
Un savant et le populaire. Entretien avec Claude Grignon

Claude Grignon, Annie Collovald, Bernard Pudal, Frédéric Stawicki

Citer ce document / Cite this document :

Grignon Claude, Collovald Annie, Pudal Bernard, Stawicki Frédéric. Un savant et le populaire. Entretien avec Claude Grignon. In: Politix, vol. 4, n°13, Premier trimestre 1991. Le populaire et le politique (1) - Les usages populaires du politique. pp. 35-42;
https://www.persee.fr/doc/polix_0295-2319_1991_num_4_13_1435

Fichier pdf généré le 10/04/2018

Un savant et le populaire

Entretien avec Claude Grignon

Avant d'aborder la question des cultures populaires et du rapport populaire au politique, peut-être pouvez-vous commencer par une auto-présentation. En gros, y a-t-il une logique et une cohérence dans la diversité apparente de vos travaux : sur l'enseignement technique¹, les "nouveaux philosophes"², les transformations du monde catholique vues à travers l'organisation d'une librairie³, les pratiques de consommation alimentaire⁴, la réflexion épistémologique sur les cultures populaires⁵ ?

Vous seriez sûrement surpris si je vous répondais "non". Mais il faut quand même s'interroger sur les conventions qui font que vous vous sentez tenus de me poser cette question et que je me sens plus ou moins obligé d'y répondre, et par l'affirmative. La biographie professionnelle d'un sociologue est une suite de travaux qui, sur le moment du moins, sont loin de s'enchaîner les uns aux autres d'une manière harmonieuse ; faut-il, pour la rendre présentable, donner à la démarche scientifique l'allure d'un itinéraire intellectuel, et d'un itinéraire intellectuel conçu, d'une manière qui me semble, elle aussi, bien conventionnelle et bien peu réaliste, comme la réalisation imperturbable d'une idée ou d'une intuition de départ ? Et n'y a-t-il pas toujours un peu de naïveté, surtout de la part d'un sociologue, à se référer au modèle de l'œuvre "personnelle" ? Une bonne partie de la continuité qu'on peut déceler *a posteriori* dans une œuvre, de quelque nature qu'elle soit, est une continuité subie, imposée de l'extérieur.

NDLR : le titre et les inter-titres sont de la rédaction.

1. Grignon (C.), *L'ordre des choses. Les fonctions sociales de l'enseignement technique*, Paris, Minuit, 1971. Voir aussi l'étude du CNAM in Grignon (C.), "L'art et le métier. Ecole parallèle et petite bourgeoisie", *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°4, août 1976.

2. Grignon (C.), "Tristes topiques", *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°1, février 1976.

3. Grignon (C.), "Sur les relations entre les transformations du champ religieux et les transformations de l'espace politique", *Actes de la recherche en sciences sociales*, n°16, février 1977.

4. Grignon (C.), Grignon (Ch.), "Styles d'alimentation et goûts populaires", *Revue française de sociologie*, n°4, octobre-décembre 1980.

5. Grignon (C.), Passeron (J.-C.), *Le savant et le populaire. Misérabilisme et populisme en sociologie et en littérature*, Paris, EHESS/Gallimard/Scuil, 1989.

Logique et continuité d'un parcours sociologique

Cela dit, je trouve effectivement, d'un point de vue scientifique, une certaine continuité dans mes travaux. Ce n'est pas forcément bon signe : cela veut dire aussi que les erreurs que l'on combat ont la peau dure et la vie longue, plus longue qu'une vie individuelle de chercheur, que la sociologie n'est pas assez cumulative. Pour le reste, il est possible en effet que je paraisse insuffisamment spécialisé à ceux qui croient bonnement que le sujet fait l'objet et que la sociologie est d'autant plus scientifique qu'elle se laisse découper en tranches de plus en plus fines, comme dans les fichiers des bibliothèques des universités américaines.

En fait je me suis souvent trouvé confronté, sur des sujets concrets divers, à des objets très voisins les uns des autres, parce que la position par rapport à la culture légitime des groupes, des pratiques et des institutions que j'étudiais était homologue. Soit que je les choisisse, soit qu'on me les réserve, je me suis en général retrouvé avec des cas de figure embarrassants, auxquels il n'était pas très facile d'appliquer l'outillage conceptuel et interprétatif auquel je me référais, et qui était en gros dérivé, via la sociologie de l'éducation, de la théorie wébérienne de la légitimité. Forcée et mise au point pour l'étude des niveaux et des formes d'enseignement considérés comme les plus légitimes, à savoir l'enseignement supérieur et plus particulièrement les grandes écoles littéraires, la schématique des *Héritiers* cadrerait mal avec un enseignement aussi dominé que l'enseignement technique, surtout l'enseignement professionnel court. On rencontre des difficultés analogues et sans doute encore plus grandes quand on essaie d'étendre à l'étude d'une pratique aussi "matérielle" que l'alimentation, des schèmes qui procèdent déjà d'une extension de la théorie de la légitimité culturelle à l'étude des modes de vie et des goûts profanes (à moins, bien sûr, de ne s'intéresser qu'aux pratiques alimentaires les plus savantes et les plus "légitimables", comme la "grande" cuisine, par analogie avec la "haute" couture). Ces objets "à problèmes" tournent autour d'une même question (à laquelle j'ai été conduit, du coup, à revenir "systématiquement"), celle de la hiérarchie sociale entre les différentes formes de culture, ou, si vous voulez, des relations entre domination culturelle et domination sociale.

Je leur dois sans doute aussi d'avoir conservé un attachement ferme aux principes épistémologiques du

Métier de sociologue. Les objets qui mettent des bâtons dans les roues de la théorie entretiennent la vigilance à l'égard des automatismes de pensée, des associations souterraines et des présupposés implicites qui se réintroduisent à l'occasion de l'usage routinisé des concepts ; ils invitent à considérer ceux-ci comme des outils, faits pour servir et qu'il faut sans cesse modifier, adapter, régler, ajuster, et non comme des ornements destinés à meubler (ou plutôt à encombrer) l'esprit, encore moins comme des objets de culte.

Ceci semble cohérent pour la sociologie de l'enseignement technique et des goûts alimentaires populaires, on a plus de mal à faire rentrer "Tristes topiques" et la sociographie de *La procure* dans ce canevas ?

C'est vrai et il ne peut guère en être autrement. *L'ordre des choses*, *Le savant et le populaire* et mes articles sur l'alimentation et les goûts sont l'aboutissement de recherches qui s'étendent sur de nombreuses années et qui comportent une part importante de travaux empiriques. "Tristes Topiques" et "Sur les relations entre les transformations du champ religieux et les transformations de l'espace politique" sont des textes moins "scientifiques" et plus "intellectuels", qui ont été écrits pour *Actes de la Recherche en sciences sociales* à une époque où la définition de cette revue n'était pas encore complètement fixée et où on pouvait encore espérer qu'elle ne s'écarterait pas trop de ses principes de départ¹. Je ne renie pas pour autant l'humeur critique et polémique qui les anime. Et ils ne sont pas sans liens avec mes travaux plus proprement sociologiques : j'ai fait l'ethnographie d'une librairie catholique comme j'avais fait auparavant l'ethnographie d'un cours de dessin industriel ou d'un réfectoire de CET, et avec la même intention : appliquer l'observation directe et la méthode ethnographique, jusque là réservées à l'étude des cultures au sens anthropologique du terme, à des institutions et à des pratiques appartenant à la culture savante. C'est, là encore, une manière de questionner la hiérarchie entre les différentes formes de culture.

N'y a-t-il tout de même pas une évolution entre *L'ordre des choses* dont on peut se demander s'il n'est pas, à certains égards, assez "légitimiste" jusque dans son titre - même si vous y souligniez déjà l'existence de tactiques de résistance et les effets subversifs de l'extension de la scolarisation des enfants des classes populaires - et la perspective de réhabilitation d'une certaine autonomie symbolique des cultures populaires que vous développez dans vos travaux récents ?

La notion de légitimité joue sans doute un rôle central dans la théorie de la culture à laquelle se réfère *L'ordre des choses* ; à l'époque cela n'excluait pas le relativisme et n'empêchait pas, bien au contraire, d'avoir le sentiment de l'arbitraire social des hiérarchies culturelles. Je ne pense pas qu'on puisse trouver dans ce livre cette sorte de connivence insidieuse que les analyses légitimistes ultérieures ont fini par entretenir, sous couvert de réalisme, avec la culture et les goûts dominants ; l'humeur d'ensemble est plutôt critique et irrévérencieuse. Quand on est confronté à des oppositions comme travail manuel / travail intellectuel, on est bien placé pour relativiser les catégories dont se sert le sociologue, et pour s'apercevoir que les notions auxquelles il doit avoir recours pour avoir prise sur le réel sont aussi des enjeux sociaux.

De l'embarras et de l'injustice

Je dirais, avec le recul, que *L'ordre des choses* est un livre très réaliste. C'est en travaillant sur les collèges d'enseignement technique que j'ai éprouvé pour la première fois l'embarras que j'évoquais tout à l'heure et dont nous faisons état, J.-C. Passeron et moi, dans l'avant-propos du *Savant et le populaire*. J'avais en permanence l'impression d'être partagé et tiraillé entre deux grilles de lecture et d'interprétation contradictoires, l'une et l'autre insuffisantes et l'une et l'autre "incontournables". Il suffisait que j'en abandonne une pour que son souvenir s'impose à moi et me fasse sentir toute l'étendue de l'injustice interprétative que j'étais en train de commettre. Bref, j'étais aussi tourmenté par les repentirs que le Zeno d'Italo Svevo² qui n'aime jamais tant son épouse (légitime) que lorsqu'il est en compagnie de sa maîtresse.

Lorsque j'étais sur le terrain, j'étais forcément sensible à tout ce par quoi un CET se différenciait d'un CEG ou d'un lycée, et au degré auquel ces différences qui n'étaient pas nécessairement perçues comme telles par les élèves et par les professeurs, allaient de soi. Les hiérarchies culturelles dominantes étaient altérées, parfois même inversées : le français et les mathématiques étaient relégués à la place occupée dans les lycées par le dessin ou la musique ; les professeurs les plus "populaires", sinon les plus respectés, étaient les maîtres d'atelier. Les CET avaient aussi un aspect local très prononcé ; pour un directeur de CET, les relations personnelles avec les patrons du coin avaient au moins autant d'importance que la "paperasse" qu'il devait envoyer à l'Inspection académique. Tout cela m'amenait à faire un usage intensif du concept, très pratique, d'autonomie relative. Mais ça ne suffisait pas ; je sentais bien qu'on ne pouvait pas comprendre ce qui se passait dans un CET si on ne remettait pas les CET à leur place, si on ne prenait pas en compte également la position dominée de la culture technique et du travail manuel, la hiérarchie objective des ordres d'enseignement, les mécanismes de

1. Cf. Grignon (C.) "Une revue expérimentale française : *Actes de la recherche en sciences sociales*", *Revue internationale des sciences sociales*, vol. 28, n°1, 1976.

2. Svevo (I.), *La conscience de Zeno*, Paris, Gallimard, 1954.

sélection scolaire et la conscience diffuse, mais très nette, que les "indigènes" de cette "sub-culture", maîtres et élèves, avaient de leur position. Je me suis efforcé de n'oublier aucune de ces deux lectures, et de les tisser l'une à l'autre de la manière la plus serrée possible. J'ai décrit les réactions, parfois violentes, que les élèves opposaient à l'entreprise de semi-acculturation dont ils étaient l'objet (les lecteurs en mal de pittoresque social auraient sans doute aimé que je m'étende davantage sur ce sujet) ; mais j'ai essayé aussi d'analyser les compromis qui s'établissent, parfois, entre certaines formes de culture populaire et la culture véhiculée par l'Ecole. Témoin, par exemple, les points de rencontre, nombreux, entre la hiérarchie scolaire et la hiérarchie populaire des métiers. Les élèves des CET (maintenant des LEP) et leurs familles sont réalistes ; ils savent bien qu'il vaut mieux être électricien ou dessinateur industriel que plâtrier.

Vous venez de publier un texte important pour la réflexion épistémologique sur l'étude des classes et des "cultures populaires", dans lequel vous insistez sur l'ambivalence intrinsèque à toute pratique populaire, qui peut être décrite aussi bien en insistant sur son autonomie que sur son hétéronomie par rapport à la culture dominante. Vous reconnaissez ce faisant les limites d'une approche culturaliste et ses avatars populistes. Néanmoins, à la différence de nombreux historiens travaillant sur les pratiques populaires (Ginzburg, Chartier, Duby, etc.), qui soulignent, comme vous le faites avec J.-C. Passeron, les ambiguïtés du concept de "culture populaire" en raison du caractère synchrétique des pratiques sociales observées, vous persistez à employer le terme de "culture(s) populaire(s)". Ne craignez vous pas de rompre ainsi l'équilibre que vous vous efforcez de tenir tout au long de votre ouvrage et de contribuer ce faisant, à "folkloriser" un tant soit peu les groupes que vous étudiez ?

Je partage jusqu'à un certain point vos réserves. S'agissant du "populaire", les dominants préfèrent en général parler de culture plutôt que de classe. Une des ruses du populisme consiste, on le sait, à désigner aux dominés les goûts "peuple" qu'ils sont censés avoir (par exemple le goût pour les nourritures solides et abondantes, pour le bricolage, pour les voitures), à leur assigner une "identité" et des "racines", bref à les enfermer dans les stéréotypes d'une "culture-nature" plus ou moins pittoresque, de préférence à base locale et ethnique. Par ailleurs, le terme de culture est un des plus galvaudés qui soit. C'était à l'origine une notion triviale ; les anthropologues, qui en avaient fait un concept savant, ont réussi au-delà de leurs espérances dans leurs efforts pour le diffuser auprès du grand public comme emblème de leur discipline, de sorte que le cycle est bouclé et que le souci de faire savant multiplie maintenant les

usages triviaux du terme (culture d'entreprise, culture informatique d'entreprise, etc.).

Cultures populaires, cultures dominées ?

Faut-il pour autant s'en défendre l'usage ? Je n'irai pas jusque là. Par crainte d'évacuer la notion de classe au profit de la notion de culture, on en viendrait à s'interdire de parler de culture de classe. Cela reviendrait à réserver l'appellation de culture aux cultures dominantes, à ne pas reconnaître la qualité de culture aux pratiques, aux valeurs, aux croyances, aux goûts, etc., qui correspondent aux conditions de vie et à la position sociale des classes dominées (de la même manière qu'on réserve l'appellation de style de vie au mode de vie des classes dominantes). Cela voudrait dire en fait qu'on refuse aux classes dominées le minimum d'autonomie symbolique qui fait qu'une culture, si dominée, si écrasée soit-elle, fonctionne encore comme une culture. Une fois de plus, on risquerait de tomber dans le misérabilisme par crainte du populisme.

C'est la raison pour laquelle nous avons insisté, J.-C. Passeron et moi-même, sur la question des relations entre culture populaire et culture dominée. Nous nous sommes attachés à montrer que les groupes les plus dominés ont une culture, mais que toute culture populaire est à quelque degré une culture dominée, même si elle semble ou est particulièrement autonome, particulièrement retranchée et refermée sur elle-même ; témoin le cas-limite du ghetto. J'espère que nous avons suffisamment éclairci et suffisamment spécifié cette notion pour que l'on puisse continuer à s'en servir.

A ce propos, je pense qu'il n'est pas inutile de rappeler qu'on aurait tort de voir dans *Le savant et le populaire* un syllabus des erreurs à ne pas commettre, un de ces bréviaires méthodologiques qu'on consulte avant et après la faute. Loin d'inviter le lecteur à s'abstenir par crainte d'être entraîné dans une des dérives que nous signalons, nous l'exhortons à s'engager aussi complètement que possible dans les deux lectures qu'appellent selon nous les cultures populaires ; c'est en étant aussi complètement réaliste et aussi complètement relativiste que possible qu'on peut éviter de tomber dans le misérabilisme et dans le populisme. Par ailleurs, ce n'est pas pour le plaisir d'opérer des distinguos subtils que nous nous évertuons à nuancer le vocabulaire, mais parce que nous nous plaçons, comme il se doit, au point de départ de la dérive, là où l'écart est faible, presque imperceptible, mais où il est encore temps de redresser la barre. Je dis bien dérive, et non déviation ; un des effets les plus stérilisants des orthodoxies est qu'elles tendent à transformer toute polémique scientifique en affrontement entre orthodoxes et hétérodoxes.

Cette discussion sur la pertinence de la notion de "culture populaire" et sur la meilleure manière de rendre compte des pratiques dominées renvoie également à des débats qui ont agité le milieu des historiens, notamment avec la controverse autour de la Bibliothèque bleue. Vous faites néanmoins peu référence à ces travaux dans *Le savant et le populaire*, y compris ceux très sociologiques de quelqu'un comme Michel de Certeau dont la pensée dans *L'invention du quotidien*¹ rejoint en certains points la vôtre, par exemple dans la critique de l'approche des classes populaires par Pierre Bourdieu ?

De fait, nous nous sommes plutôt référés à des travaux de sociologues, d'anthropologues, de philosophes ou de linguistes. Mais les historiens ne sont pas complètement absents ; nous reprenons, par exemple, un texte de Jacques Revel sur la naturalisation du paysan. Quant à M. de Certeau, nous le citons, mais, il est vrai, pour l'épingler². Si sa pensée peut paraître rejoindre la nôtre, c'est par une illusion d'optique. Il n'est pas le seul, ni sans doute le premier, à s'être ému du traitement que l'approche misérabiliste fait subir au "populaire" - voyez, par exemple, Rancière (et Bourdieu n'est pas le seul, ni le premier à lui avoir fait subir ce traitement) voyez Zola, voyez Halbwachs. Mais la réaction que M. de Certeau oppose à la réduction misérabiliste me paraît typiquement populiste. Sa démarche est une bonne illustration du magistère que les intellectuels, à la suite des romanciers et des peintres, prétendent exercer, plus ou moins consciemment, sur les cultures dominées, et qui est en fait un protectorat : cela consiste à décider, à la place des indigènes, de ce qui, dans leur culture, est beau, remarquable, intéressant, bref de ce qui a valeur, et qu'on entend faire valoir et "réhabiliter", et cela suppose implicitement que les dominés ne sont pas capables de voir et de dire le beau et le bon de leur propre culture. C'est une manière particulièrement insidieuse de refuser l'autonomie symbolique aux cultures populaires, puisque dans le même mouvement on prétend et on paraît attirer l'attention sur la valeur symbolique éminente de leurs productions. Et particulièrement aveugle à l'égard des préjugés ethnocentriques qui l'animent : il y aurait beaucoup à dire sur l'élitisme inconscient qui conduit à assimiler le "populaire" au "quotidien", c'est-à-dire à "l'ordinaire" et au "prosaïque", dont la poésie cachée échappe au plus grand nombre.

Il y a évidemment de fortes chances pour que l'observateur venu de l'extérieur inverse les hiérarchies indigènes, monte en épingle et porte au pinacle les aspects des cultures

populaires que les membres des classes dominées considèrent comme bas (pénibles, honteux, dangereux, dégradants, etc.). Pour prendre un autre exemple, voyez l'opposition entre ce que Hoggart dit de l'alcoolisme ouvrier dans *A Local Habitation*³, lorsqu'il décrit la déchéance d'un de ses oncles, et sa célébration par Cottureau dans sa préface au *Sublime*⁴. C'est le cas tout à fait typique où un lettré inspiré dit aux indigènes : "Comment ? Vous croyez que l'alcoolisme est un fléau ? Pas du tout, c'est une forme sublime de résistance ouvrière."

Etes-vous si loin de M. de Certeau lorsque vous critiquez, à la fin du *Savant et le populaire*, l'usage que Pierre Bourdieu fait de la notion de style ?

Comme je viens de le dire, M. de Certeau s'inscrit dans une longue tradition d'esthètes blasés qui se sont évertués à trouver ce qui, dans le "populaire", pouvait avoir du style ; entendez du style de leur point de vue, c'est-à-dire du point de vue des classes cultivées. Cette attitude, qui ne date pas d'hier (je pense aux Goncourt, à George Sand⁵) est tout à fait compatible avec l'opposition entre le "style de vie pour-soi", que P. Bourdieu réserve aux modes de vie des classes supérieures et moyennes, cultivées et semi-cultivées, et le "style de vie en-soi" qu'il concède aux classes populaires. Dire que ces dernières n'ont pas de style de vie pour-soi (mais seulement un style de vie en-soi) revient à dire que leur mode de vie n'a de style que pour autrui, que pour l'observateur extérieur, seul capable d'y reconnaître une forme et des figures. Le curieux populiste et le sociologue misérabiliste ont en commun de refuser, chacun à leur manière, plus ou moins directe et plus ou moins déniée, l'autonomie symbolique des cultures dominées.

Approche légitimiste du politique et "classes-objets"

Les travaux de sociologie politique ont eu tendance, peut-être en réaction à l'idéalisme communiste et gauchiste, à mettre en évidence le désintérêt et l'incompétence politique des classes populaires. On voit très bien que cette

1. De Certeau (M.), *L'invention du quotidien, 1-Arts de faire*, Paris, Gallimard, 1990 (première édition, 1981).

2. De Certeau (M.), "Pratiques quotidiennes", in Poujol (G.), Labourie (R.), dir., *Les cultures populaires*, Toulouse, Privat, 1979.

3. Hoggart (R.), *A local habitation, life and times : 1918-1940*, Londres, Chatto and Windus, 1988. Ce premier volume de l'autobiographie de R. Hoggart vient d'être traduit par Ch. et C. Grignon et sera publié prochainement dans la collection EHESS/Gallimard/Seuil.

4. Cottureau (A.), "Vie quotidienne et résistance à Paris en 1870", introduction à Poulot (D.), *Le Sublime, ou le Travailleur tel qu'il est en 1870 et ce qu'il peut être*, Paris, Maspero, 1980 (1ère ed. 1872).

5. Chez qui on trouve déjà l'idée que la beauté populaire est, et doit être naïve et inconsciente d'elle-même : "Ce qui est singulier, et ce qui est positif, c'est que Pierre Huguenin ne se doutait pas de sa beauté, et que ni les hommes ni les femmes de son village ne s'en doutaient guère plus que lui" (*Le Compagnon du Tour de France*).

perspective légitimiste a conduit à laisser de côté, par exemple, ce que vous appelez "une certaine qualité d'indifférence" (liée plus ou moins à l'oubli de la domination), c'est-à-dire l'étude du rejet de la politique comme tactique la plus adéquate pour les plus démunis, compte tenu de leur domination culturelle. Le refus de la délégation (à travers le vote, le recours sélectif à certains services publics, etc.), à travers l'application de la double grille d'interprétation que vous proposez, pourrait ainsi être lu également comme une "attitude positive". Etes-vous d'accord avec cette lecture ? Plus généralement peut-on appliquer votre grille critique à l'analyse légitimiste du politique, dès lors que la politique est, pour dire vite, une invention bourgeoise ? En somme, le jeu politique ne se joue-t-il qu'en situation dominante et les classes populaires, y compris quand elles choisissent des porte-parole ouvriers, sont-elles condamnées à la *fides implicita* ?

La perspective légitimiste conduit effectivement à mettre l'accent sur l'a-politisme des classes populaires et à en rester là, sans pouvoir dire ce qu'il signifie. Comme en matière de goûts ou de consommations culturelles, elle a tôt fait de basculer dans le misérabilisme ; on se contente de mesurer l'écart qui sépare les classes dominées de la pratique légitime, et de décompter des abstentions, des non-réponses, des refus, des manifestations d'indifférence ou de résignation, qu'on finit toujours par interpréter d'une manière négative, comme des non-pratiques. Dans cette perspective, les membres des classes populaires qui ont une activité et une expression politiques sont soupçonnés de passer à tous les coups "de l'autre côté", de se comporter immanquablement en apparatchiks, de confisquer toujours et partout la parole de ceux dont ils s'érigent en porte-parole. En matière de politique comme ailleurs, le sociologue légitimiste croit que les classes populaires sont muettes parce qu'il ne sait pas qu'il est sourd ; c'est sur leur silence supposé qu'il entonne son lamento misérabiliste.

L'interprétation légitimiste tire sa force de son point de départ réaliste. Il est vrai que les classes dominées ne se reconnaissent pas dans la définition dominante du politique et qu'elles ont tendance à s'abstenir de participer à un jeu dont les règles jouent contre elles. Mais il faut prendre garde au caractère sélectif de ce réalisme. Dans le réalisme des classes populaires, le sociologue légitimiste choisit ce qui l'arrange. Il oublie qu'elles ne sont pas toujours, dans tous les cas, indifférentes et résignées, que certains groupes sont plus politisés que d'autres, que la politisation peut gagner - mobiliser -, dans certaines circonstances, des fractions de plus en plus larges, etc. En fait, il leur refuse par avance la conscience politique comme il leur refuse le style en matière de consommations et de mode de vie, parce que, d'une manière générale, il leur refuse la conscience. La

lecture légitimiste du rapport des classes populaires au politique repose sur une schématique para-philosophique sous-jacente, qui range les classes populaires du côté de la nécessité et de la matière. Dans cette perspective les classes populaires sont politiquement des "classes-objet", destinées exclusivement à subir et à pâtir (ce qui permet à l'occasion de compatir à leur sort).

Il y a évidemment de l'ethnocentrisme à penser que l'attitude des dominés à l'égard de la politique réside tout entière dans leur indifférence à l'égard de la définition dominante du politique. Il ne suffit pas de répéter qu'"Ils s'en foutent" ; il faudrait au minimum accorder la même attention aux non-réponses qu'aux réponses, montrer que la signification de l'abstention varie en fonction de la position dans la hiérarchie des classes populaires, des prises de position antérieures, de l'insertion dans différents groupes (familial, local, professionnel) et du degré de politisation de ces groupes, etc. En fait, il faudrait pour une fois partir des classes populaires pour mesurer la distance qui les sépare de la culture politique dominante, et faire l'inventaire des obstacles que celle-ci oppose à l'expression de leurs intérêts et de leurs attentes. Cela permettrait sans doute de mieux comprendre pourquoi telle fraction de l'électorat populaire passe de l'abstention au vote communiste ou au vote Le Pen.

Reste que ce n'est pas en basculant dans le populisme qu'on peut réparer les injustices interprétatives du légitimisme. Si le sociologue légitimiste aime les classes populaires résignées et silencieuses, le populiste les préfère résistantes. Mais il fait bon marché du réalisme qui permet aux classes populaires de résister pour de bon, pratiquement, à la domination qui s'exerce ou tente de s'exercer sur elles ; il ne tient pas compte de la complexité et de la subtilité des tactiques qu'autorise ce réalisme. Les formes de résistance que le populisme monte en épingle sont toujours des formes de résistance utopiques et désespérées, des combats d'avant-garde ou d'arrière-garde, mais toujours perdus d'avance. L'idée selon laquelle il suffit d'entrer dans le jeu de l'adversaire pour faire son jeu aboutit à exalter les formes de résistances les plus "autonomes", celles qui sont complètement en dehors du jeu, en dehors du coup. Cette attitude intellectuelle a eu des conséquences politiques réelles, comme en témoigne, par exemple, la valorisation anarcho-syndicaliste de la culture d'atelier d'avant la manufacture, qui a marqué profondément le mouvement ouvrier français¹.

On pourrait sans doute montrer que cette vision romanesque de la résistance populaire (qui prétend elle aussi faire

1. Sur l'opposition entre les grèves "primitives, frondeuses et vociférantes" liées à l'idéologie de "l'ouvrier libre dans l'atelier libre" et les "grèves raisonnables et savantes" qui impliquent l'acceptation de la règle du jeu de la manufacture, cf. Perrot (M.), *Les ouvriers en grève, France 1871-1890*, Paris, Mouton, 1974.

apparaître le merveilleux là où on l'attend le moins) renvoie à la conception romantique de l'intellectuel idéal ; c'est probablement encore eux que les intellectuels populistes mettent en scène sous les traits du *Desperado* populaire. Derrière la volonté de rupture radicale avec l'ordre dominant, se profile l'exigence de "pureté" et "d'authenticité" qu'ils adressent aux représentants des classes populaires. Vouloir que le Peuple soit "authentique" est encore une manière de vouloir qu'il soit absolument différent, radicalement "Autre" ; il me semble que c'est encore une forme subtile, indirecte, contorsionnée de déni d'humanité, qui, sur le plan politique, peut prendre la forme d'un déni de citoyenneté. Décidément, l'imaginaire dominant ne laisse guère de choix au dominé : il faut que ce soit un sous-homme ou un sur-homme.

Comment mettre dès lors en pratique, à propos du politique, les préceptes épistémologiques que vous présentez dans votre ouvrage et comment mettre en évidence les autres formes de résistance ou une interprétation plus positive des attitudes populaires à l'égard du politique ?

Je pense qu'on ne peut espérer rendre compte des pratiques politiques des classes populaires que si l'on s'oblige, là encore, à une double lecture : il faut montrer qu'il existe des formes particulières, propres aux classes populaires, de pensée et d'action politique, tout en faisant voir en même temps que la pratique et la culture politiques des classes populaires demeurent, jusque dans leurs formes les plus autonomes, marquées par la domination dont celles-ci sont l'objet. Le politique est sans doute un des domaines où l'ambivalence des pratiques populaires est la plus forte ; par exemple, pour les paysans ou pour les lycéens provinciaux, venir manifester à Paris est à la fois un hommage et une menace, c'est à la fois reconnaître la position dominante de "la capitale" et venir y "foutre le bordel". C'est probablement aussi le domaine où l'opposition entre dominants et dominés se présente sous sa forme la plus forte et la plus aiguë, de la manière la plus brutale et la plus évidente ; mais c'est sans doute là aussi que la domination va le moins de soi, exige le plus de peine pour s'exercer, court le plus de risques d'être remise en question, précisément parce que c'est un terrain particulièrement et ouvertement conflictuel.

Formes savantes de la culture populaire

S'agissant de politique, il faut donc se garder de faire un usage trop "radical" des grandes oppositions polaires que suggère l'idée de domination ; en la matière on ne gagne rien à les durcir. Soit par exemple le syndicalisme. Dira-t-on qu'il appartient à la culture légitime, à la politique savante (ou qu'il en participe), ou à la culture populaire ? Distinguera-t-on entre la Fédération - en position dominante ? centrale ? - et l'union locale, populaire, et

populaire parce que locale ? A propos de la culture syndicale, et de la culture politique des militants ouvriers, il faut sans doute parler de culture populaire savante, ou de formes savantes de la culture populaire. Par certains de ses aspects, notamment la grève, l'émeute, la manifestation - qui sont des éléments essentiels de la "culture de la rue" - le mouvement ouvrier est une des sources les plus riches des cultures populaires ; mais il a aussi une culture écrite, cumulative, une histoire, des archives - une "culture de bureau", ce qui ne veut pas dire nécessairement une bureaucratie -, des théoriciens, ce que Georges Duveau appelait une pensée. Préférerait-on vraiment qu'il y renonce pour être plus "authentique", plus conforme à l'idée pure et dure que certains intellectuels se font du "populaire", quitte à ce qu'il soit encore plus désarmé vis-à-vis d'adversaires qui, eux, ont les moyens de mobiliser à leur profit toutes les ressources de la culture savante ?

Les classes populaires doivent-elles vraiment renoncer à détourner, à s'appropriier des savoirs et des techniques en provenance de la culture politique savante - ou des sciences sociales ? Je sais bien que la relation est dissymétrique, que les emprunts que les classes dominées font à la culture antagoniste risquent de mettre en péril leur propre culture, qu'elles risquent d'être "récupérées" par ce qu'elles récupèrent, "possédées" par ce qu'elles s'approprient. Mais il n'en va pas toujours et forcément ainsi, et, comme on dit, les choses ne sont pas si simples : la culture savante ne se confond pas avec l'idéologie dominante, les emprunts que lui fait la pensée ouvrière sont sélectifs, adopter est toujours adapter et la culture politique savante ne passe pas telle quelle dans la culture syndicale, etc. Nous touchons là le point où le pessimisme sociologique, si souvent justifié par l'histoire, peut basculer dans le fatalisme. Il faut au contraire aller y voir de près ; en matière de politique, l'étude empirique de la diversité des cultures populaires me paraît très préférable à une application impeccable mais sommaire, de la théorie de la domination. C'est le moment où jamais de se souvenir que les classes et les cultures dominées sont elles aussi hiérarchisées ; de même qu'il y a un sous-prolétariat, une élite ouvrière, et ce que les Anglais appellent une classe ouvrière respectable, il y a des formes de culture populaire plus ou moins savantes, plus ou moins théorisées. Je pense même qu'il faut s'efforcer d'organiser en pratique cette confrontation, en essayant de contrarier un peu "la vieille mécanique qui règle les rapports entre intellectuels et classes populaires" ; c'est ce que nous essayons de faire à *Critiques Sociales*¹.

1. *Critiques Sociales* (19, rue Bénard, 75014 Paris) se propose entre autres de "construire des liens nouveaux entre recherche en sciences sociales et action militante" et de "développer en pratique une appropriation critique par des militants, sympathisants et ex-militants de syndicats, partis et associations de gauche, d'outils d'analyse forgés dans les sciences sociales, et cela dans la confrontation avec des chercheurs et des universitaires".

Nous revenons à la notion de culture populaire. Ne craignez-vous pas que le souci de mieux cerner la diversité des cultures populaires ne conduise à multiplier les "sous-cultures" ou les cultures particulières ("ouvrière", "prolétaire", "rurale", "employée", "technicienne"), avec le risque de folkloriser les groupes qui leur correspondent ?

Cela dépend de ce que l'on entend par là. S'il s'agit de faire un usage emphatique du terme, de multiplier les monographies de pratiques populaires, de découper les cultures populaires en sujets-territoires minuscules, c'est évidemment abusif, et pas exempt du risque de dérive culturaliste que vous évoquez. Mais ce n'est pas une raison pour réserver l'analyse de la diversité culturelle, et la spécification des concepts qui lui est associée, à ce qui se passe du côté des classes dominantes, dont la culture standardisante est probablement beaucoup plus homogène et beaucoup plus standard, en dépit de ses bariolages de surface, que la culture des classes dominées. Si on conserve le souci de montrer que les variations qui permettent de distinguer des sub-cultures et, pourquoi pas, des micro-cultures, à l'intérieur des cultures populaires sont dues à des variations dans les conditions de vie et dans les positions sociales respectives des différentes couches, des différentes fractions et des différents groupes des classes populaires, on ne court guère le risque de régresser vers une approche folklorisante ; ce peut être au contraire un bon moyen de sociologiser la notion de culture.

L'enquête statistique n'introduit-elle pas une sorte de biais ethnocentrique dans l'étude du rapport des classes populaires au politique ? Par exemple, les discussions sur l'ordre extérieur ne se déroulent-elles pas de façon privilégiée en groupe dans les milieux populaires ? Ne se condamne-t-on pas, en n'utilisant que des taux de non-réponses à des sondages, à sous-estimer la capacité des membres des classes populaires à se former une opinion ?

On peut penser en effet que l'entretien, ou mieux, l'observation directe sont dans ce cas plus indiquées que l'enquête d'opinion standard, qui, comme toute enquête, véhicule une définition implicite particulière de ce qu'elle prétend mesurer et connaître. Mais il faut aussi prendre garde à ne pas assimiler automatiquement le "populaire" au "collectif" et le "dominant" à "l'individuel" ; on ne serait pas très loin de l'opposition entre "l'élite" et la "masse", voire le "troupeau". Contrairement à certains stéréotypes particulièrement répandus chez les intellectuels, l'isolement et la solitude font partie de l'expérience populaire ; on peut appartenir aux classes populaires et être capable (ou contraint) de se faire soi-même son opinion. Inversement, les cas de formation collective (pour ne pas dire grégaire) de l'opinion ne sont pas rares dans les classes dominantes ;

témoin ce qui se passe dans les clubs, les salles de rédaction, les briefings d'entreprises, les Grandes Ecoles, les séminaires, etc.

La (re)découverte récente, à travers un certain nombre de travaux sociologiques ou ethnologiques (M. Pinçon, *Desarrais ouvriers* ; F. Weber, *Le travail à-côté* ; O. Schwartz, *Le monde privé des ouvriers*, etc.), de la densité des pratiques populaires, bien que réalisés souvent par des chercheurs ayant eu un engagement politique, est curieusement allé de pair avec un oubli du politique, au sens large : dans aucun de ces ouvrages les pratiques politiques, syndicales ou associatives ne sont étudiées en détail. Est-on condamné, dès lors qu'on refuse le misérabilisme à laisser de côté les relations politiques ? Plus prosaïquement est-ce un moyen d'éviter d'aborder des questions gênantes comme le déclin de l'identité communiste, l'adhésion à des conceptions proches du FN ?

Il est possible en effet que les chercheurs (de plus en plus nombreux, semble-t-il, et c'est une bonne chose) qui s'intéressent aux cultures populaires aient tendance à préférer les sujets piquants aux sujets brûlants. De toutes façons, en matière de recherches sur les cultures populaires comme ailleurs, la sélection des sujets se fait en fonction d'intérêts qui émanent de la sphère de la culture savante et/ou de la culture légitime : ceux des instituts de recherche, des organismes publics bailleurs de fond, des sociétés savantes, du public cultivé (par l'intermédiaire des éditeurs), des chercheurs eux-mêmes. L'ethnologie des cultures populaires éprouve peut-être quelque difficulté à se dégager complètement de la tradition lettrée du pittoresque social. Il n'est pas impossible non plus que les sociologues et les ethnologues qui s'intéressent aux classes populaires, et qui sont souvent aussi des intellectuels politiquement engagés à gauche (mais préféreraient-ils qu'ils soient de droite ?) n'aient pas envie de s'en prendre à l'imagerie édifiante qui sévit dans leur milieu ; ils pourraient être amenés à montrer que les classes populaires ont parfois de bonnes raisons de ne pas se reconnaître dans la gauche. Tout ceci est conjectural ; une sociologie des sciences sociales (pas seulement des chercheurs, mais aussi des institutions qui encadrent et qui orientent les recherches, et en particulier, en l'espèce, le Ministère de la Culture) pourrait seule expliquer cette prédilection. Mais peut-être y a-t-il mieux, et plus urgent à faire ? Je crains qu'en nous prenant nous-mêmes comme sujet d'étude (ce qui, tout de même, met un comble à l'ethnocentrisme de micro-culture) nous ne différions encore l'étude des questions brûlantes dont vous parlez. Il vaudrait peut-être mieux commencer par faire l'inventaire des limites sociales que rencontre l'investigation des sciences du même nom : sans même parler de la police ou de l'armée, il y a beaucoup d'entreprises dont la "culture" attend encore un

anthropologue. Le déséquilibre que vous signalez s'atténuerait sans doute si les syndicats et les partis de gauche finançaient des recherches sur les pratiques politiques des classes populaires, des recherches indépendantes s'entend, et s'ils s'ouvraient eux-mêmes, pour de bon, à la recherche sociologique.

Vous-même vous vous employez, notamment à travers *Critiques Sociales*, à dénoncer les méfaits du "racisme de classe"; comment conciliez-vous cet engagement politique avec vos positions scientifiques ?

Je ne "dénonce" pas les "méfaits" du racisme de classe ; j'essaie de montrer que le racisme "ordinaire" est une variété, parmi d'autres, de l'ethnocentrisme, et qu'à côté de lui il existe un racisme de classe dominante, beaucoup moins perçu, beaucoup moins abominé par les intellectuels et par les politiques, et auquel la stigmatisation moralisante du racisme ordinaire sert parfois d'occasion et d'alibi. Il ne faut pas confondre critique et "dénonciation" (ne trouvez-vous pas paradoxal d'employer un mot aussi lourd de sous-

entendus quand on entend rappeler le sociologue à l'impératif de la neutralité axiologique ?) Montrer que l'ordre social et l'ordre culturel dominants sont arbitraires, mettre au jour les mécanismes cachés par l'intermédiaire desquels ils parviennent à s'imposer, à se légitimer, à se reproduire, n'implique pas nécessairement qu'on se réfère, même implicitement, à un ordre idéal, moins arbitraire, plus rationnel ou plus juste, par lequel on se proposerait de les remplacer. Cela n'empêche pas les sociologues d'avoir des sympathies (ou des antipathies) politiques, des opinions et des humeurs plus ou moins polémiques, plus ou moins contestatrices, qui sont évidemment liées à leur origine, à leur trajectoire et à leur position sociales. Tout ce qu'on peut leur demander, c'est d'être aussi vigilants que possible à l'égard de ces dispositions de départ "triviales" et de mener en permanence (sans forcément l'étaler au grand jour) la socio-analyse qui permet de les contrôler et de les sublimer.

Entretien préparé par Annie Collovald, Bernard Pudal et Frédéric Sawicki.