

LA DOMINATION EST-ELLE SI PROFONDE ? AU-DELÀ DE BOURDIEU ET DE GRAMSCI

Michael Burawoy

P.U.F. | *Actuel Marx*

**2011/2 - n° 50
pages 166 à 190**

ISSN 0994-4524

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/revue-actuel-marx-2011-2-page-166.htm>

Pour citer cet article :

Burawoy Michael, « La domination est-elle si profonde ? Au-delà de Bourdieu et de Gramsci », *Actuel Marx*, 2011/2 n° 50, p. 166-190. DOI : 10.3917/amx.050.0166

Distribution électronique Cairn.info pour P.U.F..

© P.U.F.. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

LA DOMINATION EST-ELLE SI PROFONDE ? AU-DELÀ DE BOURDIEU ET DE GRAMSCI

Par Michael BURAWOY

« Comme le don, le travail ne peut se comprendre dans sa double vérité, dans sa vérité *objectivement* double, que si l'on opère le *deuxième renversement* qui est nécessaire pour rompre avec l'erreur scolastique consistant à omettre d'inclure dans la théorie la vérité subjective avec laquelle il a fallu rompre, par un premier renversement para-doxal, pour construire l'objet de l'analyse. Le coup de force objectivant qui a été nécessaire pour constituer le travail salarié dans sa vérité objective a fait oublier que cette vérité a dû être conquise contre la vérité subjective, qui, comme Marx lui-même l'indique, ne devient vérité objective que dans certaines situations de travail exceptionnelles : l'investissement dans le travail, donc la méconnaissance de la vérité objective du travail comme exploitation, qui porte à trouver dans le travail un profit intrinsèque, irréductible au simple revenu en argent, fait partie des conditions réelles de l'accomplissement du travail, et de l'exploitation »¹.

« La plus-value est simultanément assurée et dissimulée : ce double mouvement définit l'essence du procès de travail capitaliste. Mais comment le capitaliste s'assure-t-il de la plus-value si sa production est invisible ? »²

Enfouies à la fin des *Méditations Pascaliennes*, le chef-d'œuvre de Bourdieu, quatre pages suscitent la curiosité. Intitulées « La double vérité du travail », elles étonnent pour deux raisons : d'abord parce qu'elles traitent du procès de travail, sujet rarement abordé par Bourdieu, ensuite

1. P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Paris, Le Seuil, 1997, p. 241.

2. M. Burawoy, *Manufacturing Consent: Changes in the Labor Process under Monopoly Capitalism*, Chicago, University of Chicago Press, 1979, p. 30.

parce que le cadre interprétatif du sociologue s'inscrit dans le prolongement du marxisme orthodoxe, alors qu'il le rejette habituellement comme anachronique et erroné³. Dans la citation ci-dessus, la formulation est alambiquée, comme c'est souvent le cas chez Bourdieu. Efforçons-nous de traduire : en constituant l'objet du savoir, c'est-à-dire la notion de travail salarié, Marx rompt avec l'expérience subjective vécue par les travailleurs, qui estiment recevoir un salaire correspondant à une journée de travail complète de huit heures. En réalité, les travailleurs sont exploités et ne reçoivent qu'un salaire équivalent à une fraction de journée de travail, par exemple de cinq heures, ce qui laisse un surtravail de trois heures servant de fondement au profit. Marxisme sans faille jusqu'ici. Mais cette première rupture de l'expérience vécue, ce premier renversement, ne suffit pas à produire la vérité objective de l'exploitation. Il est nécessaire d'aller plus loin et d'opérer une seconde rupture, un second renversement, cette fois *contre* la vérité objective, pour réincorporer la vérité subjective, l'expérience vécue des travailleurs. C'est une chose de découvrir la vérité objective du travail, c'est-à-dire l'exploitation, c'en est une autre de montrer comment l'exploitation est maintenue par les travailleurs eux-mêmes.

Plus concrètement, comment se fait-il que les travailleurs travaillent suffisamment dur pour produire la plus-value et rendre possible l'exploitation, alors même que celle-ci est dissimulée ? La réponse, selon Bourdieu, réside dans « l'investissement au travail », par lequel les travailleurs trouvent un « profit extrinsèque au travail, irréductible au simple revenu ». Il en résulte que l'exploitation est garantie quoique les travailleurs n'en fassent pas l'expérience. En d'autres termes, il y a, dans l'organisation du travail, une « méconnaissance de la vérité objective du travail comme exploitation », qui induit le travail pénible qui est au principe de l'exploitation. La suite est, elle aussi, fidèle au marxisme orthodoxe : moins un travailleur dispose d'autonomie, moins il a de marge de manœuvre pour donner un sens à son travail en s'y investissant, et plus sûrement a-t-il conscience de son exploitation. Les vérités objectives et subjectives auront ainsi d'autant plus de chance de converger.

Ces pages ne m'ont pas seulement surpris parce qu'elles abordent le thème du travail et qu'elles adoptent, exceptionnellement, la théorie marxiste de l'exploitation. Elles sont aussi en accord avec la thèse que j'ai énoncée il y a vingt ans dans *Manufacturing Consent*, ethnographie d'une usine du sud de Chicago où j'ai travaillé comme ouvrier spécialisé pendant dix mois de 1974 à 1975. Dans *Manufacturing Consent*, j'ai formulé la double vérité du travail de la façon suivante : si le surtravail est *dissimulé*

3. Cet article est issu de l'une des « Conversations avec Pierre Bourdieu », prononcée pour la première fois à l'université du Wisconsin (Madison) en 2008, puis à l'université de Witwaterstrand (Johannesburg) en 2010.

(vérité objective du travail en régime capitaliste, première rupture), alors la question est de savoir comment il se trouve assuré (vérité subjective du travail, seconde rupture). Marx suppose qu'il est assuré par la force et la peur du licenciement, mais, sous le capitalisme avancé, selon moi, les contraintes légales et la protection de l'emploi limitent le despotisme managérial, interdisent l'exercice arbitraire de la force. Cela confère aux travailleurs une certaine autonomie sur le lieu de travail, leur permettant de s'« investir au travail » en le considérant comme un « jeu ». Dans mon cas, il s'agit d'un jeu de travail aux pièces, appelé à l'usine « *making out* »⁴. Pour les travailleurs, le jeu compense l'ennui intrinsèque au travail en apportant des « bénéfiques extrinsèques » : satisfaction émotionnelle et récompenses symboliques. En important les idées de Gramsci sur le lieu de travail, j'ai affirmé que c'était le consentement plus que la peur qui imposait sa loi à l'atelier. Le régime de production auquel nous étions confrontés était plus hégémonique que despotique.

J'ai mobilisé la métaphore du jeu que Bourdieu utilise parfois pour comprendre la reproduction de la structure sociale et ses schèmes de domination. En s'assurant l'accord des participants, les jeux obscurcissent les conditions de leur propre exercice. Comme aux échecs, il est impossible de jouer au « *making out* » sur le lieu de travail tout en mettant en cause les règles du jeu, que reconnaissent tout autant les travailleurs que la direction. Telle est la double vérité du jeu : vérité du visiteur qui examine le jeu, vérité du joueur qui s'y livre, chacune se dérochant au regard de l'autre et ainsi la reproduisant. En tant que travailleur dans l'atelier, j'agissais en fonction de la vérité de l'ouvrier spécialisé ; en tant que sociologue, j'interrogeais ces expériences pour y desceller la vérité objective latente. Ma sociologie n'a pourtant pas affecté ma manière de travailler à l'atelier.

Comment Bourdieu était-il arrivé à une formulation apparemment identique à la mienne ? Comment pouvais-je utiliser le langage de l'hégémonie et du consentement pour décrire ce qui, en effet, ressemblait plus à de la domination symbolique et à de la méconnaissance ? C'est ainsi que commencèrent cinq années de « travail de terrain » parmi les textes complexes et fascinants de Bourdieu, impliquant une reformulation de ma manière de concevoir la nature du capitalisme avancé et sa durabilité, aussi bien que la nature du socialisme d'État et sa fragilité. D'une part, cela rendait nécessaire une critique de Gramsci, dans la mesure où ce dernier ne fait que survoler la *mystification* qui caractérise le capitalisme avancé. D'autre part, cela conduisait à une critique de Bourdieu, qui universalise

4. « *To make out* » signifie réaliser ses quotas de pièces à produire. Lorsqu'un ouvrier est suffisamment habile pour maîtriser le *making out*, il dispose d'un meilleur contrôle sur son salaire aux pièces, sur son temps libre et sur les relations sociales à l'usine. « *Making out* » est aussi une expression argotique américaine courante qui désigne la conclusion d'une relation de séduction. Au lieu de reprendre les traductions partielles existantes, comme « faire du boni » ou « s'en sortir », par ailleurs peu utilisées dans les usines françaises, nous avons préféré garder l'expression d'origine. (N. D. T.)

la *méconnaissance* – résultat de l'*habitus* incorporé et incarné – au lieu de saisir la *méconnaissance* comme mystification, c'est-à-dire comme quelque chose de socialement produit et d'historiquement contingent.

La question à laquelle ces recherches s'efforcent d'apporter une réponse – à quel point la domination est-elle profondément enracinée? – comporte trois volets. Si, d'une part, l'*habitus* de sujétion est profond et universel, comment peut-on remettre en cause la domination? Si, d'autre part, la mystification est historique et contingente, quand la domination devient-elle transparente? Enfin, sous quelles conditions, si tant est qu'elles existent, la vérité objective du sociologue converge-t-elle avec la vérité subjective du travailleur? On s'intéressera ici à ces questions en examinant la stabilité des régimes de travail du capitalisme avancé et du socialisme d'État.

HOMO HABITUS CONTRE HOMO LUDENS

Bourdieu s'efforce toujours de transcender les antinomies: sujet et objet, microsociologie et macrosociologie, volontarisme et déterminisme. Trop souvent, pourtant, il combine les deux perspectives opposées plutôt qu'il ne transcende véritablement l'antinomie. C'est le cas, d'après moi, pour sa conception de l'agent et de la structure, où il fusionne *homo habitus* et *homo ludens*⁵.

Parfois, Bourdieu part de l'*homo habitus*, notion selon laquelle la *psyché* est constituée d'un « principe générateur durablement installé d'improvisations réglées », qui produit des « pratiques tendant à reproduire les régularités immanentes aux conditions objectives de la production de leur principe générateur »⁶. Ici, l'accent est porté sur la soumission doxique, mais celle-ci permet l'improvisation dans certaines limites. Nous pourrions appeler cela le *concept épais* de la reproduction sociale.

En d'autres occasions, Bourdieu part de l'*homo ludens*, individu dont le caractère est forgé par les jeux. Cela lui permet d'élaborer une conception de la structure sociale comme ensemble de règles qui guident les stratégies individuelles. Les êtres humains sont des joueurs motivés par des enjeux et contraints par les règles du jeu. C'est là un *concept mince* de la reproduction sociale, qui dépend de la continuité d'un jeu particulier, enserré dans une institution donnée. La seule hypothèse qu'elle formule à propos des êtres humains est qu'ils sont des joueurs qui cherchent à contrôler le milieu où ils sont immergés.

Disposant à la fois d'un concept épais et d'un concept mince, Bourdieu

5. J'emprunte le terme d'« *homo habitus* » à Bridget Kenny, qui l'a forgé au cours d'une correspondance avec moi, pour rendre compte de la conception profondément pessimiste que Bourdieu se fait de la nature humaine. On doit l'expression « *homo ludens* » au célèbre théoricien danois Johan Huizinga.

6. P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédé de trois études d'ethnologie kabyle*, Genève, Droz, 1972, p. 262.

relations sociales dans lesquelles ils s'insèrent. La *mystification* est le terme que nous utiliserons pour décrire le processus social qui engendre cet écart entre l'expérience et la réalité pour tous ceux qui font partie d'un ensemble déterminé de relations sociales.

On peut trouver des exemples de mystification chez Bourdieu, notamment dans son analyse réitérée de l'économie du don : ceux qui donnent comme ceux qui reçoivent font l'expérience du don comme acte de générosité, tandis que pour le « scientifique » venu de l'extérieur, il s'agit d'un comportement économique dicté par l'intérêt individuel, d'un geste qui recevra sa récompense, ou encore d'une création collective de liens sociaux interdépendants. Bourdieu affirme que les scientifiques qui imposent leurs vues aux acteurs se méprennent quant à la nature de l'échange propre au don, qui dépend de la séparation entre la vérité subjective (acte de générosité) et la vérité objective (construire la domination symbolique ou la solidarité sociale). Mais comment les deux vérités se maintiennent-elles ? Dans son *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Bourdieu se concentre sur le découpage temporel du geste de don, de sorte que le don apparaît comme un acte de générosité isolé. Aussi toute tentative de réciprocité immédiate est-elle perçue comme une violation pure et simple des normes sociales fondamentales. C'est la structure de l'échange comme processus évolutif qui explique la méconnaissance ou plus précisément la mystification.

Dans *Méditations pascaliennes*, cependant, l'accent porte davantage sur l'inculcation de perceptions et d'appréciations (*habitus*), vécue aussi bien par celui qui donne que par celui qui reçoit. Cet *habitus* de générosité fonde l'économie du don, avant d'être remplacé par la disposition de calcul, qui rend le don plus rare et plus difficile à maintenir. Dans la mesure où l'économie du don dépend de l'inculcation préalable d'un certain *habitus*, nous passons de la mystification, produit de processus sociaux, à la méconnaissance, résultat de l'*habitus* incorporé d'un individu (qui, tour à tour, agit comme médiation ou reflet des processus sociaux).

À la lecture des *Méditations pascaliennes*, apogée du travail théorique de Pierre Bourdieu, j'ai été frappé par les similitudes entre ce texte et la conception de l'ordre social développée par Talcott Parsons. Les individus intériorisent les normes de l'ordre social : les « structures objectives d'un ordre social dont leurs structures cognitives sont le produit » assurent la « soumission doxique des dominés »⁸. En d'autres termes, il y a un ajustement mutuel entre position et disposition, entre attentes et possibilités, *habitus* et habitat. « Les schèmes appliqués au monde sont le produit du monde auquel ils s'appliquent »⁹, qui garantit, hors de toute connaissance,

8. P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, op. cit., p. 211.

9. *Ibid.*, p. 175.

l'adaptation inconsciente au monde extérieur. « L'agent engagé dans la pratique connaît le monde mais d'une connaissance qui, comme l'a montré Merleau-Ponty, ne s'instaure pas dans une relation d'extériorité d'une conscience connaissante. Il le comprend en un sens trop bien, sans distance objectivante, comme allant de soi, précisément parce qu'il s'y trouve pris, parce qu'il fait corps avec lui, qu'il l'habite comme un habit ou un habitat familial. Il se sent chez lui dans le monde parce que le monde est aussi en lui sous la forme de l'*habitus*, nécessité faite vertu qui implique une forme d'amour de la nécessité, d'*amor fati* »¹⁰.

De même que Parsons reconnaît l'existence de la « déviance » quand le rôle et les attentes ne sont pas complémentaires, de même Bourdieu admet qu'il peut y avoir des décalages entre l'*habitus* et le champ : ces dévoiements peuvent ou non donner naissance à de nouvelles adaptations. Pour les deux auteurs, décalages et dévoiements sont des catégories résiduelles. Dans un cas comme dans l'autre, l'argument vise à montrer l'impossibilité de contester l'ordre social, ce qui signifie, dans le cas de Bourdieu, s'opposer au marxisme, au féminisme, au populisme et à tous les « -ismes » qui célèbrent la transformation par en bas. Ce n'est pas tant que certains ordres sociaux mènent à la mystification et d'autres à la transparence, mais tous les ordres sociaux se reproduisent par l'incorporation de l'*habitus* et la nécessaire méconnaissance. Nous sommes tous des poissons dans l'eau, incapables de comprendre l'environnement dans lequel nous nageons – à part, bien sûr, Bourdieu et ses amis sociologues.

Nous devons nous demander si, oui ou non, les ordres sociaux sont tenus ensemble par la mystification et des *relations sociales indépendantes de tout individu en particulier* ou par la méconnaissance, qui se constitue par un *habitus profondément enraciné et au moins partiellement indépendant des relations sociales particulières où s'insère l'individu*. Comment est-il possible de voir clair entre ces explications du maintien de l'ordre social : concept épais, où *l'idéologie opère par mystification*, ou concept mince, où *la domination symbolique opère par méconnaissance*? Départager ces conceptions concurrentes suppose une analyse comparative des formes de soumission dans différentes sociétés. Dans la suite de ce texte, j'entreprends un tel projet en reconstruisant les études que j'ai entreprises à propos des subjectivités qui proviennent de l'organisation du travail et de sa régulation dans le capitalisme avancé et les lieux de travail sous socialisme d'État. Je montre que la domination symbolique par mystification est présente dans le capitalisme avancé, mais pas dans le socialisme d'État ; c'est ce qui explique la longévité de l'un et l'instabilité de l'autre. La domination symbolique par méconnaissance étant, quant à elle, universelle, elle ne peut

10. *Ibid.*, p. 170.

distinguer les sociétés les unes des autres. Bourdieu généralise abusivement ses conceptions de la France contemporaine et de la société kabyle précapitaliste à tous les ordres sociaux existants. Il ne peut pas expliquer – et ne fait d'ailleurs aucune tentative en ce sens – que le socialisme d'État s'effondre tandis que le capitalisme avancé perdure. C'est ce que je m'efforce de faire dans les pages qui suivent, en reconstruisant le fil argumentatif qui fut le mien pendant plus de trente ans.

LE MOMENT GRAMSCIEEN : LA FABRIQUE DU CONSENTEMENT

À nouveau, mon point de départ est celui d'Antonio Gramsci, dont l'originalité réside dans sa manière de distinguer les étapes du système capitaliste en fonction, non pas de son économie, mais de ses superstructures, et en particulier de l'émergence du nœud société civile-État qui organise le consentement et absorbe la contestation : c'est là la naissance de l'hégémonie capitaliste en Europe. Des États-Unis, où aucune scorie du système féodal ne vient parasiter les relations de classes capitalistes, Gramsci écrit que l'« hégémonie est née à l'usine » et pas dans la société civile. La domination trouve là son catalyseur, qui permet aux forces de production de s'étendre plus rapidement qu'ailleurs, et que Gramsci appelle fordisme.

Le projet de *Manufacturing Consent* consistait à développer l'idée de Gramsci selon laquelle l'hégémonie est née à l'usine. L'étude se fonde sur dix mois d'observation participante comme ouvrier spécialisé dans une usine du sud de Chicago, de juillet 1974 à mai 1975. Travailleur salarié comme les autres, j'étais pourtant manifestement issu d'un autre milieu, et mes compétences limitées ainsi que mon curieux accent anglais y étaient pour beaucoup. Je ne dissimulais pas les raisons de ma présence ici : collecter des matériaux pour ma thèse.

Sous l'influence du marxisme structuraliste des années 1970 et de ses interprétations de Gramsci, j'avançais que les théories de l'État développées par Althusser, Poulantzas et Gramsci pouvaient être appliquées aux mécanismes internes de l'usine. Dans mon usine de Chicago, un *État interne*¹¹ faisait des travailleurs des citoyens industriels, des individus avec des droits et des devoirs, reconnus aux prud'hommes comme dans les détails du contrat de travail. L'« État national populaire » de Poulantzas s'y dessinait en miniature. En même temps, l'État interne orchestrait ce que Gramsci appelait la coordination concrète des intérêts du capital et du travail par la négociation collective, qui fournissait les bases matérielles de l'hégémonie. Pour s'assurer le consentement des travailleurs, le capital leur fait des

11. Plus tard, j'appellerai l'État interne « appareils politiques et idéologiques de production » ou « régime de production ». Voir M. Burawoy, *Politics of Production : Factory Regimes under Capitalism and Socialism*, London, Verso, 1985.

concessions qui, comme le dirait Gramsci, ne touchent pas à l'essentiel. Finalement, en suivant les analyses que Gramsci comme Poulantzas font des classes dominantes et de leurs relations avec l'État, j'en vins à voir l'encadrement à l'usine comme un bloc de pouvoir constitué de différentes fractions, soumises à l'hégémonie du département de la production.

Un *marché du travail interne* agissant de concert avec l'État interne en renforçait les effets d'individualisation. Il donnait aux travailleurs l'opportunité de postuler à d'autres emplois à l'intérieur de l'usine, pour des postes qui étaient ensuite alloués en fonction de l'ancienneté et de l'expérience. Ce marché interne du travail donnait aux individus un pouvoir et des moyens d'action contre l'encadrement. Si les travailleurs n'aimaient pas leur poste ou leur supérieur, ils pouvaient postuler ailleurs et occuper un autre poste. Les travailleurs, qui se rendaient d'une certaine manière indispensables à leurs agents de maîtrise, pouvaient bénéficier d'un certain pouvoir. Tout comme l'État interne, le marché interne du travail faisait des travailleurs des individus et, grâce à des primes d'ancienneté, attachait leur intérêt à celui du capital. Tout en donnant du pouvoir aux travailleurs au sein de l'atelier, cela cultivait aussi leur loyauté, car changer d'employeur les aurait renvoyés aux premiers échelons de la grille d'ancienneté. Les travailleurs trouvaient ainsi un autre intérêt dans la réussite de leur entreprise, c'est-à-dire dans sa profitabilité, même lorsqu'ils en faisaient les frais, comme cela est arrivé dans les années 1980, quand ils ont accepté la remise en cause de leurs droits pour garder leurs emplois.

L'État interne et le marché interne du travail sont les conditions d'une troisième source de consentement : l'institution du *travail comme jeu*, en l'occurrence du jeu du « *making out* », dont les règles sont comprises et acceptées tout autant par les opérateurs que par les travailleurs auxiliaires et les superviseurs. Il s'agit d'un travail aux pièces dont le but était de « *make out* », c'est-à-dire de réaliser une production acceptable qui ne soit pas supérieure à 140 %, ni inférieure à 125 %. Sans entrer dans le détail, contentons-nous de dire ici que l'institution du travail comme jeu est fréquente dans de nombreux lieux de travail parce qu'elle permet de lutter contre l'ennui et la pénibilité, et de faire passer le temps. Les travailleurs peuvent ainsi supporter une activité qui n'aurait, sans cela, aucun sens. Il y a de bonnes raisons psychologiques pour participer à ce jeu, mais la pression sociale pousse tout le monde à s'y adonner avec autant d'efficacité, selon des règles plus ou moins identiques. Nous nous évaluons continuellement, pour mesurer notre habileté. Il est difficile de ne pas jouer sans se retrouver isolé.

La participation à ce jeu a deux conséquences. D'abord, le jeu limite la production en induisant grève du zèle (ralentissement des cadences des

quotas difficiles en espérant qu'ils seront revus à la baisse) et restriction des quotas (limitation de la production à 140 % pour éviter l'augmentation des quotas), mais cela fait aussi travailler plus dur les opérateurs, souvent en développant leur ingéniosité et leur capacité d'improvisation. C'est un jeu qui favorise l'effort et accroît ainsi les bénéfices pour la direction, moyennant seulement de petites concessions financières. Ensuite, cela ne contribue pas seulement à l'augmentation du profit, mais aussi au maintien de l'hégémonie. Lorsqu'on joue à un jeu, on consent simultanément à ses règles. Il n'est pas possible de jouer sérieusement à un jeu – et c'est en l'occurrence un jeu très sérieux pour ceux qui le jouent – tout en mettant en cause ses règles¹².

Si l'organisation du travail comme un jeu est le troisième champ de bataille de l'hégémonie, celle-ci ne génère le consentement que dans la mesure où elle est exempte d'application *arbitraire* des moyens de coercition (sanctions allant de procédures disciplinaires au licenciement), une protection rendue possible par les contraintes que le marché interne du travail et l'État interne font peser sur le management. Ces trois fronts de l'hégémonie constituent un trait distinctif du capitalisme avancé où le management ne peut tout simplement plus embaucher et licencier à volonté. Incapable de se reposer plus longtemps sur la règle arbitraire du régime de production despotique propre aux débuts du capitalisme, le management doit *persuader* les travailleurs de produire de la plus-value, c'est-à-dire que le management doit fabriquer le consentement. Ainsi, l'État interne et le marché interne du travail sont les appareils de l'hégémonie, faisant des travailleurs des individus et coordonnant leurs intérêts à ceux du management en appliquant les mesures de coercition seulement sous certaines conditions, définies et délimitées. Le management ne peut pas arrêter le jeu arbitrairement, du moins s'il souhaite conserver son hégémonie.

Pour attirer les joueurs, un jeu doit contenir suffisamment d'incertitude, mais il doit aussi garantir aux joueurs un certain contrôle sur leurs résultats. Un régime despotique, où le management applique les sanctions d'une façon arbitraire, crée trop d'incertitude pour que le jeu produise du consentement. En bref, le régime hégémonique crée une arène de travail relativement autonome, avec un équilibre entre la certitude et l'incertitude, de façon à ce que le jeu puisse exister et que se manifeste le consentement. Dans un régime hégémonique, que l'exercice de la force (au pire, le licenciement) résulte de la violation des règles ou de la faillite de l'entreprise, il faut qu'il

12. Les études suggérant l'omniprésence des jeux ne manquent pas. Parmi les exemples récents les plus notables, on peut se reporter aux études d'Ofar Sharone sur les concepteurs de logiciels informatiques, de Jeff Sallaz sur les croupiers de casinos, de Rachel Sherman sur les employés d'hôtel et d'Adam Reich sur les prisonniers mineurs. Voir O. Sharone, « Engineering Overwork: Bell-Curve Management at a High-Tech Firm », in C. Fuchs Epstein et A. L. Kalleberg (éd.), *Fighting for Time: Shifting Boundaries of Work and Social Life*, New York, Russel Sage Foundation, 2004; R. Sherman, *Class Acts: Service and Inequality in Luxury Hotel*, Berkeley, University of California Press, 2007; A. Reich, *Hidden Truth: Young Men Navigating Lives In and Out of Juvenile Prison*, Berkeley, University of California Press, 2010.

fasse l'objet d'un consentement. Nous nous retrouvons ainsi face à l'« hégémonie protégée par l'armure de la coercition », telle que l'entend Gramsci.

Pour résumer, le procès *économique* de production du jeu est tout à la fois un procès *politique* de reproduction des relations sociales et un procès *idéologique* de production du consentement à ces relations, rendu possible par l'État interne et le marché interne, relativement autonomes. Je développe ainsi l'analyse de Gramsci en important sa conception de l'État et de la société civile au sein de l'usine, en développant la micro-physique du pouvoir et, partant, j'ajoute une nouvelle dimension à l'organisation du consentement : l'idée de la structure sociale comme jeu¹³.

LE MOMENT BOURDIEUSIEN: LA DOUBLE VÉRITÉ DU TRAVAIL

L'explication que nous venons de donner de la fabrication du consentement provient de Gramsci mais ne rend pas compte du dilemme fondamental que le capitaliste doit affronter : comment garantir le surtravail (non payé) tout en cachant son existence ? L'organisation du consentement cherche seulement à assurer la production de plus-value, mais elle coexiste avec la mystification de l'exploitation. La double vérité du travail selon Bourdieu n'est rien d'autre que cela : 1) l'existence objective de l'exploitation et 2) les conditions subjectives de sa réalisation et de son invisibilité. C'est seulement après m'être confronté à Bourdieu que j'ai compris que la mystification ne faisait tout simplement pas partie de l'appareil théorique de Gramsci. Cette notion d'hégémonie ne concerne pas la mystification ou la méconnaissance, mais bien plutôt les fondements rationnels et conscients du consentement. Au mieux, cela permet de rendre compte de la naturalisation de la domination et non de la dissimulation de l'exploitation.

Il y a donc une forte inspiration bourdieusienne dans mon analyse des jeux. Ce qui fait la spécificité du jeu du "*making out*", et en fait de tous les jeux qui se déroulent sur les lieux de travail, c'est qu'ils n'engagent pas seulement les travailleurs dans la défense des règles et la production de plus-value qui en découle, mais aussi dans la mystification des conditions de son existence, c'est-à-dire des relations de production entre le capital et le travail. Bourdieu formule cette même idée de la façon suivante : « Les jeux sociaux sont *en tout cas* très difficiles à décrire dans leur vérité double. En effet, ceux qui y sont pris n'ont guère d'intérêt à une objectivation du jeu, et ceux qui n'en sont pas sont souvent mal placés pour expérimenter

13. C'est comme chercheur et enseignant aux côtés d'Adam Przeworski à l'université de Chicago que j'ai élaboré l'idée de la structure sociale comme jeu. À cette époque, il développait sa théorie gramscienne de la politique électorale, dans laquelle la compétition entre les partis pouvait être vue comme un jeu attrayant, dans lequel la lutte portait sur la distribution de ressources économiques marginales, éclipsant ainsi l'inégalité fondamentale sur laquelle le jeu se fonde.

et éprouver tout ce qui ne s'apprend et ne se comprend qu'à condition de participer au jeu ; de sorte que leurs descriptions, où fait défaut l'évocation de l'expérience enchantée du croyant, ont beaucoup de chances d'apparaître aux participants comme à la fois triviales et sacrilèges. Le 'demi-habile', tout à son plaisir de démystifier et de dénoncer, ignore que ceux qu'il croit détromper, ou démasquer, connaissent et refusent à la fois la vérité qu'il prétend leur révéler. Il ne peut comprendre, et prendre en compte, les jeux de la *self-deception*, qui permettent de perpétuer l'illusion sur soi, et de sauvegarder une forme tolérable, ou vivable, de 'vérité subjective' contre les rappels aux réalités et au réalisme, et souvent avec la complicité de l'institution (celle-ci – l'université par exemple, pourtant si amoureuse des classements et des hiérarchies – offre toujours aux « amours-propres » des satisfactions compensatoires et des lots de consolation propres à brouiller la perception et l'évaluation de soi et des autres) »¹⁴.

En réussissant leur « *making out* », les travailleurs s'assurent des « satisfactions compensatoires et des lots de consolation », conquérant quelques libertés marginales qui deviennent le centre de leur vie à l'atelier. De l'extérieur, le « *making out* » apparaît absurde, de l'intérieur c'est ce qui donne un sens à la vie. Par les faibles gains et les satisfactions relatives qu'ils rapportent – « je suis super-content aujourd'hui, j'ai fait 129 % sur cette perceuse pourrie » – non seulement les travailleurs sont enchantés de se livrer à un travail aliénant, mais ils pensent qu'ils sont plus malins que le management, même s'ils contribuent involontairement à leur propre exploitation. La direction l'emporte en assurant le surtravail par la rébellion des travailleurs contre la direction ! Bourdieu poursuit : « Les travailleurs peuvent concourir à leur propre exploitation par l'effort même qu'ils font pour s'approprier leur travail et qui les *attache* à lui par l'intermédiaire des libertés, souvent infimes et presque toujours 'fonctionnelles' qui leur sont laissées [...] »¹⁵.

Si Bourdieu et moi soulignons la dissimulation des relations sociales sous-jacentes – sans solution de continuité en la matière avec la tradition marxiste depuis Marx *via* Lukács et l'École de Francfort quoique, contrairement à eux, Bourdieu considère que la mystification implique une méconnaissance presque irrémédiable –, comment se fait-il que cela ne joue aucun rôle chez Gramsci, qui développe, à la place, une théorie du consentement conscient à la domination ? Une des réponses consiste à dire que Gramsci participait à des luttes révolutionnaires à une époque où la transformation socialiste était à l'ordre du jour, alors même que le capitalisme semblait traverser une grave crise structurelle – bien que,

14. P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, op. cit., p. 226.

15. *Ibid.*, pp. 241-242.

finalement, le résultat fût le fascisme plutôt que le socialisme. Pour lui, le capitalisme n'était pas l'ordre stable et persistant qu'il semble être pour Bourdieu. On peut dire que, pour Gramsci, le capitalisme apparaissait plus durable qu'aux yeux du marxisme classique, mais qu'il lui semblait moins inébranlable qu'il ne nous apparaît aujourd'hui, à nous et à notre *pathos* post-socialiste.

Pour préciser ce point, rappelons la participation de Gramsci au mouvement des conseils et aux occupations d'usines de Turin en 1919 et 1920. Les travailleurs qualifiés, pour bon nombre d'entre eux ouvriers professionnels, qui animèrent ces conseils avaient fait l'expérience de la déqualification et de la séparation des moyens de production plus directement que les travailleurs non qualifiés d'aujourd'hui, qui prennent pour argent comptant le salariat et la propriété privée des moyens de production. Mieux, l'occupation de leurs usines et la gestion collective autonome de la production par les conseils ouvriers suffirent à montrer qu'ils ne comprenaient que trop bien la signification de l'exploitation capitaliste. Pour Gramsci, qui en vint à connaître la classe ouvrière par le biais du mouvement des conseils, l'exploitation était à peine dissimulée et, à cette occasion, la classe ouvrière faisait émerger le bon sens du sens commun. Aux yeux de Gramsci, les conseils d'usine ont échoué parce que les *organes* de la classe ouvrière – syndicat et parti socialiste – étaient liés au capitalisme, leurs intérêts étant indexés à ceux du capital. Pour Gramsci, cette « trahison » devait être rectifiée par le développement d'un Prince Moderne – le parti communiste – capable de comprendre et de porter le fer contre l'hégémonie capitaliste. Il n'y a rien de caché ou d'inconscient dans le consentement accordé au capitalisme par les partis et les syndicats¹⁶.

Bourdieu déploie, quant à lui, l'argument inverse, selon lequel les travailleurs qualifiés ne sont pas les plus susceptibles de percevoir, à travers leur expérience personnelle, la vérité objective de l'exploitation : « On peut ainsi supposer que la vérité subjective est d'autant plus éloignée de la vérité objective que la maîtrise du travailleur sur son travail est plus grande »¹⁷. Curieusement, Bourdieu distille là son marxisme le plus pur, en affirmant que les vérités subjective et objective convergent et que le voile cachant l'exploitation se dissout à mesure que se déqualifie le travail. Alors que sont balayées les entraves à la mobilité du travail, les travailleurs perdent tout attachement à leur travail et ne peuvent plus continuer à renforcer leur liberté par le travail. La crainte d'une classe ouvrière ainsi mise à nu et homogénéisée pousse le cadre moderne à recréer ces libertés par le ma-

16. Adam Przeworski a en effet montré, précisément, en quoi il est rationnel, pour les partis socialistes, de se battre pour des gains matériels immédiats afin d'attirer les votes nécessaires à la conquête puis au maintien du pouvoir. Voir A. Przeworski, *Capitalism and Social Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

17. P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, op. cit. p. 243.

nagement participatif. « C'est en s'appuyant sur ce principe que le management moderne, tout en veillant à garder le contrôle des instruments de profit, laisse aux travailleurs la liberté d'organiser leur travail, contribuant ainsi à augmenter leur bien-être mais aussi à déplacer leur intérêt du profit externe du travail (le salaire) vers le profit intrinsèque »¹⁸, c'est-à-dire le bénéfice issu d'un contrôle partiel du procès de travail.

Bien que Bourdieu semble adhérer à ma thèse concernant la mystification des relations sociales par le jeu compensatoire, ce qu'il dit est en fait bien différent. Pour lui, le pouvoir de la méconnaissance est lié au niveau d'expérience, alors que, pour moi, il a à voir avec les appareils de production politiques et idéologiques. Ainsi, dans mon cas, le marché interne du travail et l'État interne tissent des liens avec l'employeur tout en restreignant ses possibilités d'intervention, de sorte que les travailleurs sont capables de façonner ces jeux de travail qui leur apportent un sentiment subjectif de liberté. En d'autres termes, les régimes hégémoniques sont la condition nécessaire et suffisante de la mystification de l'exploitation, quel que soit le degré de déqualification. En effet, le mécanisme qui compense pénibilité et aliénation, s'opérant par les jeux de travail, est d'autant plus indispensable que le travail est non qualifié.

En bref, pour Bourdieu, le degré de convergence entre la vérité objective (exploitation) et l'expérience subjective du travail *augmente* à mesure que se dégrade le travail, tandis que j'affirme l'inverse. Le travailleur qualifié du XIX^e siècle décrit par E. P. Thompson fait preuve d'une conscience de classe plus profonde que celle de l'opérateur autonome du XX^e siècle. Nos différences de vues s'enracinent dans deux analyses bien distinctes des fondements de la domination et de l'assujettissement.

CONDITIONS DE LA DOMINATION: INSTITUTIONS OU DISPOSITIONS

Au lieu d'explorer les *conditions institutionnelles* de la mystification – les appareils politiques et idéologiques de l'entreprise –, Bourdieu se tourne vers les *conditions dispositionnelles* de la méconnaissance – « l'effet de ces facteurs structurels dépend manifestement des dispositions des travailleurs »¹⁹. Dans un extrait antérieur, Bourdieu est encore plus explicite: « Les différences de dispositions, comme les différences de positions (auxquelles elles sont souvent liées), engendrent de réelles différences de perception et d'appréciation. Ainsi les récentes transformations affectant le travail à l'usine, dans les limites prévues par Marx, avec la disparition de la 'satisfaction au travail', de la 'responsabilité' et de l' 'ancienneté'

18. *Ibid.*, p. 242.

19. *Ibid.*, p. 241.

(avec leurs hiérarchies correspondantes), sont appréciées et acceptées très différemment selon les groupes de travailleurs. Ceux qui viennent de la classe ouvrière industrielle, qui ont des compétences professionnelles et de relatifs 'privilèges' sont enclins à défendre leurs acquis, c'est-à-dire leur satisfaction au travail, leur ancienneté, leur situation hiérarchique et donc une forme d'ordre établi; ceux qui n'ont rien à perdre car ils n'ont aucune qualification et qui incarnent d'un certain point de vue le fantasme populiste de la classe ouvrière, de même que ces jeunes gens qui sont restés à l'école plus longtemps que leurs aînés, sont plus enclins à radicaliser leurs luttes et à remettre en cause l'ensemble du système; d'autres encore, tout aussi désavantagés, travailleurs d'usine de la première génération, femmes et immigrés en particuliers, ont une tolérance à l'exploitation qui semble provenir d'un autre âge »²⁰.

La propension à la soumission n'est pas un invariant mais dépend de l'habitus inculqué. Ceux qui ont été socialisés pour le travail industriel ou qui proviennent de milieux dominés s'y accommodent, les jeunes gens qui ont peu d'expérience mais une éducation importante et rien à perdre sont enclins à « radicaliser leurs luttes et à remettre en cause l'ensemble du système », tandis que les immigrés et les femmes sont dominés, ou censés l'être, au-delà de toute mesure. Que faut-il penser de cette sociologie spontanée qui se fonde sur l'opinion et fait fi de l'histoire? Nous savons que les immigrants et les femmes sont tout à fait capables de militer et de s'organiser dans de puissants syndicats, que ce soit en Afrique du Sud, en Chine, au Brésil ou aux États-Unis. Puisque nous n'avons aucun instrument pour mesurer la « disposition » ou l'« habitus » indépendamment du comportement, l'argument est tout simplement tautologique – femmes et immigrés se soumettent à cause de leur habitus de soumission, servilité oblige.

La thèse de *Manufacturing Consent* est directement opposée à cette sociologie du sens commun ou sociologie spontanée. J'essaie, dans ce livre, de montrer que les dispositions exogènes ne modifient en rien les formes de réaction à la production ou l'intensité de l'attraction pour le jeu du quota. L'expérience d'atelier est tout aussi peu respectueuse de notre « habitus ». Ainsi, j'ai été frappé de me retrouver si investi dans un jeu dont je savais qu'il accroissait mon exploitation. La rémunération ne suffisait en rien à expliquer mon dévouement pour ce travail pénible. C'était bien plus la gratification symbolique et la satisfaction émotionnelle du « *making out* » qui dictait la cadence de travail.

En m'appuyant sur des données quantitatives et qualitatives, je montre que la couleur de peau, l'âge, le statut matrimonial ont peu à voir avec la performance professionnelle, contrairement aux caractéristiques d'ancien-

20. P. Bourdieu, « Men and machines », in K. Knorr-Cetina and A. Cicourel (eds.), *Advances in Social Theory and Methodology*, Boston, Routledge and Kegan Paul, 1981, p. 315.

neté et d'expérience définies par le travail. En observant les interactions à l'atelier, j'ai pu montrer que les relations fondées sur l'humour entre les groupes ethniques témoignent de préjugés raciaux et de différences sociales qui n'ont pas grand-chose à voir avec le racisme institutionnalisé à l'extérieur de l'entreprise. Le contraste est grand avec l'industrie minière de Zambie où, pour le coup, le racisme est institutionnalisé : barrière de couleur, échelles salariales différenciées, règlements séparés. J'ai décrit ce système comme une forme de despotisme colonial, dont de nombreux éléments ont perduré après la colonisation malgré la démocratisation de la sphère politique. Si on ne peut nier qu'un état d'esprit raciste continue à exister, sa signification au cœur de la production dépend des caractéristiques raciales du régime de production.

Nous abordons ici la différence essentielle qui m'éloigne de Bourdieu. Contrairement à Gramsci, nous reconnaissons tous deux l'existence d'un écart entre les vérités objective et subjective du travail, mais, pour Bourdieu, cet écart provient de la méconnaissance enracinée dans l'habitus, tandis qu'il résulte, selon moi, de la *mystification* qui puise à la source de relations sociales entre êtres humains – mystification à laquelle tous les individus sont soumis, quelles que soient les dispositions dont ils ont hérité. La domination symbolique par le biais de la méconnaissance prend appui sur l'incorporation de la structure sociale et la formation d'un profond habitus inconscient. Le concept d'hégémonie n'est pas indispensable, car nous sommes programmés pour exprimer la structure sociale. D'un autre côté, la mystification pèse sur des individus insérés dans des relations sociales spécifiques. C'est la condition nécessaire pour une hégémonie stable, c'est-à-dire pour le consentement à la domination.

Si ces différences nous séparent bel et bien, il est possible de confirmer ou d'infirmer nos théories en examinant le consentement et la soumission dans différents contextes institutionnels. Le socialisme d'État devient ainsi un laboratoire permettant de valider ou non nos deux théories. Attachons-nous désormais à montrer que l'inculcation intensive par le parti officiel et ses institutions ne produit pas de méconnaissance, car ces mêmes institutions génèrent leur propre transparence. Sans mystification, l'hégémonie ne saurait se maintenir. En d'autres termes, les contradictions qui travaillent ces institutions s'avèrent plus robustes que l'incorporation de l'habitus.

LA PRÉCAIRE HÉGÉMONIE DU SOCIALISME D'ÉTAT

Je me suis intéressé au travail à l'usine en Hongrie pour deux raisons. En premier lieu, j'avais raté le train de Solidarnosc en Pologne, en 1980 et 1981, que j'avais perçu comme un extraordinaire mouvement ouvrier. Quand le général Jaruzelski est arrivé avant même que j'aie bouclé mes va-

lises, j'ai fait la seule chose qui me restait à faire : aller travailler en Hongrie, comprendre pourquoi Solidarnosc avait eu lieu en Pologne plutôt qu'en Hongrie et, plus généralement, expliquer pourquoi ce type de mouvement touche plus le socialisme d'État que le capitalisme avancé. Dans quelle mesure peut-on attendre de telles luttes contre le socialisme d'État qu'elles donnent naissance à un socialisme démocratique ? La seconde raison qui m'attirait vers le monde socialiste était la particularité de mon expérience à Chicago – était-ce le produit du capitalisme ou de l'industrialisation ? Trouverais-je la même organisation du travail, le même régime d'usine et la même conscience de classe dans les industries du socialisme d'État ?

Entre 1982 et 1989, j'ai passé tous mes étés et trois semestres sabbatiques à étudier et travailler dans des usines hongroises. J'ai commencé dans l'usine de champagne d'une ferme collective, puis j'ai travaillé dans l'usine textile d'une coopérative agricole avant de passer au travail industriel dans un atelier de machines-outils très semblable à l'usine de Chicago. Finalement, je me suis retrouvé affecté à trois tâches distinctes aux fourneaux des Aciéries Lénine de Miskolc. J'ai conclu de cette recherche que les lieux de travail du capitalisme avancé et du socialisme d'État étaient en fait bien différents : si le premier fabriquait le consentement, le second fabriquait la dissension, disposition qui déclencha Solidarnosc, mais aussi la mobilisation en Allemagne de l'Est en 1953, en Pologne et en Hongrie en 1956, et même en Tchécoslovaquie en 1968.

L'argument est simple : contrairement au capitalisme, le socialisme accapare le surproduit social selon un processus transparent, et considéré comme tel par tous. Le parti, le syndicat et le management sont tous des extensions de l'État au cœur de la production, extensions conçues pour maximiser l'accaparement du surproduit selon les objectifs du plan. Transparente, l'exploitation est aussi justifiée, car elle est dans l'intérêt de tous. Comme tout processus de légitimation, celui-ci peut être pris à son propre piège – le parti-État, qui prétend servir l'intérêt collectif, est sensible à l'accusation de ne pas tenir ses promesses. Alors que, sous le capitalisme, la légitimation est secondaire parce que l'exploitation est dissimulée, sous le socialisme, la légitimation est primordiale, nécessaire, pour justifier l'exploitation ouverte du socialisme d'État, mais aussi pour justifier sa dégénérescence.

Aussi le parti organise-t-il des rituels d'ateliers, propres à ce que j'ai appelé le « socialisme de façade », qui célèbre ses vertus – efficacité, justice, égalité – alors que partout les travailleurs constatent l'inefficacité, l'injustice et l'inégalité. Les travailleurs retournent l'idéologie dominante contre ses propres auteurs, exigeant que ces derniers traduisent en actes les déclarations d'intention de leur propagande socialiste. Le régime de production

bureaucratique du socialisme d'État sème les graines de la dissension, pas celles du consentement. En ce qui concerne l'organisation du travail elle-même, les jeux essentiels auxquels les travailleurs sont soumis sont ceux qui impliquent de négocier avec la direction la réalisation des objectifs quinquennaux, de sorte que les relations d'exploitation ne se trouvent pas obscurcies mais définissent les relations entre les joueurs. En outre, étant donné l'économie de pénurie – ruptures de stocks, qualité médiocre, avaries et autres problèmes qui proviennent de l'administration centrale de l'économie –, les jeux au travail visent à faire face à ces pénuries, démontrant ainsi le caractère sacré des déclarations officielles concernant l'efficacité du socialisme d'État. En outre, s'adapter aux pénuries demande bien plus d'autonomie que l'appareil bureaucratique régulant la production ne le permettrait. Les jeux au travail sont transposés en des jeux visant le système de planification, opposant l'atelier au régime de production et au parti-État.

Bien loin d'être une structure sociale s'imprimant de façon indélébile sur l'habitus du travailleur et induisant ainsi une soumission doxique, le régime du socialisme d'État produit systématiquement l'inverse: la dissension plutôt que le consentement – et même une organisation anti-hégémonique opposée au contrôle despotique. Plus largement, le socialisme d'État génère son contraire, le socialisme par en bas – mouvement des coopératives en Hongrie, Solidarnosc en Pologne et mouvements des droits civiques dans la Russie de la Perestroïka. Dès le départ, le socialisme d'État est un ordre bien plus instable que le capitalisme, pas tant parce que les moyens de socialisation y seraient plus faibles – loin s'en faut –, mais à cause des contradictions générées par les institutions elles-mêmes. Le socialisme d'État est maintenu par une hégémonie précaire, toujours menacée de glisser à nouveau dans le despotisme et ses corollaires: police secrète, tanks, prison, procès truqués. En d'autres termes, là où le capitalisme avancé organise simultanément la mystification de l'exploitation et le consentement à la domination, l'hégémonie du socialisme d'État – qui tente de faire passer les intérêts du parti-État pour les intérêts de tous – est un édifice fragile toujours menacé par la transparence de l'exploitation.

La notion bourdieusienne de domination symbolique garantie par une méconnaissance profondément enracinée ne peut pas expliquer l'instabilité du socialisme d'État. Dans le cadre interprétatif de Bourdieu, il n'y a pas de raison de penser que la domination symbolique par la méconnaissance soit plus superficielle ou moins puissante sous le socialisme d'État que sous le capitalisme avancé. Bien au contraire, la coordination de différents champs – économique, éducatif, politique et culturel – devrait conduire à un habitus dominé bien plus accentué et cohérent que sous le capitalisme,

où de tels champs ont une bien plus grande autonomie et dont les effets sont plus contradictoires. Une analyse de la logique des institutions et de leurs effets immédiats sur l'expérience collective et individuelle explique bien mieux la fragilité de l'hégémonie du socialisme d'État.

À LA SUITE DE BOURDIEU : LE POUVOIR DES CHAMPS

À ma connaissance, Bourdieu n'a jamais accordé beaucoup d'attention à l'un des événements phares de son temps : l'effondrement de l'Union soviétique. Je n'ai trouvé qu'un texte de Bourdieu traitant du socialisme d'État – quatre pages dans une communication qu'il a faite à Berlin Est le 25 octobre 1989, seulement deux semaines avant la chute du mur de Berlin, pendant des manifestations de masse. Selon l'article publié par la suite, Bourdieu invoque alors les concepts de capital politique et de capital culturel pour décrire les tensions que traversent les élites communistes. Pourtant, la notion de champ peut nous aider à expliquer cet effondrement dramatique, pour autant que nous abandonnions celle d'*habitus*²¹.

—
184 —
Souvenons-nous que la théorie du changement social propre à Bourdieu repose sur l'écart entre la position et la disposition, entre les opportunités et les attentes dans un champ donné²². C'est précisément ce que j'ai décrit plus haut au sujet des travailleurs hongrois – conduits à attendre les merveilles du socialisme, ils n'en rencontrent que la négation. Réforme après réforme, quels que soient les efforts consentis, ni les travailleurs ni la classe dominante ne peuvent rendre la réalité conforme à l'idéologie. L'écart n'est pas dû à un décalage entre un *habitus* hérité et un champ rigide (« *hysteresis* » comme Bourdieu l'appelle), mais il est généré par le champ lui-même. Le socialisme d'État crée des attentes qu'il ne peut satisfaire. À mesure que s'élargit l'écart entre l'idéologie officielle et la réalité, que les tentatives pour le réduire transgressent l'idéologie officielle, comme c'est le cas lors des réformes libérales, la classe dominante n'a plus confiance en sa capacité de diriger et l'application de l'idéologie socialiste n'est plus qu'un rituel vide de sens. Une fois de plus, il n'est pas nécessaire de faire appel à un *habitus* profondément enraciné qui résiste au changement.

Cette argumentation peut aussi servir à éclairer la suite d'événements qui conduit à la chute du rideau de fer. Pour comprendre les dynamiques à l'œuvre en 1989, il nous faut considérer le bloc soviétique comme un

21. Significativement, la principale analyse bourdieusienne de la transition en Europe de l'Est – celle d'Eyal, Szelenyi et Townsley – n'est pas une analyse de l'effondrement mais de la (dis)continuité du pouvoir des élites en Hongrie, en Pologne et en République Tchèque. Une fois de plus, c'est une étude de l'héritage, du devenir et de la distribution des différentes formes de capital (économique, culturel et politique) de l'âge postsocialiste. Voir I. Szelenyi et E. Townsley, *Making Capitalism without Capitalists: The New Ruling Elites in Eastern Europe*, London, Verso, 2001.

22. Ce thème est développé de manière plus systématique dans le compte rendu que fait Bourdieu de la crise de mai 1968, où il examine les conséquences des opportunités décroissantes dues à l'augmentation du nombre de diplômés des universités, et la concordance entre la crise du champ universitaire et celle, plus générale, du champ politique. Voir P. Bourdieu, *Homo Academicus*, Paris, Minuit, 1984.

champ politique transnational, dominé par l'Union soviétique, qui définit les termes dans lesquels la compétition doit se dérouler entre les États satellites – tout comme l'État définit les termes de la compétition entre les élites. C'est certainement là que se joue la dissolution du socialisme d'État. L'Union soviétique change les règles du jeu et ensuite les gouvernements nationaux (eux-mêmes divisés) agissent en anticipant les réactions des uns et des autres. Aussi le gouvernement de Nemeth, le premier à déterminer comment les règles ont changé, ouvre-t-il sa frontière autrichienne, permettant aux Allemands de l'Est de déferler vers l'Ouest. Le gouvernement est-allemand de Honnecker réagit en demandant au gouvernement tchécoslovaque d'enfermer les Allemands de l'Est, puis de les transférer à l'Ouest, à travers tout le pays, dans un train sous scellés. Influencé par Solidarnosc, qui balaie les élections polonaises, par les mouvements en Hongrie et par les vastes manifestations contre le parti-État, Egon Krentz se rend compte qu'Honnecker doit partir, mais, ce faisant, il creuse sa propre tombe dans les décombres du mur de Berlin. Tout ceci souffle au peuple tchécoslovaque l'idée d'organiser un rassemblement de plusieurs centaines de milliers de personnes sur la place Wenceslas pour écouter Havel et d'autres dissidents. Après l'étiollement du parti tchécoslovaque, seul Ceausescu s'obstine, réprimant violemment la contestation et succombant finalement à un coup d'État qui met fin à sa dictature. Ce croquis sur le vif des événements de 1989 montre quelles stratégies ont adopté les différents acteurs nationaux dans un champ transnational commun. Comme le souligne Bourdieu, la stratégie ne devient consciente qu'en période de crise, lorsque les règles sont en perpétuel changement.

Il faudrait prendre le temps d'approfondir tout cela, mais on aperçoit déjà à ce stade l'importance de l'étude des interactions entre les champs – que Bourdieu n'aborde jamais – et, en l'occurrence, des *interactions* concernant le champ des relations transnationales au sein du bloc soviétique (lui-même inséré dans un champ plus vaste de relations internationales) comme du champ politique propre à chaque nation. Pourtant, l'instabilité de l'ordre du socialisme d'État qui sous-tend ces dynamiques de champ rend impossible l'édification d'une hégémonie stable : la transparence de l'exploitation et de la domination est bien trop manifeste.

À LA SUITE DE GRAMSCI : LE BON SENS DES TRAVAILLEURS SOCIALISTES

Pour élucider les événements de 1989, il est tout aussi utile de reconstituer la conception de Gramsci que la théorie bourdieusienne des champs qui éclaire avantagement la crise de l'empire soviétique. Retournons un instant à l'atelier et aux problèmes méthodologiques soulevés par la

citation de Bourdieu mise en exergue. Bourdieu y évoque la double vérité du travail et précise qu'il ne suffit pas de construire la vérité objective en rompant avec le sens commun (premier renversement) mais qu'il est aussi nécessaire de rompre avec cette vérité objective pour comprendre comment le sens commun produit et camoufle simultanément la vérité objective (second renversement). C'est sous cet angle que je me suis penché sur l'usine de Chicago, reconnaissant d'abord la vérité sous-jacente du surtravail, et m'efforçant ensuite de comprendre comment s'expliquait ce surtravail une fois qu'il faisait l'objet d'une expérience subjective. Le travail non payé était simultanément dissimulé mais aussi assuré par la constitution du travail comme jeu – jeu qui trouvait à son tour ses conditions de possibilité dans le marché interne et l'État interne.

Comme Bourdieu, je ne croyais pas que mes collègues de travail comprenaient les conditions de leur assujettissement à la manière d'un sociologue, mais l'auraient-ils fait, la différence eût été minime. En d'autres termes, le sens commun des travailleurs ne m'est jamais apparu sous la forme du bon sens gramscien, aussi me suis-je efforcé, au lieu d'essayer de convaincre mes camarades d'usine de ma théorie marxiste, travail de Sisyphe, de persuader mes collègues universitaires de la supériorité de ma théorie du procès de travail et de la fabrication du consentement. Grande était la différence avec l'expérience que j'avais faite en Hongrie, où mes collègues de travail, pas moins hostiles au marxisme, faisaient preuve de « bon sens », non parce qu'ils étaient des êtres supérieurs, mais parce que les institutions créaient les conditions du bon sens. En conséquence, je n'avais pas à opérer une *rupture* avec le sens commun, mais plutôt à *élaborer* son noyau sain de bon sens, y compris la critique immanente du socialisme d'État, par un dialogue avec mes compagnons d'atelier qui me permettait d'inscrire ce bon sens dans son contexte, celui de l'économie politique du socialisme d'État.

En Hongrie, l'opposition bourdieusienne stricte entre la science et le sens commun était remplacée par la double conscience selon Gramsci : conscience pratique enracinée dans la production, conscience idéologique que le parti-État impose et imprime, ou qui est héritée du passé. J'étais rivé à la conscience pratique de mes collègues de travail, « implicitement » contenue dans leur action, qui les unissait « dans la transformation pratique de la réalité », accordant moins d'attention à l'idéologie « superficiellement explicite ou verbale [...] héritée du passé et accueillie sans critique »²³, comme les sentiments racistes, sexistes, religieux ou localistes. Pourtant, il est vrai que ces sentiments formaient de profonds liens entre les travailleurs, submergeant leur conscience de classe naissante. Avec mon

collaborateur Janos Lukács, nous nous sommes concentrés sur la capacité et la nécessité qui poussaient les travailleurs à organiser la production de façon flexible et autonome face aux pénuries. Nous avons défendu cette pratique devant les directions qui cherchaient à imposer un contrôle bureaucratique de la production. Rendus furieux par nos demandes, ils insistèrent pour que nous refassions notre étude. Il ne s'agissait pas seulement d'une lutte interne à la conscience des travailleurs, mais entre les travailleurs et la direction. Une fois de plus, ce serait la conscience explicite et verbale, perpétrée et perpétuée par la direction, qui finirait par l'emporter. Quand le socialisme hongrois vivrait ses dernières années, sous les feux de directions bureaucratiques, les travailleurs auraient perdu toute confiance jusque dans l'idée même de socialisme, et auraient vu s'atrophier leur faculté d'imaginer un autre socialisme démocratique, bien que celui-ci ait sous-tendu leur propre pratique. Inspiré par le « bon sens » des travailleurs, et par ce qu'il voyait comme le puissant ferment d'une forme de propriété ouvrière des entreprises, dans les années suivant l'effondrement du socialisme d'État, G. Lukács s'efforça de travailler avec les collectifs de travail afin d'établir les fondations d'une alternative au capitalisme – mais le projet tourna au vinaigre à mesure que l'idéologie capitaliste prit le dessus.

En bref, l'analyse du socialisme d'État – sa manière de générer la dissonance, puis son effondrement – n'implique pas une théorie de l'habitus profondément enraciné, mais peut en rester au niveau des rapports de production. Le socialisme d'État n'a pas pu maintenir sa précaire hégémonie et ses tentatives pour consolider une telle hégémonie n'ont fait que hâter sa fin. Selon la même grille d'analyse, ainsi que nous l'avons vu plus haut, la reproduction d'une domination durable sous le capitalisme ne requiert pas l'*inculcation* d'une structure sociale. Une telle soumission, bien réelle, s'explique sans doute par la configuration d'institutions qui extirpent le consentement à la domination sur la base de la mystification de l'exploitation. Point besoin de mobiliser l'*homo habitus* pour rendre compte de la soumission et de la résistance. *Homo ludens* y suffit. Nous pouvons y parvenir avec une théorie mince de la reproduction, sans théorie épaisse.

LA LOGIQUE DE LA PRATIQUE : AU-DELÀ DE GRAMSCI ET DE BOURDIEU

La notion de *mauvaise conscience* permet de résumer mon argumentation. Pour Gramsci, le problème de la fausse conscience n'est pas celui de la conscience mais de la fausseté. Gramsci croit que les travailleurs collaborent délibérément et consciemment à la reproduction du capitalisme; ils consentent à la domination en tant qu'hégémonie. Ils comprennent

ce qu'ils font mais ont simplement du mal à imaginer qu'il puisse y avoir autre chose que le capitalisme. La domination n'est pas mystifiée mais naturalisée, éternisée. Pourtant, en même temps, de par leur position dans la production, les travailleurs possèdent aussi un point de vue critique sur le capitalisme et ils disposent également, quoiqu'à l'état embryonnaire, d'une idée d'alternative – alternative qui pourrait être élaborée en collaboration avec les intellectuels. Ils ont une double conscience plutôt qu'une fausse conscience.

Si, pour Gramsci, c'est la « fausseté » de la fausse conscience qui est en question, pour Bourdieu, le problème ne réside pas dans la « fausseté » mais dans la « conscience » qui dénie toute profondeur à la domination symbolique – une domination qui s'ancre dans l'inconscient à mesure que la structure sociale se sédimente, strate après strate. « Dans la notion de 'fausse conscience' que certains marxistes invoquent pour rendre compte des effets de domination symbolique, c'est la conscience qui est de trop, et parler d' 'idéologie', c'est situer dans l'ordre des représentations susceptibles d'être transformées par cette conversion intellectuelle que l'on appelle 'prise de conscience', ce qui se situe dans l'ordre des *croyances*, c'est-à-dire au plus profond des dispositions corporelles »²⁴. De même, pour Bourdieu, le consentement est une notion bien trop mince pour rendre compte de la soumission à la domination : elle doit être remplacée par l'idée de méconnaissance, c'est-à-dire qu'elle doit être inscrite dans l'habitus. Comme les dominés intériorisent la structure sociale où ils se trouvent, ils ne la reconnaissent pas comme telle. Ils ont seulement, selon les termes de Gramsci, un « mauvais sens ». Seuls les dominants et les intellectuels qu'ils privilégient peuvent se distinguer et donc avoir une vision objective de leur relation à la structure sociale. Eux seuls ont accès à ses secrets. Pas tous les intellectuels, bien sûr : seulement ceux qui comprennent la domination et qui savent, pour y avoir réfléchi, que leur situation est un luxe que tous ne peuvent s'offrir.

En arbitrant entre ces positions, j'ai affirmé qu'elles étaient toutes deux problématiques. Gramsci ne reconnaît pas la mystification de l'exploitation sur laquelle repose l'hégémonie, le consentement à la domination. En d'autres termes, les travailleurs souffrent, certes, en régime capitaliste, d'une fausse conscience, mais sa fausseté émane de la structure sociale elle-même. C'est là que ma conception diverge de celle de Bourdieu. Dans la mesure où nous participons aux relations de production capitalistes, nous expérimentons tous la dissimulation du surtravail, indépendant de notre habitus. La mystification est un produit de la structure sociale elle-même et n'est pas implantée si profondément qu'on ne pourrait s'en défaire, alors

24. P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, op. cit., pp. 211-212.

que la méconnaissance de Bourdieu est logée profondément dans la *psyché* individuelle, assurant par là l'harmonisation de l'habitus et du champ.

En conséquence, il est logique que Bourdieu ne puisse pas expliquer pourquoi la domination symbolique est efficace dans certaines sociétés et pas dans d'autres. Pourquoi le socialisme d'État, dont on pourrait attendre que la soumission soit des plus profondément incarnées, a-t-il systématiquement produit la dissension ? Pour Bourdieu, le changement social, si cela existe, provient du décalage entre l'habitus et le champ, mais il n'y a pas d'explication systématique de la manière dont se produit ce décalage. On ne sait s'il est généré de façon *situationnelle*, par rémanence culturelle (*hystérésis*), c'est-à-dire par un habitus cultivé dans un champ et entrant en conflit avec la logique d'un autre champ, ou *processuelle*, par les dynamiques mêmes de la structure sociale. Il n'y a pas non plus d'analyse des conséquences de ce décalage, que celui-ci pousse à s'y accommoder ou, au contraire, à se révolter. En d'autres termes, Bourdieu reconnaît la possibilité du changement social mais n'a pas de théorie du changement social.

En dernière analyse, l'habitus est un concept intuitivement attrayant, qui peut expliquer toute sorte de conduite, précisément parce qu'il est invérifiable et inconnaissable. Bourdieu ne nous donne jamais les outils pour que nous puissions comprendre, en le soumettant à l'examen, l'habitus d'un individu donné. C'est une boîte noire. Nous inférons l'habitus du comportement – un voleur à la tire est un voleur à la tire parce que c'est un voleur à la tire. Nous ne connaissons l'habitus que par ses effets, il n'y a pas de théorie de ses composants ou de leur genèse, comme c'est le cas dans la théorie psychanalytique. En bref, l'habitus n'est pas un concept scientifique, mais une notion commune avec un nom clinquant – un concept sans contenu qui pourrait tout autant être traduit par « personnalité » ou « caractère ».

Bien plus que Bourdieu, Gramsci s'intéresse à la transformation sociale. Il la voit à l'œuvre quand s'effondre l'hégémonie, que cela advienne lors de crises organiques (équilibre des forces entre les classes) ou par une guerre de position venue d'en bas, du noyau sain du sens commun, ou encore, plus probablement, par une combinaison de ces deux éléments. Ce que suggère ma recherche, c'est que l'hégémonie ne se réduit pas à la coordination concrète d'intérêts ou aux liens qui relie l'État et la société civile. L'hégémonie n'est pas seulement une question de consentement. L'hégémonie a des fondements non hégémoniques : la mystification de l'exploitation, raison pour laquelle elle est si efficace sous le capitalisme avancé, et si précaire sous le socialisme d'État.

Transparente sous le socialisme d'État, l'exploitation a donné plus de marge de manœuvre aux intellectuels pour s'engager aux côtés des tra-

vailleurs pour élaborer des « hégémonies » alternatives par en bas – conseils ouvriers hongrois en 1956, printemps de Prague de 1968, mouvement polonais de Solidarnosc en 1980-1981, socialisme de marché lors des réformes des années 1980 en Hongrie, effervescence de la société civile pendant la Perestroïka soviétique. Différentes formes d’alliance entre les travailleurs et les intellectuels ont donné naissance à ces contre-hégémonies. Elles furent finalement balayées, mais elles ont permis que se forment des embryons d’ordres socialistes alternatifs.

Notre époque est celle du retranchement au sein d’un capitalisme où l’idéologie dominante se nourrit de la défaite du socialisme réel. Nous ne devrions pas renforcer la toute-puissance et l’essentialisation du temps présent en souscrivant à des déclarations infondées concernant l’intériorisation profonde des structures sociales, qui rappellent le fonctionnalisme structural parsonien des années 1950 et son « homme sursocialisé ». Souvenons-nous : ces théories ont été renversées par une foisonnante critique collective que le fonctionnalisme structural n’a pas anticipée – car il en était incapable. ■

(Traduit de l’anglais par Quentin Ravelli)