Quelles sont donc les interdépendances qui lient entre eux les hommes de la cour, champ de domination du roi?

Le roi jouit au sein de la cour d'une situation privilégiée : alors que tous les courtisans subissent des pressions d'en bas, d'en haut et de tous les côtés, le roi seul ignore toute pression s'exerçant sur lui d'en haut. Mais la pression à laquelle il est exposé de la part de ses sujets est certainement considérable. Elle serait insupportable, elle le réduirait à néant, si tous les groupes sociaux, et même si seulement tous les groupes de la cour se dressaient contre lui.

Mais leurs pressions ne sont pas convergentes : les potentiels d'action des sujets du roi, potentiels déterminés par les relations d'interdépendance, sont souvent dirigés les uns contre les autres, de sorte qu'ils s'annulent. Cette remarque s'applique dans un sens plus large à tout le territoire dominé. Pour le moment, il n'est question ici que de la cour, domaine et champ de domination privilégié du roi. A la cour, on n'assiste pas seulement à une émulation individuelle pour les chances de prestige, mais les différentes coteries sont également en concurrence les unes avec les autres; les princes et princesses du sang rivalisent avec les bâtards légitimés, ces derniers essaient de damer le pion aux « grands », ducs ou pairs. Les ministres, choisis en général dans la noblesse de robe, issus de la bourgeoisie, forment un groupe à part. Ils

font eux aussi partie intégrante de la cour, où ils ne peuvent se maintenir que s'ils en connaissent les lois non écrites.

Tous ces groupes — et beaucoup d'autres — sont aussi en conflit avec eux-mêmes. Des hommes appartenant à différents groupes et rangs s'unissent et se liguent. Certains ducs, ministres, princes, parfois soutenus par leurs épouses, concluent des alliances. Le cercle du dauphin, la maîtresse, tous interviennent à droite et à gauche dans une structure polycéphale, toujours tendue et instable.

Cette situation impose au roi en tant que souverain une tâche bien déterminée : il doit veiller à ce que les tendances divergentes et opposées des hommes de cour s'exercent conformément à ses intérêts :

« Le roi, dit Saint-Simon, utilisait les nombreuses fêtes, promenades, excursions comme moyen de récompense ou de punition, en y invitant telle personne et en n'y invitant pas telle autre. Comme il avait reconnu qu'il n'avait pas assez de faveurs à dispenser pour faire impression, il remplaçait les récompenses réelles par des récompenses imaginaires, par des jalousies qu'il suscitait, par de petites faveurs, par sa bienveillance. Personne n'était plus inventif à cet égard que lui. »

Ainsi, le roi « divisait et régnait ». Mais il ne faisait pas que diviser. On constate qu'il savait évaluer le rapport des forces à la cour, équilibrer les tensions, répartir judicieusement pressions et contre-pressions.

Contentons-nous d'indiquer quelques grandes lignes de cette tactique. Le roi protège, ce qui veut dire qu'il s'allie de préférence avec des hommes qui lui doivent tout et qui, sans lui, ne représentent rien. Son neveu le duc d'Orléans, le futur régent, le Dauphin, son petit-fils, représentent quelque chose, que le roi les favorise ou non. Ils sont des rivaux en puissance. Le duc de Saint-Simon, pour citer un autre exemple, auquel Louis XIV ne montre aucune bienveillance particulière, bien qu'on ne puisse parler, à son sujet, de disgrâce, gardait à la cour, en sa qualité de duc et de pair, une certaine influence. Il essaie à bon escient de s'allier au successeur du trône; si l'un vient à mourir, il cherche appui chez le suivant[1] :

1. SAINT-SIMON, *Mémoires*, tome XIII, chap. CCCLX.

après de nombreux mouvements de pendule dans la lutte tenace entre la noblesse et la royauté, a fini par donner la victoire à celle-ci. Elle permet de mieux comprendre l'attitude respective de Saint-Simon et de La Rochefoucauld, puisqu'on se rend compte que l'un et l'autre tendent, dans la limite de la marge de manœuvre dont disposait l'aristocratie à la cour de Louis XIV, vers des pôles opposés. L'idée que les analyses sociologiques nivellent et affadissent l'image de l'homme en tant qu'individu est justifiée pour autant qu'on applique à la recherche des théories et méthodes sociologiques qui, au lieu de voir dans les phénomènes sociaux des formations d'individus, les rejettent en dehors et au-delà des individus. On accède à une compréhension plus vive et plus profonde de l'individualité de chaque être humain, si on le situe à l'intérieur des formations qu'il constitue avec d'autres humains.

CHAPITRE VI

Curialisation et romantisme aristocratique

On observe déjà pendant la phase où une partie de la chevalerie française, renforcée de quelques éléments de la bourgeoisie montante, se transforme en une noblesse de cour, phase que l'on peut qualifier de « première période de curialisation », un certain nombre de phénomènes que l'on attribue parfois aux derniers développements sociaux et plus particulièrement à l'industrialisation et à l'urbanisation. Pendant le processus d'urbanisation industrielle, la petite entreprise artisanale indépendante cède peu à peu le pas à l'entreprise manufacturière qui réunit de nombreuses personnes dans une interdépendance permanente. Les fils de paysans et d'ouvriers agricoles gagnent les villes. Pendant un certain temps, survivent les souvenirs idéalisés de l'artisanat et de la paysannerie, symboles d'un passé meilleur, d'une existence plus naturelle et plus libre et qui contraste avec les contraintes de la ville et les interdépendances industrielles.

Des sentiments analogues se font jour aussi dans la société de cour, pendant la phase de curialisation, mais aussi plus tard. Si on veut se faire une idée précise de la noblesse de cour sous Louis XIV, il ne faut jamais perdre de vue que sa structure, son organisation, son mode de vie sont l'aboutissement d'un processus qui a acculé une partie de l'ancienne noblesse à l'alternative soit de vivre sur ses terres dans des conditions matérielles médiocres et parfois franchement misérables, de s'exposer au mépris de la noblesse de cour pour

les « gentilshommes campagnards » regardés comme des « rustres », soit de supporter les contraintes et les dépendances de la cour.

Mais les hommes qui furent entraînés dans les tourbillons de cette grande mutation ne considéraient pas leur sort comme une conséquence d'un processus social à évolution très lente. L'idée qu'ils pussent être les victimes d'un changement de formation, dont la puissance dépassait celle d'un roi ou des élites les plus puissantes du pays, ne les frôlait même pas! De nos jours encore on parle fréquemment de l'« époque absolutiste », comme si la concentration du pouvoir entre les mains des monarques s'expliquait dans chaque pays par les prouesses de quelques rois ou princes; on n'attribue que peu d'importance au problème de la transformation sociale qui a offert, parfois plus tôt parfois plus tard, aux souverains de la plupart des États de l'Europe continentale de très grandes chances de puissance; on range ce problème, si tant est qu'on lui prête quelque attention, bien après celui des performances de quelques grands personnages dont on a retenu les noms. On ne saurait s'étonner de ce que les nobles eux-mêmes, profondément engagés dans le processus de curialisation, aient ressenti le déplacement progressif de la balance des tensions et des interdépendances étatiques à leur détriment, comme l'aboutissement des plans et agissements de certains individus et de certains groupes. Si l'on fait l'effort mental de se mettre à leur place, il ne faut pas croire qu'ils voyaient les causes profondes de leur sort comme nous les voyons aujourd'hui.

La curialisation de la noblesse d'épée, processus dont l'importance pour l'évolution de la civilisation européenne a été démontrée ailleurs [1], fait partie de ces mouvements, qui ont éloigné les producteurs de denrées alimentaires de leurs lieux de production, de l'agriculture et de l'élevage. On qualifie ces mouvements, aujourd'hui, d'un terme teinté de romantisme, de « déracinement » ou d'« aliénation ». Or, déjà la noblesse de cour se sert d'intonations romantiques pour décrire cette expérience. Pendant la phase de transition,

1. *Cf.* N. ÉLIAS, *La dynamique de l'Occident*, à paraître chez le même éditeur.

des nobles qui avaient grandi dans les domaines de leurs ancêtres étaient obligés de s'habituer à la *vie de cour*, vie plus raffinée, plus diversifiée, plus riche en relations humaines, mais aussi bien plus soumise à la nécessité du contrôle de soi. Les hommes et les femmes de cette génération évoquent déjà, à la cour où se déroule désormais leur existence, la vie à la campagne, les paysages de leur enfance, avec des accents de nostalgie. Plus tard, après l'achèvement de la curialisation de la noblesse, à une époque où les membres de la noblesse de cour affichaient un mépris ouvert pour la noblesse campagnarde d'allure paysanne et peu civilisée, la vie rurale gardera néanmoins son attrait nostalgique. Le passé se transforme en une vision de rêve. La vie à la campagne apparaît comme le symbole de l'innocence perdue, de la simplicité libre et naturelle; on l'oppose volontiers à la vie citadine, à la vie de cour, à ses contraintes, à ses obligations hiérarchiques compliquées, au contrôle de soi sévère qu'elle demande à chacun. Il est certain qu'au XVII^e siècle, la curialisation d'une partie de la noblesse avait fait de tels progrès que les hommes et femmes de la cour n'auraient certainement pas apprécié qu'on les obligeât à retourner à la vie relativement fruste, peu raffinée et peu confortable de leurs ancêtres. Mais la « vie campagnarde » qu'ils évoquaient dans leurs conversations, leurs livres, leurs plaisirs n'avait que peu de rapport avec la vie réelle, avec l'existence des paysans à la campagne. S'insérant dans un ensemble de conventions, elle apparaissait aux nobles de la cour dans un déguisement idéalisé : les bergers et les bergères dont ils rêvaient ne ressemblaient guère aux bergers réels, dont les conditions d'existence étaient précaires et souvent misérables. Cette nostalgie de la campagne était, comme au XVI^e siècle la vogue des romans de chevalerie que Cervantès ridiculise dans sa magnifique satire, un symptôme de la curialisation progressive des guerriers. La figure du beau ténébreux et le romantisme chevaleresque — ce n'est que peu à peu que les termes de « roman » et de « romantisme » s'écarteront l'un de l'autre — nous montrent la chevalerie médiévale à la lumière crépusculaire de la nostalgie qu'inspire la vie plus libre et plus indépendante du guerrier intrépide, victime de la centrali-

AUTEUR 5 : Pierre BOURDIEU

Notice : Les dessous de la domination
Texte : *La distinction* (1979) (extraits chapitre 3)
Film : *Le goût des autres*, Agnès Jaoui, 2000 + "On a échangé nos mamans" (extraits)

Pierre Bourdieu - Les dessous de la domination

Xavier Molénat

À travers de nombreuses enquêtes sur la culture et l'éducation, Pierre Bourdieu entendait dévoiler les mécanismes subtils de la reproduction des inégalités.

Aimé ou détesté, le sociologue Pierre Bourdieu a rarement laissé indifférent. Il faut dire qu'il y a matière à discussion avec la quarantaine d'ouvrages et sans doute les quelques centaines d'articles qu'il a publiés sur les sujets les plus divers. Disciple ou adversaire, on lui accorde généralement le mérite d'avoir tenté d'intégrer dans sa théorie les apports respectifs de Karl Marx (la société comme théâtre d'une lutte entre groupes sociaux aux intérêts antagonistes), Max Weber (les rapports de domination sont aussi des rapports de sens, et perçus comme légitimes) et Émile Durkheim (il y a un lien entre catégories mentales et catégories sociales, la sociologie se construit contre le sens commun).

Pour Bourdieu, la société possède une dimension objective et une dimension subjective. Versant objectif, les individus occupent des positions inégales au sein de l'espace social : il y a des dominants et des dominés. Ces positions ne sont pas seulement définies par le capital économique (revenus, patrimoine), mais aussi par d'autres ressources que Bourdieu qualifie également, par analogie, de capitaux. Il distingue notamment le capital culturel (saisi essentiellement à travers le niveau de diplôme) et le capital social (carnet d'adresses, réseaux de relations). Tout individu, par son activité, s'inscrit dans un microcosme, un qui réunit tous ceux qui partagent la même activité, ce que Bourdieu appelle un champ. Un écrivain, un scientifique, un homme politique évoluent ainsi dans des champs distincts, qui sont néanmoins tous structurés, eux aussi, selon des positions dominantes et des positions dominées. D'où des luttes permanentes pour maintenir ou renverser les hiérarchies établies, comme lorsqu'un jeune chercheur développe une critique des théories en place pour imposer sa propre théorie.
Versant subjectif, les individus sont dotés d'*habitus*, c'est-à-dire de manières de penser, d'agir et de sentir relativement stables, qui sont le produit de notre socialisation (famille, éducation) et guident de façon non consciente nos goûts nos choix dans tous les domaines de l'existence. L'*habitus* est devenu une seconde nature : nous avons tellement intégré ces dispositions que nous n'avons pas besoin de réfléchir pour faire des choix ajustés à notre condition.

Les mécanismes de la violence symbolique

La force de Bourdieu est non seulement d'avoir bâti une théorie extrêmement solide du monde social, mais surtout de l'avoir mise en œuvre à travers une pléthore d'enquêtes empiriques, s'intéressant aussi bien à des champs particuliers (*Les Règles de l'art*, 1992 ; *Les Structures sociales de l'économie*, 2000) qu'à des « cas » singuliers (*L'Ontologie politique de Martin Heidegger*, 1988). Mais il ne connaîtra jamais autant le succès que lorsqu'il mettra en évidence les mécanismes de la « violence symbolique ». Dans *Les Héritiers* (1964), par exemple, Bourdieu (avec Jean-Claude Passeron) met en évidence le fait que l'école favorise, par la culture et le rapport au savoir qu'elle privilégie, les enfants des classes supérieures. Pourtant, ces derniers ne contestent pas les verdicts qu'elle émet. C'est pour Bourdieu un exemple typique de violence

symbolique : un rapport de force (entre groupes sociaux) est converti en rapport de sens (on est plus ou moins « doué » pour l'école) avec la complicité active des dominés qui le reconnaissent comme légitime (*« c'est vrai que je suis pas très fort en français »*) et, par là même, le méconnaissent comme arbitraire. Il procédera de même avec son ouvrage majeur, *La Distinction* (1979), où il met en évidence la correspondance entre la hiérarchie des pratiques culturelles, et plus largement des styles de vie (sport, alimentation, décoration...), et celle des groupes sociaux. Les membres de la classe dominante sont porteurs du « goût légitime » : ils ont réussi à faire de leur propre style de vie l'étalon auquel peuvent être rapportées les pratiques des autres groupes sociaux. Le style de vie des classes populaires, quant à lui, n'est qu'un repoussoir. Le « beau » et le « laid », le « vulgaire » et le « raffiné » ne sont donc pas des catégories intemporelles mais des jugements sociaux, qui renvoient à des pratiques, des manières de faire ou d'être inégalement légitimes : le goût, pour Bourdieu, est toujours un dégoût du goût des autres. Il aura fallu du temps aux sociologues pour prendre la mesure d'une telle œuvre, et en pointer les limites : la domination s'exerce-t-elle toujours de manière aussi implacable ? Sommes-nous faits d'un seul bloc, comme le suggère le concept d'*habitus* ? Toute activité humaine s'inscrit-elle nécessairement dans un champ ? De telles interrogations critiques soulignent néanmoins la vitalité de la pensée bourdieusienne, dont la flamme est entretenue par de nombreux élèves qui font véritablement école (Gisèle Sapiro, Franck Poupeau, Rémi Lenoir, Gérard Mauger...).

Bio - Pierre Bourdieu (1930-2002)

Ce fils de petit fonctionnaire du Béarn connaîtra un parcours scolaire exemplaire (lycée Louis-le-Grand, agrégation de philosophie). Nommé au Collège de France en 1981, il a notamment fondé la revue *Actes de la recherche en sciences sociales*.

Œuvres principales

• ***Les Héritiers. Les étudiants et la culture***

1964, avec Jean-Claude Passeron, rééd. Minuit, 1994.

• ***La Distinction.***

Critique sociale du jugement

1979, rééd. Minuit, 1996.

• ***Le Sens pratique***

Minuit, 1980.

• ***La Misère du monde***

Seuil, 1993.

• ***Méditations pascaliennes***

1997, rééd. Seuil, coll. « Points », 2003.

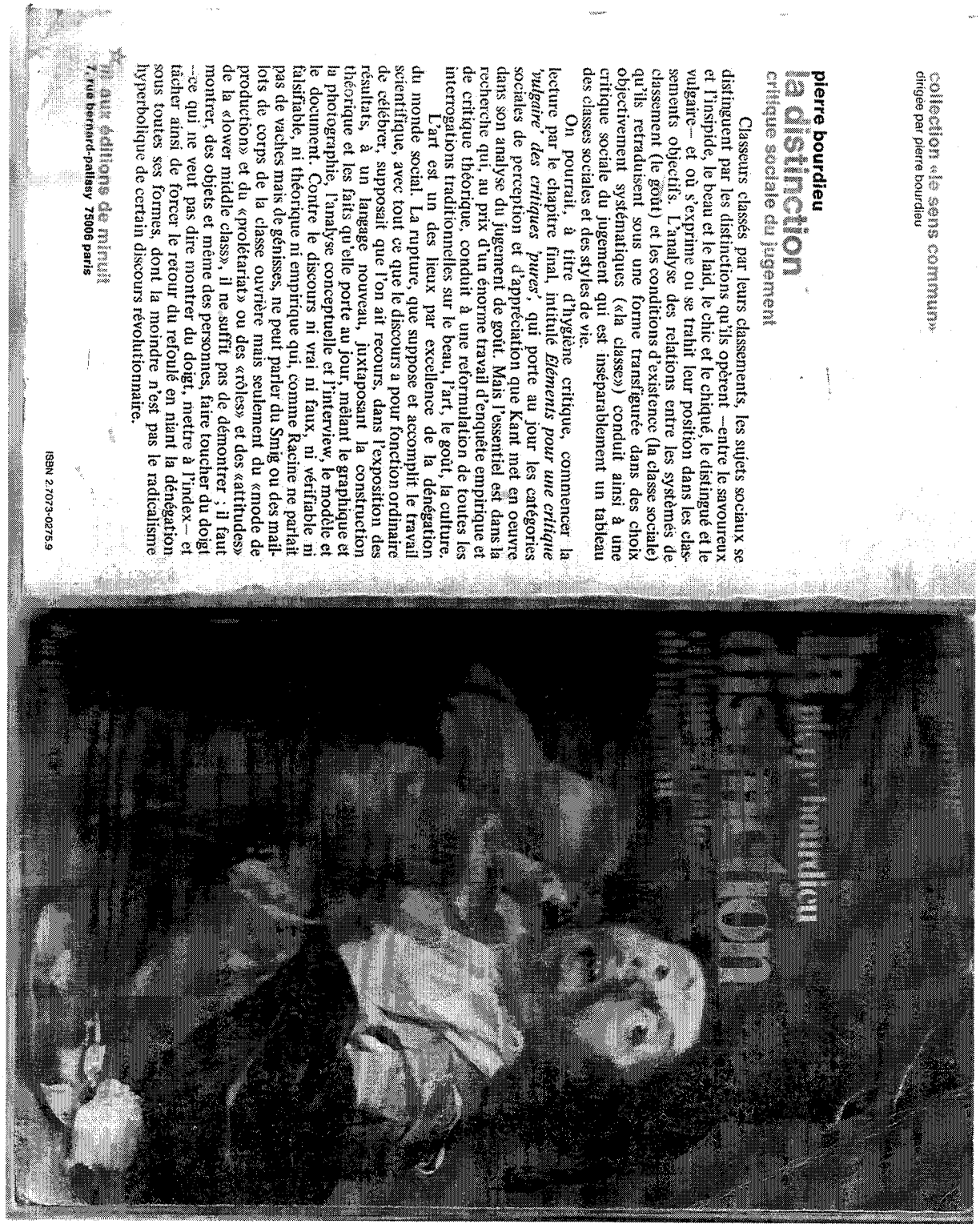
Bernard Lahire, héritier critique

Il n'a jamais été son élève, pourtant Bernard Lahire est à la fois un grand admirateur de l'œuvre de Pierre Bourdieu, en particulier de sa volonté de penser ensemble *« le mental et le social »*, et l'un de ses plus minutieux critiques. Dans *L'Homme pluriel*(1998) en particulier, il invite à complexifier la notion d'*habitus* : les individus sont généralement porteurs de dispositions diverses, parfois contradictoires, car ils ne sont jamais éduqués et socialisés de façon homogène. On est socialisé par sa famille, mais aussi par l'école, dans nos activités de loisir, par les médias... Dès lors, *« le singulier est nécessairement pluriel »*, et la sociologie doit chercher à comprendre pourquoi telle disposition est activée dans tel contexte et pas dans

un autre. S'ouvre ainsi le chantier d'une *« sociologie psychologique, qui livre les conditions d'étude sociologique des plis les plus singuliers du social »*.

Xavier Molénat

Texte : Pierre Bourdieu – La distinction (1979)



3 l'habitus et l'espace des styles de vie

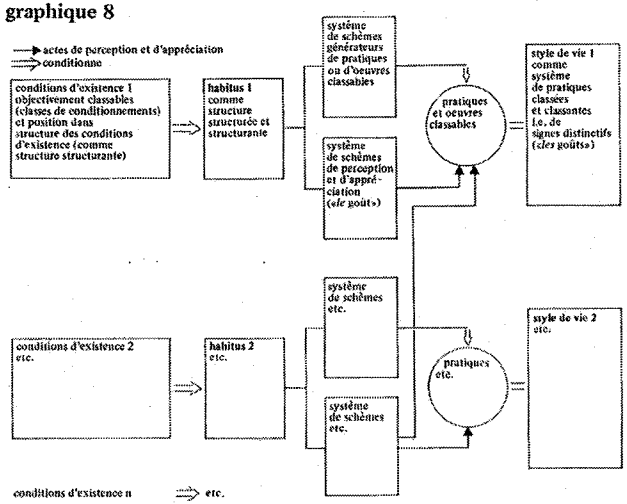
Comme suffirait à le rappeler le fait qu'il puisse se présenter sous la forme d'un schéma, l'espace social tel qu'il a été décrit est une *représentation abstraite*, produite au prix d'un travail spécifique de construction et procurant, à la façon d'une carte, une vision en survol, un point de vue sur l'ensemble des points à partir desquels les agents ordinaires (dont le sociologue ou le lecteur lui-même dans leurs conduites ordinaires) portent leur vue sur le monde social. Faisant exister dans la simultanéité d'une totalité perceptible d'un seul coup d'œil — c'est là ce qui fait sa vertu heuristique — des positions que les agents ne peuvent jamais appréhender toutes ensemble et dans la multiplicité de leurs rapports, il est à l'espace pratique de l'existence quotidienne, avec ses distances que l'on tient ou que l'on marque et ses proches qui peuvent être plus lointains que les étrangers, ce que l'espace de la géométrie est à l'espace hodologique de l'expérience ordinaire, avec ses lacunes et ses discontinuités. Mais le plus important est sans doute que la question de cet espace est posée dans cet espace même, que les agents ont sur cet espace, dont on ne saurait nier l'objectivité, des points de vue qui dépendent de la position qu'ils y occupent et où s'exprime souvent leur volonté de le transformer ou de le conserver. C'est ainsi que nombre des mots que la science emploie pour désigner les classes qu'elle construit sont empruntés à l'usage ordinaire où ils servent à exprimer la vision, le plus souvent polémique, que les groupes se font les uns des autres. Comme emportés par leur élan vers plus d'objectivité, les sociologues oublient presque toujours que les «objets» qu'ils classent sont producteurs de pratiques objectivement classables, mais aussi d'opérations non moins objectives de classement, d'ailleurs elles-

mêmes classables. La division en classes qu'opère la science conduit à la racine commune des pratiques classables que produisent les agents et des jugements classificatoires qu'ils portent sur les pratiques des autres ou leurs pratiques propres : l'habitus est en effet à la fois *principe générateur* de pratiques objectivement classables et *système de classement (principium divisionis)* de ces pratiques. C'est dans la relation entre les deux capacités qui définissent l'habitus, capacité de produire des pratiques et des œuvres classables, capacité de différencier et d'apprécier ces pratiques et ces produits (goût), que se constitue le *monde social représenté*, c'est-à-dire l'*espace des styles de vie*.

La relation qui s'établit en fait entre les caractéristiques pertinentes de la condition économique et sociale (le volume et la structure du capital appréhendés synchroniquement et diachroniquement) et les traits distinctifs associés à la position correspondante dans l'espace des styles de vie ne devient une relation intelligible que par la construction de l'habitus comme formule génératrice permettant de rendre raison à la fois des pratiques et des produits classables et des jugements, eux-mêmes classés, qui constituent ces pratiques et ces œuvres en système de *signes distinctifs*. Parler de l'ascétisme aristocratique des professeurs ou de la prétention de la petite bourgeoisie, ce n'est pas seulement décrire ces groupes par telle de leurs propriétés, s'agirait-il de la plus importante, c'est tenter de nommer le principe générateur de toutes leurs propriétés et de tous leurs jugements sur leurs propriétés ou celles des autres. Nécessité incorporée, convertie en disposition génératrice de pratiques sensées et de perceptions capables de donner sens aux pratiques ainsi engendrées, l'habitus, en tant que disposition générale et transposable, réalise une application systématique et universelle, étendue au-delà des limites de ce qui a été directement acquis, de la nécessité inhérente aux conditions d'apprentissage : il est ce qui fait que l'ensemble des pratiques d'un agent (ou de l'ensemble des agents qui sont le produit de conditions semblables) sont à la fois systématiques en tant qu'elles sont le produit de l'application de schèmes identiques (ou mutuellement convertibles) et systématiquement distinctes des pratiques constitutives d'un autre style de vie.

Du fait que des conditions d'existence différentes produisent des habitus différents, systèmes de schèmes générateurs susceptibles d'être appliqués, par simple transfert, aux domaines les plus différents de la pratique, les pratiques qu'engendrent les différents habitus se présentent comme des configurations systématiques de propriétés exprimant les différences objectivement inscrites dans les conditions d'existence sous la forme de systèmes d'écarts différentiels qui, *perçus* par des agents dotés des schèmes de perception et d'appréciation nécessaires pour en repérer, en interpréter et en évaluer les traits pertinents, fonctionnent comme des styles de vie (1).

graphique 8



Structure structurante, qui organise les pratiques et la perception des pratiques, l'habitus est aussi structure structurée : le principe de division en classes logiques qui organise la perception du monde social est lui-même le produit de l'incorporation de la division en classes sociales. Chaque condition est définie, inséparablement, par ses propriétés intrinsèques et par les propriétés relationnelles qu'elle doit à sa position dans le système des conditions qui est aussi un *système de différences*, de positions différentielles, c'est-à-dire par tout ce qui la distingue de tout ce qu'elle n'est pas et en particulier de tout ce à quoi elle s'oppose : l'identité sociale se définit et s'affirme dans la différence. C'est dire que se trouve inévitablement inscrite dans les dispositions de l'habitus toute la structure du système des conditions telle qu'elle se réalise dans l'expérience d'une condition occupant une position déterminée dans cette structure : les oppositions les plus fondamentales de la structure des conditions (haut / bas, riche / pauvre, etc.) tendent à s'imposer comme les principes de structuration fondamentaux des pratiques et de la perception des pratiques. Système de schèmes générateurs de pratiques qui exprime de façon systématique la nécessité et les

1—C'est dire que la relation entre les conditions d'existence et les pratiques ou le sens des pratiques ne doit se comprendre ni dans la logique du mécanisme ni dans la logique de la conscience.

libertés inhérentes à la condition de classe et la *différence* constitutive de la position, l'habitus appréhende les différences de condition, qu'il saisit sous la forme de différences entre des pratiques classées et classantes (en tant que produits de l'habitus), selon des principes de différenciation qui, étant eux-mêmes le produit de ces différences, sont objectivement accordés à elles et tendent donc à les percevoir comme naturelles (2). S'il faut réaffirmer, contre toutes les formes de mécanisme, que l'expérience ordinaire du monde social est une connaissance, il n'est pas moins important d'apercevoir, contre l'illusion de la génération spontanée de la conscience à laquelle se réduisent tant de théories de la «prise de conscience», que la connaissance première est méconnaissance, reconnaissance d'un ordre qui est établi aussi dans les cerveaux. Les styles de vie sont ainsi les produits systématiques des habitus qui, perçus dans leurs relations mutuelles selon les schèmes de l'habitus, deviennent des systèmes de signes socialement qualifiés (comme «distingués», «vulgaires», etc.). La dialectique des conditions et des habitus est au fondement de l'alchimie qui transforme la distribution du capital, bilan d'un rapport de forces, en système de différences perçues, de propriétés distinctives, c'est-à-dire en distribution de capital symbolique, capital légitime, méconnu dans sa vérité objective.

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 (dont le transfert d'habitudes motrices n'est qu'un exemple particulier) ou, mieux, des *transpositions systématiques* imposées par les conditions particulières de sa mise en pratique, le même ethos ascétique dont on aurait pu attendre qu'il s'exprime toujours dans l'épargne pouvant, dans un contexte déterminé, se manifester dans une manière particulière d'user du crédit. Les pratiques d'un même agent et, plus largement, les pratiques de

2—L'observateur qui divise une population en classes réalise une opération qui a son équivalent dans la pratique sociale. S'il ne le sait pas, outre qu'il est exposé à donner pour un classement scientifique une forme plus ou moins modifiée d'un classement indigène (nombre de «typologies» ne sont pas autre chose), il n'a aucune chance de porter au niveau de la conscience la vérité de ses opérations de classement qui, pareilles en cela à celles de la connaissance indigène, supposent des mises en relation, des comparaisons, et qui, lors même qu'elles paraissent se situer sur le terrain de la physique sociale, produisent et interprètent en fait des distinctions signifiantes, bref se situent dans l'ordre du symbolique.

tous les agents d'une même classe, doivent *l'affinité de style* qui fait de chacune d'elles une métaphore de n'importe laquelle d'entre les autres au fait qu'elles sont le produit des transferts d'un champ à un autre des mêmes schèmes d'action : paradigme familier de cet opérateur analogique qu'est l'habitus, la disposition que l'on appelle «écriture», c'est-à-dire une manière singulière de tracer des caractères, produit toujours la même écriture, c'est-à-dire des tracés graphiques qui, en dépit des différences de taille, de matière et de couleur liées au support, feuille de papier ou tableau noir, ou à l'instrument, stylo ou bâton de craie, en dépit donc des différences entre les ensembles-moteurs mobilisés, présentent un air de famille immédiatement perceptible, à la façon de tous les traits de style ou de manière auxquels on reconnaît un peintre ou un écrivain aussi infailliblement qu'un homme à sa démarche (3).

La systématicité est dans l'*opus operatum* parce qu'elle est dans le *modus operandi* (4) : elle n'est dans l'ensemble des «propriétés», au double sens du terme, dont s'entourent les individus ou les groupes, maisons, meubles, tableaux, livres, automobiles, alcools, cigarettes, parfums, vêtements, et dans les pratiques où ils manifestent leur distinction, sports, jeux, distractions culturelles, que parce qu'elle est dans l'unité originairement synthétique de l'habitus, principe unificateur et générateur de toutes les pratiques. Le goût, propension et aptitude à l'appropriation (matérielle et/ou symbolique) d'une classe déterminée d'objets ou de pratiques classés et classants, est la formule génératrice qui est au principe du style de vie, ensemble unitaire de préférences distinctives qui expriment, dans la logique spécifique de chacun des sous-espaces symboliques, mobilier, vêtement, langage ou hexis corporelle, la même intention expressive. Chaque dimension du style de vie «symbolise avec» les autres, comme disait Leibniz, et les symbolise : la vision du monde d'un vieil artisan ébéniste, sa manière de gérer son budget, son temps ou son corps, son usage du langage et ses choix vestimentaires, sont tout entiers présents dans son éthique du travail scrupuleux et impeccable, du soigné, du fignolé, du fini et son esthétique du travail pour le travail qui lui fait mesurer la

3—Le pastiche vrai, dont Proust donne l'exemple, reproduit non les traits les plus marquants d'un style — à la façon de la parodie ou de la caricature — mais l'habitus, ce que Jacques Rivière appelle le «foyer de l'activité mentale», où s'engendre le discours originel : «Nous nous amusons de voir chaque écrivain 'revenir' tout entier et refaire, au contact d'un événement qu'il n'a pas connu, les mêmes gestes exactement par lesquels il réagissait sur ceux que lui apportent la vie. Le foyer de son activité mentale est retrouvé, la lampe rallumée dans son cerveau» (J. Rivière, in M. Proust et J. Rivière, *Correspondance, 1914-1922*, Paris, Gallimard, 1976, Appendice B, p. 326).

4—Contre l'atomisme d'une psychologie sociale qui, brisant l'unité de la pratique, établit des «lois» partielles prétendant à rendre raison des produits, de l'*opus operatum*, on vise ainsi à établir les lois générales reproduisant les lois de production, le *modus operandi*.

beauté de ses produits au soin et à la patience qu'ils ont demandés.

Le système de propriétés *bien assorties,* parmi lesquelles il faut compter les personnes – on parle de «ménage bien assorti» et les amis aiment à dire qu'ils ont les mêmes goûts – a pour principe le goût, système de schèmes de classement qui peuvent n'accéder que très partiellement à la conscience bien que, à mesure que l'on s'élève dans la hiérarchie sociale, le style de vie fasse une part de plus en plus importante à ce que Weber appelle la «stylisation de la vie». Le goût est au principe de cet ajustement mutuel de tous les traits associés à une personne que l'ancienne esthétique recommandait pour le *renforcement mutuel* qu'ils s'apportent : les innombrables informations que livre, consciemment ou inconsciemment, une personne se redoublent et se confirment indéfiniment, offrant à l'observateur averti cette sorte de plaisir que procurent à l'amateur d'art les symétries et les correspondances résultant d'une distribution harmonieuse des redondances. L'effet de surdétermination qui résulte de ces redondances est d'autant plus fortement ressenti que les différents traits que l'observation ou la mesure obligent à isoler sont, pour la perception ordinaire, fortement interpénétrés, chacun des éléments d'information livrés par la pratique (par exemple un jugement en peinture) étant contaminé –et, en cas de déviation par rapport au trait probable, *corrigé* – par l'effet de l'ensemble des traits antérieurement ou simultanément perçus. De là vient que l'enquête qui tend à isoler les traits – en dissociant par exemple les choses dites de la manière de les dire –, à les arracher au système des traits corrélatifs, tend à minimiser l'écart, sur chaque point, entre les classes, et notamment la distance entre les petits-bourgeois et les bourgeois : dans les situations ordinaires de l'existence bourgeoise, les banalités sur l'art, la littérature ou le cinéma ont la voix grave et bien posée, la diction lente et désinvolte, le sourire distant ou assuré, le geste mesuré, le costume de bonne coupe et le salon bourgeois de celui qui les prononce (5).

Ainsi, le goût est l'opérateur pratique de la transmutation des choses en signes distincts et distinctifs, des distributions continues en oppositions discontinues; il fait accéder les différences inscrites dans l'*ordre physique* des corps, à l'*ordre symbolique* des

5–Si bien que les lacunes peuvent se retourner en refus dédaigneux et les confusions en distractions. Les bourgeois se distinguent tout spécialement par leur aptitude à *maîtriser la situation d'enquête* (que devrait prendre en compte toute analyse de résultats). La maîtrise de la relation sociale dans laquelle fonctionne la culture leur est fournie surtout par l'aptitude, très inégalement répartie, à adopter le rapport au langage qui est appelé dans toutes les situations de conversation mondaine (e.g. bavardage sur le cinéma ou sur les voyages) et qui suppose un art d'effleurer, de glisser, de masquer, en usant abondamment de toutes les chevilles, tous les termes de remplissage et toutes les prudences syntaxiques repérés par les linguistes comme caractéristiques du langage bourgeois.

distinctions signifiantes. Il transforme des pratiques objectivement classées dans lesquelles une condition se signifie elle-même (par son intermédiaire) en pratiques classantes, c'est-à-dire en expression symbolique de la position de classe, par le fait de les percevoir dans leurs relations mutuelles et en fonction de schèmes de classement sociaux. Il est ainsi au principe du système des traits distinctifs qui est voué à être perçu comme une expression systématique d'une classe particulière de conditions d'existence, c'est-à-dire comme un style de vie distinctif, par quiconque possède la connaissance pratique des relations entre les signes distinctifs et les positions dans les distributions, entre l'espace des propriétés objectives, qui est porté au jour par la construction scientifique, et l'espace non moins objectif des styles de vie, qui existe comme tel pour et par l'expérience ordinaire. Ce système de classement qui est le produit de l'incorporation de la structure de l'espace social telle qu'elle s'impose à travers l'expérience d'une position déterminée dans cet espace est, dans les limites des possibilités et des impossibilités économiques (qu'il tend à reproduire dans sa logique), le principe de pratiques ajustées aux régularités inhérentes à une condition; il opère continûment la transfiguration des nécessités en stratégies, des contraintes en préférences, et engendre, en dehors de toute détermination mécanique, l'ensemble des «choix» constitutifs de *styles de vie* classés et classants qui tiennent leur sens, c'est-à-dire leur valeur, de leur position dans un système d'oppositions et de corrélations (6). Nécessité faite vertu, il incline continûment à faire de nécessité vertu en inclinant à des «choix» ajustés à la condition dont il est le produit : comme on le voit bien dans tous les cas où, à la suite d'un changement de position sociale, les conditions dans lesquelles l'habitus a été produit ne coïncident pas avec les conditions dans lesquelles il fonctionne et où l'on peut en isoler l'efficacité propre, c'est le goût, *goût de nécessité* ou *goût de luxe*, et non un faible ou un fort revenu qui commande les pratiques objectivement ajustées à ces ressources. Il est ce qui fait que l'on a ce que l'on aime parce qu'on aime ce que l'on a, c'est-à-dire les propriétés qu'on se voit attribuer en fait dans les distributions et assigner en droit dans les classements (7).

6–La théorie économique, qui traite les agents économiques comme des acteurs interchangeables, omet, paradoxalement, de prendre en compte les conditions économiques de possibilité des dispositions économiques et, du même coup, s'interdit de rendre raison réellement des systèmes de préférences qui définissent des utilités subjectives incomparables et indépendantes.

7–L'éthique qui prétend imposer comme norme universelle les principes d'un ethos, c'est-à-dire les choix forcés d'une condition, est encore une façon, plus subtile, de succomber à l'*amor fati*, de se contenter de ce qu'on est et de ce qu'on a. Tel est le fondement de l'antinomie sentie entre l'éthique et l'intention révolutionnaire.

l'abstinence et l'intempérance, c'est-à-dire aussi entre le salut individuel et les solidarités collectives.

Le café n'est pas un endroit où l'on va pour boire mais un lieu où l'on va pour boire *en compagnie* et où l'on peut instaurer des relations de familiarité fondées sur la mise en suspens des censures, des conventions et des convenances qui sont de mise dans les échanges entre étrangers : par opposition au café ou au restaurant bourgeois ou petit-bourgeois dont chaque table constitue un petit territoire séparé et approprié (on se demande la permission d'emprunter une chaise ou une salière), le café populaire est une compagnie (ce que marque le «Salut la compagnie!» ou «Bonjour tout le monde» ou «Salut les potes!» du nouvel entrant), dans laquelle on s'intègre. Il a pour centre le comptoir, auquel on s'accoude après avoir serré la main au «patron» ainsi placé en position d'hôte (c'est souvent lui qui mène le jeu) et parfois même à tous les présents (les tables –il n'y en a pas toujours– étant laissées aux «étrangers» ou aux femmes qui sont venues faire boire quelque chose à leur enfant ou donner un coup de téléphone). C'est au café que trouve son accomplissement l'art typiquement populaire de la *blague*, art de tout prendre à la blague (d'où les *sans blague* ou *blague dans le coin*, par lesquels on marque le retour aux choses sérieuses et qui peuvent d'ailleurs introduire une blague au second degré), mais aussi art de dire ou de faire des blagues, dont le bon gros est la victime désignée, parce qu'il s'y prête plus qu'un autre par une propriété qui, selon le code populaire, est plutôt une singularité pittoresque qu'une tare et parce que la bonne nature dont on le crédite le prédispose à les accepter et à les prendre du bon côté, art en un mot de moquer les autres sans les fâcher, par des railleries ou des injures rituelles qui sont neutralisées par leur excès même et qui, supposant une grande familiarité, tant par l'information qu'elles utilisent que par la liberté même dont elles témoignent, sont en fait des témoignages d'attention ou d'affection, des manières de faire valoir sous apparence de débiner, d'assumer sous apparence de condamner–bien qu'elles puissent aussi servir à mettre à l'épreuve ceux qui voudraient prendre des distances avec le groupe (17).

Trois manières de se distinguer

L'opposition principale entre les goûts de luxe et les goûts de nécessité se spécifie en autant d'oppositions qu'il y a de manières différentes d'affirmer sa distinction par rapport à la classe ouvrière et à ses besoins primaires, ou, ce qui revient au même, de pouvoirs permettant de tenir à distance la nécessité. Ainsi, dans la classe dominante, on peut, pour simplifier, distinguer trois structures des consommations distribuées en trois postes principaux, alimentation, culture et dépenses de présentation de soi et de représentation (vêtement, soins de beauté, articles de toilette, personnel de service). Ces structures revêtent des formes strictement inverses – comme les structures de leur capital – chez les professeurs et chez les industriels ou les gros commerçants : tandis que ceux-ci ont des consommations alimentaires exceptionnellement élevées (plus de

17–Il n'est pas inutile d'indiquer que cet art qui a ses virtuoses, les boute-en-train reconnus, peut sombrer dans la caricature des plaisanteries et des propos qui apparaîtront comme stéréotypés, stupides ou grossiers *selon les critères mêmes du goût populaire.*

tableau 17–Structure des dépenses chez les professeurs, professions libérales, industriels et gros commerçants (S.C., III)

	professeurs		prof. libérales		industriels gros comm.	
	F	%	F	%	F	%
alimentation*	9 969	24,4	13 956	24,4	16 578	37,4
présentation **	4 912	12,0	12 680	22,2	5 616	12,7
culture ***	1 753	4,3	1 298	2,3	574	1,3

* alimentation : y compris repas au restaurant ou à la cantine.

** présentation : vêtements, chaussures, réparations et nettoyage, articles de toilette, coiffure, employés de maison.

*** culture : livres, journaux, papeterie, disques, sport, jouets, musique, spectacles.

37 % du budget), des dépenses culturelles très faibles et des dépenses de présentation et de représentation moyennes, les premiers, dont la dépense totale moyenne est plus réduite, ont des dépenses alimentaires faibles (inférieures, relativement, à celles des ouvriers), des dépenses de présentation et de représentation restreintes (avec des dépenses de santé qui sont parmi les plus élevées) et des dépenses culturelles (livres, journaux, spectacles, sports, jouets, musique, radio et électrophone) relativement fortes. Aux uns comme aux autres s'opposent les membres des professions libérales, qui consacrent à l'alimentation une part de leur budget égale à celle des professeurs (24,4 %) pour une dépense globale beaucoup plus élevée (57.122 F au lieu de 40.884 F), et dont les frais de présentation et de représentation dépassent de loin ceux de toutes les autres fractions, surtout si l'on y adjoint les dépenses en personnel de service, tandis que leurs dépenses culturelles sont plus faibles que celles des professeurs (ou mêmes des ingénieurs et des cadres supérieurs, qui se situent à mi-chemin entre les professeurs et les professions libérales, quoique plus près de celles-ci, pour presque toutes les consommations).

On peut préciser le système des différences en regardant de plus près comment se distribuent les consommations alimentaires : les industriels et les commerçants diffèrent profondément, sur ce point, des membres des professions libérales et, *a fortiori*, des professeurs, en raison de l'importance qu'ils accordent aux produits à base de céréales (notamment à la pâtisserie), aux vins, aux conserves de viande, au gibier, et de la part relativement faible qu'ils laissent à la viande et aux fruits et légumes frais. Les professeurs dont les dépenses alimentaires ont une structure presque identique à celle des employés de bureau consacrent plus que toutes les autres fractions au pain, aux laitages, au sucre, aux confitures, aux boissons non alcoolisées, toujours moins aux vins et aux alcools et nettement moins que les professions libérales

tableau 18—Structure des consommations alimentaires selon les fractions de la classe dominante (S.C., III)

	professeurs		cadres supérieurs		professions libérales		ingénieurs		industriels gros comm.	
nb. moyen de pers. par ménage	3,11		3,6		3,5		3,6		3,6	
dép. moy. totale par ménage (en F.)	40 844		52 156		57 122		49 822		44 339	
dép. alim. moy. par ménage (en F.)	9 969		13 158		13 956		12 666		16 578	
dép. alim. en % de la dép. totale	24,4		25,2		24,4		25,4		37,4	
dép. moyenne en F. et % de la dép. alimentaire totale :	F	%	F	%	F	%	F	%	F	%
Céréales dont :	865	8,7	993	7,5	1 011	7,2	951	7,5	1 535	9,2
. pain	322	3,2	347	2,6	326	2,3	312	2,5	454	2,5
. pâtisseries, biscottes	452	4,5	552	4,1	548	4,0	539	4,2	989	5,6
. riz	16	0,2	27	0,2	33	0,2	28	0,2	29	0,1
. pâtes	35	0,3	32	0,2	62	0,4	41	0,3	33	0,1
. farines	40	0,4	35	0,2	41	0,3	31	0,2	28	0,1
Légumes dont	766	7,7	1 013	7,7	1 100	7,9	899	7,1	1 222	7,3
. pommes de terre	81	0,8	94	0,7	95	0,7	98	0,7	152	0,8
. légumes frais	555	5,6	729	5,5	811	5,8	647	5,1	915	5,1
. légumes secs et en conserve	131	1,3	191	1,4	216	1,5	154	1,2	153	0,8
Fruits dont :	632	6,3	871	6,6	990	7,2	864	6,8	877	5,2
. fruits frais	295	2,9	405	3,1	586	4,2	424	3,3	547	3,1
. agrumes, bananes	236	2,4	343	2,6	303	2,2	324	2,5	256	1,4
. fruits secs, . confitures	102	1,0	122	0,9	98	0,7	116	0,9	73	0,4
Viande de boucherie dont :	1 586	15,6	2 358	18,0	2 552	18,3	2 073	16,4	2 323	14,0
. boeuf	814	8,1	1 293	9,8	1 212	8,7	1 144	9,0	1 273	7,2
. veau	335	3,4	452	3,4	630	4,5	402	3,1	377	2,3
. mouton, agneau	156	1,6	315	2,3	438	3,2	247	1,9	390	2,2
. cheval	31	0,3	49	0,3	31	0,2	37	0,3	94	0,5
. porc frais	221	2,2	251	1,7	239	1,7	247	1,9	187	1,3
Charcuterie	634	6,3	741	5,6	774	5,5	705	5,6	812	4,9
Conserves de viande	336	3,4	350	2,6	233	1,7	310	2,4	1 362	8,0
Poissons, crustacés, coquillages	336	3,4	503	3,8	719	5,1	396	3,1	588	3,5
Volailles	235	2,3	311	2,4	399	2,8	310	2,4	333	2,0
Lapins, gibiers	36	0,3	97	0,7	148	1,1	89	0,7	289	1,7
Oeufs	149	1,4	172	1,3	190	1,4	178	1,4	185	1,1
Lait	399	3,9	271	2,0	240	1,8	287	2,3	309	1,9
Fromages, yaourts	692	6,9	776	5,9	843	6,0	785	6,1	1 090	6,5
Corps gras dont :	399	4,0	564	4,3	525	3,8	504	4,0	551	3,3
. beurre	320	3,2	408	3,1	379	2,7	371	2,9	405	2,4
. huiles	66	0,6	136	1,0	132	1,0	103	0,8	112	0,6
. margarine	12	0,1	17	0,1	12	0,1	29	0,2	19	0,1
. saindoux	1	-	1	-	1	-	1	-	13	0,1
Sucre, confiserie, cacao	304	3,0	395	3,0	265	1,9	327	2,6	407	2,4
Alcools dont :	711	7,1	1 365	10,3	1 329	9,5	937	7,4	2 218	13,4
. vins	457	4,6	869	6,6	899	6,4	392	3,1	1 881	11,8
. bière	82	0,8	91	0,7	40	0,3	184	1,4	93	0,5
. cidre	13	0,1	12	-	-	-	8	-	5	-
. apéritifs, liqueurs, etc.	157	1,6	391	3,0	389	2,8	352	2,8	237	1,4
Boissons non alcoolisées	344	3,4	342	2,6	267	1,9	293	2,3	327	2,0
Café, thé	152	1,5	215	1,5	291	2,1	178	1,4	298	1,8
Repas restaurant	829	8,3	1 863	13,0	1 562	11,2	1 372	10,8	1 179	7,1
Repas cantine	745	7,5	562	4,0	221	1,6	773	6,1	299	1,8
Divers	264	2,6	379	2,7	258	1,8	432	3,4	324	1,9

aux produits chers, comme les viandes — et surtout les plus chères d'entre elles, comme le mouton et l'agneau —, les fruits et les légumes frais. Quant aux professions libérales, elles se distinguent surtout par la part importante de leurs dépenses qui va à des produits chers et en particulier aux viandes (18,3 % des dépenses d'alimentation) et surtout aux plus chères d'entre elles (veau, agneau, mouton), aux légumes et aux fruits frais, aux poissons et crustacés, aux fromages et aux apéritifs (18).

Ainsi, lorsqu'on va des ouvriers aux patrons du commerce et de l'industrie, en passant par les contremaîtres et les artisans et les petits commerçants, le frein économique tend à se relâcher sans que change le principe fondamental des choix de consommation : l'opposition entre les deux extrêmes s'établit alors entre le *pauvre* et le (nouveau) *riche*, entre la «bouffe» et la «grande bouffe»; les nourritures consommées sont de plus en plus riches (c'est-à-dire à la fois coûteuses et riches en calories) et de plus en plus lourdes (gibier, foie gras). Au contraire, le goût des professions libérales ou des cadres supérieurs constitue négativement le goût populaire comme goût du lourd, du gras, du grossier, en s'orientant vers le léger, le fin, le raffiné : l'abolition des freins économiques s'accompagne du renforcement des censures sociales qui interdisent la grossièreté et la grosseur au profit de la distinction et de la minceur. Le goût des nourritures rares et aristocratiques incline à une cuisine de tradition, riche en produits chers ou rares (légumes frais, viandes, etc.). Enfin, les professeurs, plus riches en capital culturel qu'en capital économique, et portés de ce fait aux consommations ascétiques dans tous les domaines, s'opposent quasi consciemment, par une recherche de l'originalité au moindre coût économique qui oriente vers l'exotisme (cuisine italienne, chinoise, etc.) et le populisme culinaire (plats paysans), aux (nouveaux) riches et à leurs nourritures riches, vendeurs et consommateurs de «grosse bouffe», ceux que l'on appelle parfois les «gros», gros de corps et grossiers d'esprit, qui ont les moyens économiques d'affirmer avec une arrogance perçue comme «vulgaire» un style de vie resté très proche, en matière de consommations économiques et culturelles, de celui des classes populaires (19).

Il va de soi qu'on ne peut autonomiser les consommations alimentaires, surtout saisies à travers les seuls *produits* consommés, par rapport à l'ensemble du style de vie : ne serait-ce que parce que le goût en matière de *plats* (dont les produits, surtout au degré d'indétermination où la statistique les saisit, ne peuvent donner qu'une idée très approximative) est associé, par l'intermédiaire du mode de préparation, à toute la représentation de l'économie domestique et de la division du travail entre les sexes, le goût pour les *plats cuisinés* (pot-au-feu, blanquette, daube) qui demandent un fort investissement de temps et d'intérêt étant en affinité

18—Au sein des classes moyennes, les oppositions sont beaucoup moins nettes, bien qu'on retrouve des différences homologues entre les instituteurs et les employés de bureau d'un côté, et de l'autre les petits commerçants.

19—La préférence pour les restaurants étrangers, italiens, chinois, japonais et, à un moindre degré, russes, croît à mesure qu'on s'élève dans la hiérarchie sociale (seuls font exception les restaurants espagnols, sans doute liés à une forme de tourisme plus populaire, qui sont de plus en plus choisis à mesure qu'on descend dans la hiérarchie sociale, et les restaurants nord-africains qui sont plus choisis par les cadres moyens). (S.C., XXXIV).

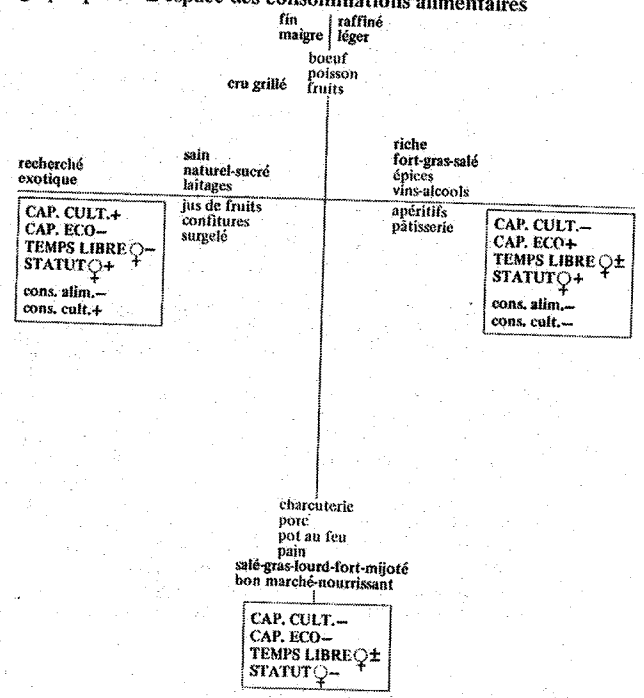
avec une conception traditionnelle du rôle féminin : c'est ainsi que l'opposition est particulièrement marquée, sous ce rapport, entre les classes populaires et les fractions dominées de la classe dominante où les femmes, dont le travail a une forte valeur marchande (ce qui contribue sans doute à expliquer qu'elles aient une plus haute idée de leur valeur), entendent consacrer en priorité leur temps libre au soin des enfants et à la transmission du capital culturel et tendent à mettre en question la division traditionnelle du travail entre les sexes ; la recherche de l'économie de temps et de travail dans la préparation se conjugue avec la recherche de la légèreté et de la faible teneur en calories des produits pour incliner vers les grillades et les crudités (les «salades composées») et aussi vers les produits et les plats surgelés, les yaourts et les laitages sucrés, autant de choix qui sont aux antipodes des plats populaires, dont le plus typique est le *pot-au-feu*, fait de viande à bon marché et bouillie – par opposition à grillée ou rôtie –, mode de cuisson inférieur qui demande surtout du temps. Ce n'est pas par hasard que cette forme de cuisine – on dit d'une femme qui se consacre entièrement à son foyer qu'elle est «pot-au-feu» – symbolise un état de la condition féminine et de la division du travail entre les sexes comme les *pantoufles* que l'on chausse avant le dîner symbolisent le rôle complémentaire dévolu à l'homme (20).

C'est chez les ouvriers que l'on consacre le plus de temps et d'intérêt à la cuisine : 69 % des personnes interrogées disent aimer faire de la grande cuisine contre 59 % chez les cadres moyens, 52 % chez les petits commerçants et 51 % chez les cadres supérieurs, professions libérales et industriels (S.C. XXXIV bis). Autre indice indirect de ces différences en matière de division sexuelle du travail : tandis que les professeurs et les cadres supérieurs semblent accorder la priorité au lave-vaisselle et à la machine à laver, pour les professions libérales et les industriels ou les gros commerçants, la priorité semble aller plutôt à la télévision et à l'automobile (S.C. III). Enfin, invités à choisir dans une liste de sept plats leurs deux mets préférés, les agriculteurs et les ouvriers qui, comme toutes les autres catégories, mettent au premier rang le *gigot*, se montrent les plus enclins (45 % et 34 % – contre 28 % des employés, 20 % des cadres supérieurs et 19 % des petits patrons) à citer le *pot-au-feu* (les agriculteurs étant à peu près les seuls à choisir l'*andouillette* – à raison de 14 % contre 4 % des ouvriers, employés et cadres moyens, 3 % des cadres

20–Ce sont les petits patrons de l'industrie et du commerce, incarnation de l'«épicier» traditionnellement vomi par les artistes, qui disent le plus souvent (60 %) chausser leurs pantoufles tous les jours avant le dîner tandis que les membres des professions libérales et les cadres supérieurs sont les plus enclins à rejeter ce symbole petit-bourgeois (35 % disent ne jamais le faire). Quant aux ouvrières et aux paysannes, le fait qu'elles se distinguent par une consommation particulièrement forte de pantoufles témoigne sans doute de tout le rapport au corps, à la toilette et à la cosmétique qu'implique le repliement sur la maison et la vie domestique (on sait par exemple que les femmes d'artisans ou de commerçants et d'ouvriers sont les plus portées à dire qu'elles se guident surtout, dans le choix de leur vêtement, par le souci de plaire à leur mari).

supérieurs et 0 % des petits patrons). Les ouvriers et les petits patrons se portent aussi sur le *coq au vin* (50 et 48 %), plat typique des petits restaurants moyens qui veulent faire chic, sans doute associé de ce fait à l'idée de «sortie» au restaurant (contre 42 % des employés, 39 % des cadres supérieurs et 37 % des agriculteurs). Les cadres, membres des professions libérales et patrons ne se distinguent de façon relativement nette que par le choix de celui d'entre les plats proposés par une liste *pour eux particulièrement étroite* qui est à la fois relativement «léger» et marqué symboliquement, par rapport à la routine ordinaire de la cuisine petite-bourgeoise, la bouillabaisse (31 % contre 22 % des employés, 17 % des petits patrons, 10 % des ouvriers, 7 % des agriculteurs), et où l'opposition entre le poisson et la viande (et surtout le porc de la choucroute ou du cassoulet) se double clairement de la coloration régionaliste et touristique (S.C. XXXIV). Il va de soi que, du fait de l'imprécision de la classification employée, on ne peut saisir ici les effets de l'opposition secondaire entre les fractions et les tendances observées auraient sans doute été plus marquées si l'on avait pu par exemple isoler les professeurs et si la liste de plats proposés avait été plus diversifiée sous les rapports sociologiquement pertinents.

graphique 9–L'espace des consommations alimentaires



Le goût en matière alimentaire dépend aussi de l'idée que chaque classe se fait du corps et des effets de la nourriture sur le corps, c'est-à-dire sur sa force, sa santé et sa beauté, et des catégories qu'elle emploie pour évaluer ces effets, certains d'entre eux pouvant être retenus par une classe qui sont ignorés par une autre, et les différentes classes pouvant établir des hiérarchies très différentes entre les différents effets : c'est ainsi que là où les classes populaires, plus attentives à la *force* du corps (masculin) qu'à sa *forme*, tendent à rechercher des produits à la fois bon marché et nourrissants, les professions libérales donneront leur préférence à des produits savoureux, bons pour la santé, légers et ne faisant pas grossir. Culture devenue nature, c'est-à-dire incorporée, classe faite corps, le goût contribue à faire le corps de classe : principe de classement incorporé qui commande toutes les formes d'incorporation, il choisit et modifie tout ce que le corps ingère, digère, assimile, physiologiquement et psychologiquement. Il s'ensuit que le corps est l'objectivation la plus irrécusable du goût de classe, qu'il manifeste de plusieurs façons. D'abord dans ce qu'il a de plus naturel en apparence, c'est-à-dire dans les dimensions (volume, taille, poids, etc.) et les formes (rondes ou carrées, raides ou souples, droites ou courbes, etc.) de sa conformation visible, où s'exprime de mille façons tout un rapport au corps, c'est-à-dire une manière de traiter le corps, de le soigner, de le nourrir, de l'entretenir, qui est révélatrice des dispositions les plus profondes de l'habitus : c'est en effet au travers des préférences en matière de consommation alimentaire qui peuvent se perpétuer au-delà de leurs conditions sociales de production (comme en d'autres domaines un accent, une démarche, etc.) (21), et aussi bien sûr au travers des usages du corps dans le travail et dans le loisir qui en sont solidaires, que se détermine la distribution entre les classes des propriétés corporelles.

La médiation par laquelle s'établit la définition sociale des nourritures convenables n'est pas seulement la représentation quasi consciente de la configuration approuvée du corps perçu, et en particulier de sa grosseur ou de sa minceur. C'est, plus profondément, tout le *schéma corporel*, et en particulier la manière de tenir le corps dans l'acte de manger, qui est au principe de la sélection de certaines nourritures. Ainsi par exemple si le poisson est, dans les classes populaires, une nourriture peu convenable pour les hommes, ce n'est pas seulement parce qu'il s'agit d'une nourriture légère, qui ne tient pas au corps, et qu'on ne prépare, en fait, que pour des raisons hygiéniques, c'est-à-dire pour les malades et pour les enfants; c'est aussi qu'il fait partie, avec les fruits (bananes exceptées), de ces choses délicates qui ne peuvent être manipulées par des mains d'homme et devant lesquelles l'homme est comme

21 – C'est pourquoi le corps désigne non seulement la position actuelle mais aussi la *trajectoire*.

un enfant (c'est la femme qui, se plaçant dans un rôle maternel, comme elle fait dans tous les cas semblables, se chargera de préparer le poisson dans l'assiette ou de peler la poire); mais c'est surtout qu'il demande à être mangé d'une façon qui contredit en tout la manière proprement masculine de manger, c'est-à-dire avec retenue, par petites bouchées, en mastiquant légèrement, *avec le devant de la bouche*, sur le bout des dents (pour les arêtes). C'est bien toute l'identité masculine, – ce que l'on appelle la virilité –, qui est engagée dans ces deux manières de manger, du bout des lèvres et par petits morceaux, comme les femmes à qui il convient de *chipoter*, ou à pleine bouche, à pleines dents et par grosses bouchées, comme il convient aux hommes, au même titre qu'elle est engagée dans les deux manières, parfaitement homologues, de parler, avec le devant de la bouche ou avec toute la bouche, et en particulier le fond de la bouche, la gorge (selon l'opposition, déjà notée ailleurs, entre la *bouche*, la fine bouche, la bouche pincée, ou les lèvres, et la *gueule*, – fort en gueule, coup de gueule, engueuler et aussi «s'en foutre *plein* la gueule»). Cette opposition se retrouverait dans tous les usages du corps, et en particulier dans *les plus insignifiants en apparence*, qui, à ce titre, sont prédisposés à servir de pense-bête où sont déposées les valeurs les plus profondes du groupe, ses «croyances» les plus fondamentales. Il serait facile de montrer par exemple que les Kleenex, qui demandent qu'on prenne son nez délicatement, sans trop appuyer et qu'on se mouche en quelque sorte du bout du nez, par petits coups, sont au grand mouchoir de tissu, dans lequel on souffle très fort d'un coup et à grand bruit, en plissant les yeux dans l'effort et en se tenant le nez à pleins doigts, ce que le rire retenu dans ses manifestations visibles et sonores est au rire à *gorge* déployée, que l'on pousse *avec tout le corps*, en plissant le nez, en ouvrant grande la bouche et en prenant son souffle très profond («j'étais plié en deux»), comme pour amplifier au maximum une expérience qui ne souffre pas d'être contenue, et d'abord parce qu'elle doit être partagée, donc clairement manifestée à l'intention des autres. Et la philosophie pratique du corps masculin comme une sorte de *puissance*, grande, forte, aux besoins énormes, impérieux et brutaux, qui s'affirme dans toute la manière masculine de tenir le corps, et en particulier devant les nourritures, est aussi au principe de la division des nourritures entre les sexes, division reconnue, tant dans les pratiques que dans le discours, par les deux sexes. Il appartient aux hommes de boire et de manger plus, et des nourritures plus fortes, à leur image. Ainsi à l'apéritif, les hommes seront servis deux fois (et plus si c'est fête) et par grandes rasades, dans de grands verres (le succès du Ricard ou du Pernod tenant sans doute pour beaucoup au fait qu'il s'agit d'une boisson à la fois forte et abondante – pas un «dé à coudre»), et ils laisseront les amuse-gueule (biscuits salés, cacahuètes, etc.) aux enfants et aux femmes, qui boivent un petit verre («il faut garder ses jambes»)

d'un apéritif de leur fabrication (dont elles échangent les recettes). De même, parmi les entrées, la charcuterie est plutôt pour les hommes, comme ensuite le fromage, et cela d'autant plus qu'il est plus *fort*, tandis que les crudités sont plutôt pour les femmes, comme la salade : ce sont les uns ou les autres qui se resserviront ou se partageront les fonds de plats. La viande, nourriture nourrissante par excellence, forte et donnant de la force, de la vigueur, du *sang*, de la santé, est le plat des hommes, qui en prennent deux fois, tandis que les femmes se servent une petite part : ce qui ne signifie pas qu'elles *se privent* à proprement parler; elles n'ont réellement pas envie de ce qui peut manquer aux autres, et d'abord aux hommes, à qui la viande revient par définition, et tirent une sorte d'autorité de ce qui n'est pas vécu comme une privation; plus, elles n'ont pas *le goût* des nourritures d'hommes qui, étant réputées nocives lorsqu'elles sont absorbées en trop grande quantité par les femmes (par exemple, manger trop de viande fait «tourner le sang», procure une vigueur anormale, donne des boutons, etc.), peuvent même susciter une sorte de dégoût.

Les différences de pure conformation sont redoublées et symboliquement accentuées par les différences de *maintien*, différences dans la manière de porter le corps, de se porter, de se comporter où s'exprime tout le rapport au monde social. A quoi s'ajoutent toutes les corrections intentionnellement apportées à l'aspect modifiable du corps, en particulier par l'ensemble des marques cosmétiques (coiffure, maquillage, barbe, moustache, favoris, etc.) ou vestimentaires qui, dépendant des moyens économiques et culturels susceptibles d'y être investis, sont autant de marques sociales recevant leur sens et *leur valeur* de leur position dans le système de signes distinctifs qu'elles constituent et qui est lui-même homologue du système des positions sociales. Porteur de signes, le corps est aussi producteur de signes qui sont marqués dans leur substance perceptible par le rapport au corps : c'est ainsi que la valorisation de la virilité peut, à travers la manière de tenir la bouche en parlant ou de poser la voix, déterminer toute la prononciation des classes populaires. Produit social, le corps, seule manifestation sensible de la «personne», est communément perçu comme l'expression la plus naturelle de la nature profonde : il n'y a pas de signes proprement «physiques», et la couleur et l'épaisseur du rouge à lèvres ou la configuration d'une mimique, tout comme la forme du visage ou de la bouche, sont immédiatement lues comme des indices d'une physionomie «morale», socialement caractérisée, c'est-à-dire d'états d'âme «vulgaires» ou «distingués», naturellement «nature» ou naturellement «cultivés». Les signes constitutifs du corps perçu, ces produits d'une fabrication proprement culturelle qui ont pour effet de distinguer les groupes sous le rapport du degré de culture, c'est-à-dire de distance à la nature, semblent fondés en nature. Ce que l'on appelle la tenue, c'est-à-dire la manière légitime de tenir son corps et de le présenter, est

spontanément perçu comme un indice de tenue morale et constitue le fait de laisser au corps son apparence «naturelle» en indice de *laisser-aller*, d'abandon coupable à la *facilité*.

Ainsi se dessine un espace des corps de classe qui, aux hasards biologiques près, tend à reproduire dans sa logique spécifique la structure de l'espace social. Et ce n'est donc pas par hasard que les propriétés corporelles sont appréhendées à travers des systèmes de classement sociaux qui ne sont pas indépendants de la distribution entre les classes sociales des différentes propriétés : les taxinomies en vigueur tendent à opposer, en les hiérarchisant, les propriétés les plus fréquentes chez les dominants (c'est-à-dire les plus rares) et les plus fréquentes chez les dominés (22). La représentation sociale du corps propre avec laquelle chaque agent doit compter, et dès l'origine, pour élaborer sa représentation subjective de son corps et son hexis corporelle, est ainsi obtenue par l'application d'un système de classement social dont le principe est le même que celui des produits sociaux auquel il s'applique. Ainsi, les corps auraient toutes les chances de recevoir un prix strictement proportionné à la position de leurs possesseurs dans la structure de la distribution des autres propriétés fondamentales si l'autonomie de la logique de l'hérédité biologique par rapport à la logique de l'hérédité sociale n'accordait parfois aux plus démunis sous tous les autres rapports les propriétés corporelles les plus rares, par exemple la beauté (que l'on dit parfois «fatale» parce qu'elle menace les hiérarchies) et si, à l'inverse, les accidents de la biologie ne privaient parfois les «grands» des attributs corporels de leur position comme la grande taille ou la beauté.

Sans façons ou sans gêne ?

Il est donc clair que le goût en matière alimentaire ne peut être complètement autonomisé par rapport aux autres dimensions du rapport au monde, aux autres, au corps propre, où s'accomplit la philosophie pratique caractéristique de chaque classe. Pour en convaincre, il faudrait soumettre à une comparaison systématique la manière populaire et la manière bourgeoise de traiter la nourriture, de la servir, de la présenter, de l'offrir, qui est infiniment plus révélatrice que la nature même des produits concernés (surtout lorsqu'on ignore, comme la plupart des enquêtes de consommation, les différences de qualité). Analyse difficile puisqu'on ne peut réellement penser chacun des styles de vie que par rapport à l'autre qui en est la négation objective et subjective, en sorte que le sens des conduites se renverse du pour au contre selon qu'on

22—C'est dire que les taxinomies appliquées au corps perçu (gros/maigre, fort/faible, grand/petit, etc.) sont, comme toujours, à la fois arbitraires (l'idée de beauté féminine pouvant être associée, dans des contextes économiques et sociaux différents, à la grosseur ou à la minceur) et nécessaires, c'est-à-dire fondés dans la raison spécifique d'un ordre social déterminé.

l'appréhende de l'un ou l'autre point de vue et que l'on inscrit dans la lecture des *mots communs* qu'il faut bien employer pour les nommer (par exemple «manières») des significations populaires ou bourgeoises.

On imagine les malentendus qui peuvent résulter de l'ignorance de ce mécanisme dans toutes les enquêtes par questionnaire qui sont toujours des échanges de *mots*. A fortiori lorsqu'on vise à recueillir des jugements sur des mots ou à susciter des réactions à des mots (comme dans le «test éthique» qui consistait à proposer à tous les enquêtés la même liste d'adjectifs pour caractériser un ami, un vêtement ou un intérieur idéal) : les réponses que l'on enregistre en ce cas se sont réellement définies par rapport à des stimuli qui, par delà leur *identité nominale* (celle des mots proposés), varient dans leur *réalité perçue*, donc dans leur efficacité pratique, selon les principes mêmes de variation (et d'abord la classe sociale) dont on entend mesurer l'efficience (ce qui conduit à des rencontres totalement dépourvues de sens entre classes opposées). Les groupes s'investissent tout entiers, avec tout ce qui les oppose aux autres groupes, dans les mots communs où s'exprime leur identité sociale, c'est-à-dire leur différence. Sous leur apparente neutralité, des mots aussi ordinaires que pratique, sobre, propre, fonctionnel, drôle, fin, intime, distingué, sont ainsi divisés contre eux-mêmes, soit que les différentes classes leur accordent des sens différents, soit qu'elles leur donnent le même sens mais attribuent des valeurs opposées aux choses nommées : ainsi de *soigné*, si fortement approprié par ceux qui lui font dire leur goût du travail bien fait, du fini, ou l'attention un peu méticuleuse avec laquelle ils veillent à leur apparence extérieure qu'il évoque sans doute pour ceux qui le rejettent la rigueur un peu étroite ou étriquée qu'ils aperçoivent dans le style de vie petit-bourgeois ; ou encore de *drôle*, dont les connotations sociales, associées à une prononciation, une élocution socialement marquée, plutôt bourgeoise ou snob, entrent en contradiction avec les valeurs exprimées, détournant ceux qui se reconnaîtraient sûrement dans un équivalent populaire, comme *bidonnant*, *marrant* ou *rigolo* ; ou encore de *sobre* qui, appliqué à un vêtement ou à un intérieur, peut recevoir des significations radicalement différentes selon qu'il est employé pour exprimer les stratégies esthétiques prudentes et défensives d'un petit artisan, l'ascétisme esthétisant du professeur ou le goût de l'austérité dans le luxe du grand bourgeois de vieille roche. On voit que toute tentative pour produire un organon éthique commun à toutes les classes est d'avance condamnée, à moins de jouer systématiquement, comme le fait toute morale ou religion «universelle», de ce que la langue est à la fois commune aux différentes classes et capable de recevoir des sens différents, ou même opposés, dans les usages particuliers, voire antagonistes, qui en sont faits.

On pourrait, à propos des classes populaires, parler de franc-manger comme on parle de franc-parler. Le repas est placé sous le signe de l'abondance (qui n'exclut pas les restrictions et les limites) et surtout de la liberté : on fait des plats «élastiques», qui «abondent», comme les soupes ou les sauces, les pâtes ou les pommes de terre (presque toujours associées aux légumes) et qui, servies à la louche ou à la cuillère, évitent d'avoir à trop mesurer et compter —à l'opposé de tout ce qui se découpe, comme les rôtis (23). Cette impression d'abondance, qui est de règle dans les occasions extraordinaires et qui vaut toujours, dans les limites du possible, pour les hommes, dont on remplit l'assiette deux fois (privilège

qui marque l'accès du garçon au statut d'homme), a souvent pour contrepartie, dans les occasions ordinaires, les restrictions que s'imposent le plus souvent les femmes — en prenant une part pour deux, ou en mangeant les restes de la veille —, l'accès des jeunes filles au statut de femme se marquant au fait qu'elles commencent à se priver. Il fait partie du statut d'homme de manger et de bien manger (et aussi de bien boire) : on *insiste* particulièrement auprès d'eux, en invoquant le principe qu'«il ne faut pas laisser», et le refus a quelque chose de suspect; le dimanche, tandis que les femmes, toujours debout, s'affairent à servir et à débarrasser la table et à laver la vaisselle, les hommes, encore assis, continuent à boire et à manger. Ces différences très marquées entre les statuts sociaux (associés au sexe ou à l'âge) ne s'accompagnant d'aucune différenciation pratique (telle la division bourgeoise entre la salle à manger et l'office, où mangent les domestiques et parfois les enfants), on tend à ignorer le souci de l'ordonnance stricte du repas : tout peut ainsi être mis sur la table à peu près en même temps (ce qui a aussi pour vertu d'économiser des pas), en sorte que les femmes peuvent en être déjà au dessert, avec les enfants, qui emportent leur assiette devant la télévision, pendant que les hommes finissent le plat principal ou que le «garçon», arrivé en retard, avale sa soupe. Cette liberté, qui peut être perçue comme désordre ou laisser-aller, est adaptée. En premier lieu, elle assure une économie d'efforts, d'ailleurs expressément recherchée : du fait que la participation des hommes aux tâches ménagères est exclue, et au premier chef par les femmes, qui se sentiraient déshonorées de les voir dans un rôle exclu de leur définition, tous les moyens sont bons pour minimiser «les frais». On peut ainsi, au café, se contenter d'une cuillère à café que l'on passe au voisin, après l'avoir secouée, pour qu'il «tourne son sucre» à son tour. Mais on ne s'accorde ces économies d'efforts que parce qu'on se sent et se veut *entre soi*, chez soi, en famille, ce qui exclut précisément que l'on fasse des manières : par exemple, on peut, pour faire l'économie des assiettes à dessert, découper — tout en plaisantant pour marquer qu'il s'agit d'une transgression qu'on «peut se permettre» — des assiettes de fortune dans la boîte à gâteaux, et le voisin qu'on a invité au dessert recevra aussi son morceau de carton (lui présenter une assiette reviendrait à l'exclure) comme un témoignage de la *familiarité* où l'on est avec lui. De même, on ne change pas les assiettes entre les plats. L'assiette à soupe, que l'on nettoie avec le pain, peut ainsi servir jusqu'à la fin du

23—On pourrait de la même façon opposer le *bol*, où l'on sert beaucoup d'un seul coup, que l'on tient à deux mains, et où l'on boit sans façons, et la *tasse*, où l'on se sert un peu pour resservir ensuite —«reprendrez-vous un peu de café ?»—, que l'on tient entre deux doigts et où l'on boit du bout des lèvres. (Les jeux de la distinction et des «retours» font que le «bol-en-bois» est devenu un des symboles de l'anti-culture).

repas. La maîtresse de maison ne manque pas de proposer de «changer les assiettes», en repoussant déjà sa chaise d'une main et en tendant l'autre vers l'assiette de son voisin, mais tout le monde se récrie («ça se mélange dans le ventre») et si elle insistait, elle aurait l'air de vouloir exhiber sa vaisselle (ce qu'on lui accorde lorsque quelqu'un vient de la lui offrir) ou de traiter ses invités en étrangers, comme on fait parfois sciemment avec des intrus ou des pique-assiette connus pour ne jamais «rendre», que l'on veut remettre à distance en changeant les assiettes malgré leurs protestations, en ne riant pas à leurs plaisanteries ou en rabrouant les enfants sur leur tenue («mais non, laissez-les faire, ils peuvent bien ...», diront les invités ; «il est temps qu'ils sachent se tenir» répondront les parents). La racine commune de toutes ces «licences» que l'on s'accorde est sans doute le sentiment qu'on ne va pas, en plus, s'imposer des contrôles, des contraintes et des restrictions délibérés –et cela en matière de nourriture, besoin primaire et revanche–, et au sein même de la vie domestique, seul asile de liberté, alors qu'on est de tous côtés et tout le reste du temps soumis à la nécessité.

Au «franc-manger» populaire, la bourgeoisie oppose le souci de manger *dans les formes*. Les formes, ce sont d'abord des rythmes, qui impliquent des attentes, des retards, des retenues; on n'a jamais l'air de se précipiter sur les plats, on attend que le dernier à se servir ait commencé à manger, on se sert et ressert discrètement. On mange dans l'ordre et toute coexistence de mets que l'ordre sépare, rôti et poisson, fromage et dessert, est exclue : par exemple, avant de servir le dessert, on enlève tout ce qui reste sur la table, jusqu'à la salière, et on balaie les miettes. Cette manière d'introduire la rigueur de la règle jusque dans le quotidien (on se rase et on s'habille chaque jour dès le matin, et pas seulement pour «sortir»), d'exclure la coupure entre le chez soi et le dehors, le quotidien et l'extra-quotidien (associé, pour les classes populaires, au fait de s'endimancher) ne s'explique pas seulement par la présence au sein du monde familial et familier de ces étrangers que sont les domestiques et les invités. Elle est l'expression d'un habitus d'ordre, de tenue et de retenue qui ne saurait être abdiqué. Et cela d'autant moins que le rapport à la nourriture – le besoin et le plaisir primaires par excellence – n'est qu'une dimension du rapport bourgeois au monde social : l'opposition entre l'immédiat et le différé, le facile et le difficile, la substance ou la fonction et la forme, qui s'y exprime de manière particulièrement éclatante, est au principe de toute esthétisation des pratiques et de toute esthétique. A travers toutes les formes et tous les formalismes qui se trouvent imposés à l'appétit immédiat, ce qui est exigé – et inculqué – ce n'est pas seulement une disposition à discipliner la consommation alimentaire par une mise en forme qui est aussi une censure douce, indirecte, invisible (en tout opposée à l'imposition brutale de *privations*) et qui est partie intégrante d'un art de

vivre, le fait de manger dans les formes étant par exemple une manière de rendre hommage aux hôtes et à la maîtresse de maison, dont on respecte les soins et le travail en respectant l'ordonnance rigoureuse du repas. C'est aussi tout un rapport à la nature animale, aux besoins primaires et au vulgaire qui s'y abandonne sans frein ; c'est une manière de nier la consommation dans sa signification et sa fonction primaires, essentiellement *communes*, en faisant du repas une *cérémonie sociale*, une affirmation de tenue éthique et de raffinement esthétique. La manière de présenter la nourriture et de la consommer, l'ordonnance du repas et la disposition des couverts, strictement différenciés selon la suite des plats et disposés pour l'agrément de la vue, la présentation même des plats, considérés autant dans leur composition selon la forme et la couleur à la façon d'œuvres d'art que dans leur seule substance consommable, l'étiquette régissant la tenue, le maintien, la manière de servir ou de se servir et d'user des différents ustensiles, la disposition des convives, soumise à des principes très stricts, mais toujours euphémisés, de hiérarchisation, la censure imposée à toutes les manifestations corporelles de l'acte (comme les bruits) ou du plaisir de manger (comme la précipitation), le raffinement même des choses consommées dont la qualité prime la quantité (c'est vrai aussi bien du vin que des plats), tout ce parti de stylisation tend à déplacer l'accent de la substance et la fonction vers la forme et la manière, et, par là, à nier ou mieux, à dénier la réalité grossièrement matérielle de l'acte de consommation et des choses consommées ou, ce qui revient au même, la grossièreté bassement matérielle de ceux qui s'abandonnent aux satisfactions immédiates de la consommation alimentaire, forme par excellence de la simple *aisthesis* (24).

On a rassemblé dans un tableau synoptique les principaux résultats d'une enquête extrêmement riche (S.C. XLIII) sur l'art de recevoir qui permet de corroborer et de préciser ces analyses. On y voit d'abord que, dans la classe ouvrière, l'univers des échanges d'invitations improvisées ou organisées est circonscrit à la famille et à l'univers des familiers que l'on peut traiter «comme s'ils étaient de la famille» et avec qui «on se sent en famille» tandis que les *relations* proprement dites, au sens de relations professionnelles, utiles dans la profession, apparaissent au niveau des classes moyennes et sont surtout le fait de la classe dominante. Témoin de cette liberté, le fait que l'on invite surtout à prendre le café, le dessert ou l'apéritif (tandis que, à l'autre extrême

24–Mettre des formes, c'est aussi une manière de dénier la vérité du monde social et des relations sociales. Comme on refuse le «fonctionnalisme» populaire en matière de nourriture, on refuse la vision réaliste qui porte les classes populaires à accepter les échanges sociaux comme tels (et à dire par exemple à propos de quelqu'un qui a fait une gentillesse ou rendu un service et sans que cela ait rien de désobligeant ou de désenchanteur : «elle sait bien que je le lui rendrai»). Excluant l'aveu du calcul qui hante les relations sociales, on ne veut voir dans les cadeaux qu'on reçoit ou qu'on fait que des témoignages «purs» d'amitié, de respect, d'affection, et des manifestations non moins «pures» de générosité et de valeur morale.

tableau 19—Variations des manières de recevoir (S.C., XLIII)

	ouvriers	employés c. moyens	cadres, industr., prof.lib.
réservent leurs invitations improvisées			
. à la famille proche	**51,7**	34,7	32,5
. aux amis intimes	20,9	**35,9**	**33,2**
. aux amis des enfants	2,8	3,4	8,3
. aux relations professionnelles	1,9	3,1	4,2
réservent leurs invitations lancées à l'avance			
. à la famille proche	**41,2**	33,1	30,2
. aux relations professionnelles	2,6	8,4	**18,9**
invitent assez ou très souvent à prendre			
. le café	**49,2**	**48,4**	**38,2**
. le dessert	23,7	24,7	15,1
. le dîner	51,3	67,8	**70,2**
lancent des invitations improvisées			
. à l'apéritif	**52,8**	**46,3**	**39,2**
. au repas	23,9	31,9	**40,0**
le plus important dans invitations improvisées			
. plats réussis	**10,1**	5,9	9,4
. assez à manger	33,6	28,4	26,0
. qu'on ne s'ennuie pas	33,4	46,6	**47,9**
préfèrent offrir aux invités			
. un buffet ou un plat unique	19,4	25,3	**26,1**
. un vrai menu	**77,2**	71,6	70,9
lors des invitations, utilisent (régul. et souvent)			
. de l'argenterie	27,8	40,7	**61,5**
. des verres en cristal	29,3	49,7	**57,3**
. de la vaisselle en porcelaine	39,6	46,3	**60,0**
. des verres ordinaires	**84,8**	56,5	55,4
. de la vaisselle en faïence	**60,6**	55,9	54,8
aiment que leurs invités soient			
. élégants	10,8	15,9	**30,6**
. en tenue décontractée	**79,7**	70,9	58,5
. placés par eux	29,7	31,3	**46,0**
. choisissent leur place	**65,7**	63,1	46,8
préfèrent			
. séparer les couples	22,8	35,0	**50,6**
. ne pas les séparer	**26,0**	38,4	26,0
acceptent les enfants (âge moy. min. en années)			
. au repas	6,5	7,5	8,8
. en fin de soirée	10,9	11,9	**12,9**
. dans la conversation	12,0	12,2	12,1
reçoivent de leurs invités			
. fleurs	41,8	56,3	**68,3**
. dessert	**24,6**	16,6	9,8
. vins	**18,6**	16,9	14,0
aiment quand il y a des invités			
. musique d'ambiance	48,1	56,6	**57,7**
. suivre TV	**14,4**	4,7	4,2
. chanter en fin de repas	**64,9**	55,3	45,3
. organiser des jeux	**66,4**	59,7	50,9

Ce tableau se lit ainsi : 51,7 % des ouvriers réservent leurs invitations improvisées à la famille proche, 20,9 % aux amis intimes, etc. ; 34,7 % des employés et cadres moyens réservent les invitations à la famille proche, 35,9 % aux amis intimes, etc. Le total des pourcentages peut pour chaque question être inférieur ou supérieur à 100 ; les enquêtés ont pu en effet (pour chaque question) retenir plusieurs des choix proposés ou au contraire n'en retenir aucun. On a indiqué en caractères gras, la plus forte tendance à l'intérieur de chaque ligne.

de l'espace social, on invite plutôt au thé, au déjeuner ou au dîner, ou au restaurant). Si on préfère limiter les invitations improvisées à l'apéritif ou au café, c'est qu'on n'invite pas «à moitié» et on met son point d'honneur à «bien faire les choses», excluant les «solutions pratiques» (celles qu'enseignent les hebdomadaires féminins) destinées à permettre une économie d'efforts, comme le buffet ou le plat unique (25). Ce refus des faux-semblants (on veut avant tout que les invités aient assez à manger et des plats réussis, et secondairement, qu'ils ne s'ennuient pas) se voit mieux encore si l'on analyse la composition des repas offerts. Les ouvriers entendent que le repas comporte tous les éléments qui sont tenus pour constitutifs d'un vrai repas, depuis l'apéritif jusqu'au dessert (alors que dans les autres classes on accepte plus souvent de «simplifier» en omettant l'entrée, la salade ou le dessert) (26). Le primat conféré à la substance par rapport à la forme fait que s'il y a lieu de «simplifier», ce ne pourra être que dans l'ordre de la *forme*, des manières, tenues pour inessentielles, purement symboliques. Peu importe que le service de table soit *ordinaire* si le repas est extra-ordinaire : on aime à le proclamer et nombre de réflexions rituelles portent sur ce thème. Peu importe que les invités ne soient pas disposés selon les formes ni revêtus de la tenue de rigueur. Peu importe que les enfants se mêlent à un repas qui n'a rien d'un *rituel* —pourvu qu'ils n'interviennent pas dans la conversation qui est affaire d'adultes. N'ayant pas la religion des formes, on peut suivre une émission de télévision, pousser la chanson à la fin du repas ou même organiser des jeux : là encore, la fonction étant clairement reconnue —«on est là pour s'amuser»—, on s'emploie à la réaliser, en mettant en oeuvre tous les moyens disponibles, boissons, jeux, histoires drôles, etc., pour *faire* la fête. Et le primat de la substance sur la forme, le refus de la dénégation impliquée dans le fait de mettre des formes, s'exprime encore dans le contenu des biens échangés à l'occasion des réceptions : les fleurs, qui sont du côté du gratuit, de l'art, de l'art pour l'art (on aime à plaisanter sur le fait que «ça ne se mange pas»), sont reléguées au profit des nourritures terrestres, vins ou desserts, cadeaux «qui font toujours plaisir» et que l'on peut se permettre d'offrir sans façons au nom d'une représentation réaliste du coût du repas et de la volonté, tenue pour naturelle et acceptée d'un commun accord, de contribuer à les réduire.

On pourrait réengendrer toutes les oppositions entre les deux manières antagonistes de traiter la nourriture et l'acte de manger à partir de l'opposition entre la forme et la substance : dans un cas la nourriture est revendiquée dans sa vérité de substance nourrissante, qui tient au corps et qui donne de la force (ce qui incline à privilégier les nourritures lourdes, grasses et fortes, dont le paradigme est le porc, gras et salé, antithèse du poisson, maigre, léger et fade); dans l'autre cas, la priorité donnée à la forme (du corps par exemple) et aux formes porte à reléguer au second plan la recherche de la force et le souci de la substance et à reconnaître la vraie liberté dans l'ascèse élective d'une règle à soi-même prescrite.

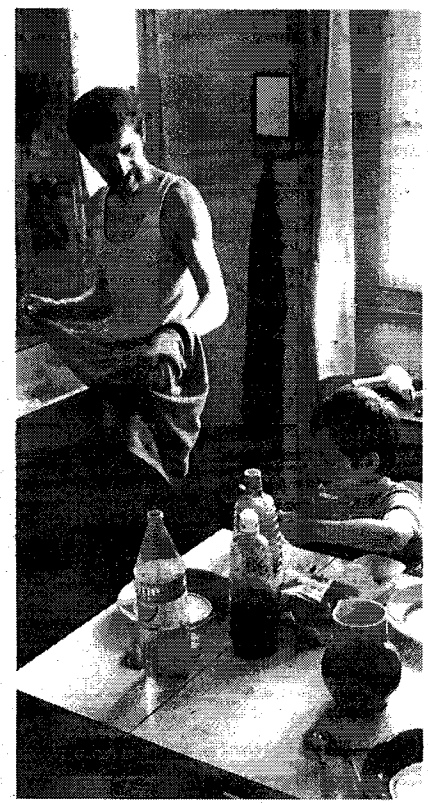
25—Tout au long de cette analyse, il faut considérer l'ensemble des tendances convergentes plus que l'importance des écarts qui sont en tout cas minimisés par le fait que la classe dominante est divisée en fractions dont les goûts, surtout en matière alimentaire, varient en sens opposé.

26—Ils font exception pour le poisson, qui est de plus en plus fréquent à mesure qu'on s'élève dans la hiérarchie sociale, l'écart étant particulièrement marqué pour la sole et le saumon, poissons associés à l'idée de luxe, et relativement faible pour le colin et les poissons de rivière.

Et montrer que deux visions du monde antagonistes, deux mondes, deux représentations de l'excellence humaine sont enfermées dans cette matrice : la substance – ou la matière – c'est ce qui est substantiel, au sens premier de nourrissant mais aussi de réel, par opposition à toutes les apparences, tous les (beaux) gestes, bref tout ce qui est, comme on dit, purement symbolique; c'est la réalité contre le toc, le simili, la poudre aux yeux; c'est le petit bistrot qui ne paie pas de mine avec ses tables de marbre et ses nappes de papier mais où on en a pour son argent et où on n'est pas payé en monnaie de singe comme dans les restaurants à chichis; c'est l'être contre le paraître, la nature («il est nature») et le naturel, la simplicité (à la bonne franquette, sans façons, sans cérémonie), contre les embarras, les mines, les simagrées, les manières et les façons, toujours soupçonnés de n'être qu'un substitut de la substance, c'est-à-dire de la sincérité, du sentiment, de ce qui est senti et qui se prouve par les actes; c'est le franc-parler et la politesse du cœur qui font le vrai «chic type», carré, entier, honnête, droit, franc, tout d'une pièce, par opposition à tout ce qui est de pure forme, à tout ce que l'on ne fait que *pour la forme* («du bout des lèvres») et à la politesse des mots («trop poli pour être honnête»); c'est la liberté et le refus des complications, par opposition au respect des formes spontanément perçues comme instruments de distinction et de pouvoir. Sur ces morales, ces visions du monde, il n'est pas de point de vue neutre : là où les uns voient le sans-gêne, le laisser-aller, les autres voient l'absence de façons, de prétention; la familiarité est pour les uns la forme la plus absolue de reconnaissance, l'abdication de toute distance, l'abandon confiant, la relation d'égal à égal; pour les autres, qui veillent à ne pas se familiariser, l'inconvenance de façons trop libres.

Le réalisme populaire qui porte à réduire les pratiques à la vérité de leur fonction, à faire ce que l'on fait, à être ce que l'on est («moi, je suis comme ça»), «sans se raconter des histoires» («c'est comme ça») et le matérialisme pratique qui incline à censurer l'expression des sentiments ou à conjurer l'émotion par des violences ou des grossièretés sont l'antithèse à peu près parfaite de la dénégation esthétique qui, par une sorte d'*hypocrisie* essentielle (visible par exemple dans l'opposition entre la pornographie et l'érotisme), *masque*, par le primat conféré à la *forme*, l'intérêt accordé à la fonction, et porte à faire ce que l'on fait comme si on ne le faisait pas.

Le visible et l'invisible

Mais la nourriture, que les classes populaires rangent du côté de la substance et de l'être tandis que la bourgeoisie, refusant la distinction du dedans et du dehors, du chez soi et du pour autrui, du quotidien et de l'extra-quotidien, y introduit déjà les catégories de la forme, du paraître, est elle-même au vêtement dans le rapport

du dedans au dehors, de l'intime à l'extérieur, du domestique au public, de l'être au paraître. Et l'inversion de la part accordée à la nourriture et au vêtement dans les classes populaires, qui consacrent la priorité à l'être, et les classes moyennes, où surgit le souci du paraître, est l'indice d'un renversement de toute la vision du monde. Les classes populaires font du vêtement un usage réaliste ou, si l'on préfère, fonctionnaliste. Privilégiant la substance et la fonction par rapport à la forme, elles en veulent, si l'on peut dire, pour leur argent, choisissent quelque chose «qui fait de l'usage». Ignorant le souci bourgeois d'introduire la tenue dans l'univers domestique, lieu de la liberté, du tablier et des pantoufles (pour les