

Idées

Pourquoi les dominés acceptent-ils leur sort ?

« Il est [...] difficile de parler des dominés de manière juste, et réaliste, sans s'exposer à paraître les enfoncer ou les exalter, surtout aux yeux de tous les bons apôtres qu'une déception ou une surprise à la mesure de leur ignorance portera à lire des condamnations ou des célébrations dans des tentatives informées pour dire les choses comme elles sont. »¹

Mais pourquoi donc ne se révoltent-ils pas ? Comment peuvent-ils supporter ce qu'ils ont à supporter ? Ce type d'interrogation comporte le risque de projeter sur un groupe social les questions que de l'extérieur se pose un individu qui, comme l'intellectuel, n'en partage pas les conditions d'existence. En effet, cela revient un peu à se demander comment on ferait, si on était à la place des autres, en ayant à supporter ce que, dans la position que l'on occupe, l'on pense ne pouvoir accepter². Ce qui s'exprime à travers le jugement sur le peuple a toutes chances de n'être rien d'autre que le rapport entretenu à celui-ci à partir de la position occupée dans le champ intellectuel, et donc le rapport aux autres intellectuels, coupables de mal comprendre le peuple.

1. Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 1997, p. 276.

2. Sur ce problème, voir les réflexions de Bourdieu sur le garçon de café de Sartre dans *Méditations pascaliennes*, *op. cit.*, p. 182 sq.

LOUIS PINTO

Les prises de position concernant le rapport spontané des dominés à l'ordre social peuvent être rapportées à deux options extrêmes en matière de politique comme en matière de culture.

Première option : la distanciation objectiviste qui, sous différentes versions, met en avant un manque inhérent à la condition des dominés. Ceux-ci sont vus comme passifs, résignés ou conformistes, bref comme éloignés du point de vue sur eux-mêmes et sur la société qu'ils devraient prendre. Ainsi, dans les théories de l'aliénation, de la réification et de la fausse conscience pourtant animées d'un objectif de critique sociale, les dominés n'ont pas les représentations ajustées à leurs intérêts objectifs, et cet écart ne peut être comblé que par une action de rectification ou de prise de conscience, suscitée de l'extérieur par une avant-garde lucide et déterminée. Ce type de point de vue souverain est sans doute plus difficile aujourd'hui à mettre en avant ouvertement : dans le champ politique, les porte-parole traditionnels de la classe ouvrière, confrontés à des reproches de populisme sinon

de totalitarisme (le peuple aigri, autoritaire, totalitaire), ont dû rabattre de leurs prétentions d'avant-garde éclairée ; dans le champ intellectuel, prévaut une idéologie plus ou moins postmoderne qui exalte les « marges » et la « différence » contre la centralisation » et l'« identité ».

Deuxième option : la communion populiste qui attribue au peuple une conscience transparente permettant spontanément de percevoir des rapports de force transparents, ainsi qu'une inclination non moins spontanée à se révolter et à faire valoir ses valeurs autonomes. La conjoncture actuelle favorise plutôt des prises de position de ce type.

La soumission à l'ordre des choses

Les hypothèses de travail sur la domination symbolique visent à déjouer l'alternative opposant un dominé écrasé par la contrainte extérieure à un dominé consentant, librement enchaîné (servitude volontaire), alternative dont les deux options présupposent une philosophie de la conscience. Si l'on dit qu'un individu perçoit la violence sociale qui le rejette vers les activités les plus dures physiquement et les plus méprisées, comment peut-on comprendre que, de façon durable, il puisse tenir une telle condition pour supportable ? Inversement, si l'on dit qu'un individu accepte, en connaissance de cause, de se soumettre à une force oppressive, comment expliquer ce renoncement ?

L'erreur d'une philosophie de la conscience est de ne pas apercevoir que ce qu'on appelle la conscience n'est pas un point de départ, un fondement, mais un point d'arrivée car il se joue en elle des choses qui lui échappent en partie ; loin d'être un « empire dans un empire », elle est elle-même l'effet de déterminations

qui lui sont extérieures. Les perceptions et les jugements qu'un individu a relativement au monde social sont commandées non par le moi, mais par le point de vue historiquement construit que cet individu prend dans et sur ce monde : être situé en haut ou en bas n'est pas une propriété contingente mais le principe même de ce qui apparaît comme souhaitable et/ou réalisable. Il n'y a pas un sujet pur confronté à des choses nues, mais la complicité entre les attentes, les projets d'un individu socialement déterminé et un état du monde où sont inscrites des opportunités à saisir et à exploiter. Les dispositions sociales qui portent un dominé à faire tel choix ou tel jugement sont elles-mêmes le produit incorporé d'un ordre social, en sorte que les aspirations subjectives sont toujours (avec des degrés variables de jeu) ajustées aux possibles les plus probables. L'affinité des structures objectives et des structures mentales fonde la *doxa*, sens commun, bon sens grâce auquel le cours des choses est donné comme allant de soi : le sens de la réalité est un goût de la nécessité, au moins en ce qu'il délimite l'horizon du pensable à l'intérieur duquel il est raisonnable d'agir et de se tenir.

Il faut être insensible à ce qu'il y a de cruel et d'humiliant dans les différentes expériences de rappel à l'ordre (scolaire, familial, professionnel...) pour imaginer, à la façon du discours populiste, des dominés joyeusement irréalistes, affranchis du goût « bourgeois » et de la peur d'être jugés. Il en va ainsi en matière éthique (la vie ne fait pas de cadeaux) comme en matière esthétique où se révèle une sorte de paradoxe : la nécessité qui s'impose n'agit pas directement comme on pourrait le penser (le revenu dicte des pratiques), mais elle est médiatisée par un goût, par un *habitus*, la propension à n'aimer que ce pour quoi, de toutes

façons, on est fait et à exclure ce dont on est exclu. Il y a un choix de la nécessité dont le redoublement par le « choix » implique en un sens de se situer librement dans l'espace des goûts où tous, bourgeois, professeurs et ouvriers, se trouvent engagés, mais il y a surtout une nécessité du choix de la nécessité : s'engager dans le jeu culturel, dans la course à la légitimation étant insensé, mieux vaut ne pas se mêler de ces choses et rester hors jeu. Il y a de la sagesse dans l'évitement d'un domaine où l'on est d'avance condamné. La légitimité des biens et des valeurs dominantes n'implique pas l'obligation de les célébrer ou de les admirer, chose impensable faute de compétence, mais elle signifie simplement qu'il serait insensé de vouloir mettre en question et renverser un ordre symbolique sur lequel on n'a aucune prise : ce coût énorme est ce que tendent à oublier certains critiques de la notion de légitimité. C'est pourquoi il n'y a pas de culture populaire si l'on entend par là l'affirmation d'une légitimité alternative : le mieux est d'ignorer des terrains perdus d'avance, en acceptant, sinon en revendiquant, ce que l'on est, comme on est (*amor fati*). Ce qui n'exclut pas des conduites de rattrapage mais celles-ci, comme les pratiques autodidactes, restent marquées, aux yeux des détenteurs de la culture légitime, par les signes qui trahissent l'écart originel et ineffaçable à la culture, déficience qui interdit une appropriation heureuse.

On pourrait en dire autant, en matière politique, du réalisme qui, détournant de s'engager dans des entreprises incertaines et coûteuses, peut être simplement une façon de prendre acte de l'écart entre l'idéal et le possible, entre ce qui serait bon en soi et ce qui est plus ou moins acceptable. Ce que Albert Hirschman a présenté comme les arguments de la rhétorique réactionnaire contre les

réformes progressistes³ pourrait n'être après tout que des élaborations conservatrices d'une forme de méfiance de sens commun, sinon populaire, envers les belles promesses. Effet pervers : on veut telle chose qui est certes estimable, mais c'est un résultat opposé qui va être obtenu, ne serait-ce que parce que là-bas, en haut, ils vont tout retourner et manipuler (on a voulu la diminution du temps de travail, mais on se retrouve finalement soumis à l'intensification des cadences). Mise en péril : à force de vouloir tout bousculer, on va tout perdre, ou le peu que l'on a (la grève va ruiner l'entreprise). Inanité : de toutes façons, ça ne changera pas parce que ça ne peut pas changer et que ça a toujours été ainsi (il y a les riches et les pauvres, ceux qui savent s'en sortir et les autres). Moralité : ne pas se mêler d'affaires aussi compliquées. D'où la tentation, sur fond de scepticisme, de se retourner contre ceux-là mêmes qui veulent le changement, et de soutenir les défenseurs de l'ordre : le patron qui voit son intérêt n'est sans doute pas un saint, mais ceux qui veulent « tout chambouler » sont encore plus dangereux.

La compréhension de sa position dans l'espace social, condition de toute conduite sensée et cohérente, n'est, ni pour les dominants ni pour les dominés, de l'ordre d'une connaissance, et le sociologue n'entend pas communiquer cette connaissance présumée aux individus, comme le pense quelqu'un comme Rancière. Les dominés rebelles comme les dominés dociles partagent jusqu'à un certain point un même principe de classement, produit de l'intériorisation des structures objectives, qui oppose un haut, région des gens riches, instruits,

3. Albert O. Hirschman, *Deux siècles de rhétorique réactionnaire*, Paris, Fayard, 1991.

importants et un bas, région des gens pauvres, non instruits, modestes. Ce qui distingue entre eux ces dominés (qui peuvent d'ailleurs échanger leur rôle) n'est pas une vraie ou une fausse conscience, savante dans un cas, ignorante dans l'autre, c'est un certain rapport à leur avenir comme individu, à l'avenir de leur famille et à celui de leur classe, un rapport qui ne tombe pas du ciel ni ne surgit des profondeurs de la conscience.

Au delà des portraits tranchés des figures populaires, héros prolétariens, artistes libertaires ou serviteurs serviles, il faut faire sa part à l'ambivalence de conduites qui peuvent être simultanément soumises et contestataires. Et même si les uns sont plus portés que d'autres vers telle ou telle des positions extrêmes, on peut dire que nul ne vit dans l'enchantement pur ou dans le réalisme froid. En rupture avec les positions obligées, Bourdieu parlait d'une « double vérité » du travail ouvrier doté à la fois de valeur objective (un boulot plus ou moins dur pour lequel on est payé plus ou moins bien) et de valeur intrinsèque, source éventuelle de gratifications (horaires, ambiance des relations de travail, initiative, sentiment d'un travail bien fait...). Un même individu peut se savoir « exploité », « pressuré », utilisé comme un instrument, comme une force de travail, et apprécier son activité comme pourvue d'intérêt. Dans son langage spinoziste, Frédéric Lordon propose de substituer à l'alternative du consentement et de la contrainte fondée sur une philosophie de la conscience, le couple complémentaire des passions tristes (crainte) et des passions joyeuses (amour)⁴. La nécessité de travailler pour vivre fait appel incontestablement aux premières,

mais les dominés peuvent, sous certaines conditions, ressentir les secondes, autrement dit faire ce qu'ils font non pas seulement parce qu'on les pousse à agir au service d'autrui mais parce qu'ils ont le sentiment de réaliser des potentialités qui leur conviennent. Les différentes combinaisons de ces passions permettent, selon Lordon, de caractériser les différentes phases de l'organisation capitaliste du travail. Après la phase initiale du capitalisme marquée par la domination des affects tristes sous l'aiguillon de la faim, la phase fordiste a été marquée par l'apparition d'affects joyeux mais extrinsèques (hors travail) suscités par la consommation qui s'ajoutaient aux affects intrinsèques (au travail) et tristes. Jusqu'à cette période, l'activité productrice pouvait apparaître comme pure vente de la force de travail dont disposent de façon autoritaire et détaillée les patrons et leurs délégués. Le néolibéralisme, mode de domination d'un degré supérieur de sophistication, incite à l'engagement total de la personne dans la production, et promet, à travers le leurre de l'autonomie dans l'activité salariée, cette chose inédite qu'est la joie au travail : le travailleur à qui sont assignés des « objectifs » et des « projets » n'a pas d'autre choix que celui de mobiliser son énergie et ses talents, de faire tout ce qu'il peut sans mesurer sa peine, de se dépasser, bref d'être libre en affirmant joyeusement sa liberté⁵.

Ce que contester veut dire

Théories de la pratique révolutionnaire et conceptions du peuple sont étroi-

4. Frédéric Lordon, *Capitalisme, désir et servitude. Marx et Spinoza*, Paris, La Fabrique, 2010.

5. Frédéric Lordon, op. cit., p. 76. La littérature managériale a été présentée dans Luc Boltanski, Eve Chiapello, *Le Nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999.

tement liées. Alors que le spontanéisme s'en remet plutôt aux capacités de dominés qui, pourvus d'une culture autonome, n'ont pas besoin de porte-parole ou de conseillers pour résister à l'oppression de façon intelligente et solidaire, le socialisme de parti s'en remet plutôt à l'action de mandataires des intérêts de classe, lesquels visent non seulement à organiser les individus isolés mais aussi à les former. Alors que dans un cas, le prolétaire est un « rebelle », dans l'autre, il est « responsable », réticent à l'individualisme et à l'utopisme. Sans doute, la réactivation de la première tradition doit beaucoup à la crise des différents courants socialistes, notamment ceux qui en appelaient à la science et au centralisme démocratique : elle offre une alternative stimulante faisant appel à des valeurs anti-hiérarchiques, anti-autoritaires, et créatrices. L'argumentation mise en œuvre repose sur un déplacement du regard vers le peuple saisi à l'écart des situations de domination dans des gestes quotidiens sinon anodins. Un paradigme de ce type de posture est fourni par l'analyse, souvent citée et louée, que Michel de Certeau faisait de la pratique de la « perruque » parmi les ouvriers qui, sournoisement, s'ingénient dans l'usine à détourner de leur destination officielle des objets récupérés ou fauchés⁶.

Mais c'est sans doute James C. Scott qui a présenté la version la plus systématique de ce type de « micro-résistances »⁷. Pour étayer l'idée d'un dominé qui résiste, il s'efforce de dissiper les illusions d'une domination hégémonique d'inspiration gramscienne étendant sur

les esprits le pouvoir des puissants soit dans la version forte des appareils d'État althusseriens soit dans la version faible de la domination symbolique de Pierre Bourdieu. En fait, les dominés ne seraient pas vraiment abusés par les apparences de légitimité exhibés par les dominants, et ils tendraient plutôt à s'en moquer. Mais comme ces apparences s'imposent malgré tout, puisque, en effet, les dominants dominent les dominés, Scott est obligé de dédoubler ceux-ci : ses dominés mènent une sorte de double jeu et se comportent un peu comme des faux jetons qui tiennent un double langage, l'un officiel dans l'espace public, celui du « texte public » où ils s'expriment en béni-oui-oui, et l'autre, celui du « texte caché » (*hidden transcript*) où, plus libres, ils font comprendre qu'ils n'en pensent pas moins. Derrière l'inertie apparente, il y a des actes de résistance, des « arts de la résistance » perçus par les connaisseurs, mais imperceptibles aux autres. Le texte caché réalise ainsi un jeu de miroir entre la malice du dominé et la finesse de l'anthropologue : l'un se rit des maîtres et l'autre des collègues victimes des représentations officielles. Belle complicité !

Si, au niveau descriptif, l'apport de Scott est souvent fort intéressant, riche en illustrations, le niveau analytique n'est pas très original. Les techniques de résistance larvée, indirecte et discrète s'inscrivent dans un répertoire qui n'est pas infini, allant du haussement d'épaules à la littérature clandestine en passant par les freinages et les détournements au travail, le carnaval, la moquerie. Ce qui mérite l'étonnement est peut-être moins la micro-résistance séculaire des dominés que l'étonnement de l'anthropologue révélé par l'effort pour réhabiliter des dominés moins dociles qu'il ne l'aurait cru. Une telle réhabilitation empêche de

6. Michel de Certeau, *L'Invention du quotidien*, 1. *Arts de faire* Paris, 10-18, 1980.

7. James C. Scott, *La Domination et les arts de la résistance. Fragments d'un discours subalterne*, Paris, éd. Amsterdam, 2009.

voir que l'arme de la ruse, non dépourvue d'ambiguïté autant objective que subjective, peut, selon les contextes, fonctionner soit comme une marque honteuse de dissimulation et d'indignité soit comme un défi assumé.

Au niveau plus théorique, l'infrapolitique risque d'être un mot qui déplace seulement le problème de la subversion de l'ordre social. Si l'on met en avant « infra », on peut être tenté soit de suggérer un niveau spécifique plus dense, plus vivant, plus authentique que celui de la politique, soit de laisser entendre, mais de façon indéterminée, que c'est bien de politique qu'il s'agit, soit de désigner un niveau inférieur, préparatoire qui se définit par rapport au niveau supérieur⁸. L'invocation de l'infrapolitique ressemble un peu à une idéologie de consolation qui, à la croyance en des lendemains radieux, substitue la recherche dans la nuit, à la lanterne, d'un déjà-là rassurant de la révolte : les révoltés sont présents parmi nous, il suffit d'y prêter attention, hors de tout préjugé « politique ». En opposition au discours sur la résistance infrapolitique, Gérard Mauger a parlé de révolte « protopolitique » pour évoquer les émeutes de banlieue. Oui, il y a bien une continuité entre celle-ci et la révolte politique, mais seulement virtuelle : il est difficile de créditer les émeutiers d'intentions plus profondes que celle de « cogner », de « foutre la pagaille », de prendre à revers les forces de l'ordre, même si leurs actes de sédition enferment une forme de protestation, déniée par le moralisme conservateur, qui pourrait,

dans certaines circonstances, devenir « consciente » et organisée⁹.

Jacques Rancière propose une voie originale d'inspiration apparemment proche du populisme. Marxiste-léniniste repent, il récuse tout savoir supérieur (de la science ou du parti) inculqué ou communiqué au « peuple ». Au nom de l'argument sans cesse asséné selon lequel « il n'y a jamais eu besoin d'expliquer à un travailleur ce qu'est l'exploitation », il reproche à Bourdieu de ne rien faire d'autre que de disqualifier le peuple en lui déniait toute expérience lucide. La connaissance scientifique du monde social, comme la ligne du parti, se trouve vouée à un objectivisme autoritaire qui nie la compétence spécifique des individus, en l'occurrence des dominés.

« Or ce qui m'a sauté aux yeux dès que j'ai commencé à travailler sur l'histoire de la pensée ouvrière, c'est qu'il n'y avait jamais eu besoin d'expliquer à un travailleur ce qu'était la plus-value ou l'exploitation. Le problème, pour eux, n'était pas de « prendre conscience » de l'exploitation, c'était, au contraire, de pouvoir l'« ignorer », c'est-à-dire de pouvoir se défaire de l'identité que cette situation leur donnait et se penser capables de vivre dans un monde sans exploitation. C'est ce que veut dire le mot *émancipation* »¹⁰.

Les propos de certains autodidactes prolétariens du XIX^e siècle découverts dans les archives offrent à Rancière l'essentiel du matériel historique dont il a besoin pour sa démonstration. Au contact de

8. « À l'évidence, l'infrapolitique est de la vraie politique », J. Scott, *op. cit.*, p. 217 ; « l'infrapolitique peut être vue comme la forme élémentaire – au sens de fondatrice – de la politique », *ibid.*, p. 218.

9. Gérard Mauger, *L'émeute de novembre 2005. Une révolte protopolitique*, Bellecombe-en-Bauges, Éditions du Croquant, 2006.

10. Jacques Rancière : « Il n'y a jamais eu besoin d'expliquer à un travailleur ce qu'est l'exploitation », Propos recueillis par Nicolas Truong, *Philosophie magazine*, n° 10, juin 2007.

tels écrits, il acquiert une écoute à la fois en rébellion contre « l'empire du sociologue » et respectueuse de la « parole ouvrière » telle qu'il croit l'entendre. Mais cette modeste sympathie aux échos de savoir-faire maïeutique est l'apparence que prend l'aristocratie philosophique : les ouvriers dont il s'agit sont anoblis par la distance temporelle et par un statut d'exception, mais, surtout, ils offrent à un professionnel de l'interprétation ce qu'ils semblent posséder de mieux, des textes où s'exprime une affinité profonde avec l'art et la philosophie. L'émancipation dont parle Rancière est une parfaite illustration de la « déréalisation par la radicalisation hyperbolique de certain discours révolutionnaire »¹¹. L'émancipation, nous apprend-il, est la rupture qui n'attend pas un avenir « meilleur » ou « radieux » mais qui est « en relation avec l'ici et maintenant »¹². Agréable au philosophe, « cette rupture que représente l'expérience esthétique » correspond au libre jeu des facultés de Kant et de Schiller, comme « expérience de dérèglement des sens »¹³. Ouvrez la fenêtre, comme Gabriel Gauny, menuisier et autodidacte, en plein milieu de sa journée de travail chez un patron, et comme lui, vous verrez combien le monde est beau : « Il y a, à un certain moment, une disjonction entre les bras et le regard qui s'en va de côté. On regarde par la fenêtre de la maison où on travaille, on entre en possession de l'espace environnant »¹⁴. Cette joie simple, cette joie des simples, qu'une science orgueilleuse repousse avec dédain, offre le salut à un

petit nombre d'élus, mais assez nombreux pour racheter le monde.

Voilà ce qu'il en est du contenu de l'émancipation. Il resterait une autre question que soulève la pensée de Rancière comme pensée de la pensée ouvrière. Il semble croire qu'il se trouve, comme philosophe, en état d'extraterritorialité : son discours ne serait pas de l'ordre du savoir, de l'« explication », même quand il se rapporte à des contenus historiques : « La philosophie n'est pas un discours *sur*, mais un discours *entre*, un discours qui remet en question les partages entre les territoires et les disciplines »¹⁵. Renoncement et privilège, résistance et hauteur, populisme méthodologique et pensée pure se confirment mutuellement. Au delà des hypothèses (le concept est plus puissant) et des résultats (on sait déjà l'essentiel), le philosophe est de nulle part et de partout, ayant abdiqué une bonne fois pour toutes la prétention de savoir, mais il n'est pas voué au silence puisqu'il a beaucoup de choses à dire (et notamment sur l'émancipation). Homme du « discours entre », il entend à la fois, comme historien, prendre pour objet ce qu'il appelle la pensée ouvrière, et comme philosophe, n'en proposer que la retranscription minimale, hors de toute théorie explicative : une description. Or, pour autant qu'elle ne s'inscrit pas dans l'ordre argumentatif des sciences sociales, une description est pour un philosophe non pas un genre interprétatif libre mais, en principe, un exercice extrêmement rigoureux et complexe dont on trouve des modèles chez Wittgenstein et Austin. Mais rapportée à l'expérience des dominés, la prétention descriptive risque de n'être qu'un fantôme de lettré qui se croit invisible, humblement soumis à la

11. Pierre Bourdieu, *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Minuit, 1979, p. 596-597.

12. J. Rancière, *Et tant pis pour les gens fatigués*, Paris, Amsterdam, 2009, p. 659.

13. *Ibid.*, p. 624.

14. *Ibid.*, p. 660.

15. *Ibid.*, p. 577.

parole d'un autre. Le statut de la parole d'autrui n'est pas réglé magiquement par le rituel d'une proclamation : il est la matière d'une investigation empirique interminable, complétée par un travail d'objectivation de son propre point de vue « savant ».

Qu'est-ce qui manque vraiment aux dominés pour être subversifs ? Que veut dire « contester la société » ? Il serait bon de méditer sur ce qu'on pourrait appeler le paradoxe de Paul Willis¹⁶. Ce sociologue britannique qui a étudié les conduites de jeunes ouvriers en apprentissage souligne le contraste entre d'un côté, le conformisme politique des individus à la fois les plus portés aux contestations ordinaires de l'ordre, telles que chahuts, insolences et beuveries, et les moins enclins à l'engagement collectif, et d'un autre côté, la politisation qui est curieusement le propre d'individus disciplinés, suspects aux yeux des précédents de se comporter en fayots. Une telle inversion, qui mériterait qu'on s'y arrête longuement, complique sensiblement les définitions sommaires de la domination, à commencer par celles des auteurs qui récusent la notion : elle manifeste le contraste entre les figures indociles mais peu dangereuses de l'infrapolitique et les figures militantes agissant de façon « responsable » (ne pas affaiblir le groupe) et « réaliste » (tenir compte du « rapport de force »)¹⁷.

La critique des théories de la domination semble animée par l'intention, en soi louable, de réhabilitation de la créativité des individus et de leur capacité de se soustraire à l'effet des contraintes objectives (nécessité économique) et des contraintes subjectives (ordre symbolique). Dans des formes tantôt spontanéistes, tantôt artistes, elle enferme une philosophie de la liberté qui oppose un sujet maître de soi aux chaînes d'une servitude vouée à demeurer, quoique puissante sur les corps, extérieure à l'esprit. Mais ce privilège de la liberté, d'emblée octroyé aux individus, ne permet pas de comprendre pourquoi l'ordre social s'impose malgré les actions de résistance, pourquoi il persiste à résister à la résistance, pourquoi, subverti de toutes parts, il est encore là.

On pourra penser, peut-être naïvement, que seule l'enquête empirique permettrait d'échapper à des réponses panoramiques, irréelles, sinon métaphysiques, sur l'entrée des dominés en politique, en tentant de décrire la pluralité des manières d'être dominé et des expériences correspondantes, en fonction de critères de qualification, de type d'emploi, de statut juridique, du sexe, de l'origine nationale. Ce n'est évidemment pas une connaissance scientifique abstraite qui peut changer les attitudes mais l'expérience propre qui, en se modifiant, permet de rendre pensables d'autres possibles. Or tant que le monde n'a pas été changé, c'est encore la domination qui s'impose jusque dans l'effort pour la dépasser et même dans l'effort pour penser ce dépassement. ■

16. Paul Willis, « L'école des ouvriers », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 24, 1978/1. Cet auteur est mentionné par James Scott, *op. cit.*, p. 121.

17. Sur le travail de mobilisation ouvrière comme travail accompli « en situation » et visant à préserver l'unité du groupe, on peut renvoyer aux travaux de Michel Pialoux et, en particulier, avec Stéphane Beaud, *Retour sur la condition ouvrière. Enquête aux usines Peugeot de Sochaux-Montbéliard*, Paris, Fayard, 1999.