

Collection *Situations* 7

Le Symbolique et le Social

La réception internationale
de la pensée de Pierre Bourdieu

Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle
Sous la direction de Jacques Dubois,
Pascal Durand et Yves Winkin

Presses Universitaires de Liège
2015

Le symbolique est le social

Jacques DUBOIS

Pascal DURAND

Yves WINKIN

Qu'on ne s'y trompe pas : ce n'est pas pour jouer sur les mots et s'offrir le plaisir narcissique d'une virtuosité gratuite que les actes du colloque *Le Symbolique et le Social* se trouvent ainsi placés d'entrée de jeu sous le signe d'une identification entre l'ordre du symbolique et l'ordre du social¹. Pierre Bourdieu a suffisamment insisté sur le danger à la fois pratique et théorique qu'il y aurait à penser l'ordre social comme un système d'interactions ou d'échanges symboliques pour que nous tombions dans le panneau de ce qu'il aurait sans doute appelé une sociologie scolastique². Mettre en équation le symbolique et le social tend plutôt, de notre point de vue et dans l'esprit général du colloque, à faire valoir que la catégorie du « symbolique » est omniprésente dans la sociologie de Bourdieu et qu'elle y constitue tout ensemble une manifestation, une modalité et une médiation du social. Le terme de « symbolique » n'apparaît lui-même qu'à de rares occasions dans des intitulés d'articles ou d'ouvrages et, pour fréquent qu'il soit dans le corps des textes, encore est-ce le plus souvent sous forme adjectivale : signe qu'il s'agit moins peut-être d'un concept que d'un paradigme ou, pour le dire plus simplement, d'une coloration spéciale apportée à d'autres concepts. Coloration est cependant un mot bien faible pour rendre sensible l'inflexion

-
1. La présente introduction a fait l'objet d'une mise à jour pour cette nouvelle édition des actes du colloque. Elle intègre en particulier quelques considérations relativement à l'usage de la notion de « symbolique » dans la théorie de l'État élaborée par Pierre Bourdieu au Collège de France (et exposée dans un ouvrage publié entre-temps : *Sur l'État. Cours au Collège de France 1989-1992*, édition établie par P. Champagne, R. Lenoir, Fr. Poupeau, M.-Chr. Rivière, Paris, Raisons d'agir/Seuil, 2012).
 2. Le sociologue mettait déjà en garde contre cette « distorsion théorique » dans son *Esquisse d'une théorie de la pratique* : « La situation de déchiffreur et d'interprète incline à une représentation herméneutique des pratiques sociales, portant à réduire toutes les relations sociales à des relations de communication et toutes les interactions à des échanges symboliques » (Genève, Droz, 1972, p. 159).

fondamentale que ce qualificatif fait subir à des concepts tels que ceux de *représentation*, *capital*, *violence*, *domination* ou *pouvoir*³.

L'auteur du *Sens pratique* a toujours veillé à marquer sa défiance à l'égard des exposés théoriques trop systématiques, estimant qu'ils induisaient un théoricisme assez vain. Selon lui et pour son usage, c'est dans le mouvement même de la recherche que les concepts ont à se définir : ce sont des outils, des instruments opératoires, des modes d'investigation, et parfois d'intervention, non des choses en soi, offertes à une abstraite contemplation. « Pour moi, expliquait-il, la réflexion théorique se manifeste seulement en se dissimulant dans la pratique scientifique qu'elle informe⁴. » Plusieurs notions clés de son appareil théorique, telles que celles d'*habitus* ou de *champ*, et tout ce qui les articule génétiquement l'une à l'autre, n'en ont pas moins fait l'objet d'excursus fréquents, de mises au point méthodiques et ont été reprises à ce titre par les nombreux commentateurs de l'œuvre. Rien de semblable pour le *symbolique*. Une explication partielle en réside dans le fait, déjà relevé, que la notion n'accède que rarement chez lui à la forme substantive. Sans aller jusqu'à dire que le *symbolique* serait quelque chose comme la tache aveugle de la théorie (dont il constituerait plutôt, si l'on veut, la « lettre volée »), on peut toutefois considérer que le flou sémantique dont le terme est demeuré enveloppé a été propice à bien des interprétations réductrices, dont celle qui tend à rabattre le *symbolique* tantôt simplement sur le *culturel*, tantôt plus largement sur l'*immatériel*, est l'une des plus reçues, que ce soit du côté des études littéraires, où il en est fait grand usage en ce sens, ou du côté d'autres sociologues peu disposés à se mesurer véritablement à la pensée qu'ils discutent. Nous voudrions faire valoir ici, au contraire, que c'est dans cette catégorie du *symbolique*, si extensible soit-elle, que se condense la pensée sociologique de Bourdieu dans ce qu'elle a de plus irréductible. On le fera en profilant à travers l'œuvre — depuis les premiers travaux anthropologiques jusqu'au grand cours du Collège de France sur l'État publié en 2012 — quelques-uns des principaux emplois, champs et lieux d'intervention dans le cadre desquels le *symbolique* aura joué de son pouvoir de redéfinition critique d'autres concepts et de conversion du regard sur des objets, des pratiques, des concepts ordinairement réifiés ou relayés sans recul par la sociologie de sens commun.

DU SYMBOLE À LA CHOSE SYMBOLIQUE

Relire sous une telle perspective le plus célèbre texte anthropologique de Bourdieu, « La maison kabyle ou le monde renversé » — publié en 1970, mais rédigé dès 1963-1964 —, conduit à s'apercevoir que la seule occurrence du mot

-
3. Les termes de *symbole* et de *symbolique* seront désormais composés en italiques lorsqu'ils renverront au statut et à l'usage que le sociologue leur a réservés.
 4. Pierre Bourdieu (avec Loïc Wacquant), *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Paris, Seuil, coll. « Libre Examen », 1992, p. 135.

« symbole » qu'il présente n'a rien que de très classique. Décrivant l'opposition entre « la partie basse, obscure et nocturne de la maison » et « la partie haute, lumineuse, noble », le sociologue évoque la place du fusil dans cette dernière en l'interprétant comme « [le] symbole du point d'honneur viril (*ennif*) qui protège l'honneur féminin (*hurma*)⁵ ». « Symbole » est ainsi utilisé dans un sens tout usuel — soit « ce qui représente autre chose en vertu d'une correspondance analogique » — et l'on observera qu'il ne s'agit pas même du « symbole » au sens anthropologique classique d'« objet ou image ayant une valeur évocatrice, magique ou mystique »⁶ : le fusil kabyle n'est pas un masque rituel ou une effigie pleine de clous ; au même titre que le métier à tisser, il possède une fonctionnalité réelle dans la vie de la famille kabyle. Reste qu'il peut être lu par l'anthropologue comme un emblème, une représentation de l'honneur viril. Non que Bourdieu donne là dans un freudisme facile, qui apercevrait dans le fusil un objet phallique : c'est qu'il s'avère, à suivre son analyse, que l'homme défend son honneur et protège celui de sa femme à la pointe du fusil — avec cette nuance, mise en exergue dès 1960 dans « Le sens de l'honneur », que les combats d'honneur étaient, dans la société kabyle traditionnelle, ritualisés sous l'espèce de joutes verbales ou de capture d'un élément dans la maison de l'adversaire ; ce n'était que dans les cas où l'affaire tournait mal que les fusils faisaient leur apparition, mais sans qu'un coup soit tiré : il suffisait qu'ils soient brandis pour que le combat cesse.

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

De même que l'*ethos* et le goût (ou si l'on veut, l'*aisthesis*) sont l'éthique et l'esthétique réalisées, de même l'*exis* est le mythe réalisé, *incorporé*, devenu disposition permanente, manière durable de se tenir, de parler, de marcher, et, par-là, de *sentir* et de *penser* ; c'est ainsi que toute la morale de l'honneur se trouve à la fois *symbolisée* et *réalisée* dans l'*exis* corporelle⁷.

Est évoqué de la sorte comment l'homme d'honneur, dans la société kabyle, marche droit, la tête haute, sans courir, la femme devant au contraire marcher « légèrement courbée, les yeux baissés ». Il y a là une symbolique très claire, reflétant les valeurs de cette société. Mais, alors que dans ses textes anthropologiques des années 60, Bourdieu ne convoquait guère encore les notions d'*habitus* et

5. P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève, Droz, 1972, p. 47.

6. Selon les deux définitions basiques données par Le Robert.

7. P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, éd. citée, p. 193 (souligné par P. B.)

d'*exis* (*sic*), l'essai de 1970 les fait désormais tourner à plein rendement. On le voit, dans la citation qu'on vient de lire, user du mot d'« incorporation » pour rendre raison du lien qui s'établit entre les « mythes » et les « corps », c'est-à-dire entre les valeurs fondamentales d'une société et leur intériorisation/extériorisation sous la forme de manières de se tenir, de se vêtir, de se déplacer. La marche lente et assurée de l'homme kabyle n'est plus seulement le symbole de son honneur, comme son fusil pouvait l'être; cette marche même, cette façon différentielle de marcher, c'est l'honneur *fait* corps. La réalisation par l'*exis* va au-delà de la symbolisation ou, pour mieux dire, symbolisation et réalisation se confondent, l'une devenant comme le support réciproque de l'autre. De quoi l'on peut tirer l'idée suivante, qui mériterait un repérage plus fin que celui que nous sommes en mesure d'opérer dans les présentes pages introductives : il y aurait corrélation, dans l'économie conceptuelle de Bourdieu, entre l'émergence massive, structurante, des deux notions d'*habitus* et d'(h)*exis* et la refonte à laquelle il procède, dans les années 70, de celle de *symbole*. Autrement dit, c'est lorsque *habitus* et *hexis* en viennent à étayer la pensée du sociologue, que la définition courante de « symbole » et de « symbolique », reçue plus que conçue, va s'éclipser au profit d'autres acceptions, spécifiquement bourdieusiennes celles-ci et reposant sur un emploi abondant de l'adjectif plutôt que du substantif⁸.

Soit, pour en rendre rapidement compte, les deux expressions emblématiques de « capital symbolique » et de « violence symbolique » telles qu'elles émergent, respectivement, dans la dernière section de l'*Esquisse* et dans *Le Sens prati-*

8. Une première confirmation de cette proposition peut être trouvée dans *Le Sens pratique* (1980), qui est en grande partie une réélaboration de l'*Esquisse*. En juxtaposant les deux textes, on peut repérer les suppressions, les développements, les reprises mot à mot — comparaison qui peut se révéler très riche d'enseignements et dont il faudrait compléter l'exercice avec *Outline of a Theory of Practice* (Cambridge University Press, 1977) et *The Logic of Practice* (Stanford University Press, 1990). Ainsi, le passage de l'*Esquisse* cité plus haut devient : « L'*hexis* corporelle est la mythologie politique réalisée, incorporée, devenue disposition permanente, manière durable de se tenir, de parler, de marcher, et par là, de sentir et de penser » (*Le Sens pratique*, Paris, Minuit, coll. « Le sens commun », 1980, p. 117). La fin de la phrase (« c'est ainsi que toute la morale de l'honneur se trouve à la fois symbolisée et réalisée dans l'*exis* corporelle ») a disparu, comme si le redoublement de la symbolisation par la réalisation dans l'*hexis* ne s'imposait plus; et au reste, il n'y a plus d'entrée « symbolique » dans l'index du *Sens pratique*. En revanche, on peut s'étonner d'y relever des références à deux articles d'Erik Erikson relativement anciens (1943 et 1945), déjà mentionnés dans l'*Esquisse*. Signe, pour une part, que Bourdieu a sans doute été beaucoup plus influencé qu'on ne l'a dit et qu'il ne l'a admis par le culturalisme anthropologique américain (de Linton à Bateson, pour citer deux auteurs traduits dans sa collection « Le sens commun »). Cruciale comme elle le restera dans sa pensée sociologique, la notion d'incorporation lui est fournie par l'anthropologie américaine de l'entre-deux-guerres, peut-être par le relais des cours de Merleau-Ponty au Collège de France. C'est aussi que les références à Erikson, dont chacun sait combien l'œuvre est imprégnée de psychanalyse, permettent à Bourdieu de critiquer celle-ci sans devoir réfuter l'accusation qu'il n'y connaît pas grand chose (voir *Esquisse d'une théorie de la pratique*, éd. citée, p. 195-196 et *Le Sens pratique*, éd. citée, p. 131-132).

que. La première est introduite au terme d'une longue critique de l'« éconisme » en tant que vision ethnocentrique incapable de saisir la vérité sociale des échanges de dons dans une société « archaïque » telle que la société kabyle traditionnelle. Développant un thème qui reviendra ultérieurement — notamment dans *Les Règles de l'art* ou encore dans *Raisons pratiques* —, Bourdieu souligne toute l'importance de l'écart temporel entre don et contre-don, en ce qu'il permet à ceux-ci « d'apparaître et de s'apparaître comme autant d'actes inauguraux de générosité, sans passé ni avenir, c'est-à-dire sans calcul⁹ ». Qu'est-ce donc, dans sa généralité, que cet intervalle de temps, sinon à la fois la marque effective et le moyen efficace de cette « méconnaissance institutionnellement organisée et garantie », de ce « refoulement social » ou de cette « mauvaise foi collective » qui, selon lui, sous-tend toute l'économie kabyle, entendue comme « économie de la bonne foi » par opposition à une « économie de l'intérêt sans masque » ? Un masque que la monnaie fait tomber, ainsi qu'en témoigne l'exemple de ce maçon formé en France qui fit scandale vers 1955 en ne participant pas au repas traditionnel par lequel on célèbre l'achèvement d'un chantier et en demandant, outre son salaire, 200 francs pour le repas : « Réclamer l'équivalent en monnaie du repas, commente Bourdieu, c'était opérer un renversement sacrilège de la formule par laquelle l'alchimie symbolique visait à transfigurer le prix du travail en don gracieux, dévoilant ainsi le procédé le plus constamment utilisé pour sauver les apparences par un faire-semblant collectivement concerté¹⁰. »

Mais ce maçon gagné aux principes occidentaux de l'économie des intérêts proprement économiques, n'a pas compris, pourrait-on ajouter, tout ce qu'il a perdu en intérêts symboliques, alors que ceux-ci sont aussi économiques du fait de « la convertibilité à peu près parfaite du capital économique (au sens restreint) et du capital symbolique¹¹ ». L'exemple apporté par Bourdieu permet de saisir aisément le sens et l'enjeu de cette « convertibilité ». Vu la rigueur du climat en Kabylie, la moisson doit être conduite très rapidement ; or, elle se fait à la faucille : il faut donc pouvoir mobiliser beaucoup de main-d'œuvre. Une famille prestigieuse n'aura pas de peine à obtenir de l'aide — « sous le déguisement de la *thiwizi*, aide bénévole qui est aussi corvée, corvée bénévole et aide forcée¹² » — et à ainsi maximiser ses profits matériels, et au-delà son renom. Elle convertit bien son capital symbolique en capital économique et celui-ci en celui-là. Mais si la main d'œuvre est venue à temps, c'est parce que la famille en question offre des garanties ; on lui fait *crédit*, dans tous les sens du mot. Le « capital symbolique » est un « crédit de notoriété », « une espèce d'avance que le groupe et lui seul peut accorder à ceux qui lui donnent le plus de *garanties* matérielles et

9. P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, éd. citée, p. 228.

10. *Ibid.*, p. 230.

11. *Ibid.*, p. 234.

12. *Ibid.*, p. 237.

symboliques¹³ ». C'est donc sur une base relationnelle que le « capital symbolique » se trouve défini, de même que toutes les notions qui s'agrègent autour de lui, « intérêts symboliques », « travail symbolique », « biens symboliques ». Cette espèce particulière de capital est toujours en quelque façon le produit d'un réseau familial ou clientélaire, l'aboutissement de longues transactions, le résultat effectif et efficace d'une mémoire collective. Le « capital symbolique » s'identifie, en somme, à du travail social à base physique ou matérielle. Femme mariée ou terre achetée, il n'est rien d'autre qu'une « [forme] transformée et par là *dissimulée* du capital "économique" et physique » et il ne « produit [...] son effet propre [que] dans la mesure et dans la mesure seulement où il dissimule que ces espèces "matérielles" du capital sont à son principe et, en dernière analyse, au principe de ses effets¹⁴ ».

Un identique principe de dissimulation, mixte de reconnaissance et de méconnaissance, est au cœur de la notion de « violence symbolique », apparue dès 1977 dans le court texte programmatique « Sur le pouvoir symbolique¹⁵ », mais fermement articulée dans le septième chapitre du *Sens pratique*. La « violence symbolique » est la violence euphémisée des rapports de force, de pouvoir ou de domination :

Si l'économie précapitaliste est le lieu par excellence de la violence symbolique, c'est que les relations de domination ne peuvent y être instaurées, maintenues ou restaurées qu'au prix de stratégies qui doivent, sous peine de s'anéantir en trahissant ouvertement leur vérité, se travestir, se transfigurer, en un mot, *s'euphémiser*; c'est que les *censures* qu'elle impose à la manifestation ouverte de la violence, en particulier sous sa forme brutalement économique, font que les intérêts ne peuvent se satisfaire qu'à la condition de se dissimuler dans et par les stratégies mêmes qui visent à les satisfaire¹⁶.

Il y a « violence symbolique » dès que l'on « met des formes » pour enfouir la violence ouverte, dès qu'une censure autorise l'action détournée de la force censurée. « [Forme] douce et larvée que prend la violence lorsque la violence ouverte est impossible¹⁷ », conversion elle aussi d'une forme en une autre et d'une force en une autre, elle est cette violence qui s'exerce sans se faire sentir et qui exige le consentement de celui qui en est la victime, et donc à la fois la reconnaissance du pouvoir de celui qui l'exerce par celui sur lequel elle s'exerce et la méconnaissance, par les deux partenaires, de ce qu'ils sont pris l'un et l'autre dans un inégal rapport de forces. Du *Sens pratique* aux *Méditations pascaliennes*, la définition

13. *Ibid.*, p. 238.

14. *Ibid.*, p. 243.

15. P. Bourdieu, « Sur le pouvoir symbolique », dans *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil, coll. « Points », 2001, p. 201-211.

16. P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, éd. citée, p. 217.

17. *Ibid.*, p. 230.

s'en affina ; mais restera intact le socle conceptuel voulant que la *symbolique* soit cette tournure invisible que prend la violence lorsqu'elle se fait oublier comme violence, dans la complicité partagée d'une même vision incorporée du monde :

La violence symbolique est cette coercition qui ne s'institue que par l'intermédiaire de l'adhésion que le dominé ne peut manquer d'accorder au dominant (donc à la domination) lorsqu'il ne dispose, pour le penser et pour se penser ou, mieux, pour penser sa relation avec lui, que d'instruments de connaissance qu'il a avec lui et qui, n'étant que la forme incorporée de la structure de la relation de domination, font apparaître cette relation comme naturelle ; ou, en d'autres termes, lorsque les schèmes qu'il met en œuvre pour se percevoir et s'apprécier ou pour apercevoir et apprécier les dominants (élevé/bas, masculin/féminin, blanc/noir, etc.) sont le produit de l'incorporation des classements, ainsi naturalisés, dont son être social est le produit¹⁸.

À ce stade et à la lumière de ces deux premières actualisations du terme, une synthèse provisoire s'impose : capital ou violence, la chose symbolique doit être envisagée comme de l'économique dénié ou comme la matérialité censurée d'un rapport de forces. Ainsi, quand Bourdieu parle de « capital symbolique », de « pouvoir symbolique », voire de « bien symbolique », ce n'est pas pour simplement signifier le contraire de « capital économique », « pouvoir physique » ou « bien matériel ». Le « capital symbolique » est du capital économique converti, le « pouvoir symbolique » peut être physique, le bien « symbolique » est d'abord matériel ; mais leur puissance, leur efficacité, leur aura reposent sur une dénégration ou une forclusion collective. Pour être efficaces économiquement ou politiquement, le capital, la violence ou le bien doivent apparaître sous forme symbolique, c'est-à-dire passer pour gratuits (comme on dit « franc symbolique »). Qu'ils se donnent à voir pour ce qu'ils sont et les voici qui perdent toute leur force (tout leur crédit). On voit ainsi émerger, dans son ethnographie de la société kabyle, ce qui formera l'un des grands thèmes vecteurs de la pensée sociologique de Bourdieu jusque dans ses derniers livres, qu'il s'agisse des *Règles de l'art*, des *Méditations pascaliennes* ou, *in fine*, des *Structures sociales de*

18. P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, coll. « Liber », 1997, p.204. Cette « connaissance par corps », selon la belle formule du sociologue, ne va pas, insistons-y, sans une profonde et redoutable méconnaissance qui est évidemment la condition même de son efficace et dont il ne suffit pas de prendre conscience pour mettre la violence en déroute. C'est que, sans être un destin ou une fatalité, la soumission à l'ordre social comme à un ordre naturel repose sur une telle confiance et une telle adhésion chez ceux qui en sont victimes que les marges de contestation ou de libération sont extrêmement réduites. Vision désenchantée de ce qui est vécu bien souvent sur le mode d'un illusoire enchantement : « Un des effets de la violence symbolique, notera encore Bourdieu, est la transfiguration des relations de domination et de soumission en relation affectives, la transformation du pouvoir en charisme ou en charme propre à susciter un enchantement collectif » (*Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil, 1994, p. 189).

*l'économie*¹⁹. On voit aussi que des textes anthropologiques sur l'économie archaïque kabyle aux textes dits sociologiques sur l'art et la culture, il n'y a qu'un pas, que Bourdieu lui-même a toujours franchi, dans un sens comme dans l'autre, contrairement à la plupart de ses commentateurs, cantonnés au creux de leur discipline ou sous-discipline universitaire²⁰.

SYSTÈMES ET CHAMPS SYMBOLIQUES

Bourdieu donne à *symbolique* son sens le plus attendu lorsqu'il le rapporte à la représentation et au langage. Mais c'est pour lui déjà l'occasion d'un coup de force puisqu'il objective les formes de la représentation en les tenant pour des « faits sociaux » à part entière. Dans une telle conception, réalités matérielles et figurations de ces réalités s'articulent sur deux plans en étroite corrélation, compte tenu du fait, souvent rappelé par Bourdieu et ses commentateurs, que le monde social existe sous deux formes : l'une extérieure, liée à l'inégale distribution des ressources (de toute sorte, et au plus évident économiques); l'autre intérieure, liée à l'incorporation cognitive des structures de cet univers inégalitaire (avec cet effet, profitable à la reproduction de cet univers, que les structures cognitives du sujet étant ajustées aux structures dont elles sont le produit, le sujet se trouve non seulement fondé à penser sous l'espèce d'une nature ou d'une nécessité transhistorique l'ordre auquel il est assujéti, mais encore porté à ne pas même apercevoir les formes de l'ordre auquel il adhère). Le monde social se définit donc sous un aspect par tout un univers de perception et de figuration, qui inclut le langage certes, mais aussi quantité d'autres productions culturelles. Cependant, là même où la théorie s'éloigne de Marx par une rupture qui attribue aux « superstructures » un rôle majeur, elle y ramène autrement en faisant ressortir que le système représentatif et figuratif est largement contraint. C'est que le

-
19. Parvenu à ce point, il faudrait réinsérer la pensée de Bourdieu sur le symbolique dans les débats anthropologiques français et étrangers sur la question. On sait combien le symbolique (comme substantif et comme adjectif) a agité les sciences sociales françaises du XX^e siècle, en particulier l'ethnologie et l'anthropologie (voir, par exemple, Camille Tarot, *De Durkheim à Mauss. L'invention du symbolique*, Paris, La Découverte, 1999 ou Daniel Fabre, « Le Symbolique, brève histoire d'un objet », dans J. Revel et N. Wachtel (éds), *Une école pour les sciences sociales. De la V^e Section à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales*, Paris, Cerf, 1996, p. 229-250). Gérard Lenclud a bien mis en place les oppositions essentielles dans son article « Symbolisme » du *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie* (sous la dir. de P. Bonte et M. Izard), Paris, PUF, 1991, p. 688-691.
20. On notera à cet égard que Bourdieu ne manque pas d'évoquer ici et là la relation qu'il aperçoit entre l'économie « archaïque » kabyle et le « champ artistique », en soulignant au passage l'intérêt au désintéressement des écrivains et des artistes (voir *Esquisse d'une théorie de la pratique*, éd. citée, p. 234-235). Dans les deux cas, le travail de dénégation est fondamental : les « biens symboliques » sont toujours, à leur manière, le résultat, non d'une dissimulation consciente, mais du rapport de complicité — ou d'*illusio* — que le producteur entretient avec l'ensemble de son champ de production.

modèle qui permet aux agents sociaux de percevoir, représenter, classifier les éléments du réel ambiant est largement commandé par l'*habitus*, cette sorte d'inconscient qui, en chaque agent, reproduit une origine et une trajectoire sociales, raconte une histoire qui est histoire de classe et, en tant que modèle incorporé, informe les comportements de chacun. Ainsi, si le symbolique contribue pour toute une part à construire le monde social, il ne le fait que dans les limites où il est lui-même produit de ce monde et de sa génération. Raisonnement en boucle et conception dialectique coutumiers chez Bourdieu.

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

En tant que produits structurés (*opus operatum*) que la même structure structurante (*modus operandi*) produit au prix de *retraductions* imposées par la logique propre aux différents champs, toutes les pratiques et les œuvres d'un même agent sont objectivement harmonisées entre elles, en dehors de toute recherche intentionnelle de la cohérence, et objectivement orchestrées, en dehors de toute concertation consciente, avec celles de tous les membres de la même classe : l'*habitus* engendre continûment des métaphores pratiques, c'est-à-dire, dans un autre langage, des transferts [...] ou, mieux, des *transpositions systématiques* imposées par les conditions particulières de sa mise en pratique²¹.

Mais, pour en revenir à un codage plus institué du réel, la langue comme mode de représentation majeur ne pouvait laisser Bourdieu indifférent. On sait qu'il lui a consacré, sous deux titres suggestifs, tout un ouvrage²². On en retiendra ici l'idée, d'ailleurs centrale au propos, que le principe de l'efficacité du langage ne réside pas dans le langage même mais bien dans ce qui l'autorise. Il est un pouvoir des mots qui tient aux positions respectives de ceux qui emploient les mots et qui manifeste l'autorité des uns sur les autres :

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

-
21. P. Bourdieu, *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Minuit, coll. « Le sens commun », 1979, p. 192.
22. P. Bourdieu, *Ce que parler veut dire*, Paris, Fayard, 1982 (repris et complété dans *Langage et pouvoir symbolique*, éd. citée).

légitimité des mots et des personnes qui les prononcent et il n'opère que dans la mesure où ceux qui le subissent reconnaissent ceux qui l'exerce²³.

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

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

23. P. Bourdieu (avec L. Wacquant), *Réponses*, éd. citée, p. 123.

certain système de représentations durablement incorporées par ses agents²⁴. Mais il n'en reste pas moins qu'une assimilation s'est tendanciellement établie — et qui est ancienne dans l'œuvre — entre culturel et symbolique. Bien qu'il ne soit pas complet, ce déplacement de sens s'autorise de motifs qui nous sont déjà apparus : 1°) pour le sociologue, la discrimination socioculturelle est tout aussi importante que la discrimination socio-économique et les luttes de classe et de classement passent aussi par elle; 2°) parce qu'elle est un des lieux forts de la croyance et de l'*illusio*, la culture exacerbe la dénégation de l'arbitraire qui fonde et justifie les différences sociales; 3°) la culture représente le « fétiche suprême²⁵ » spécifiquement moderne, entendons celui des sociétés contemporaines les plus évoluées. On ne s'étonnera pas dès lors que, dans son souci de fonder une science du symbolique, Bourdieu ait particulièrement porté attention au fonctionnement singulier des champs culturels et à leurs productions de biens et d'effets distinctifs.

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

24. On pourrait suggérer, conformément à la chronologie respective de ces textes, que « Le marché des biens symboliques » (dans *L'Année sociologique*, vol. 22, 1971, p. 49-126) est à « La production de la croyance. Contribution à une économie des biens symboliques » (*Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 13, 1977, p. 3-43) ce que l'*Esquisse d'une théorie de la pratique* (1972) est au *Sens pratique* (1980) : non pas seulement un approfondissement de l'analyse, mais une sorte de déplacement de celle-ci des objets vers le monde à l'intérieur duquel ces objets circulent, en tant que ceux-ci (de même que les agents qui les produisent) tiennent leurs propriétés de leur mode de circulation dans ce monde. Déplacement, donc, des « biens symboliques » vers le « champ symbolique » qui les façonne et les conditionne, et de l'objet fétichisé vers le régime de croyance collective qui autorise cette fétichisation.

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

déjà insisté, parce que cette immatérialité est convertible « matériellement » sous des formes diverses (consécration, crédit social, renom, pouvoir d'emprise et de séduction, gratifications statutaires, elles-mêmes convertibles en profits économiques, rentes de situation, etc.).

Ainsi décrit, le champ culturel se présente comme une construction symbolique à deux étages ou deux degrés. Il a en propre de n'opérer que sur du symbolique (mots, images, figures), produisant des biens de même nature à l'intérieur de son marché spécifique et conférant initialement à ces biens une valeur d'usage. Mais, engageant aussitôt les mêmes biens dans une lutte pour la détention d'un capital et d'un pouvoir, ce même *symbolique* accède d'emblée à une valeur seconde, qui est essentiellement une valeur d'échange dont le caractère emblématique est patent. On mesure ainsi combien les fétiches culturels sont tout entiers soumis, dans l'espace de la modernité, aux lois d'un jeu dont l'arbitraire est en quelque sorte sans limites, régi qu'il est par une « production de la croyance » dont le plus gros des profits va aux dominants. Mais c'est moins là, aux yeux de Bourdieu, une perversion du principe symbolique que son accès final à ce qui le fonde essentiellement et qui est une manière de pure valeur.

LE SYMBOLIQUE COMME FORME DU SOCIAL

Parmi les auteurs dont Bourdieu n'a pas cessé de se réclamer — et que, par une sorte de contre-don, il a contribué à faire connaître dans l'espace intellectuel francophone, pour certains d'entre eux en les publiant dans sa collection « Le sens commun » —, une place toute particulière doit être réservée à Ernest Cassirer, à côté de celles occupées par Max Weber, Erwin Panofsky et Norbert Elias, sans oublier Leibniz, Kant, Wittgenstein ou Pascal²⁶. Si l'auteur de *La Philosophie des formes symboliques* n'a sans doute pas directement contribué à alimenter en concepts spécifiques une réflexion qui, chez Bourdieu, s'est construite pour l'essentiel à l'entrecroisement d'une formation de philosophe à l'École Normale et d'une expérience anthropologique de terrain en Kabylie et dans le Béarn, il a très certainement contribué à la percolation intellectuelle de la démarche du sociologue et à son élaboration d'une conception cohérente, intégrée, du monde social, rendant compte à la fois des structures de ce monde, de

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

leur intériorisation par le sujet et des effets de reproduction ou de stabilisation qui découlent de cette réciproque structuration du monde par le sujet et du sujet par le monde. L'autonomie des champs symboliques qu'on vient d'évoquer, propriété qui, toute relative qu'elle soit, leur est fondamentale et qui constitue l'irréductible réquisit de toute analyse de leurs produits à travers leurs modes de production et de représentation, n'est pas étrangère, ainsi, à la démonstration par Cassirer de ce que « toute forme nouvelle [que ce soit dans l'ordre du langage, du mythe, de la religion ou plus largement de la culture] représente une nouvelle "construction" du monde, qui s'accomplit selon des normes spécifiques et valables pour elle seule », et que, par conséquent, « les points de vue d'après lesquels on juge une forme et ses œuvres ne doivent pas lui être imposées du dehors » : « Il faut au contraire les tirer des lois fondamentales qui commandent à ses propres formations²⁷. »

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

Il a fallu attendre le progrès de la critique de la connaissance pour comprendre que les divisions et les séparations ne sont pas des déterminations absolues, inhérentes aux choses, mais qu'elles sont médiatisées par la connaissance elle-même. La critique de la connaissance montre qu'en particulier les oppositions du « sujet » et de l'« objet », du « moi » et du « monde » ne sont pas des données pour la connaissance, mais que celle-ci doit en trouver le fondement dans ses propres présupposés, et qu'elle doit en déterminer la signification. Et ce qui vaut pour la construction du monde vaut, en un certain sens, pour toutes les fonctions de l'esprit véritablement indépendantes. L'examen de l'expression artistique comme de l'expression mythique ou linguistique risque de manquer

27. Ernest Cassirer, *La Philosophie des formes symboliques*, tome I, *Le Langage*, trad. Lacoste, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Le sens commun », 1972, p. 127.

son but si, au lieu de plonger impartialement dans les formes et les lois singulières de l'expression, elle prend *a priori* son point de départ dans des suppositions dogmatiques sur le rapport entre l'archétype » et sa « copie », entre la « réalité » et l'« apparence », entre le monde « intérieur » et le monde « extérieur ». Bien au contraire, il s'agit de savoir si ce ne sont pas précisément le langage et le mythe qui supposent toutes ces divisions et si chacune de ces formes ne doit pas procéder d'un point de vue spécifique en posant ces différences, traçant ainsi d'une manière qui lui est propre la ligne de ses démarcations. On écarte ainsi la représentation d'une division immuable et substantielle, d'un dualisme abrupt entre le monde « intérieur » et le monde « extérieur ». L'esprit ne saisit et lui-même, et son opposition au monde « objectif », qu'en rapprochant des phénomènes les différences qu'il porte en lui-même et qui sont constitutives de son mode d'appréhension, puis en les y investissant²⁸.

Rappeler la filiation reliant Bourdieu à Cassirer n'est pas céder à un encyclopédisme décoratif. C'est, à travers elle, porter l'accent sur la dimension, non la plus abstraite, mais la plus générale, que prend, chez Bourdieu, la catégorie du symbolique. Si cette catégorie recoupe par moments celle du culturel et de l'immatériel, elle ne peut, nous l'avons vu, s'y laisser réduire, non plus qu'à une simple représentation du symbole comme médaille sémiotique articulant conventionnellement à une face manifeste le revers plus essentiel d'un sens second. À mieux y regarder, comme chez Cassirer, le symbolique ne recouvre rien d'autre, au plus fondamental, que le principe d'une « structure », vue à la fois comme système ou comme distribution différentielle de positions et, à l'état incorporé par le sujet habitant cette structure, comme médiation de la connaissance, information de l'expérience et gouvernement de l'action. On aura reconnu ici, autrement formulées, les définitions du champ et de l'habitus ainsi que leur réciproque rapport de détermination. Serait doté d'un caractère symbolique, dans cette acception très générale, tout acte, tout capital, tout objet, qui non seulement serait ajusté à une structure originaire, mais exigerait d'être référé à cette structure pour être reconnu comme porteur de sens — un sens que perçoivent les autres agents, détenteurs ou producteurs participant de la même structure et adhérant de même aux normes qui le régissent. C'est bien là ce que faisait déjà apparaître l'analyse des rituels kabyles : la marche de l'homme viril est symbolique, et n'est symbolique qu'aux trois conditions qu'elle s'inscrive dans un système (qui la différencie de la marche sans honneur, ou de la marche féminine), qu'elle soit perçue par un sujet doté des catégories de perception pertinentes et que cette perception, étant le produit de la structure dans lequel elle s'exerce, passe inaperçue de celui qui la prend comme de celui qui l'alimente en objets perceptibles. Il ne s'agit pas seulement de rappeler encore, par-là, que le symbolique postule un double principe de reconnaissance et de méconnaissance — bref de dénégation ; il s'agit, au-delà ou en amont, de faire valoir qu'il se confond en somme avec le ressort le plus intime

28. *Ibid.*, p. 127-128.

du social, en accord d'ailleurs avec l'origine même du terme (*symbolon* venant du verbe *sumballein*, « mettre en contact »), dont l'on sait qu'il renvoie, dans les usages de la Grèce antique, à cette sorte de gage par lequel, en le brandissant sous la forme d'un objet coupé en deux dont il ne détenait que la moitié, tel individu faisait la preuve, auprès de celui en détenait l'autre moitié, de ce qu'il était bien lié à lui par contrat (d'hospitalité, par exemple). Preuve, plus largement, qu'on est entre soi, entre gens du même monde, et pris dans un réseau commun de solidarités et de concurrences objectives. Équivalent de « structure » et en opposition par conséquent à toute conception substantielle des phénomènes (notamment sociaux), *symbolique* équivaut aussi bien, en pareil sens, à cette dimension fiduciaire que prend tout objet — au premier rang desquels les statuts honorifiques ou les biens culturels — dont la valeur « propre » ne réside que dans la légitimité dont son producteur ou son émetteur se trouve crédité ou qui lui est institutionnellement impartie au sein de son champ d'appartenance et conformément au *nomos* gouvernant celui-ci, *nomos* auquel adhèrent préréflexivement l'ensemble des agents de ce champ²⁹.

Sous cet aspect, la convertibilité du capital symbolique en capital économique, que l'on a vue plus haut à l'œuvre, ne peut qu'être réversible, le capital symbolique étant précisément ce crédit (donc cette accréditation collective) que l'individu détient auprès de ses pairs ou ce prestige qu'il obtient et accumule au gré de ses échanges sociaux, et qui en quelque sorte légitime les autres capitaux qu'il détient — capital social, capital économique, capital culturel pour l'essentiel —, en lui procurant le profit d'une dissimulation de la violence que ces capitaux lui permettent le cas échéant d'exercer sur d'autres. De là que Bourdieu puisse écrire ceci, qui rend compte au plus direct de la logique avec laquelle se confond, pour lui, le *symbolique*³⁰ :

Toute espèce de capital (économique, culturel, social) tend (à des degrés différents) à fonctionner comme capital symbolique (en sorte qu'il vaudrait peut-être mieux parler, en toute rigueur, d'*effets symboliques du capital*) lorsqu'il obtient une reconnaissance explicite ou pratique, celle d'un habitus structuré selon les mêmes structures que l'espace où il s'est engendré. Autrement dit, le capital symbolique (l'honneur masculin des sociétés

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

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

méditerranéennes, l'honorabilité du notable ou du mandarin chinois, le prestige de l'écrivain renommé, etc.) n'est pas une espèce particulière de capital mais ce que devient toute espèce de capital, lorsqu'elle est méconnue en tant que capital, c'est-à-dire en tant que force, pouvoir ou capacité d'exploitation (actuelle ou potentielle), donc reconnue comme légitime³¹.

Par où l'on retrouve la « violence symbolique », vue comme transmutation d'une force en un sens et condition d'exercice d'un pouvoir méconnu par ceux qui en subissent le poids comme de ceux qui le font peser du fait qu'il est reconnu par eux comme répondant aux structures de l'univers social dont ils relèvent et qui est imprimé dans leurs esprits. Violence qui est celle des classements et des inégalités, autant que celle qui préside à leur imposition et à leur reproduction. Violence dans lequel le langage joue sa part, cela va presque sans dire. Mais, plus largement, c'est tout un décor du monde, fait de choses, de gestes, de rituels qui participe de l'imposition d'un ordre et de son assimilation. À ce propos, Bourdieu tenait à marquer ce qui différencie radicalement sa conception de la notion d'idéologie comme « fausse conscience » qu'a mise en avant le marxisme. C'est que, de Marx à Althusser, l'idéologie postule une action mystificatrice plus ou moins délibérée et à laquelle on peut s'opposer de façon consciente. À quoi Bourdieu réplique que l'action du *symbolique* est bien plus insidieuse, en ce qu'elle s'exerce sans que quiconque intervienne de façon volontariste : il suffit de la coutume pour que l'autorité soit acceptée ou bien encore que les dispositions des agents s'ajustent aux positions qu'ils occupent — ce qu'elles ne manquent pas de faire en général — pour que les effets de domination s'accomplissent. Ce que résume à sa manière sa formule selon laquelle « l'ordre social est l'ordre des corps³² ».

LE SYMBOLIQUE COMME VECTEUR DU POUVOIR

Cette connivence structurale de l'habitus et du champ, se réalisant avec la complicité spontanée de ceux dont l'action et les représentations s'en trouvent gouvernées, est la source de toute violence et par conséquent de tout pouvoir, en tant qu'ils sont d'abord d'ordre symbolique. De ce pouvoir, Bourdieu montrera encore qu'il ne s'établit vraiment et ne fonctionne que dans la mesure même où il dénie l'arbitraire qui le fonde. C'est ici que joue à plein la méconnaissance des structures sociales qui est la condition même des rapports de domination. Il s'agit toujours de faire accroire aux sujets que l'ordre dans lequel ils vivent et agissent est fondé en raison autant que dans les faits. Moyennant quoi, Bourdieu donne un large champ d'application à cet arbitraire en montrant que celui-ci est présent à l'état diffus dans la totalité de l'espace social, quitte à indiquer qu'il se formalise davantage en certaines régions du même espace (le droit, par exemple).

31. P. Bourdieu, *Méditations pascalienues*, éd. citée, p. 285.

32. *Ibid.*, p. 201.

Au sommet de cet exercice du pouvoir dans sa forme symbolique figure bien évidemment l'État, auquel Bourdieu a réservé l'un de ses grands cours au Collège de France, entre 1989 et 1992. À la croisée de trois grandes pensées fondatrices — Marx, Weber et Durkheim —, l'État s'y trouve défini comme le produit d'un double coup de force proprement symbolique, inscrit dans des institutions autant que dans les esprits, en tant qu'il procède d'une construction collective orchestrée par des agents ayant intérêt à ce que quelque chose comme l'État existe et en tant, d'autre part, que celui-ci, sorte d'« entité théologique³³ », n'existe qu'à travers la croyance en son existence, telle qu'elle s'exprime dans les représentations de ses agents autant que dans les combats qu'ils se livrent pour imposer leur propre légitimité au regard de l'État et dans l'accumulation des ressources dont ce même État constitue la banque centrale. « Illusion bien fondée », « lieu qui existe essentiellement parce qu'on croit qu'il existe », « réalité illusoire, mais collectivement validée par le consensus³⁴ », l'État, vu sous cet angle, ne détient pas seulement, selon la formule bien connue, le « monopole de la violence légitime » à travers les formes de coercition physiques et matérielles dont l'armée ou la police sont les instruments les plus visibles, il détient également un monopole de la « violence symbolique légitime », exercée au moyen de processus de contrainte et de validation prolongeant, aussi bien qu'ils l'occultent, le « coup d'État » dont il procède³⁵. Dispensateur de titres et de fonctions, garantissant surtout valeurs et certificats, il se pose et se trouve posé en recours et en arbitre des conflits pour la totalité des champs sociaux, qu'il semble comme envelopper et surplomber à la fois. Point de vue dominant et général, mais se donnant pour extérieur à la particularité des points de vue dominés, par une supériorité qui n'est donc pas de degré mais de principe, c'est à travers chaque acte qu'il effectue ou auquel il apporte sa caution qu'il perpétue ledit coup d'État, long processus insensible ayant consisté et consistant « à faire accepter universellement, dans les limites d'un certain ressort territorial qui se construit à travers la construction de ce point de vue dominant, l'idée que tous les points de vue ne se valent pas et qu'il y a un point de vue qui est la mesure de tous les points de vue, qui est dominant et légitime³⁶ ».

33. P. Bourdieu, *Sur l'État*, éd citée, p. 25.

34. *Ibid.*, p. 25.

35. Entre ces deux formes de violence — violence *physique* et violence *symbolique* —, il n'y a pas solution de continuité aux yeux de Bourdieu, selon qui c'est par le monopole même qu'il exerce sur la « violence symbolique légitime » que l'État peut être perçu et reçu comme détenteur d'un monopole de la violence physique légitimement exercée (voir *Sur l'État*, éd. citée, p. 14).

36. *Ibid.*, p. 116. Il est assez remarquable que l'analyse du sociologue semble ainsi déployer sans le savoir l'intuition d'un Mallarmé envisageant « la Cité » à la fois comme la « [reconstruction d'un] lieu abstrait, supérieur, nulle part situé, ici séjour pour l'homme » et comme cette « unanimité » que les citoyens, si « furieux » que soient leurs « conflit[s] », composent « sous l'œil souverain », en étant « d'accord, au moins, que ce à propos de quoi on s'entre-dévore,

De cette définition, trois thèmes essentiels peuvent être retenus pour notre propos général. C'est, en premier lieu, que le symbolique « coercitif » produit ses effets sur les populations gouvernées en suscitant comme naturellement leur confiance et en retraduisant celle-ci en « croyance » (ce que Bourdieu résume en formules saisissantes lorsqu'il énonce que les institutions émanant de l'État sont « du fiduciaire organisé³⁷ » ou lorsqu'il expose que la structure étatique engendre, tout en étant soutenue par elle, une adhésion bien *réelle* à une vaste *fiction* traduite par la convention des institutions et des rites). Partant de quoi, en second lieu, le pouvoir d'État confère une portée universelle à tout ce qu'il rend légitime, voulant en quelque sorte que ces institutions et ces rites soient comme justifiés par un continu et abrupt « c'est ainsi³⁸ ». Suivant la même logique, et en troisième lieu, l'universel légitime se dotera d'une forme officielle, qui sera aussi sa forme publique. Et c'est ici qu'on voit le mieux le « coup d'État » opérer historiquement. Ceux qui se chargent d'ainsi officialiser ce qui doit l'être sont en première ligne les juristes officiels, dont le rôle dans la création de l'État a été décisif. Ils apparaissent au moment où le Roi, le souverain, juge nécessaire de confier à des spécialistes le soin de publier édits et lois. Et Bourdieu de réserver à ces juristes une autre de ces formules en boucle dont il a le secret : « L'État est une fiction de droit produite par les juristes qui se sont produits en tant que juristes en produisant l'État³⁹. » Viendront ensuite les fonctionnaires qui, prolongeant au quotidien le travail des juristes, obtiendront par délégation la mission de faire appliquer les lois. Produits d'une autre division du travail et se démultipliant au gré de délégations en chaîne, ces « gens des ministères » exercent ainsi un pouvoir qui n'est pas le leur à l'intérieur d'un système où tout un chacun est à la fois contrôleur et contrôlé. En ce sens, l'État devient lui-même un vaste « symbole », inspirateur de toute autorité.

Pour en revenir au *symbolique*, on peut se demander par quel effet magique celui-ci parvient à imposer le type de coercition qu'il exerce en matière de domination sociale. L'œuvre entière de Bourdieu est traversée par l'idée que tout capital accumulé, qu'il soit économique, social ou culturel, produit inmanquablement une forme d'imposition symbolique allant des dominants aux dominés. Doit-on rappeler ici que le sociologue s'est largement attaché à analyser ce qui fonde les rapports de domination dans une société comme la société française et

compte » (*La Musique et les Lettres* (1894), dans *Œuvres complètes*, tome 2, éd. B. Marchal, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2003, p. 76 et 72-73).

37. P. Bourdieu, *Sur l'État*, éd. citée, p. 67.

38. *Ibid.*, p. 187. La famille, l'orthographe, le droit, et tant d'autres domaines de la pratique sociale, oui, « sont ainsi », dans la mesure même où l'État les traite de façon monopolistique et en unifie la forme. Pour la France, le cas de la langue est particulièrement significatif puisqu'un seul et même modèle s'est vu imposer à tous par exclusion progressive des usages locaux ou idiosyncrasiques.

39. *Ibid.*, p. 95.

que, pointant de la sorte ce qui domine les dominés, il s'est employé à mettre au jour l'arbitraire de mainte domination « institutionnelle » (de la « noblesse d'État » à l'« *homo academicus* »)⁴⁰ ? C'est entre autres le concept de *symbolique* qui lui a permis d'explorer quelques dominations plus basiques encore, telles que celles qui s'exercent sur les « misérables »⁴¹ ou sur les femmes⁴², dominations d'autant plus volontiers et aisément déniées qu'elles sont inscrites à même les corps avec une plus grande évidence, une plus grande apparence de « naturel » que par ailleurs. On parlerait volontiers de formes d'intimidation ou de violence imparable. Bourdieu invoque plus volontiers une double opération « de connaissance et de reconnaissance ». Tout acte d'autorité est, quel que soit son domaine, connu et reconnu dans le même mouvement et pour cette double raison accepté sans discussion dans son évidence. Si l'État se fait accepter si aisément et si les dominants qui participent de son être soumettent si aisément la masse des dominés, c'est que ceux-ci comme celui-là réussissent à entraîner une reconnaissance appuyée sur un procès de connaissance⁴³. On voit mieux, par là, que de part en part l'État structure l'ordre social. Son pouvoir passe par la *doxa* qu'il impose et qui, une fois encore, est avant tout du côté du symbolique, du discours, du mythe, du fétiche : « L'État structure l'ordre social lui-même — l'emploi des temps, le budget-temps, nos agendas, toute notre vie est structurée par l'État — et, du même coup, notre pensée. » Et de donner à l'idée toute sa force en ajoutant que « [cette] espèce de pensée d'État n'est pas un métadiscours à propos du monde, elle est constitutive du monde social, elle est inscrite dans le monde social⁴⁴ ». Près de conclure, Bourdieu soulignera qu'en voulant décrire la genèse de l'État il en est venu à décrire la genèse du champ de pouvoir, « espace différencié à l'intérieur duquel des détenteurs de pouvoirs différents luttent pour que leur pouvoir soit le pouvoir légitime⁴⁵ ». De ce point de vue, l'enjeu ultime est

40. P. Bourdieu, *La Noblesse d'État. Grandes écoles et esprit de corps*, Paris, Minuit, coll. « Le sens commun », 1989 et *Homo academicus*, Paris, Minuit, coll. « Le sens commun », 1984.

41. P. Bourdieu, *La Misère du monde*, Paris, Seuil, 1993.

42. P. Bourdieu, *La Domination masculine*, Paris, Seuil, coll. « Liber », 1998.

43. Auteur d'une « microscopie du droit » dans laquelle la notion d'État est celle d'un « agrégat dominateur » caractérisé par un « jurème de suprématie » (à savoir « le fait d'interdire en un lieu donné toute violence physique majeure non autorisée »), Lucien François observe de son côté que si « la propagande officielle » peut donner à croire que l'autorité de l'État agit « au nom de tous » et représente « la société », c'est en jouant de l'ambiguïté de cette expression de « société », qui en réalité recouvre « deux ensembles différents : le premier est la population entière d'un territoire, le second une partie mouvante de cette population, s'organisant pour régner sur le tout ». On aperçoit l'effet, sinon l'enjeu, d'une telle équivoque : « En s'identifiant à "la société", l'agrégat dominateur se donne pour plus nombreux qu'il n'est » (*Le Cap des Tempêtes. Essai de microscopie du droit*, 2^e éd., préfacé par P. Mayer, Bruxelles/Paris, Bruylant/LGDJ, 2012, p. 251 et p. 259-260).

44. P. Bourdieu, *Sur l'État*, éd. citée, p. 291.

45. *Ibid.*, p. 489.

l'État lui-même tel que, depuis toujours et plus que jamais, il génère des affrontements dont les plus virulents ne sont pas les moins symboliques.

La force de coercition du pouvoir étant si grande, quelle marge de manœuvre reste-t-il aux luttes dont a fait largement état le sociologue et à certaines desquelles il n'a pas manqué de prendre part ? Si ces luttes se perpétuent, c'est que, précisément, les puissantes structures de domination existantes n'annulent pas la diversité sociale, qui s'exprime dans des antagonismes de classes. À cet égard, Bourdieu postulait que les luttes sociales sont primordialement des conflits entre groupes pour la détention des principes de classement et, en fin de compte, de la légitimité symbolique :

Le monde social est [...] à la fois le produit et l'enjeu de luttes symboliques, inséparablement cognitives et politiques, pour la connaissance et la reconnaissance, dans lesquelles chacun poursuit non seulement l'imposition d'une représentation avantageuse de soi, comme les stratégies de « présentation de soi » magnifiquement analysées par Goffman, mais aussi le pouvoir d'imposer comme légitimes les principes de construction de la réalité sociale les plus favorables à son être social (individuel et collectif, avec par exemple les luttes sur les limites des groupes) ainsi qu'à l'accumulation d'un capital symbolique de reconnaissance⁴⁶.

Car, si puissamment efficace que soit l'ajustement génétique entre structures sociales et structures cognitives, les luttes relatives à la reconnaissance et à la détention du capital symbolique n'en existent pas moins et prennent différentes formes. En particulier, Bourdieu distingue entre celles qui concernent la position du groupe ou de l'individu dans l'espace social, et qui sont des combats de représentativité, et celles qui portent sur les catégories de perception et d'appréciation du monde social comme sur les systèmes de classement⁴⁷. Aussi la lutte des classes, si l'on en maintient l'idée, se subsume-t-elle dans une lutte des classements et pour l'obtention du droit de classer — à l'intérieur de quoi le *symbolique* joue encore, à l'évidence, un rôle crucial.



Le *symbolique* nous a conduits au long d'un circuit en spirale allant des formes de conversion sociale du réel à l'exercice consenti du pouvoir et de la domination, en passant par l'économie spécifique des pratiques et des productions culturelles. Signification mouvante, si l'on veut, mais axée sur une concep-

46. P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, éd. citée, p. 223. On notera en passant qu'un grand roman comme *À la Recherche du temps perdu* est largement lisible dans cette optique et, en un sens, ne dit pas autre chose. Voilà qui nous éloigne plus radicalement que par-devant de la vision marxiste.

47. Voir P. Bourdieu, *Choses dites*, Paris, Minuit, coll. « Le sens commun », 1987, p. 159-160.

tion voulant que les rapports sociaux soient déterminés par une force d'autant plus efficiente que tout le dispositif « idéologique » et politique apparent la nie. Nous sommes partis de l'idée que le social et le symbolique avaient partie liée chez Bourdieu. La conclusion à laquelle on peut aboutir est que, s'il est vrai que « le symbolique est le social » — en ce qu'il nomme l'opération ou la logique même par laquelle tout acte, tout objet, tout sujet se trouve saisi et investi par le social —, la formule n'est pas pour autant réversible, quoi qu'il y ait d'abord pu paraître. Il n'est pas vrai que le social soit symbolique, qu'il ne soit que du symbolique : il y a du pouvoir, ce pouvoir agit, ce pouvoir soumet les corps autant que les discours ; et toute violence, quelque tournure qu'elle prenne, reste violence et, en tant que telle, produit de la souffrance, que celle-ci soit consciemment éprouvée ou non. Le monde a peut-être ses règles, et plus sûrement ses régularités. Il a aussi sa misère.

Les ruses de l'illusion

Le « cas » Mallarmé

Pascal DURAND

Le maître hors d'anciens calculs [...] hésite
cadavre par le bras écarté du secret qu'il détient

Un Coup de Dés

Révocation des dichotomies socialement admises autant que théoriquement construites opposant l'objectivité à la subjectivité, l'intériorité à l'extériorité, la genèse à la structure, etc., la sociologie de Pierre Bourdieu a fait sa clé de voûte de la causalité circulaire ou de l'implication réciproque qui articule l'une à l'autre l'intériorité du sujet et l'extériorité de l'univers social dans et sur lequel le sujet agit autant qu'il est agi par celui-ci. L'action du sujet s'orchestre, sous ce rapport, comme extériorisation pratique de structures incorporées et largement inconscientes, dans la mesure où ces structures internes, qui gouvernent la perception du monde social et l'action dans ce monde, se trouvent ajustées aux structures externes dont elles sont le produit. Ainsi, les sujets sociaux ressemblent très fort aux disciples de Xénocrate d'Agrigente dont Cicéron rapporte, dans *La République*, que leur maître disait d'eux : « Ils font spontanément ce que les lois les obligent à faire¹. »

Pour rendre compte de cet ajustement réciproque, résultat de la rétroaction en boucle de l'univers social du sujet sur ses schèmes mentaux, Bourdieu avait d'abord introduit la notion de *stratégie* en tant que « relation inconsciente entre un habitus et un champ² » — notion qui a pu prêter à récupération idéologique par les tenants de la théorie de l'action rationnelle —, puis celle d'*intérêt*, non moins récupérable par les mêmes et donc quelque peu abandonnée à son tour, du fait qu'entachée d'économisme aux yeux des lecteurs pressés, cette deuxième

1. Cicéron, *La République*, Livre I, trad. E. Bréguet, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1994, p. 15.

2. Pierre Bourdieu, « Quelques propriétés des champs », dans *Questions de sociologie*, Paris, Minuit, 1980, p. 119.

notion semblait réduire la singularité et la sincérité des actions (en particulier artistiques et littéraires) à quelque recherche du profit immédiat et de la maximisation d'investissements consciemment consentis. Bourdieu, peu entendu sur ce point, n'a pas manqué pourtant de rappeler qu'*intérêt* vient en l'occurrence d'« *inter-esse* » : être entre soi, être parmi les siens, partager avec eux les mêmes schèmes de perception et de classement en fonction des mêmes enjeux. Ces malentendus plus ou moins concertés expliquent l'émergence chez lui du concept d'*illusio*, à savoir l'incorporation préreflexive par les agents d'un univers social donné (et singulièrement des univers culturels, où prévalent de puissants mécanismes de dénegation) d'une double disposition à la reconnaissance et à la méconnaissance des règles rituelles présidant au jeu dans lequel ils s'engagent et engagent des intérêts spécifiques³. Artefact étymologique, fabriqué à partir de la racine « *ludus* » (« *in ludo* », « être dans le jeu⁴ »), l'*illusio* désigne, à suivre Bourdieu, « le rapport enchanté à un jeu qui est le produit d'un rapport de complicité ontologique entre [les] structures mentales et [les] structures objectives de l'espace social⁵ » ou encore « ce contrat social, mais qu'on accepte sans l'avoir signé⁶ » et, ajouterai-je, qu'on accepte parce qu'on n'a pas à le signer ni même à savoir qu'on aurait à l'accepter. Autrement dit, le champ marche à la *croiance*, non sous la forme d'un acte de foi individuel, mais plutôt sous l'espèce d'une conviction collective ou d'une collusion sacrée résultant moins d'une adhésion consciente à quelque code nulle part écrit que de la coappartenance au champ et du partage implicite des mêmes valeurs et des mêmes enjeux. En d'autres termes, pour que le jeu fonctionne, il faut que les joueurs en possèdent les règles mais qu'ils en ignorent le *sens*.

Du fait que l'*illusio* s'origine circulairement dans l'implication au sein du champ où elle trouve à s'exercer, elle constitue, pour l'agent social, une sorte de point aveugle : le fonctionnement du champ inhibe toute réflexivité de l'*illusio*, laquelle constitue dès lors une sorte d'impossibilité structurale du système, en ce qu'elle supposerait un désajustement de la complicité ontologique liant champ et habitus qui ne pourrait conduire, au mieux, qu'à l'expulsion ou au retrait du jeu et, au pire, qu'au cynisme, ou du moins à une incapacité à jouer ce jeu efficacement, tant il semble acquis, comme le notait déjà Jean-Marie Guyau, que « rai-

3. « Dans le cas des champs sociaux qui, étant le produit d'un long et lent processus d'autonomisation, sont, si l'on peut dire, des jeux en soi et non pour soi, on n'entre pas dans le jeu par un acte conscient, on naît dans le jeu, avec le jeu, et le rapport de croyance, d'*illusio*, d'investissement est d'autant plus total, inconditionnel, qu'il s'ignore comme tel » (P. Bourdieu, *Le Sens pratique*, Paris, Minuit, coll. « Le sens commun », 1980, p. 112).

4. P. Bourdieu, « Intérêt et désintéressement », dans *Cahiers du groupe de recherche sur la socialisation*, septembre 1989, p. 12.

5. *Ibid.*, p. 13.

6. *Ibid.*, p. 45.

sonner un système d'actions réflexes ou d'habitudes, c'est toujours le troubler⁷ » ou encore, comme l'observait Sartre dans son Baudelaire, que « la trop grande clarté réflexive équivaut à la cécité⁸ ». Raison pour laquelle Bourdieu, dans *Les Règles de l'art*, fait état de la surprise qui s'est emparée de lui à lire tel passage de la conférence de Mallarmé sur *La Musique et les Lettres* :

Quant à la prise de conscience du jeu en tant tel, et de l'*illusio* qui est à son fondement, j'ai longtemps cru qu'elle était exclue, en quelque sorte, par définition, du fait que cette lucidité ferait de l'entreprise littéraire ou artistique une mystification cynique, ou une supercherie consciente. Cela jusqu'à ce que je vienne à lire vraiment un texte de Mallarmé, qui exprime bien, quoique de manière fort obscure, et la vérité objective de la littérature comme fiction fondée dans la croyance collective, et le droit que nous avons de sauver envers et contre toute espèce d'objectivation, le plaisir littéraire⁹.

L'analyse qui suit, en trois pages, est magistrale. Elle pêche cependant par deux lacunes ; entendons qu'elle appelle à être prolongée au moins en deux sens. D'une part en étendant l'investigation à l'ensemble du corpus mallarméen. Sous peine d'apparaître comme un pur effet de paradigme, c'est-à-dire comme le résultat de l'application d'une certaine catégorie d'entendement théorique à tel texte local, assez comparable aux acclimatations successives dont le texte mallarméen a fait successivement l'objet sous régime existentialiste, structuraliste, telquellien puis déconstructionniste (le texte étant chargé de rendre raison et de légitimer l'arrondissement théorique auquel on le soumet), cette lecture doit en effet être validée à la lumière d'autres textes, et d'autres dimensions de ces textes que leur seule surface théorique et critique. Si lucidité mallarméenne il y eut touchant au « mécanisme littéraire », ce ne saurait être par irruption spontanée ou locale, sous la poussée d'on ne sait quelle force mystérieuse : l'événement a dû s'en reproduire ailleurs, en réponse à une complexion réflexive générale et en vertu de dispositions profondément inscrites, en d'autres contextes et en d'autres postures que celle du poète conférencier discourant en français inintelligible devant un public de lettrés anglophones. De cette réflexivité critique dont Mallarmé aurait été saisi, Bourdieu ne fournit, d'autre part, aucune explication. A-t-elle été le fait d'une propension tout individuelle à la lucidité radicale, dont on ne trouvera d'équivalent, quelques crans au-dessus, que chez Duchamp une vingtaine d'années plus tard ? Ou bien peut-elle être rapportée, dans son pouvoir même d'exception, à certaines propriétés de la trajectoire et de la carrière mallarméennes ?

La contribution qui suit entend fournir quelques éléments de réflexion et d'analyse destinés à combler ces deux lacunes. Dans un premier temps, il s'agira

7. Jean-Marie Guyau, *Esquisse d'une morale sans obligation, ni sanction* (1885), Paris, Fayard, « Corpus des œuvres de philosophie en langue française », 1985, p. 121.

8. Jean-Paul Sartre, *Baudelaire*, Paris, Gallimard, 1947, p. 28.

9. P. Bourdieu, *Les Règles de l'art*, Paris, Seuil, coll. « Libre Examen », 1992, p. 380.

de montrer que cette disposition à la réflexivité critique est non seulement diffuse chez Mallarmé, du moins après 1880, mais qu'elle affecte à la fois le contenu de son discours théorique et les dispositifs rhétoriques de ses textes poétiques de la maturité. On s'emploiera, dans un second temps, à formuler quelques hypothèses explicatives.

SUR QUELQUES FORMES DE LA RÉFLEXIVITÉ MALLARMÉENNE

Le poème carte de visite

La première forme d'expression de ce sens du « sens du jeu » dont Mallarmé s'est trouvé investi — et en même temps de son écart à l'égard de ce à quoi ce sens prescrit en principe d'adhérer — figure dans la lettre autobiographique qu'il adresse à Verlaine fin 1885, au moment où, coopté par Huysmans et déjà par Verlaine, il sort de la marginalité dans laquelle l'a relégué dix ans plus tôt son exclusion du groupe des Parnassiens. Dans cette lettre, qui est reconstruction d'une trajectoire personnelle autant que construction mythologique d'une image de soi, le poète porte un accent particulièrement insistant sur deux dimensions de son activité. D'un côté, disjonction forte entre deux modalités d'écriture : l'une publique et personnelle, c'est-à-dire publiée et signée, mondaine en quelque sorte, celle des poèmes composés en série à seule fin de répondre à l'attente des « Revues littéraires » et à l'impatience de « charmants et excellents esprits », ses pairs et ses premiers disciples ; l'autre, secrète et anonyme, extra-mondaine à sa façon, celle du Livre « architectural et prémédité », grand Œuvre alchimique et grand Texte parlant de lui-même et sans voix d'auteur, et voué à administrer, annonce Mallarmé, l'explication orphique de l'univers. Retenons cette disjonction pour la suite. L'accent porte, d'autre part, sur la position du poète dans le monde et à l'égard de ses contemporains, position de retrait à la faveur imposée d'une sorte de vacance de l'histoire, dans une temporalité intermédiaire entre deux moments de possible accord entre poésie et société :

Au fond, je considère l'époque contemporaine comme un interrègne pour le poète, qui n'a point à s'y mêler : elle est trop en désuétude et en effervescence préparatoire, pour qu'il ait autre chose à faire qu'à travailler avec mystère en vue de plus tard ou de jamais et de temps en temps à envoyer aux vivants sa carte de visite, stances ou sonnet, pour n'être point lapidé d'eux, s'ils le soupçonnaient de savoir qu'ils n'ont pas lieu¹⁰.

Au plus simple, l'ironie mise à part, ce paragraphe dans lequel Mallarmé réduit ses textes en vers à des « carte[s] de visite » et le champ social de leurs récepteurs à un espace « en désuétude » fait entrevoir que l'écriture poétique est peut-être bien devenue ou en train de devenir pour lui un acte purement rituel,

10. Lettre à Paul Verlaine, 16 novembre 1885, dans *Œuvres complètes*, tome I, éd. B. Marchal, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1998, p. 789.

sans grande signification, ou qu'elle lui apparaît désormais dans l'évidence ordinairement cachée de sa pure ritualité. Tout semble se passer comme si Mallarmé, continuant de sacrifier au rituel de l'écriture poétique admise, n'avait d'autre souci que de donner le change aux yeux de ceux qui, sans cela, le *lapideraient* — filons sa métaphore, elle est éloquente — pour cause d'*adultère* non plus seulement esthétique mais symbolique, au sens où il enfreindrait non tant tel code, tel article de doctrine, que le grand code régissant le champ symbolique dans son ensemble et demandant, à ceux auxquels il commande, à la fois de croire en la valeur de la production esthétique en tant que telle et d'incorporer cette croyance si profondément dans leur système mental qu'ils la vivront, oubliée, comme une autre dimension de leur propre nature. On ne s'en est guère avisé, à ma connaissance, et pourtant cela tombe sous le sens : ces « vivants » auxquels il adresse, en guise de « carte[s] de visite », ses « stance[s] ou sonnet[s] » représentent moins, par quelque généralisation abusive, l'ensemble des sujets sociaux que la fraction de cet ensemble constituée par un lectorat poétique tendant pour une part à se confondre avec l'auctorat poétique, lecteurs/auteurs au nombre desquels se comptent par excellence tous ceux qui cherchent la satisfaction de leur attente dans les « Revues littéraires » en surnombre à l'époque et où, « un peu partout, chaque fois que paraiss[ent] [leurs] premiers numéros », Mallarmé figure au sommaire. « L'époque contemporaine », dans ce cas, ne désignerait plus seulement le champ social mais, par métonymies successives, les champs culturel, littéraire puis poétique, avec leurs modes de reproduction et les systèmes de dispositions pratiques et conceptuelles qu'incorporent leurs agents.

Mais il y a plus. Et pour s'en assurer, il convient de renouer, à l'intérieur de la lettre, le fil reliant le paragraphe qui nous occupe à ceux dans lesquels Mallarmé affermit les bases d'une conception autotélique de l'écriture poétique¹¹.

Curieusement, alors que ses poésies peuvent être reconnues comme l'un des lieux où s'est approfondi le creusement du langage engagé dès le préromantisme et comme l'un des creusets où la parole, cessant de « faire signe » comme dit Foucault¹², a continué plus avant de s'incurver sur elle-même, Mallarmé semble rendre à leur être de langage une nouvelle fonction de « signe », mais au sens, cette fois, de signe de reconnaissance mutuelle ou de connivence adressé par le poète qui les compose à la communauté symbolique de ses pairs. Nous tenons là, me semble-t-il, une première manifestation parmi d'autres de ce que Mallarmé aperçoit le lien fondamental associant l'une à l'autre l'autotélisme de l'écriture et l'autonomie du champ poétique, sous la forme d'une condition nécessaire à leur

11. Je reprends ici, dans un contexte élargi, l'explication que j'ai donnée de cette lettre, de façon plus détaillée, dans ma communication au colloque Mallarmé de Cerisy-la-Salle (1997). Voir « Du sens des formes au sens du jeu. Itinéraire d'un apostat », dans *Mallarmé. L'obscurité lumineuse* (sous la dir. de B. Marchal et J.-L. Steinmetz), Paris, Hermann, coll. « Savoir : lettres », 1999, p. 87-114.

12. Michel Foucault, *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 58.

développement et à leur maintien *réiproques*. Je veux dire par là que ce qu'il semble pointer et dont il semble tirer, en un geste de dévoilement à peine masqué, toutes les conséquences, c'est bien, d'une part, que l'autonomisation du champ poétique définit la possibilité d'émergence d'une écriture autotélique, et, d'autre part, que l'existence d'un champ autonome fournit à cette écriture le milieu dans lequel son autotélisme devient socialement recevable, pouvant apparaître comme une valeur en soi et comme la fonction première du discours poétique. Pour que le texte fasse désormais signe vers lui-même ou qu'il fasse signe *de* lui-même, il fallait qu'une telle désignation soit admise dans le répertoire des possibles de la représentation — et qu'elle soit, à quelque titre, profitable. Ce que l'écriture désigne dans l'écriture, ce qu'elle atteint au plus central d'elle-même, ce n'est donc pas quelque atome dont elle tirerait son être et sa raison d'être, ni quelque essence à laquelle enfin, au cours du XIX^e siècle, elle aurait fini par répondre, mais l'ensemble des conditions morphologiques ayant rendu possible l'émergence au XIX^e siècle d'une pratique du langage coupée — apparemment — de toute autre finalité que d'interroger l'être du langage.

Rendons maintenant au texte son ironie. Elle n'est pas seulement le « sourire » dont Mallarmé se gratifie en touchant du doigt « l'artifice du mystère¹³ ». Elle est aussi l'expression de ce que, ayant connu l'artifice, il n'adhère plus au mystère. Dès lors qu'il semble avoir percé à jour la logique de l'écriture poétique à l'heure de l'autotélisme, il n'appartient plus au même monde que ceux auxquels il continue cependant d'adresser, par ses poèmes, les marques attestant qu'il continue d'y appartenir. Autant dire que ses « carte[s] de visite » sont vierges : elles portent tout juste témoignage de ce que celui qui les émet demeure ou cherche à faire savoir qu'il demeure assigné à résidence poétique, identifiable comme acquis au jeu de la poésie, dans l'ignorance partagée qu'il (ne) s'agit (que) d'un jeu. Du fait même, une ligne de partage se trace entre ceux qui vivent dans ou de cette ignorance et celui qui s'en est délivré : d'un côté, des « vivants ignorant qu'ils n'ont pas lieu » ; de l'autre, celui qui maintient la fiction pour se prémunir de tomber sous le coup d'une lapidation symbolique, venant de ceux auxquels, s'il se prêtait à ce risque, il viendrait à révéler le principe et la fonction de leur ignorance.

Or, ce *sens du jeu*, c'est peut-être cela dont Mallarmé a su se rendre conscient et qu'il laisse entr'apercevoir dans le singulier paragraphe de sa lettre à Verlaine. Qui, de lui ou de l'ensemble des vivants ses pairs, a lieu ou pas ? À suivre la lettre du texte, eux n'ont pas lieu tandis que le poète occupe, hors de « l'époque contemporaine », hors champ, le seul lieu habitable, transparent à sa conscience, garanti de toute contamination sociale par la sphère cristalline de lucidité qui l'enveloppe. Mais l'ironie de la lettre agit pour renverser le sens : eux ont lieu,

13. « Le démon de l'analogie », dans *Divagations, Œuvres complètes*, tome II, éd. B. Marchal, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2003, p. 87.

mais l'ignorent — ou, plus exactement, le lieu qu'ils occupent dépend de sa fiction et de leur méconnaissance de sa dimension fictionnelle ; lui, n'a plus lieu et le sait sans le dire ou en ne le disant que sous un voile d'ironie.

Formes rhétoriques et formalités sociales

Le motif du poème carte de visite, exprimé en 1885, fait système avec l'apparition chez Mallarmé d'une série de désignations désinvoltes de ses poésies, données pour autant de « riens », de « jeux », de « lambeaux », de « notes de projets », de « devoirs de collégien » ou encore d'« études en vue de mieux ». On peut y voir un signe de modestie, encore que portée à l'ostentation. On peut y voir, plus subtilement, une façon de désigner la principale propriété thématique et rhétorique de ces textes, tous tributaires après 1875 d'un double principe de composition. Contraction formelle d'une part : plus de longs poèmes, mais des sonnets, en très petit nombre, et beaucoup d'entre eux en octosyllabes. Rétraction thématique d'autre part : plus de grands sujets, mais des motifs minimalistes et très récurrents, salons vides, objets sans emploi, lieux déserts, paysages abstraits hantés par des solitudes quelconques, volutes de fumée, traces d'écume à la surface de la mer, ébats érotiques à demi mots. C'est là façon sans doute, pour le poète, de mettre en exercice et en évidence sa virtuosité. À sujets minimaux, surdétermination de leur traitement formel. À sujets dérisoires ou quelconques, importance sans prix accordée au seul exploit rhétorique d'en tirer matière et parti poétique. Mais ces désignations, et la forme comme la thématique de ces poésies, dont la vacuité ne cesse pas de s'y auto-désigner, doivent aussi bien être interprétées, me semble-t-il, comme l'expression d'une disposition ironique, celle que Mallarmé a développée à l'égard d'une écriture poétique, la sienne, désormais réduite à une pure fonction rituelle, tournant à vide, sans autre objet ni sujet que la formalité sociale à laquelle elle répond. À cet égard, il est frappant et significatif de constater que cette même logique affecte également, dans le même temps, sa correspondance : dans la première partie de sa carrière, ses lettres sont longues, démonstratives, ce sont autant d'amples confessions lyriques ou d'abruptes spéculations de métaphysique délirante ; dans la seconde moitié de sa carrière, sa correspondance n'est plus faite que de ce qu'il appelait des « lettres d'affaires », avec ses éditeurs, ses pairs ou ses disciples, condoléances, invitations ou réponses à des invitations, accusés de réception, brèves réactions à des demandes de renseignements ou de cooptation, d'une courtoisie si exquise et stéréotypée à la fois qu'elle confine à l'indifférence (la politesse n'étant, selon le mot de Valéry, que de « l'indifférence organisée¹⁴ »). La lettre n'est plus un texte en soi, valant par le contenu de pensée ou d'émotion qu'elle exprime et transmet : elle devient le support d'un lien social,

14. Paul Valéry, *Rhumbs*, dans *Œuvres*, tome II, éd. J. Hytier, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1960, p. 621.

un vecteur de communication entre le poète chef de file et la communauté des adeptes.

Après 1875, Mallarmé réduit non seulement considérablement sa productivité poétique, mais encore il ne compose plus de poèmes qui surgiraient d'un pur projet esthétique, trouvant en soi-même son propre objectif. Dans la plupart des cas, le poète écrira à la demande ou à la commande, mettra toute sa dextérité rhétorique au service des rituels de sociabilité littéraire, hommages à rendre, remerciements à formuler, toasts à prononcer, dons à faire à telle revue ou à tel album privé, commémorations, remémorations, tombeaux, etc. De circonstance ou de commande, la plupart de ces textes seront en outre régis structurellement (et certains à double titre) par une économie du don, de l'envoi, de l'adresse et, plus largement par un dispositif de communication, très souvent figuré dans le poème — communication devant être ici compris en trois sens assumés par le poème : communication comme transport (d'un message à son destinataire, ce message étant le poème lui-même); communication comme mise en contact, rapport d'interlocution, et communication au sens étymologique, comme logique sociale du don et du contre-don, de l'échange de services, de biens, d'hommages réciproques. Rien ne témoigne mieux de ce dispositif et de son efficacité que la rhétorique du nom mobilisée par beaucoup de ces textes : nom du commanditaire, du destinataire, du bénéficiaire de l'hommage ou de l'adresse, servant le plus souvent de matrice formelle et thématique, à partir de laquelle le texte semble s'écrire, et placé en règle très générale à la rime et à la fin du texte, comme pour reproduire dans l'espace prosodique du poème le mouvement d'acheminement qui le porte en direction de son destinataire. En ce sens, la destination du texte, qui en a programmé socialement l'écriture et qui lui a servi de matrice formelle, se confond avec sa source, par un effet de boucle qui referme autant le texte sur lui-même qu'il lui fait englober, circonscrire l'espace dans lequel il est appelé à circuler et pour lequel il a été composé.

Ce n'est donc pas seulement d'une thématization de ses propres opérations formelles que le poème mallarméen tire sa substance, et sa réflexivité vertigineuse. C'est aussi d'une sorte d'incorporation rhétorique et thématique de son contexte et de ses conditions d'élaboration sociale.

Pour enlever à cette proposition ce qu'elle peut avoir d'abstrait, et pour en vérifier la justesse, il faut relire les premiers vers de *Salut*, à l'origine « Toast » prononcé à l'occasion de la présidence du septième Banquet poétique organisé par la revue *La Plume*, et que Mallarmé placera en tête du recueil de ses *Poésies*, en façon d'épigraphe et en guise d'adresse au lecteur, indiquant sa disposition d'esprit à l'égard de l'écriture mise en œuvre dans les textes qu'il livre à son public :

*Rien, cette écume, vierge vers
 À ne désigner que la coupe ;
 Telle loin se noie une troupe
 De sirènes mainte à l'envers.*

*Nous naviguons, ô mes divers
 Amis, moi déjà sur la poupe
 Vous l'avant fastueux qui coupe
 Le flot de foudres et d'hivers ;*

*Une ivresse belle m'engage
 Sans craindre même son tangage
 De porter debout ce salut*

*Solitude, récif, étoile
 À n'importe ce qui valut
 Le blanc souci de notre toile¹⁵.*

À l'ouverture du recueil, le poème, on le voit, se désigne au lecteur comme ne désignant que lui-même dans le « *rien* » qu'il exprime, et sous ce rapport le mot de « *coupe* » renvoie à la coupe métrique, au « *vers* » lui-même comme découpe prosodique. Mais, dans cette réflexivité même, il désigne tout aussi fortement qu'il ne doit de s'exprimer qu'au contexte dans lequel il s'exprime, et sous cet autre rapport le mot de « *coupe* » renvoie à la coupe de champagne levée en hommage aux poètes réunis par et pour la circonstance. Du même coup, unifiant ces deux niveaux de lecture, le poème renvoie à la dimension performative de tout « toast », parole prononcée pour ne dire, en somme, que le fait de « lever son verre ». Ainsi, par ondes concentriques et métonymies successives ici aussi, le poème renvoie aux poètes rassemblés (auxquels d'ailleurs il s'adresse), à l'occasion qui les rassemble, au rituel social du banquet et au champ à l'intérieur duquel un banquet poétique prend sens et tire à conséquence. Autrement dit, par une mise en abyme proprement vertigineuse mais foncièrement ludique, le geste réflexif du poème, qui le renvoie à lui-même pour l'enfermer dans sa propre clôture formelle, renvoie simultanément au microcosme social à l'intérieur duquel cette clôture des formes constitue désormais le principe poétique par excellence. Autrement dit encore, *la forme poétique, en se désignant elle-même, désigne en même temps la formalité sociale à laquelle elle répond*. Et ce qui vaut pour *Salut* vaut pour la plupart des sonnets de la maturité, en même temps clos sur eux-mêmes, dans leur contraction formelle, et reflétant à travers cet autotélisme l'autonomie et la circularité du champ poétique auquel, à leur façon, ils paient leur « impôt » de croyance.

Ce dont un poème comme *Salut* témoigne, c'est encore, dans le chef de Mallarmé, d'un remarquable sens non seulement du rôle et du poste qui

15. « *Salut* », dans *Poésies, Œuvres complètes*, tome I, éd. citée, p. 4.

autorisent la parole et qui lui confèrent, en l'occurrence, son pouvoir performatif (« Je lève mon [vers] »), mais encore de la position occupée, qui se trouve figurée comme telle dans le sonnet : « *Moi déjà sur la poupe/Vous l'avant fastueux qui coupe/Le flot de foudres et d'hivers* », position de l'aîné à la fois en retrait, certes, par rapport à l'avant-garde de ses cadets, mais aussi bien à la barre de la nef poétique à bord de laquelle ils sont tous, et avec eux leur lecteur, *embarqués* — pour reprendre la métaphore de Pascal relayée par Bourdieu¹⁶. *Salut*, en tête du recueil, en position liminaire, est ainsi un texte qui, loin de postuler la transcendance du point de vue poétique le plus spéculaire¹⁷, inscrit au contraire, en le situant fortement dans un rapport qui tient aussi bien de la différenciation que de la solidarité dans la différence, le point de vue de celui qui discourt avec toute l'autorité que lui confèrent et son âge et son capital de consécration et — répondant à ces deux formes de respectabilité sociale qu'il symbolise pour la circonstance — son statut de président du Banquet de *La Plume* : lui, l'aîné, à « *la poupe* », c'est-à-dire à la fois en position de retrait modeste et d'éloignement temporel par rapport à ses cadets, mais donc aussi bien à la barre, au gouvernail, c'est-à-dire en position avantageuse de chef de file habilité à diriger la marche du vaisseau, orientant le mouvement qui les porte, lui et ceux qui le précèdent tout en lui emboîtant la marche, parce qu'ils suivent la direction qu'il leur a indiquée; eux, les disciples, à « *l'avant* », c'est-à-dire à l'avant-garde, position la plus aventureuse, là où se court le risque de tous les affrontements autant que s'y profile la chance des plus fastueuses fécondités, risque et fécondités simultanément figurés par le « *flot de foudres et d'hivers* » — « *foudres* » étant aussi à entendre, chose courante chez Mallarmé, comme *foudre*, par paronomase et collocation métaphorique avec le motif de l'écume mobilisé dans la première strophe¹⁸.

On peut lire ainsi *Salut* comme une sorte de confirmation emblématique mais aussi de démonstration poétique que les structures de l'univers social sont comprises, contenues, impliquées, dans les productions mêmes qu'impliquent ces

16. P. Bourdieu, *Méditations pascalienues*, Paris, Seuil, coll. « Liber », 1997, p. 23.

17. « Ce serait encore succomber à une forme de l'illusion scolastique de la toute-puissance de la pensée que de croire à la possibilité de prendre un point de vue absolu sur son propre point de vue. L'impératif de réflexivité n'est pas une sorte de point d'honneur un peu vain, celui du penseur qui se voudrait capable d'occuper un point de vue transcendant par rapport aux points de vue empiriques des agents ordinaires et de ses concurrents dans le monde savant, et séparé de façon radicale et définitive, comme par une coupure initiatique, de son propre point de vue empirique d'agent empirique, engagé dans les jeux et les enjeux de son univers » (*ibid.*, p. 141).

18. Ce jeu de mots d'allure triviale se retrouvera jusque dans le *Coup de dés*, où le « prince amer de l'écueil » se « coiffe » de la « toque de minuit » « comme de l'héroïque / irrésistible mais contenu / par sa petite raison virile / en foudre » — la paronomase foudre/foudre étant ici appelée par l'immédiate proximité du thème de la virilité et, sur cette même page, par la « blancheur rigide » métonymiquement substituée à la « plume solitaire éperdue » (*Un Coup de dés*, dans *Œuvres complètes*, tome I, éd. citée, p. 378-379).

structures. Propriété que n'entame guère la transformation de statut et la substitution de titre qu'a connues le texte, « Toast » prononcé devenu texte liminaire. Car, en tête du recueil métaphoriquement assimilé à la table du banquet auquel sont accueillis de nouveaux convives, ce texte liminaire vaut tout autant comme programme de lecture et signe de lucidité à endosser par les lecteurs, qu'il s'agisse des pairs, initiés au mystère poétique, ou des profanes, invités à s'approcher de ce mystère en faisant de leur lecture une véritable « pratique¹⁹ », c'est-à-dire, selon les mots de Mallarmé, une « participation, au livre pris d'ici, de là, varié en airs, deviné comme une énigme — presque refait par soi²⁰ ».

La collusion des antagonismes

Résumons-nous à cet endroit. L'autotélisme du texte mallarméen n'est pas désignation de quelque intériorité du poème, il est désignation, au creux du poème, de l'extériorité sociale qui l'informe, et en l'occurrence du principe d'autonomie prévalant dans l'espace poétique moderne. Autonomie et autotélisme s'impliquent réciproquement : telle est donc, après la conscience de ce que le poème répond à une ritualité sociale, la deuxième dimension que prend, exprimée au cœur des textes, la lucidité critique mallarméenne, ce qu'on pourrait appeler sa « *desillusio* » (mais assumée de façon voilée, pour maintenir intacte l'« *illusio* » qui s'est dévoilée à lui comme illusion). Une troisième dimension, fortement marquée dans la conférence sur *La Musique et les Lettres*, tient à la conviction dont le poète s'est pénétré de ce que l'espace littéraire, espace de relations, est un champ de forces, structuré par des luttes, des concurrences, des rivalités appelées par un principe de différenciation distinctive, mais sous-tendu par une sorte de connivence inconsciente touchant à l'intérêt collectif à lutter, à se concurrencer, à entrer en rivalité. Pour le dire plus simplement, la lutte y suppose un intérêt commun à entrer en lutte, le jeu des forces y suppose la croyance inscrite en chaque esprit que ce jeu vaut qu'on y jette toutes ses forces.

Prononcée fin 1894 à Oxford puis à Cambridge — que Mallarmé nomme les deux « cités savantes²¹ » —, *La Musique et les Lettres* procède d'abord, en tant que conférence, à une parodie de l'éloquence académique et du haut langage universitaire, ainsi que l'a très justement fait observer Bertrand Marchal²², mais sans

19. « Lire — Cette pratique — » (« Le Mystère dans les lettres », dans *Divagations, Œuvres complètes*, tome II, éd. citée, p. 234).

20. « Le Livre, instrument spirituel », dans *Divagations, Œuvres complètes*, tome II, p. 227.

21. *La Musique et les Lettres, Œuvres complètes*, tome II, éd. citée, p. 55.

22. « Qu'est-ce que *La Musique et les Lettres*? C'est un discours, si l'on veut, mais un discours à deux niveaux, ou à double destination. [...] Le premier destinataire est évidemment le public d'Oxford et de Cambridge. Pour ce public-là, le discours vise moins à convaincre d'un rapport inédit entre la musique et les lettres, puisque Mallarmé a conscience de son inintelligibilité, qu'à convaincre, en exhibant au moins son appareil rhétorique, qu'il est bien un discours, de façon que les auditeurs n'aient pas le sentiment d'avoir été floués. Et dans cette logique, où le

souligner au-delà que cette sursignification du code, qui contribue à le déconstruire sans le détruire, est le fait de toutes les interventions de Mallarmé, qu'il s'adonne au journalisme de mode, à la critique d'art, au compte rendu d'exposition, au discours de cénacle, sinon même à l'interview journalistique²³, ou encore, ainsi qu'on vient de le voir là où la critique mallarméenne ne l'a guère aperçu, à l'écriture poétique apparemment la plus « pure ». Très structuré, avec exorde, développement, digression, péroration, et lesté d'un vocabulaire à « haute valeur philosophique ajoutée », il s'agit cependant d'un discours presque inintelligible, et qui fut bien reçu comme tel par l'élite choisie qui assista, médusée, à la performance du poète. Mallarmé le publie l'année suivante en l'encadrant d'un paratexte complexe, faisant sas en amont et en aval. D'un côté, une double introduction, faite de deux pièces « rapportées », dont la première, sous le titre « Déplacement avantageux », évoque les deux « cités construites pour penser » et le système des « *Fellows* », se recrutant par cooptation, « sans marché passé voire tacitement, en toute liberté » (« ce trait le capital », insiste Mallarmé²⁴). La seconde pièce introductive greffe sur cet ensemble un article paru dans les colonnes du *Figaro*, résumant le projet mallarméen d'une réforme du Domaine public en matière d'édition littéraire : il s'agit, propose-t-il, que la publication des auteurs tombés dans le Domaine public, publication désormais payante même modiquement, alimente un « Fonds littéraire » destiné à financer l'édition des auteurs vivants. En postface, Mallarmé donne un ensemble de « Notes » de commentaire et d'explication, vouées, dit-il, à rétablir « la transparence de pensée » (laquelle en effet « s'unifie, entre public et causeur, comme une glace qui se fend, la voix tue²⁵ »). Nombre de commentateurs de Mallarmé se sont étonnés de l'incohérence de ce montage, sans voir qu'ainsi encadrée la conférence publiée, parodie de discours universitaire, de théorie pure et de parole scolastique, exhibe qu'il n'est pas de parole sans site d'énonciation, que la plus détachée en apparence pré-suppose d'être rattachée à des conditions de détachement, en l'exemple celle des « cités construites pour penser », et qu'il n'est pas non plus de texte qui ne requière pour circuler, c'est-à-dire exister socialement, un appareil éditorial susceptible de le relayer et en fonction duquel, en amont, il se met en forme. Entre les « *Fellows* » qui se cooptent et les auteurs du Domaine public entretenant avec les jeunes écrivains un rapport de parrainage économique, il n'y a pas, en ce sens, solution de continuité, non plus qu'avec le texte même de la conférence dans ce

rituel de la conférence universitaire compte plus que le fond, l'inintelligibilité contribue à renforcer cet effet de discours à haute valeur philosophique ajoutée » (Bertrand Marchal, « *La Musique et les Lettres* de Mallarmé ou le discours inintelligible », dans *Mallarmé ou l'obscurité lumineuse*, éd. citée, p. 292).

23. Interview journalistique dont il parodie le dispositif dans « Solitude », *Divagations, Œuvres complètes*, tome II, éd. citée, p. 258-259.
24. *La Musique et les Lettres, Œuvres complètes*, tome II, éd. citée, p. 56.
25. *Ibid.*, p. 74.

que celle-ci entend démontrer, de façon voilée, quant au fonctionnement du champ littéraire²⁶.

Dans ce discours auto-déconstructeur, qui exhibe ses conditions d'élaboration et de performance, Mallarmé procède, en abyme, à la déconstruction, là aussi voilée, du « mécanisme littéraire », en endossant cette déconstruction comme un contre-effet de la crise du vers libre, qui a porté « l'acte d'écrire, dit-il, [à se scruter] jusqu'en l'origine²⁷ » et en la rapportant, comme à deux bouleversements radicaux, par une sorte de « radicalisme de campus » avant l'heure, d'une part à la Révolution française et d'autre part aux attentats anarchistes qui, à l'heure où le poète parle, secouent Paris²⁸. On ne reviendra pas ici sur le passage commenté par Pierre Bourdieu dans *Les Règles de l'art*, qui me semble en avoir dit, du point de vue où nous sommes, l'essentiel. Je voudrais mettre plutôt en exergue cet autre passage, identiquement voué, d'un autre point de vue, à mettre en jeu la collusion sacrée et secrète sur quoi se fonde le microcosme poétique, adhésion à un « *nomos* », à une loi immanente, tenant plus de la coutume implicite que de la règle explicite, qui soude entre eux, dans leur méconnaissance partagée quant à cela qui les soude, les membres de la communauté poétique :

Je souhaiterais qu'on poussât un avis jusqu'à délaissier l'insinuation : proclamant, salutaire, la retraite chaste de plusieurs. Il importe que dans tout concours de la multitude quelque part vers l'intérêt, l'amusement, ou la commodité, de rares amateurs, respectueux du motif commun en tant que façon d'y montrer de l'indifférence, instituent par cet air à côté, une minorité : attendu, quelle divergence que creuse le conflit furieux des citoyens, tous, sous l'œil souverain, font une unanimité — d'accord, au moins, que ce à propos de quoi on s'entre-dévore, compte : or, posé le besoin d'exception, comme de sel ! la vraie qui, indéfectiblement, fonctionne, gît dans ce séjour de quelques esprits, je ne sais, à leur éloge, comment les désigner, gratuits, étrangers, peut-être vains — ou littéraires²⁹.

-
26. Les éditeurs des premières *Œuvres complètes* dans la « Bibliothèque de la Pléiade » estimaient que « les deux parties dont se composaient cet opuscule n'étaient réunies que par quelque arbitraire : l'une ayant trait à la question du « domaine public » en matière littéraire, l'autre aux relations de la musique et les lettres ; la première, il est vrai, précédée d'une évocation exacte et subtile de ces "recueils privilégiés" d'Oxford et de Cambridge, dont il venait trois ou quatre jours durant de connaître le charme et la luxueuse simplicité » (*Œuvres complètes*, éd. H. Mondor et G. Jean-Aubry, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1945, p. 1610).
27. *La Musique et les Lettres, Œuvres complètes*, tome II, éd. citée, p. 65.
28. Sur l'anarchisme de Mallarmé, et plus spécialement la métaphore anarchiste par laquelle il dynamite la théorie du discours poétique, voir Pascal Durand, « La Destruction fut ma Béatrice. Mallarmé ou l'implosion poétique », dans *Revue d'histoire littéraire de la France*, mai-juin 1999, n° 3, p. 373-389. Voir aussi, sous une perspective plus large, Uri Eisenzweig, *Fictions de l'anarchisme*, Paris, Christian Bourgois, 2001, p. 188-205.
29. *La Musique et les Lettres, Œuvres complètes*, tome II, éd. citée, p. 72-73.

Que veut-il faire entendre? Non pas seulement, comme plus haut dans la conférence, que le vers repose sur un acte formel foncièrement identique quelque tournure qu'il prenne, mais, au-delà, que les « dissensions » auxquelles donnent lieu les expérimentations les plus explosives, pour violentes qu'elles soient, supposent au moins, parmi ceux qui s'y livrent, un « accord » de principe sur le fait que « ce à propos de quoi on s'entre-dévore, compte ». Autrement dit, de la même manière que les « conflits » sociaux, jusqu'aux plus « furieux », n'ébranlent pas les fondements de la collectivité des « citoyens », les luttes formelles les plus âpres, expression d'un « besoin d'exception » unanimement partagé, ne remettent pas en cause le principe de fonctionnement d'un microcosme tel que le champ littéraire, « minorité » sociale « institu[ée] à côté » de « la multitude » et définissant d'autres enjeux à poursuivre que ceux de « l'intérêt », de « l'amusement » ou de la « commodité », — « séjour de quelques esprits [...] littéraires » qui précisément intime à ces « esprits » de cultiver leur propre différence et leur propre singularité. Ce que Mallarmé souligne ainsi n'est rien de moins, en définitive, que la collusion objective de tous les agents du champ littéraire dans l'adhésion (inconsciente) à un enjeu commun à toutes les luttes qui les divisent, enjeu alimentant ces luttes mais ne pouvant apparaître, à ceux qui ne participent pas du même « jeu » et qui donc ne communient pas dans la même *illusio*, que comme le fait d'esprits « gratuits », « étrangers » ou « vains » (trois qualificatifs qui, sous la plume mallarméenne, valent comme « éloge » mais qui chez d'autres, extérieurs au champ littéraire, donc « étrangers » de leur « côté » aux valeurs que celui-ci définit, vaudraient comme stigmates de disgrâce sociale ou, à tout le moins, d'inutilité pratique).

On serait tenté de mettre cette analyse, étonnante de lucidité, au compte d'un souci d'apaisement des conflits esthétiques radicalisés par l'effraction du vers libre (Mallarmé faisant valoir en somme à ses pairs que leurs « dissensions » formelles n'en recouvrent pas moins un intérêt collectif à s'affronter sur des questions de forme), si cet intérêt ne relevait pas, chez eux, d'une disposition inconsciente ou, pour le dire autrement, d'une nécessaire méconnaissance — propre à tout agent social en quelque champ d'activité — touchant à ce que le poète avait significativement appelé, plus haut, « le mécanisme littéraire » : « À quoi sert cela — À un jeu³⁰. »

Autant que celle de « l'acte », cette métaphore du « jeu » est fréquente chez lui, en prose comme en vers. Elle renvoie certes à un ludisme verbal et à une disposition intellectuelle où se mêlent distance au rôle et méticuleuse adhésion à ce rôle. Elle renvoie également à cette conviction qu'il s'est faite, et dont témoigne toute la conférence sur *La Musique et les Lettres*, que la littérature ne fixe pas seulement des règles à son propre « jeu », mais qu'elle se confond largement avec ces

30. *Ibid.*, p. 67.

règles. Comme la Cité — « lieu abstrait », dira-t-il, « nulle part situé³¹ », reposant sur une « fiction » sociale incorporée par chaque citoyen, lequel, en « contribuable soumis [...], paie de son assentiment l'impôt conforme au trésor d'une patrie³² » —, la littérature s'édifie sur un « rien » primordial, un « vide » fondamental. De même encore que la Cité avec ses institutions, le texte de sa Constitution, ses monuments, ses fêtes publiques, elle ne renvoie pas davantage à quelque transcendance : elle ne renvoie qu'à elle-même, comme ensemble — inscrit dans les « esprits » — d'écoles et de chapelles, de rivalités et d'alliances stratégiques, de genres et de pratiques, de codes formels et de normes de comportements, d'espaces de sociabilité et d'instances de publication ou de consécration, — réseau à la fois matériel et immatériel canalisant le flux des intérêts, les choix stylistiques et les trajectoires de carrière.

La fabrication sociale de la valeur littéraire

Nous n'avons pas fait tout le tour encore de la question qui nous occupe. Il faut aborder ici, même rapidement, la problématique du Livre. Telle qu'elle est posée dans la lettre autobiographique à Verlaine, cette problématique semble chez Mallarmé à l'abri de tout questionnement critique, le projet du Livre s'offrant, dans le désenchantement général de la pratique mallarméenne, comme une sorte d'espace d'enchantement compensatoire, de reconstruction de la « superstition » littéraire. Rappelons que Mallarmé vouait le Livre, « architectural et prémédité », à délivrer rien de moins que « l'explication orphique de la Terre ». Grande annonce faite à la littérature, le Livre serait dès lors grand retour de l'illusion méconnue comme *illusio*, et de la superstition vécue comme croyance inébranlable. Un doute survient cependant à découvrir tel propos que Mallarmé tient dans une lettre à Octave Mirbeau : « L'explication de l'univers, s'il y en a une, autre que l'occasion offerte quelquefois de vous serrer la main, Mirbeau, atteindrait tout juste les quarante pages d'un article de revue³³... » Et ce doute se renforce à prendre connaissance attentive des esquisses laissées par Mallarmé, qui de ce Livre ne fit connaître, de son vivant, que le programme, résumé en une proposition lapidaire, en forme de slogan : « Tout, au monde, existe pour aboutir à un livre³⁴. »

31. Note ajoutée par Mallarmé lors de l'édition en volume du texte de sa conférence, *ibid.*, p. 76.

32. *Œuvres complètes*, tome II, éd. citée, p. 73.

33. Lettre à Octave Mirbeau, 2 décembre 1895, dans *Correspondance*, tome VII, éd. H. Mondor et L.J. Austin, Paris, Gallimard, 1982, p. 311.

34. Revendiquée au début de son article « Le Livre, instrument spirituel » (*Divagations*, *Œuvres complètes*, tome II, p. 224), et pour rappeler qu'elle lui est à juste titre attribuée par la rumeur publique, cette formule figure sous différentes formes dans plusieurs interventions de Mallarmé, dont son entretien avec Jules Huret, et sous la plume de Verlaine, documenté par sa lettre autobiographique.

Longtemps on a cru qu'il n'y avait guère eu là, dans le chef du poète, qu'une sorte de lubie, de douce folie, peut-être même une fumisterie, en tout cas une pathétique tentative d'échapper à quelque échec tragiquement entrevu. Cela jusqu'à ce que Jacques Scherer publie, en 1957, les notes préparatoires à ce « Livre » régulièrement annoncé en même temps que dérobé à la curiosité qu'il alimentait. Il y avait donc bien « autre chose », en effet, qui se cherchait, se méditait, se tramait, conformément aux effets d'annonce mirobolante auxquels Mallarmé avait cédé auprès de Verlaine en 1885, de Jules Huret en 1891, des lecteurs de *La Revue blanche* et, sans doute, des mardistes de la rue de Rome. Stupeur redoublée, cependant, lorsqu'on prit connaissance de ces notes éparses : rien presque n'y concernait un quelconque contenu du Livre à venir ; tout ou presque s'y attachait de façon méticuleuse et manifestement obsessionnelle à la forme de l'objet, à sa présentation matérielle, à son mode de financement et de diffusion, aux séances rituelles de lecture privée ou publique auxquelles son concepteur le destinait.

Sur quoi portent, dans ces notes, les considérations de Mallarmé ? Essentiellement sur des questions de forme, de structure et de formalités de lecture, chose à porter, dans sa généralité, au compte du formalisme mallarméen, postulant ici comme ailleurs que l'œuvre comme forme est productrice de son contenu et que ce contenu se confond circulairement avec l'événement formel qui le manifeste. Plus précisément, trois aspects retiennent ses efforts de conception et de conceptualisation. D'une part, la structure de l'œuvre et la forme matérielle qui l'autorisera à entrer en fonctionnement : le Livre sera fait de feuilles non reliées ni cousues permettant et appelant une libre combinatoire — façon en effet, au plus concret, de faire d'un livre une machine à livres, d'un texte un Texte infini, car toujours susceptible d'être agencé autrement. Son insistance porte d'autre part sur le tirage du Livre et sur son prix de vente. Mallarmé envisage un tirage à 480 mille exemplaires au prix de 1 franc, rendant le livre économiquement accessible à tous les publics. Enfin, la réflexion du poète s'attarde sur le mode de financement du Livre, d'un point de vue non seulement économique, mais surtout symbolique. La distinction logique entre ces deux formes de la valeur, appliquée à un bien culturel, est explicitement marquée : « Un livre, note ainsi Mallarmé, ne peut/donc contenir qu'une quantité de matière — sa/valeur — idéale/sans chiffre soit/qu'elle soit plus ou moins/que ce qui est — le vendre/ c'est trop cher et pas assez³⁵. » C'est « trop cher », en effet, si le Livre est réduit à sa matérialité d'objet ; « pas assez », toutefois, s'il est considéré sous le rapport de sa valeur culturelle, elle incalculable.

Comment s'en sortir ? Du point de vue matériel et économique, Mallarmé songe à un financement par la publicité : l'insertion de réclames commerciales

35. Jacques Schérer, *Le « Livre » de Mallarmé*, nouvelle édition revue et augmentée, Paris, Gallimard, 1977, feuillet 39 (A).

dans le volume couvrira les frais de fabrication. Du point de vue symbolique ou culturel, l'opération est plus mystérieuse et délicate. Elle exige que des signes de valeur soient affectés au livre, sur le modèle métaphorique, souligne Mallarmé, de la « dorure sur tranche » : « importance — valeur (d'où dorure sur tranche) », remarque-t-il ainsi au feuillet 39 (A). C'est ici qu'interviennent de façon stratégique les séances de lecture collective ou de démonstration publique du livre — sous la forme de ce que le poète appelle, significativement, le « tour » ou le « truc³⁶ ». Mallarmé imagine toute une théâtralité, un rituel, une cérémonie, avec un nombre défini de participants appartenant à l'élite mondaine et lettrée de la société — 480 au total. Comment convaincre le grand public de la valeur de l'œuvre, comment amener 480 mille lecteurs à déboursier 1 franc pour l'achat d'un livre anonyme? Tout simplement, argumente Mallarmé dans le secret de son laboratoire, en demandant au petit nombre des riches lettrés qui auront assisté aux lectures de s'engager à payer symboliquement 1000 francs pour l'achat du volume dont la démonstration leur a été faite, et à le faire savoir autour d'eux : « Ainsi, en convoquant ces 480 personnes, à qui je donne lecture (par 8 et 3 fois = 24) de vingt volumes, ce qui vaudrait de la part de chacune 1000 francs, pour rien; j'acquies le droit de rentrer dans cette somme de 480 mille francs,) en publiant le tout, soit en 480 mille volumes à 1 f : ou autant de mille exemplaires que de places³⁷ » Il faut, précise-t-il ailleurs, « tout fonder [...] sur une opération financière — à l'insu même des invités — entre gens du monde, mais riches³⁸ ». Ces « invités », note-t-il encore, « à leur insu, représentent le secret de la séance³⁹ », ajoutant par ailleurs, s'agissant de cette opération virtuelle de promotion, que « c'est comme un emprunt dessus — [...] à restituer au peuple — en exemplaires à bon marché⁴⁰ ».

Ce que cette comptabilité apparemment délirante laisse entrevoir, à bien y regarder, c'est qu'avec une lucidité proprement stupéfiante Mallarmé postule que la valeur culturelle de l'œuvre est fondamentalement *fiduciaire* : elle dépend du capital de confiance, de crédibilité, d'autorité sociale spécifique détenue par ceux qui procèdent à son évaluation. Et que cette promotion, pour être efficace, doit être accomplie « à l'insu » de ceux-là mêmes qui en sont les agents. Il faut, autrement dit, que soit maintenue, dans l'opération, l'illusion unanimement partagée que l'œuvre détiendrait une valeur intrinsèque, que celle-ci n'est pas l'effet d'une construction sociale, qu'elle ne résulte pas d'une assignation de signes de valeur. On trouverait ici une anticipation du mécanisme démonté par le *ready made* façon Duchamp, mais déplacé de la signature de l'artiste (puisque le Livre

36. *Ibid.*, feuillet 32 (A).

37. *Ibid.*, feuillet 114 (A).

38. *Ibid.*, feuillet 135 (A).

39. *Ibid.*, feuillet 107 (A).

40. *Ibid.*, feuillet 62 (B).

mallarméen se voulait anonyme) vers l'impôt de croyance déposé dans l'œuvre par ses récepteurs les mieux choisis. C'est bien cependant la même logique qui est à l'œuvre : il s'agit, d'un côté comme de l'autre, de lever l'illusion sans la casser, de dénoncer la croyance tout en en tirant parti⁴¹. Voici donc, comme la Mariée de Duchamp, le Livre « mis à nu ». Montré dans sa structure interne, dans son fonctionnement, dans le système des rapports qui s'y établissent. Mais aussi exhibé comme réalité à deux faces, économique et symbolique. Mais encore désacralisé, soustrait aux illusions qui, au sein du champ culturel, articulent entre eux les lecteurs et les auteurs dans une commune méconnaissance des mécanismes qu'ils mobilisent et qui les font agir. Se dessine ainsi, peu entrevu parce que propre à toutes les occultations, un désenchantement radical à l'égard de l'activité esthétique, que Mallarmé thématise dans les rares notes où se profile un contenu du Livre, parlant, ici, de « déchirure sacrée du voile⁴² » ou, là, d'une « vision magnifique et triste [...] Les restes d'un grand palais⁴³ ».

GENÈSE D'UNE DISPOSITION

Le mystère, chez Mallarmé, se dérobe. Il n'est pas là où on le croit d'ordinaire : ni dans l'obscurité qu'on lui prête, et supposée faire barrage au lecteur profane (alors que tout, dans le poème mallarméen, sollicite l'entrée du lecteur dans le jeu poétique), ni dans quelque révélation suprême touchant à l'Absolu que le poète aurait enfermée dans la crypte d'un grand Œuvre inachevé. S'il y a mystère chez lui, c'est bien plutôt relativement à ce qui l'a conduit, en hiérophante ironique mais soucieux de rester au bord du sacrilège, à toucher du doigt l'artifice social du « Mystère dans les lettres ». Ritualité du poème carte de visite, réflexivité sociale des formes, dévoilement voilé des règles du jeu littéraire et du principe de la valeur esthétique en régime d'autonomie, tout indique chez Mallarmé une conscience critique — dont on ne voit guère d'équivalent que chez un Karl Krauss, un Duchamp ou un John Cage — des « substructions » de croyance dont l'engagement artistique tire à la fois sa raison d'être et les raisons de son propre aveuglement sur les enjeux qui l'animent. Le mystère qu'il s'agit à présent d'approcher, et qui est peut-être le vrai mystère Mallarmé, tient aux déterminations ayant autorisé l'incorporation par le poète d'un tel sens du « sens du jeu », soit cette disposition d'esprit inscrite dans un dispositif formel aussi bien que dans un discours sur la formalité poétique, non tant à dévoiler les mécanismes du jeu litté-

41. Sur les affinités de forme et de pensée, expression d'une semblable disposition ironique à l'égard des règles de l'art, qui relie le Livre de Mallarmé à la Mariée de Duchamp, voir P. Durand, « De Mallarmé à Duchamp. Formalisme esthétique et formalité sociale », dans *Formalisme, jeu des formes* (textes recueillis par E. Pinto), Paris, Publications de la Sorbonne, 2001, p. 31-53.

42. Jacques Schérer, *Le « Livre » de Mallarmé*, éd. citée, feuillet 21 (A).

43. *Ibid.*, feuillet 22 (A).

raire, au risque de la lapidation, qu'à faire de ces mécanismes le thème central et la forme motrice d'une activité inséparablement théorique et poétique. On avancera, en ce sens, trois hypothèses en faisceau, en ce qu'elles ne sont pas exclusives les unes des autres, mais cumulatives.

Éloignement du jeu et distance au rôle

Une première hypothèse explicative tient à l'éclipse que connaît la carrière poétique de Mallarmé entre 1875 et 1885. Lorsqu'en 1884 et 1885 Verlaine puis Huysmans braquent l'un après l'autre sur lui les projecteurs de l'actualité littéraire, comme sur un poète à l'écart, loin de la foule, détenteur d'une alternative possible à un Parnasse épuisé, Mallarmé sort en effet de dix années de traversée du désert. Dix ans plus tôt, il a été mis au ban éditorial du Parnasse et par conséquent repoussé aux marges du système littéraire (de là, par exemple, que *L'Après-midi d'un faune* soit paru à compte d'auteur chez un éditeur du Quartier Latin spécialisé dans la gynécologie). Au cours de cette période, Mallarmé travaille certes, mais il écrit peu de textes en vers, et en publie encore moins. C'est que sans doute, tenu à l'écart du mouvement parnassien, qui pour lors occupe le haut du pavé, il est non seulement moins sollicité par les directeurs de revue qui gravitent dans l'orbite du Parnasse contemporain, mais qu'aussi, participant moins directement à l'activité littéraire avec les profits qu'elle procure et l'énergie d'investissement qu'elle exige autant qu'elle la suscite, le flux poétique se tarit : à quoi bon écrire quand on n'en est plus ? Les signes de cette déshérence sont nombreux. Par défaut : Mallarmé ne publie plus guère que des manuels scolaires, et plus significativement encore des critiques d'art et des chroniques artistiques à l'étranger, comme si sa propagande en faveur de Manet et des impressionnistes lui fournissait l'occasion d'investir, en s'y déplaçant, dans un champ voisin, géographique et morphologiquement, de celui dont il vient d'être mis en marge. Par excès : il engage beaucoup d'efforts, au moins prospectifs, dans un projet irréalisable, l'utopie d'un drame multimédia à jouer simultanément aux trois coins de Paris, dit-il, et articulant théâtre, poème, musique, danse, feu d'artifice et spectacle de cabaret (il prend notamment contact en ce sens avec une gymnaste des Folies Bergère). Non moins significativement, façon de contourner par l'étranger les obstacles qui lui sont faits à Paris, il déploie beaucoup d'énergie épistolaire, en pure perte, pour créer un réseau d'échange international, en particulier entre l'Angleterre, les États-Unis et la France, imaginant entre les tenants de ce réseau une sorte de chaîne de complicités, dont il résume assez bien l'esprit dans une lettre à Arthur O'Shaughnessy : « Vous avez remercié Manet de vous avoir remercié de l'envoi de votre livre ; il vous remercie à son tour de l'avoir remercié de vous avoir remercié ; ce qui forme une véritable chaîne qui se prolongera

jusqu'à votre voyage à Paris, s'augmentant à chaque lettre d'un anneau⁴⁴. » La thèse que j'ai développée ailleurs à ce sujet⁴⁵ est que la multiplication de ces expériences (journalisme de mode, critique d'art de pointe, chronique culturelle semi-mondaine, pédagogie de l'anglais, etc.), expériences dans lesquelles il se montre toujours soucieux (et capable) de tenir le discours qu'on attend de lui, d'adapter son style, son ton et ses convictions aux codes que la nécessité lui impose, l'ont porté à prendre sur tout discours et toute pratique le point de vue des règles qui les régissent et donc à reverser cette compétence sur l'activité poétique au moment où celle-ci va reprendre, après dix années de mise en réserve, son cours interrompu. À cette hypothèse, qui fait sans doute la part trop belle et immédiate à l'exercice d'une lucidité intériorisée sur d'autres terrains d'expérience, il faut sans doute ajouter, et peut-être opposer, deux autres facteurs : d'un côté que la relâche de l'activité poétique a pu contribuer à désajuster en lui système de dispositions mentales et champ de mise en œuvre de ces dispositions, et, de l'autre, que de ce forcing d'expériences successives, dont aucune ne lui permet de sortir de l'obscurité, a pu naître une sorte de superbe découragement l'ayant conduit à porter sur l'activité poétique dont il était tenu à distance un regard où se mêleront distanciation (critique) et désenchantement (ironique), à l'image de ces « hommes méconnus » dont parle Balzac dans les *Illusions perdues*, lesquels « se vengent de l'humilité de leur position par la hauteur de leur coup d'œil⁴⁶ ».

Déclassement social et surclassement esthétique

Un semblable fait de conversion d'une position dominée (ou marginale) en regard détaché et en surplomb s'attache à la position sociale occupée par Mallarmé dans le groupe des Parnassiens, et plus encore, significativement, dans le groupe des symbolistes. Petit professeur d'anglais non titulaire, longtemps relégué en province et voué aux « besognes » alimentaires, Mallarmé est dans une trajectoire sociale déclinante. Le descendant de hauts fonctionnaires parisiens végète en province en petit fonctionnaire de l'enseignement mal noté par ses supérieurs et se trouve dès les années 1860 animé par un âpre désir de revanche sociale, converti en intransigeance doctrinaire, qui le conduit, en adhérant à l'école parnassienne, à une première forme de radicalité : c'est ainsi que dans son pamphlet contre « L'Art pour tous » (1862), Mallarmé se fait plus parnassien que Leconte de Lisle, répudie toute réconciliation possible avec le public et fustige en particulier les effets d'hétéronomie que l'enseignement des lettres tend selon lui à

44. Lettre à Arthur O'Shaughnessy, 13 novembre 1875, *Correspondance*, tome II, éd. H. Mondor et L.J. Austin, Paris, Gallimard, 1965, p. 81.

45. *Le Messenger du Livre. Genèses de Mallarmé*, 2 tomes, Faculté de Philosophie et Lettres, Université de Liège, 1993-1994.

46. Honoré de Balzac, *Illusions perdues*, éd. A. Adam, Paris, Garnier Frères, 1961, p. 30-31.

exercer sur la littérature⁴⁷. Le poète se fait, se veut, aristocrate, retrouve dans sa première déclaration manifestaire l'enfant qui en pension se faisait passer pour le Comte de Boulainvilliers et préfigure l'autobiographe qui, au début de sa lettre à Verlaine, insistera non sans complaisance sur ses ascendances aristocratiques. De cette misère, qui est plus de position que de condition, témoigne à la fin des années 1860 le conte d'*Igitur*, qui « tout enfant lit son devoir à ses ancêtres », « suprême incarnation » d'une « race immémoriale, dont le temps qui pesait est tombé excessif dans le passé, et qui pleine de hasard n'a vécu, alors, que de son futur⁴⁸ » — première annonce de ce sentiment permanent, et souvent thématiqué chez Mallarmé, de vivre dans un « interrègne », dans un trou du temps, une vacance de l'histoire, une absence de présent qu'*Igitur* transpose certes sur un plan symbolique, mais tout individuel, et que l'auteur des *Divagations* élargira dans les années 1880-1890 à la condition générale du poète en grève devant une société cependant en attente du grand poème populaire futur. De cette « misère de position », incitant à la revanche sur le destin social, témoigneront encore les efforts qu'il va déployer dans les années 1869-1870 pour mettre en chantier une thèse de doctorat en Sorbonne sur ce qu'il appelle la « Science du langage », qu'il ne mènera pas à son terme mais qui sera l'occasion de lectures abondantes, en physiologie, grammaire comparée, philosophie, qui vont le doter sur le tas, avec la radicalité naïve de l'autodidacte, bien plus que d'une compétence théorique, d'une compétence à la théorie, disposition qui trouvera particulièrement à se développer dans les vingt dernières années de sa carrière (sa conférence à Oxford et Cambridge pouvant passer à son tour, en 1894, comme une sorte de rémunération symbolique de son échec universitaire, assumée jusque dans la parodie de l'éloquence académique).

Au sein du groupe des symbolistes, l'écart social entre le poète et ceux qui vont l'introniser en chef de file est plus radical. Avec Ghil et Ajalbert, Mallarmé est, de toute cette école très éclatée esthétiquement mais assez homogène socialement, l'un des moins dotés en capitaux économique, scolaire et social. Grands héritiers, tous ou presque sont fils de la moyenne et de la haute bourgeoisie libérale et ont fait, pour la plupart, des études de Droit. Déclassé, d'un rang social inférieur au sein du groupe qui lui confère le *leadership*, Mallarmé occupe ainsi une position d'écart — de grand écart — qui va le porter à une autre radicalité que celle qui le caractérisait au sein du groupe des Parnassiens : au lieu de porter à sa limite la doctrine dont il se faisait le suiveur, désormais il va d'une certaine manière inverser le mouvement, et faire porter la réflexion doctrinale qu'il endosse en amont, à la racine du poétique, pour interroger son essence, sa

47. Voir sur ce point la thèse de Rémy Ponton qui, le premier, a fortement souligné les déterminants sociaux de l'hermétisme mallarméen (*Le Champ littéraire en France, de 1865 à 1905 (recrutement des écrivains, structure des carrières et production des œuvres)*, Thèse de Troisième Cycle, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1977, p. 220-229).

48. *Igitur*, dans *Œuvres complètes*, tome I, éd. citée, p. 478.

finalité, sa raison d'être. Comme s'il s'agissait pour ce petit fonctionnaire méticuleux dévoué au service d'un idéal abstrait (qui est tantôt celui de l'État, tantôt celui de l'Absolu littéraire), de surclasser autrement les fils de la haute bourgeoisie, en leur damant le pion et en s'octroyant sans le montrer explicitement le seul luxe dont il puisse se prévaloir : celui de la lucidité désenchantée. À l'appui d'une telle hypothèse, il faut apporter l'attitude exactement symétrique de Paul Verlaine, lui aussi déclassé socialement et chez qui le déclin s'exprimera, à l'inverse, par une valorisation de la spontanéité désinvolte, un comportement de paria (bohème, ivrognerie, violences, homosexualité affichée) et, surtout, un refus radical de toute infatuation théorique. Interrogé par Jules Huret sur la définition du symbolisme, Verlaine répondait : « Le symbolisme ?... comprends pas... Ça doit être un mot allemand... hein ? Qu'est-ce que ça peut bien vouloir dire ? Moi, d'ailleurs, je m'en fiche. Quand je souffre, quand je jouis ou quand je pleure, je sais bien que ça n'est pas du symbole. Voyez-vous, toutes ces distinctions-là, c'est de l'allemandisme ; qu'est-ce que ça peut faire à un poète ce que Kant, Schopenhauer, Hegel et autres Boches pensent des sentiments humains⁴⁹ ! »

Hystérésis esthétique et réduction à la radicalité

C'est à l'enseigne d'un troisième écart qu'il convient encore de placer la position de Mallarmé dans le cadre de la crise du vers libre, dont il se voudra le simple « témoin », « préférablement à distance ainsi que ce fut presque anonyme⁵⁰ ». En temps de surchauffe doctrinale, alors que se multiplient, de l'instrumentisme d'un Ghil à l'idéoréalisme d'un Saint-Pol Roux, les expérimentations et les codes de remplacement, rationalisations stratégiques de démarches individuelles, Mallarmé, chef de file, se distingue par deux attitudes qui sont aussi deux engagements formels. Rappelons la première, déjà envisagée, qui l'a incité à faire émerger pour la vaporiser en formules énigmatiques l'essence de la poéticité plutôt qu'à proposer un code prosodique de substitution, et qui du même coup l'a conduit, dans *La Musique et les Lettres*, à interroger autant l'être du langage poétique que sa raison d'être, pour conclure que ce langage n'a, en définitive, ni être ni raison d'être — par quoi il est fiction socialement construite, artifice magnifiquement inutile. L'autre attitude, qui tient d'un véritable engagement, est celle qui chez lui aura consisté à revaloriser l'alexandrin et les formes fixes en temps de libération du vers. L'écart ici semble être le fait d'une *hystérésis* esthétique, celle du Parnassien aux prises avec un champ poétique qui évolue plus vite que lui et qui se voit par conséquent réduit d'une part à se faire le gardien du vers strict et d'autre part à déplacer son travail poétique de l'invention de formes neuves vers le creusement en profondeur de formes canoniques. Théorique ou poétique, la

49. Entretien avec Jules Huret, *Enquête sur l'évolution littéraire* (1891), Vanves, Thot, 1982, p. 81-82.

50. « Crise de vers », *Œuvres complètes*, tome II, éd. citée, p. 205.

radicalité mallarméenne apparaît de la sorte comme une option paradoxale à deux titres, à la fois en rupture avec l'esprit expérimentaliste de l'école qui se réclame de lui et en tant que renversement d'une insécurité esthétique éprouvée. En ce sens, la tentative du *Coup de dés* peut à la fois être comprise soit comme une façon de rejoindre *in extremis* le mouvement, sinon de le dépasser en surclassant les expérimentations concurrentes (la « tentative participe, avec imprévu », dit-il dans sa note de préface à l'édition *Cosmopolis*, « de poursuites particulières et chères à notre temps, le vers libre et le poème en prose⁵¹ »), soit comme une façon encore — en racontant en onze double pages la mort du vieil alexandrin identifié au destin du monde comme « l'unique Nombre qui ne peut pas être un autre⁵² » — de se porter de la poupe à la proue, de la position du vieux « Maître » tenant la barre à celle du poète aventureux défiant toutes les foudres.

Pierre Bourdieu a souligné que « *l'illusio* n'est illusion [...] que pour qui appréhende le jeu du dehors, du point de vue du "spectateur impartial"⁵³ ». La position de « témoin préférablement à distance » investie par Mallarmé sous l'impulsion de ces trois écarts (l'interruption de sa carrière poétique, le déclassement social, *l'hystérésis* prosodique) pourrait bien, en effet, avoir dégagé par effet cumulatif les conditions de sa réflexivité critique, et de la radicalité que celle-ci ne cessera pas d'approfondir. Commentant cette réflexivité dans *Les Règles de l'art*, Bourdieu prête à Mallarmé une sorte de dandysme élitiste, qui ne réserverait qu'aux seuls grands initiés la capacité d'éprouver et d'endurer le pouvoir, sinon la jouissance, d'entrevoir ce que le poète appelle les « substructions » de la croyance. Tout incite plutôt à penser que l'œuvre mallarméenne témoigne de l'effet de crise engendré par cette prise de conscience que tout le fonctionnement du système littéraire tend à rendre impossible. L'expression de cette crise secondaire, née d'une crise de la croyance, aura pris plusieurs formes. Raréfaction de la productivité poétique, vécue peut-être, ainsi que Mallarmé le notait à la fin de sa vie dans une lettre à Élémir Bourges, dans « l'insupportable conscience de faire quelque chose d'absurde⁵⁴ ». Intériorisation névrotique de l'impuissance jouée plus qu'éprouvée par l'ensemble des poètes post-romantiques. Tonalité générale d'une œuvre où se mêlent contradictoirement le radicalisme et la retenue, la gravité et l'ironie, cette courtoisie du désespoir. Abondance des manœuvres dilatoires et des projets laissés en l'état de prospectus. Ajoutons, dans les textes à caractère théorique, une sursacralisation compensatoire (et peut-être parodique) de l'office poétique, et la multiplication des énoncés indécidables, indexables simultanément et peut-être par prudence aux deux registres de la croyance et de l'incrédulité, de l'Absolu

51. « Observation relative au poème *Un Coup de Dés jamais n'abolira le Hasard* », *Œuvres complètes*, tome I, éd. citée, p. 392.

52. *Un Coup de dés*, *Œuvres complètes*, tome I, éd. citée, p. 372-373.

53. P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, éd. citée, p. 180.

54. Lettre à Élémir Bourges, 1^{er} mars 1897, dans *Correspondance*, tome IX, éd. H. Mondor et L.J. Austin, Paris, Gallimard, 1983, p. 92.

poétique et du relativisme critique⁵⁵. Et au total, comme chez Duchamp, une œuvre laissée en l'état d'*opus interruptum* et d'énigme impénétrable — comme s'il s'était agi là d'une sorte de prix à payer pour cette lucidité conquise contre la superstition complice⁵⁶.

HOMMAGE

Savoir désenchanteur, brisant le cercle des évidences reçues et des sacralisations complaisantes, la sociologie des champs symboliques n'a pas bonne presse dans le domaine des études littéraires. Les pages qui précèdent seront-elles portées à son actif? On peut en douter. Du moins auront-elles tenté de faire valoir, à traits sans doute trop rapides, que cette sociologie est en mesure de rendre compte et raison tant de la force spécifique que de la logique d'émergence d'interventions aussi radicales que celles d'un Mallarmé ou, vingt ans plus tard, d'un Duchamp. À qui n'apercevrait dans une telle démarche, comme de coutume, qu'un réflexe de réduction, qu'il suffise de faire observer qu'une approche strictement interne, incapable de voir l'extériorité du champ inscrite en abyme au sein de l'œuvre close, tend, à son insu, tantôt à déradicaliser de telles interventions, tantôt à les réduire à des gestes irréductiblement singuliers, au prix d'une individualisation de l'acte esthétique qu'elles ont eu précisément pour enjeu de contester. S'il y a une leçon, profitable pour les études littéraires, à tirer du travail de Pierre Bourdieu, c'est bien celle-là.

55. L'hypothèse pourrait être ici développée selon laquelle cet Absolu n'est pas chez Mallarmé le contraire du relativisme critique. Un malentendu conditionné par les routines de l'explication scolastique des œuvres littéraires incite d'ordinaire à porter au seul registre de la transcendance ce qui, chez lui, relève bien plus souvent du transcendantal : par quoi l'on prend pour une propagande en faveur de l'Absolu ce qui est désignation des conditions de possibilité sociale et symbolique de la Fiction nommée Littérature.

56. Car cette névrose générale, dont toute l'œuvre porte les signes, n'a pas pu être sublimée efficacement dans le projet du Livre, peut-être conçu d'abord comme salvateur, peut-être destiné à reconstituer « la superstition d'une littérature » trouvant en soi-même sa propre finalité et sa propre justification, mais bientôt contaminé, ainsi qu'on l'a vu, par cette même lucidité, qui l'aura infléchi en direction d'une allégorie de l'économie éditoriale et d'une déconstruction des mécanismes sociaux présidant à la production de la valeur symbolique.

Table des matières

Note liminaire	5
Jacques DUBOIS, Pascal DURAND et Yves WINKIN	
Le symbolique est le social	7

Première partie : Refondations

Tassadit YACINE	
Bourdieu et l'Algérie	33
Yves WINKIN	
Portrait du photographe et jeune anthropologue	45
Bridget FOWLER	
La photographie et l'esthétisme aristocratique	55
Cornelia BOHN	
Les conséquences réelles de l'auto-illusionnement	67
Jean-Marie KLINKENBERG	
De la sociolinguistique à l'action linguistique	83
Priscilla P. FERGUSON	
L'ostentation culinaire. Naissance du champ gastronomique	97
José Sérgio LEITE LOPES	
Le rôle de Bourdieu dans le renouveau des enquêtes ethnologiques et sociologiques au Brésil	107

Deuxième partie : Champs culturels et formes symboliques

Constanze BAETHGE	
Une littérature sans littéralité. Pour une autonomie de l'œuvre d'art	121

Anthony GLINOER	
Enfances du champ littéraire français : à propos de l'époque romantique	131
Pascal DURAND	
Les ruses de l'illusion : le « cas » Mallarmé	145
Wolfgang ASHOLT	
La notion d'avant-garde dans <i>Les Règles de l'art</i>	169
Benoît DENIS	
La littérature francophone de Belgique. Périphérie et autonomie	179
Jérôme MEIZOZ	
Pierre Bourdieu et la question de la forme. Vers une sociologie du style	191
Paul DIRKX	
Réception et récepteur des <i>Règles de l'art</i>	203
Johan HEILBRON	
Innovation institutionnelle et transmission artistique	215
Michael GRENFELL	
Balises pour une morphologie sociale de l'art contemporain en Grande-Bretagne	223

Troisième partie :
Champ politique et politique de la science

Craig CALHOUN	
Centralité du social et possibilité de la politique	235
Teresa OROZCO	
La réception de Hannah Arendt en Allemagne et ses enjeux	269
Luc van CAMPENHOUDT	
La dimension symbolique des politiques de sécurité	281
Geoffrey GEUENS	
Logique de champs et habitus journalistique L'« activation » de l'État-Providence en Belgique	291
Wolfgang SETTEKORN	
Du sport à l'économie. Les constituants d'un cercle enchanté	305

Philippe FRITSCH
 Les vétérinaires dans le champ du pouvoir 319

Nikos PANAYOTOPOULOS
 La sociologie de Bourdieu : une théorie comme *praxis*
 et non comme *logos* 329

Pierre BOURDIEU
 « Secouez un peu vos structures ! » 343

Épilogue

Annie ERNAUX
 Raisons d’écrire 361