



**HAL**  
open science

# L'ambiguïté du concept de domination symbolique dans Le Savant et le Populaire

Tanguy Cornu

► **To cite this version:**

Tanguy Cornu. L'ambiguïté du concept de domination symbolique dans Le Savant et le Populaire. Le Savant et le Populaire, 1989-2008. Retour sur un débat en suspens, Tanguy Cornu; Karim Hammou; Julie Moreira-Miguel; Jean-Christophe Sevin, Dec 2008, Marseille, France. hal-01555441

**HAL Id: hal-01555441**

**<https://hal.science/hal-01555441>**

Submitted on 4 Jul 2017

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

## « L'ambiguïté du concept de domination symbolique dans *Le savant et le populaire* »

Tanguy Cornu, SHADyC, EHESS Marseille

Dans un premier temps, je reprendrai la définition de la domination symbolique telle qu'elle apparaît dans *Le savant et le populaire*, notamment dans le premier chapitre. Il va de soi, et cela mériterait certainement une intervention à part entière, que ces thèses sont très fortement influencées par les travaux antérieurs de Passeron et Bourdieu. C'est au cours de ce premier chapitre que Passeron revient sur *La Reproduction*<sup>1</sup> pour défendre son contenu, face aux lectures réductrices qui peuvent en être tirées. Ici, je choisis d'examiner la position théorique de Passeron comme si elle surgissait ex nihilo, ce qui constitue bien évidemment une hypothèse difficilement tenable.

De même, afin d'être respectueux des différences qui s'expriment entre les deux auteurs, il faut souligner que mon propos a surtout trait aux écrits de Passeron, et moins à ceux de Claude Grignon. Notamment, durant ces pages 20 à 30 qui m'intéressent particulièrement, c'est Jean-Claude Passeron qui s'exprime. Cependant, il me semble, et j'essaierai de le montrer, que Claude Grignon partage un certain nombre de points de vue qui y sont développés.

Enfin, dans la mesure où *Le savant et le populaire* est un livre très dense, je précise que ma lecture, que j'espère être fidèle, pourrait être relativisée par d'autres passages du texte. Le dernier chapitre, « dominocentrisme et dominomorphisme », laisse en effet ouverte la porte à une interprétation plus flexible du concept de domination symbolique.

### ***La boîte noire de la domination symbolique***

Pourquoi attache-t-on autant d'importance à cette question de la domination culturelle? D'abord parce qu'elle est, d'un point de vue conceptuel, difficile à appréhender. Je cite Passeron (p.24): « *Des « idées » commandent-elles à d'autres idées comme des hommes commandent à des hommes, même quand les unes sont les idées des hommes qui commandent et les autres les idées des hommes qui*

---

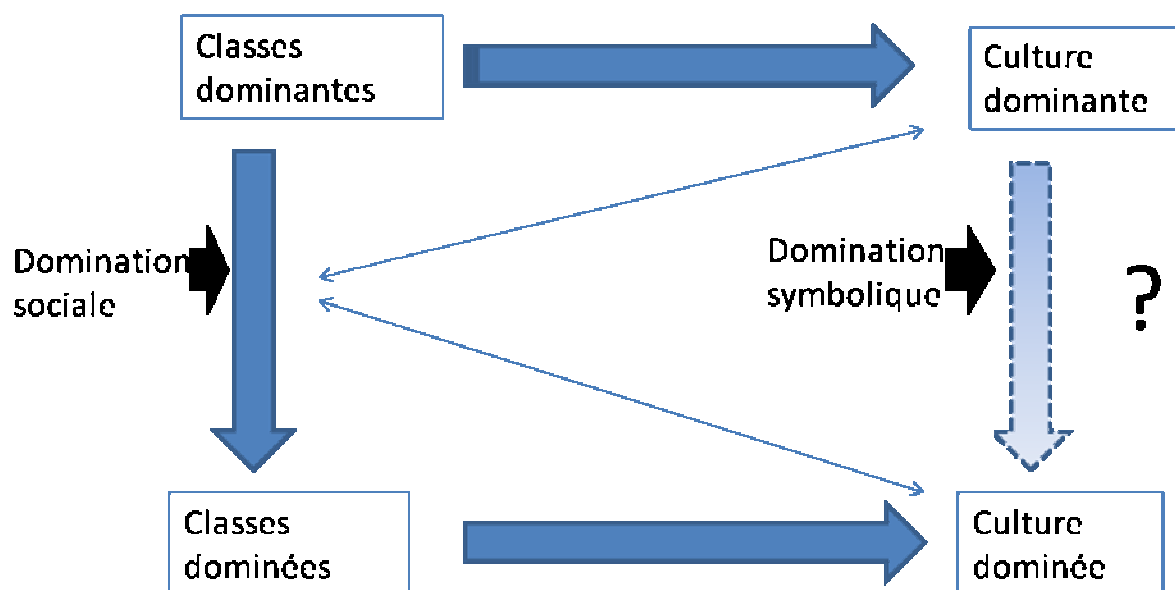
<sup>1</sup> P. Bourdieu, J-C Passeron. 1970. *La Reproduction. Elements pour une théorie du système d'enseignement*, Paris, Editions de Minuit

obéissent? Bref, des rapports entre symboles fonctionnent-ils dans la même logique que des rapports entre groupes ou individus? »

Pour répondre à cette question, Passeron prend pour point d'appui une conception marxiste de la domination symbolique (« *les pensées de la classe dominante sont aussi à toutes les époques les pensées dominantes. [...] Les idées des individus qui constituent la classe dominante sont les idées dominantes de leur époque* ») et prend garde, comme dans ses travaux antérieurs, de ne pas céder à une vulgate marxiste qui a forcé l'interprétation de certains paragraphes de Marx pour en conclure à l'univocité du lien entre domination symbolique et domination sociale.

A partir de ce schéma, Passeron réintègre des éléments wébériens dans l'analyse, en reprenant le paragraphe premier de la Reproduction: « *l'effet proprement symbolique de tout pouvoir social d'imposition du sens est défini comme l'ensemble des effets produits par la reconnaissance de la légitimité qu'un pouvoir est capable d'imposer* » et une intuition dont il fait remonter l'origine à Pascal: « *ce pouvoir qui est imposé en imposant la méconnaissance des rapports de force qui lui permettent d'exercer son action* » (p. 27).

D'où Passeron tire le schéma suivant qui se trouve p.28 :



On le voit sur ce schéma, Passeron fait preuve d'une grande prudence méthodologique et théorique, refusant de rigidifier les correspondances qui relient les différents ensembles que forment les classes dominantes, la culture des dominants, les classes dominées et la culture des dominées. On perçoit également l'indétermination qui entoure la notion de domination symbolique, ce que Passeron,

de façon courageuse, reconnaissent entièrement. Ainsi, pour lui, (p.29) : « *D' n'est pas une flèche homologique mais un point d'interrogation* ».

### ***Faut-il continuer à faire référence à la domination symbolique ?***

Dès lors, la première question que l'on peut se poser concerne la portée heuristique de ce concept de domination symbolique dont l'attestation paraît difficile à saisir. Devant une telle complexité, il pourrait en effet être tentant de s'en passer purement et simplement. Quelles sont donc, pour Passeron, les raisons qui nous obligent à la conserver? En d'autres termes, quelles sont les arguments apportés par Jean-Claude Passeron pour justifier le recours au terme de domination symbolique ?

Reprenons son propos sur ce point (p.22): « *il ne suffit pas de répondre que mesurer une culture dominée à l'aune de la culture qui la domine est, en tout état de cause, exigible pour restituer à l'analyse sociologique les forces qui agissent dans la réalité sociale, en arguant, à juste titre, que les pratiquants d'une culture populaire se trouvent, qu'ils le veuillent ou non, qu'ils le sachent ou non, objectivement mesurés dans la réalité des rapports sociaux (à l'école comme dans les interactions les plus quotidiennes) aux critères de la culture dominante. [...] Le relativisme culturel [...] ferait ici injustice interprétative aux classes populaires en choisissant d'ignorer dans la description de leur culture ce qui n'est jamais relativisé ni relativisable dans la réalité de leur condition, à savoir l'existence toujours proche et intime du rapport de domination qui, même s'il n'est pas continûment à l'oeuvre dans tous les actes de symbolisation effectués en position dominée, les marque culturellement, ne serait-ce que par le statut qu'une société stratifiée réserve toujours aux productions d'un symbolisme dominé* ». C'est ce que, à plusieurs reprises, Passeron nomme le « réalisme sociologique ».

### **Des fondements problématiques**

Cette citation permet d'éclairer un certain nombre de points mais en même temps, il me semble qu'elle pose au moins autant de problèmes qu'elle n'en résout, dont les deux principaux me semblent être les suivants :

1. En proposant de « *restituer à l'analyse sociologique les forces qui agissent dans la réalité sociale, en arguant, à juste titre, que **les pratiquants d'une culture populaire** se trouvent, qu'il le veuillent ou non, qu'ils le sachent ou non, objectivement mesurés dans **la réalité des rapports sociaux (à l'école comme dans les interactions les plus quotidiennes)** aux critères de la culture*

*dominante* »<sup>2</sup>, il me semble que l'on glisse d'une définition de la domination symbolique, c'est-à-dire de celle qui met aux prises des idées, à celle de la domination entre groupes sociaux. En effet, pour prouver son existence, Passeron fait référence aux « pratiquants d'une culture populaire » et à leur situation au sein de la « réalité des rapports sociaux », qui serait « objectivement mesurée », ce qui revient en dernière instance à refaire porter l'analyse sur la hiérarchie sociale et à laisser ainsi de côté l'influence des aspects symboliques. Certes, des voies de passage entre ces deux instances sont envisageables. Il n'en reste pas moins que pour justifier l'existence de la domination symbolique, il ne semble pas possible de s'y prendre autrement qu'en mettant en évidence l'existence d'inégalités entre groupes sociaux, c'est-à-dire, pour reprendre le schéma, de rabattre D' sur D. Une autre justification est apportée par Passeron sur le même point (p. 34): il fait alors référence au « *système complexe de mécanismes et d'effets de hiérarchisation qui, dans une société de classes, constitue une réalité sociale dont nul ne peut faire l'hypothèse qu'elle serait, par miracle, dépourvue de tout effet culturel* ». Ici, la question de la domination symbolique est à nouveau approchée par l'existence de rapports de classes antagonistes. Mais la formulation de Passeron n'est pas aussi fermement ancrée que dans d'autres passages, dans la mesure où il justifie l'existence de la domination symbolique par une formule rhétorique qui laisse de côté l'administration de la preuve (personne ne peut faire l'hypothèse inverse) et où il a recours à une présentation relativement caricaturale des objections que l'on pourrait formuler à l'encontre de ce concept (entre l'hypothèse d'une domination symbolique omniprésente et celle d'une hiérarchisation de la société sans aucun effet sur le plan culturel, l'écart est important).

Les nombreuses difficultés (notamment méthodologiques) que soulève le recours au concept de domination symbolique avaient déjà été explicitées par Abdelmayek Sayad: « *Suffit-il pour rendre compte de cette question [de la domination symbolique], de répondre par le truisme suivant: Est culturellement dominante la culture des dominants, elle est dominante parce qu'elle est la culture des dominants socialement, économiquement, politiquement, etc. et, par surcroît, culturellement ; est culturellement dominée la culture des dominés elle est dominée parce qu'elle est la culture des dominés socialement, économiquement, politiquement, et, de surcroît, culturellement. Peut-on se satisfaire, en tous ces cas, du glissement qui s'opère d'un ordre, le rapport de domination sociale entre groupes et entre individus, vers un autre ordre, le rapport de domination symbolique entre les cultures ? Tout se passe comme s'il suffisait de partir de ce qui est le plus visible, le plus*

---

<sup>2</sup> Souligné par moi

*facile à établir, à savoir les rapports entre groupes, entre nations, pour en déduire automatiquement ce qui est infiniment plus délicat et plus complexe à énoncer, à savoir les rapports entre les cultures dont sont porteurs ces mêmes groupes et ces mêmes nations. Les mécanismes de domination symbolique peuvent être d'un tout autre ordre, relever d'une tout autre logique que les mécanismes de domination sociale. En se vulgarisant, la référence et la logique de la domination finit par identifier la domination symbolique à la domination sociale, c'est-à-dire, en fait, au constat de la domination sociale, économique de l'individu, du groupe, de l'ensemble politique, de l'institution qu'on dit dominants».<sup>3</sup>*

2. D'autre part, le passage de la citation qui affirme que les « dominés » subissent la domination symbolique « *qu'ils le veuillent ou non, qu'ils le sachent ou non* » pose le problème de la croyance dans la légitimité d'une domination. En effet, pour Passeron qui s'inspire en cela de Weber, la légitimité, c'est-à-dire la croyance dans l'existence d'une hiérarchie, est au coeur de la domination. Dès lors, cette phrase semble en contradiction avec le souci de s'intéresser aux croyances qui fondent les échelles de légitimité. Elle laisse au contraire entendre que la domination symbolique peut très bien se passer du consentement des dominés, et donc avoir recours à d'autres manières de s'imposer que celle qui consiste à convaincre de son universalité. Un tel parti-pris est en décalage par rapport à d'autres passages du texte (ce qui souligne qu'il est possible d'avoir des lectures divergentes du livre, dans la mesure où il ne présente pas de ligne directrice unique), notamment ceux (p.35) où Passeron souligne que la théorie de la légitimité culturelle a pour mission d'explorer les formes et les degrés du consentement à la domination.

Malgré ces réserves formulées par l'auteur, on peut se demander quel est l'intérêt de se livrer à un tel travail puisque, comme il le souligne plus loin (p.35), il faut s'obliger à montrer que la culture légitime est celle des dominants et qu'elle s'impose aux dominés à travers les comportements de reconnaissance des valeurs qui les excluent. Ce paragraphe est d'ailleurs caractéristique d'une certaine ambiguïté de l'ouvrage: alors que Passeron semble ainsi manifester une forme de fidélité à la théorie de la légitimité, on sait que dans le dernier paragraphe, les deux auteurs développeront un point de vue plus nuancé, soulignant les impasses auxquelles conduit l'application stricte de celle-ci.

---

<sup>3</sup> Abdelmayek Sayad, " L'immigration en France : le choc des cultures. Actes du colloque, Problèmes de culture posés en France par le phénomène des migrations récentes », mai 1984. Lyon, Centre Thomas More, 219 p. (Dossiers du Centre Thomas More : Recherches et Documents n°51)

La deuxième partie de la phrase citée auparavant (« *Le relativisme culturel [...] ferait ici injustice interprétative aux classes populaires en choisissant d'ignorer dans la description de leur culture ce qui n'est jamais relativisé ni relativisable dans la réalité de leur condition, à savoir l'existence toujours proche et intime du rapport de domination qui, même s'il n'est pas continûment à l'oeuvre dans tous les actes de symbolisation effectués en position dominée, les marque culturellement, ne serait-ce que par le statut qu'une société stratifiée réserve toujours aux productions d'un symbolisme dominé* ») propose un autre axe de recherche qui peut sembler plus approprié à l'étude de la domination culturelle proprement dite, en suggérant de s'intéresser aux formes empiriques que peuvent revêtir des « idées » à un moment donné.

### ***Une autonomie imaginaire***

A la suite de cette citation, Passeron donne des gages à ceux qui postulent une forme d'autonomie des cultures populaires (tout en affirmant qu'il s'agit là d'une « *logique apparente de fonctionnement symbolique dont la revendication d'autosuffisance est illusoire* »). Toutefois, la place à accorder à cette autonomie, selon le sociologue, est elle-même très relative, puisqu'elle ne peut survenir que dans les moments « *d'oubli de la domination* ». Ce choix du mot « oubli » est assez étrange à première vue. Il s'explique par le fait qu'il sert de renfort à la réfutation des théories qui assimilent autonomie et capacité de résistance de cultures populaires. En privilégiant ce terme, Passeron permet de penser que l'affranchissement ne passe pas nécessairement par une posture volontaire et intentionnelle, mais qu'il peut également surgir des moments de relâchement, de décontraction. Cependant, le mot « oubli » signifie bien que les cultures dominées ne sont *jamais* en réalité autonomes, contrairement à ce qu'une certaine lecture « optimiste » du *Savant et le populaire* pourrait parfois laisser penser. En effet, « oubli » n'est pas « absence », même momentanée: au contraire, les possibilités d'ouverture que ménage ce terme sont très limitées, voire marquées d'une forme de culpabilité, puisque le terme d'oubli renvoie au champ lexical de la faute. Si l'on mène au bout l'idée d'un oubli de la domination, le rôle des sciences sociales apparaît lui-même très ambigu, puisqu'elles pourraient contribuer à diminuer cette marge d'oubli: à la différence d'une posture bourdieusienne, la connaissance des mécanismes de domination ne s'accompagnerait pas d'une portée libératrice, mais au contraire affaiblirait la capacité des individus à s'en affranchir.

Le point de vue développé par Claude Grignon rejoint tout à fait celui de Passeron sur cet aspect, notamment lorsqu'il rend compte de la « *non-reconnaissance des classes dominées de l'arbitraire culturel* » (p.62). A première vue, un tel projet semble souligner le caractère localisé de cet arbitraire culturel, ce qui ménagerait

des espaces de liberté par rapport à la domination symbolique. Or si l'on suit le raisonnement de Grignon, c'est le sentiment inverse qui s'en dégage. « *Sans se livrer à la célébration naïve de la « résistance populaire » à la domination symbolique, on peut essayer de décrire le système des protections par défaut, produit et redoublement de la privation culturelle, qui permet aux dominés d'opposer leur « mauvais goût » ou leur « absence de goût » au goût dominant; on pourrait montrer comment ceux-ci tirent parti de leur isolement, utilisent la force de l'ignorance et de la méconnaissance, cultivent la **mauvaise foi, la cécité, la surdité culturelles**, bref font flèche de tous leurs handicaps pour retourner contre ce qui les exclut l'exclusion dont ils sont victimes<sup>4</sup>* » (p.62). Cette dernière citation de Grignon est emblématique d'une certaine difficulté à concevoir l'autonomie des classes populaires sous une forme autre que purement négative. Ainsi, alors même que l'auteur prétend rendre aux dominés des marges de manœuvre par rapport à l'exercice de la domination, il restreint en réalité ces espaces à de simples zones où ceux-ci peuvent retourner de façon éphémère les handicaps (le terme est de l'auteur lui-même) qui les caractérisent.

### ***Quelques remarques tirées de mon travail de thèse***

C'est sur ce point que j'aimerais apporter quelques éléments succincts tirés de mon travail de thèse sur le monde du tuning. Le tuning est une pratique qui consiste à opérer des modifications sur une voiture de série (*d'origine*, dans le langage des *tuneurs*) dans le but de la rendre conforme aux vœux de son propriétaire. Cette « personnalisation » des véhicules s'opère selon deux logiques, qui peuvent éventuellement se révéler antagonistes (dans le discours de certains *tuneurs* tout du moins): optimiser les performances du véhicule (en lui ajoutant des chevaux par exemple) et/ou y apporter des modifications dans une démarche esthétique.

Les « *tuneurs* » (c'est-à-dire ceux qui pratiquent le tuning) appartiennent presque tous aux classes populaires. Ils font l'objet de critiques de la part des « classes dominantes » et de certaines fractions des « classes dominées », qui considèrent que le tuning est une pratique de « beaufs » (ou de « jackys »). Faire du tuning est souvent décrit, dans les représentations médiatiques, comme une sorte de marqueur du mauvais goût. Parfois, les jugements dépréciatifs n'empruntent même pas la forme du jugement de goût, mais stigmatisent directement les *tuneurs*, qui sont présentés sous des traits caricaturaux voire monstrueux (presque tous les documentaires consacrés à cette pratique insistent lourdement sur les conséquences de cette pratique sur la vie de famille, en termes financiers et/ou moraux – alors qu'on imagine difficilement qu'il puisse être reproché, de la même

---

<sup>4</sup> Souligné par moi



manière, à un amateur de musique baroque d'abandonner sa famille pour assouvir sa passion).

Ainsi, le tuning semble constituer un terrain idéal pour étudier les formes de domination symbolique, dans la mesure où ses pratiquants sont objectivement mesurés dans la réalité des rapports aux critères de la culture dominante. Pourtant, les « tuneurs » eux-mêmes, bien qu'ils soient parfaitement au courant des jugements qui circulent sur eux dans l'espace social, s'opposent avec vigueur à cette hiérarchisation. De plus, les critiques adressées à leur pratique ne proviennent pas uniquement des « dominants » : elles émanent aussi des classes populaires elles-mêmes. Confrontés à ce dénigrement, les tuneurs soulignent la fierté qui les anime, et qui s'incarne concrètement dans un objet à la dimension publique, à savoir la voiture. Dans ce cas, le sentiment d'indignité culturelle, les acceptations à éclipses, les accommodements ou autres dénégations qui marqueraient les cultures populaires, et qui signifieraient la présence d'une forme de domination symbolique, semblent être totalement absents. Certes, on pourrait soutenir que l'appartenance hautement revendiquée au monde du tuning est un signe de résistance par rapport à une idéologie majoritaire et qu'en ce sens, elle souligne une forme de reconnaissance des valeurs culturelles légitimes (selon le principe, formulé dans le Savant et le populaire, que les cultures « de résistance » ne sont jamais fondamentalement des cultures dissidentes car elles entérinent l'existence d'un ordre hiérarchisé). Mais, sur un plan méthodologique, cela revient à refuser d'intégrer dans l'analyse les éléments de preuve dont je dispose (à savoir les paroles des tuneurs eux-mêmes) au profit d'un concept qu'il est difficile d'attester empiriquement.

S'il fallait dégager une idée un peu plus large de cet exemple, elle réside dans le type de définition que l'on mobilise lorsqu'on fait référence aux cultures populaires. Les envisage-t-on sous l'angle de l'unité (« la culture populaire ») ou de la diversité (« les cultures populaires »)? Sur ce point, l'ouvrage ne nous est pas d'un grand recours, car il oscille entre une définition de la culture populaire comme ensemble homogène (elle est avant tout définie par le fait qu'elle est confrontée à la domination symbolique), voire essentialiste, tandis qu'à d'autres moments, notamment lorsque les auteurs envisagent certaines formes d'autonomie des cultures populaires, elle est entendue de façon plurielle et dans un rapport avec d'autres formes de culture (culture jeune, culture de la rue, culture de métier...). Les exemples utilisés par les auteurs lorsqu'ils mobilisent le concept de « domination symbolique » (l'alimentation, le langage) ont ainsi une grande importance pour la démonstration, car ils font appel à des notions dont le caractère universel n'échappe à personne (universalité qui permet de maintenir une certaine ambiguïté par rapport au terme de culture, qui peut dès lors être entendu dans un sens anthropologique – comme dans le rapport « nature/culture »). Certes, Grignon et

Passeron reconnaissent que la stylisation n'est pas une qualité réservée aux classes « dominantes ». Néanmoins, on peut faire le pari que l'introduction d'autres exemples, notamment tirés du domaine des loisirs, compliquerait grandement leur analyse. En quoi le tuning est-il une culture dominée, par exemple ? En quoi est-il une culture populaire ? Est-ce une culture populaire parmi d'autres et si oui, est-il possible à l'aide de cet exemple de tenir un discours sur les cultures populaires en général ? Ces questions, qui peuvent sembler anecdotiques, me semblent au contraire très fondées, surtout si l'on considère que les loisirs constituent désormais une part importante des revendications identitaires. C'est aussi en ce sens que l'on peut souscrire à la remarque d'Eric Maigret qui, dans un article paru dans la revue *Esprit* en 2002<sup>5</sup>, soulignait l'importance de l'ouvrage de Grignon et Passeron tout en s'étonnant de l'absence d'études concrètes des cultures populaires modernes, et notamment de la télévision et des représentations médiatiques.

---

<sup>5</sup> E. Maigret. 2002. « Pierre Bourdieu, la culture populaire et le long remords de la sociologie de la distinction culturelle », *Esprit*, n°3-4, mars-avril, p.170-178