

Prendre le temps, mettre le feu, braver la peur, faire œuvre.

Par Bernard Lahire. Le 19 décembre 2025

– **Hélène Noizet (HN).** Merci beaucoup, Bernard Lahire, d'être venu et d'avoir accepté de discuter avec la revue *EspacesTemps* au comité de rédaction de laquelle nous appartenons tous les trois. C'est une première pour cette revue qui souhaite proposer une série de grands entretiens, et votre œuvre, qui a récemment connu une accélération et un moment fort avec la publication de votre dernier ouvrage [*Les Structures fondamentales des sociétés humaines*, 2023], explique l'envie que nous avons eue de vous recevoir. On va donc discuter ensemble pendant trois heures. Commençons par une série de questions un peu générales et la première, très vague, qui consiste simplement à savoir : comment travaillez-vous ?

Pragmatique de l'invention scientifique

– **Bernard Lahire (BL).** Tout dépend en fait du type de recherche que je mène. J'ai mené *grossost modo* deux types de projets. Soit des recherches où je suis seul, vraiment, du début jusqu'à la fin.

C'est le cas, par exemple, d'un livre que j'ai écrit sur Franz Kafka [*Franz Kafka. Éléments pour une théorie de la création littéraire*, 2010], où j'ai travaillé à la fois sur la trajectoire biographique de Kafka et le lien avec son œuvre : comment, le type de problème qu'il avait dans l'existence, sa vie familiale, sa vie professionnelle, ses contradictions entre sa vie professionnelle et la littérature..., comment ça se traduisait littérairement. Dans ce genre de cas, il est très difficile de diviser le travail et de dire : « Toi tu vas travailler là-dessus, moi je vais travailler là-dessus. » J'ai lu toute l'œuvre de Kafka, j'ai lu tout ce qui pouvait exister en termes d'archives biographiques... et j'ai travaillé sur l'ensemble : c'était la seule façon possible de procéder.

Pour d'autres chantiers, ça a été très collectif. J'ai beaucoup travaillé en collectif. Par exemple, *La Culture des individus* [2006], c'est comme dans les films, avec le générique qui indique tous les gens qui y ont participé. J'y remercie tous les étudiants notamment. Beaucoup d'entre eux ont fait des observations, des entretiens, etc. Je crois que j'avais 10?000 euros, pas plus, pour faire des retraitements statistiques des données du ministère de la Culture sur les pratiques culturelles des Français. Mais ça a été une grosse machine, très, très collective, sur plusieurs

années. La même chose pour *Enfances de classe*, qui a été publié plus récemment, en 2019. Là, on était dix-sept chercheurs et on s'est réuni pendant quatre ans, régulièrement, en construisant tout ensemble, on avait une même enquête, une même problématique, les mêmes grilles d'entretien, les mêmes protocoles, etc. Cela demande une grande discipline collective. C'est assez éreintant de faire du travail collectif. Mais sur certains objets, on n'a pas le choix : j'aurais pu faire *Enfances de classe* seul, mais j'y serais encore, je travaillerais encore sur l'objet... Ce ne serait pas très raisonnable.

Sur le dernier, par exemple, *Les Structures fondamentales [des sociétés humaines]*, 2023], paradoxalement, c'est l'ouvrage le plus vaste qui traite de questions très différentes, mais où j'ai travaillé vraiment seul, parce que pour construire un cadre commun aux sciences du vivant et aux sciences sociales, le collectif ne pouvait venir qu'après. S'il n'y a pas quelqu'un qui formule le cadre cohérent, rien n'est possible. Les rencontres pluridisciplinaires sont souvent des catastrophes, parce que chacun arrive dans un cadre qui n'est pas fixé et se cale tranquillement sur ses rails disciplinaires. Pour faire autrement, il fallait trouver un moyen un peu original de raccorder les deux domaines. Et depuis la sortie du livre, d'abord parce que des gens m'ont lu, j'ai noué de nombreuses relations en préhistoire, en paléoanthropologie, en linguistique aussi (j'étais surpris, il y a des choses sur le langage, donc je n'aurais pas dû être surpris), en biologie évolutive, en éthologie, etc., et là oui, il y a des recherches collectives qui peuvent se mener maintenant. Mais c'est compliqué. En matière interdisciplinaire, si on va tous dans une même salle et qu'on croit qu'on va réussir à faire quelque chose, souvent ça ne marche pas. Donc il faut avoir, d'abord, en commun quelque chose comme le sens de ce qu'on est en train de faire ensemble et sur lequel on arrive à s'accorder. Il se trouve que des gens se retrouvent assez bien dans ce que j'ai écrit et même me disent, côté biologie, qu'ils ont des avancées dans leur domaine qui vont dans ce sens-là... et on se réunit en ayant davantage de chance de se parler. C'est dans un cadre qui a du sens. Donc, vous voyez, ça dépend véritablement des objets qu'on a, des types de proposition qu'on a. Il y a des choses qu'on est obligé de traiter seul pour trouver une solution possible avant de pouvoir discuter avec des collègues.

– **HN.** Ça veut dire que, par exemple, après *Les Structures fondamentales des sociétés humaines*, vous envisagez de refaire un prolongement, d'autres publications collectives avec d'autres dans la continuité de celui-là, suite aux échanges que vous avez avec eux ?

– **BL.** Oui, tout à fait. Par exemple, une des propriétés liées à l'espèce humaine que j'ai beaucoup commentée pour comprendre un certain nombre de principes d'organisation des sociétés humaines, c'est l'altricialité secondaire [la dépendance prolongée des enfants vis-à-vis des adultes]. Or, depuis, on monte avec une collègue paléoanthropologue un petit colloque à Paris (Campus Condorcet, les 5 et 6 novembre 2024) autour de l'*altricialité* secondaire et nous réunissons Jean-Jacques Hublin, du Collège de France, et Hélène Coqueugnot, qui est aussi paléoanthropologue ; il y a aussi une spécialiste des primates, Judith Burckhardt et Sarah Blaffer Hrdy, qui est anthropologue et biologiste et qui a travaillé sur les questions des soins aux petits, très particuliers dans l'espèce humaine. Nous aurons là un ouvrage très collectif, mais ce seront des contributions autour de la notion de l'*altricialité* secondaire et des conséquences que cela a eu dans l'expérience humaine. C'est possible pour moi maintenant parce que je sais où je vais. C'est Adolf Portmann, un biologiste suisse, qui a inventé ce concept et j'ai utilisé une publication de Jean-Jacques Hublin et Hélène Coqueugnot. Donc vous voyez, ça dépend des moments et je pense que, si on organisait très tôt des colloques, on se contenterait de juxtaposer des choses hétérogènes.

– **Patrick Poncet (PP).** N'est-ce pas votre schéma éditorial-type, cette idée de poser des bases théoriques seul et ensuite de faire un autre livre qui, sur cette base-là, rassemble des contributions ou un travail collectif ? C'était le cas entre *L'Homme pluriel* [1998] et *La Culture des individus* [2004].

– **BL.** Oui..., sauf que ce n'est pas la même chose, parce que j'estime que ce dernier livre, *Les structures fondamentales des sociétés humaines*, n'est pas du tout un livre théorique. Il faut qu'on s'entende sur ce que c'est la théorie, mais, pour moi, je n'ai jamais mis autant de faits que dans ce livre ! C'est la même chose sur *L'Interprétation sociologique des rêves* [2018]. Des gens ont dit : « Dans le premier tome, vous avez fait la théorie et, dans le deuxième, *La Part rêvée* [2021], vous avez montré des données empiriques que vous avez recueillies. » D'une certaine façon, c'est vrai, mais dans le premier, il y a aussi beaucoup de faits. Autrement dit, je n'ai pas pu construire cette théorie sans m'appuyer sur une tonne de faits. C'est important parce qu'il y a beaucoup de théories en sciences sociales, et particulièrement en sociologie, qui flottent dans l'air et qui ne vont pas chercher des faits pour appuyer les concepts. Pour ma part, tous les concepts que j'essaie de mettre en avant sont des concepts qui sont à chaque fois liés à des phénomènes qui ont été très étudiés et sur lesquels je peux m'appuyer. Et du coup, pour moi, ce n'est pas que de la théorie.

– **PP.** ...Et les faits sur lesquels vous vous appuyez ont eux-mêmes été produits dans des cadres de pensée qui étaient théoriques.

– **BL.** Oui, mais vous voyez, Freud n'a pas inventé la notion d'inconscient, il s'appuie sur des gens qui parlent d'inconscient déjà. Depuis, la notion d'inconscient a beaucoup bougé – avec l'inconscient cognitif chez les neuroscientifiques, par exemple. –, ce n'est plus tout à fait le même. Beaucoup de gens ont travaillé sur le rêve en psychologie cognitive expérimentale depuis Freud. À chaque fois, ce qu'on fait, c'est qu'on brasse des éléments qui sont évidemment théoriquement construits et, en même temps, qui sont plus ou moins solides, plus ou moins robustes. Moi, en tout cas dans *L'interprétation sociologique des rêves* ou dans *Les Structures fondamentales des sociétés humaines*, j'essaie de me fonder sur des traditions ou des séries d'ouvrages qui ont mis en évidence un certain nombre de processus, de mécanismes. C'est en cela que j'essaie d'éviter le terme « théorique », parce que je trouve qu'il est un peu piégeux : les gens pensent que je pars d'une idée...

– **Jacques Lévy (JL).** C'est tout sauf spéculatif, donc.

– **BL.** C'est ça. Il faut faire très attention à ne pas confondre ma démarche avec du pur spéculatif. C'est pour cette raison que j'ai dit, à propos des *Structures fondamentales des sociétés humaines*, que j'avais très peu utilisé la philosophie. J'ai lu beaucoup de philosophie, mais à un certain moment, je me suis dit : « C'est pas possible ! ». Et pourtant, il y a de très bons philosophes de la biologie, des sciences naturelles en général...

– **HN.** C'était volontaire, donc ?

– **BL.** C'était volontaire. Pour qu'à chaque fois, le lecteur ne puisse pas se dire que je propose de la connaissance au troisième degré : même si les philosophes en question sont très sérieux, il y aurait eu un doute. Je m'appuie d'abord sur des sciences « positives », comme on dit.

– **JL.** Encore une petite question sur le même thème : si on prononce l'expression « travail de

terrain », est-ce que ça fait écho à une partie de votre manière de travailler ?

– **BL.** Une grande partie de mon travail, ça a été du travail « de terrain ». Je suis revenu sur cette question récemment, parce qu'il y a une limite à l'injonction à faire du travail de terrain en permanence. C'est compliqué parce qu'il y a aussi des contextes propres aux différents champs scientifiques.

Quand j'ai commencé ma « carrière en sociologie », il y avait un problème : il y avait beaucoup de mes enseignants qui étaient d'anciens philosophes, il y avait beaucoup de philosophie sociale en sociologie, avec toute une génération de gens qui réagissaient à ça en disant : « Pas d'enquête, pas de sociologie ». J'ai donc été élevé au *pas d'enquête, pas de sociologie*. J'ai fait de l'enquête et je crois que c'était très bien. Cela m'a évité de dire n'importe quoi. Souvent, les philosophes n'arrivent pas à comprendre véritablement ce que font les chercheurs en science sociale. Je n'ai rien contre la philosophie, mais quand on est en roue libre, on peut imaginer un mécanisme qui tourne, et qui tourne très bien. Mais ça tourne très bien parce qu'il n'y a rien qui bloque le système. Or, quand on fait de la recherche en science sociale, dès qu'on a des données, il y a toujours un caillou qui vient gripper la machine. Et parfois, ce sont des gros blocs. On doit donc modifier ses concepts, des concepts qu'on a souvent hérités d'autres penseurs. Et c'est comme ça que ça avance. On a une activité théorique, elle est nécessaire, elle est centrale, mais elle est toujours sous contrainte de données.

Cela dit, au-delà de cette approche – c'est quelque chose que j'ai développé plus récemment et dont j'ai parlé dans *L'Interprétation sociologique des rêves* – il m'apparaît de plus en plus qu'il faut assumer de faire des synthèses que j'appelle *créatrices*. Quand on dit « synthèse », on pense souvent synthèse scolaire, universitaire, avec l'idée de réaliser un manuel. Ce n'est pas mon objectif et je crois que je n'ai jamais lu un manuel en entier de ma vie. Je trouve que c'est du savoir froid, pas très intéressant et il vaut mieux découvrir des disciplines à travers des travaux particuliers, plutôt que de lire un truc pas toujours bien redigé.

Cette injonction à faire du travail de terrain en permanence risque de nous détourner du vrai problème qui est de s'appuyer sur des données. Or, ces données, ce ne sont pas forcément celles qu'on produit soi-même. Ou sinon, on adopte une morale du petit artisan – en étant méchant, on dirait une morale d'épicier : « C'est ma petite boutique, c'est moi qui ai créé ça, j'ai tout fait moi-même de mes mains, donc c'est très bon ». Ce discours est très présent en sociologie depuis les années 1990, (j'ai soutenu ma thèse en 1990). Il y a un effet de génération venant après ceux qui n'avaient pas l'habitude de faire des enquêtes. Il faut vraiment réfléchir au fait que, quand les gens travaillent sur la base de données produites par d'autres, ils sont souvent disqualifiés. On dit qu'ils font un travail « théorique ». Ce n'est absolument pas un travail théorique.

Si on veut traiter de grandes questions et qu'on veuille tout faire par soi-même, on va rester sur le même sujet pendant quarante ans et on n'aura toujours pas fini. En revanche, quand vous allez chercher des données, même anciennes mais qui sont bien construites, vous avez quelque chose de très fort. Si vous lisez *Les Rois thaumaturges* [1924] de Marc Bloch, vous constatez que les historiens d'aujourd'hui confirment la solidité des données utilisées. Si donc on s'appuie sur Marc Bloch pour dire un certain nombre de choses, je ne vois pas où est le problème. Refuser les synthèses, c'est comme se méfier de tout travail sur des données dit de seconde main et empêcher tout acquis scientifique. Les données de seconde main ont été des données de première main pour les gens qui les ont produites. Pourquoi je n'aurais pas

confiance en Marc Bloch, en Émile Durkheim, ou en d'autres chercheurs ? Évidemment, en lisant tous les écrits critiques de leurs œuvres, on prend conscience de ce qui ne tient plus la route, de ce qui est remis en question depuis, etc. Mais il y a quand même des choses sur lesquelles on peut s'appuyer.

Alain Testart a fait beaucoup ça en anthropologie sociale ; ça lui a été reproché au nom d'une sorte de culte du terrain alors que Testart, après un terrain en Australie sur le système de parenté des aborigènes d'Australie n'a jamais plus fait de terrain. Pour moi, ce n'est pas un argument et c'est avec ce genre d'objection là qu'on limite les ambitions des uns et des autres. Une sorte de contrôle mutuel qui empêche toute généralisation. Pour ma part, je pense qu'il faut commencer dans un métier par de l'enquête empirique, parce que ça apprend à ne pas déliorer interprétativement. Quand on a pris le pli, on sait que le mur de la réalité existe. « J'ai des données statistiques, je pensais que... Bah non, ça ne marche pas ». Un philosophe ou un sociologue spéculatif ne sont pas arrêtés par ce constat. Mais les limites sont bien là.

Un parcours autoconstruit

– **HN.** On avait aussi envie de vous demander quels étaient les moments de votre parcours qui vous semblent les plus marquants en tant qu'expérience et en tant que production intellectuelle.

– **BL.** C'est compliqué parce que, pendant longtemps, j'ai pensé que je ne ferais jamais mieux que ma thèse ! D'ailleurs j'y reviens dans *Ceci n'est pas qu'un tableau* [2015], qui est un travail sur l'art ou aussi dans *Les Structures fondamentales...*, où je parle de mon premier travail de thèse. C'est une thèse un peu folle, parce que ce n'était pas raisonnable de faire ça. J'ai fait une thèse en trois volumes, de mille pages, et le premier volume était consacré à l'histoire de l'écrit dans ses rapports avec le pouvoir, avec des processus de transformation des connaissances, donc en m'appuyant évidemment sur les travaux de Jack Goody et de nombreux chercheurs qui avaient travaillé sur les conséquences de l'écriture, sur des travaux qui portaient sur la constitution de l'État, bref, sur beaucoup de choses. Pour quelqu'un qui était censé travailler sur l'échec scolaire, les gens ne comprenaient pas trop. En fait, je faisais tout ça pour *départiculariser* mon objet. Tout le monde travaillait sur l'échec scolaire en tant que spécialistes des sciences de l'éducation et moi ça ne m'intéressait pas du tout. En plus c'était une question très rebattue, les gens me disaient : « Après Christian Baudelot et Roger Establet, Pierre Bourdieu et Jean-Claude Passeron, Raymond Boudon, Jean-Michel Berthelot (et je ne sais plus qui d'autres), qu'est-ce que tu vas dire de plus ? » Effectivement... En fait, il fallait trouver une manière de reposer la question de l'échec scolaire et je l'ai trouvée en lisant Goody, un anthropologue de l'écrit. Je me suis dit : « Personne n'a interrogé l'école en tant qu'institution basée sur des savoirs scripturaux », alors que s'il y a un lieu par excellence de l'écrit, c'est l'école. Et là, j'ai commencé à faire des liens entre l'histoire de la forme scolaire, l'histoire de l'alphabétisation, l'histoire des savoirs écrits, de la *scripturalisation* des savoirs, donc je me suis mis à lire des choses sur la situation en Grèce ancienne, Marcel Detienne qui avait fait un énorme volume sur les savoirs de l'écrit en Grèce ancienne [Marcel Detienne, dir. 1988, *Les Savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*]. J'ai lu toutes ces choses-là et à un moment donné c'est devenu un volume assez énorme de 300 pages, uniquement sur ces questions-là et mon jury, très sympa, m'a dit : « C'est bien. » ; mais ils ont surtout parlé des deux autres volumes et ils m'ont laissé un peu seul avec mon premier volume. Et depuis, je n'ai cessé de me dire que j'avais eu raison de faire ce « détour ». C'est-à-dire que je pense que le « jeune moi » avait une bonne intuition, mais que je n'avais aucun moyen d'imposer mon intuition. Aujourd'hui, j'en ai un peu plus. J'ai le droit de dire que s'éloigner de son sujet, c'est parfois la

seule manière de comprendre des choses qui sont à la pointe de l'actualité.

– **JL.** Mais donc vous avez dit : « pendant longtemps j'ai pensé que je ne pouvais pas faire mieux que ma thèse ». On imagine une suite un peu différente.

– **BL.** Oui, alors après c'est très difficile pour moi de dire : « Il y a un moment qui est plus important ». Il y a des livres qui sont un peu moins importants à mes yeux, parce que ce sont des ouvrages collectifs qui sont moins profonds, où j'ai moins inventé. Ce ne sont pas des choses très bouleversantes scientifiquement. Moi ce que j'aime c'est créer des choses, changer le point de vue, le regard ou le cadre et on n'y arrive pas systématiquement, donc il y a des ouvrages qui sont un peu en dessous de cette ambition-là, de cette envie-là. Mais parmi les gros ouvrages, *La Culture des individus*, ça a été évidemment un moment important pour moi. Avec *L'Homme pluriel*, j'avais très peur parce que je m'attaquais à Bourdieu, que j'avais beaucoup d'admiration pour lui et qu'en même temps j'étais persuadé qu'il y avait des défauts théoriques dans sa manière de définir ce qu'est un *habitus*, par exemple... donc je devais l'interroger ; mais j'avais très peur. C'est une grande expérience de ce point de vue-là : parce que c'est le moment où on se dit : « Bon, mon gars, tu y vas ou tu n'y vas pas ? Est-ce que je saute ou est-ce que je ne saute pas, comme dans le saut à l'élastique ? » Il y a des gens qui restent là : « Je ne peux pas ». Et là, je n'étais pas loin de ne pas pouvoir. J'ai eu raison d'ailleurs d'avoir peur, parce que des gens me sont tombés dessus, tous les disciples de Bourdieu, tout simplement, qui ne supportent pas, comme tous les disciples dans toutes les disciplines – les disciples de Piaget disent exactement la même chose. Il y a des gens qui ont presque décidé une fois pour toutes qu'ils ne pourront jamais critiquer celui auquel ils se réfèrent et ça, c'est un rapport qui n'est pas du tout scientifique. C'est un rapport de croyance, d'admiration. Là, on reste paralysé et moi j'ai eu la chance de ne pas être un élève de Bourdieu, d'être « provincial » aussi. C'est une chance extraordinaire. Si j'avais été parisien et dans l'espace de Bourdieu, c'est comme la limaille de fer avec l'aimant : j'aurais été collé immédiatement, j'aurais été foutu ! Et je dis ça très sérieusement, vraiment, il y a des conditions d'avancées scientifiques parfois géographiques : il faut de la distance physique, il faut de la distance sociale ; et pourtant j'étais très admiratif de son œuvre et il y a de quoi, je pense. Parce que c'est une œuvre puissante, riche – c'est quelqu'un qui travaillait beaucoup –, qui ne se réduit pas d'ailleurs à la vulgate *habitus*, *champ*, *capital*, etc. C'est beaucoup plus subtil que ça. Donc c'est très terrorisant, mais en même temps, la vie scientifique c'est ça. Et on est très content d'ailleurs de trouver des brèches dans l'argumentation de quelqu'un qu'on admire beaucoup. Ça c'est spécifique à la science, je crois. Bachelard disait – je l'avais mis, je crois, dans *La Culture des individus* : « la science est un des seuls domaines où l'on peut brûler ceux qu'on a admirés ». C'est exactement ça, et beaucoup de gens n'osent pas brûler. Moi, j'ai eu du mal à mettre le feu, mais quand j'ai brûlé, j'ai brûlé. *L'Homme pluriel*, c'est un peu cette expérience-là et ça, ça m'a marqué, ça a même été constitutif. Bien sûr, c'est un ouvrage plus « théorique » pour le coup, même s'il s'appuyait sur des données qui permettaient de remettre en cause un certain nombre d'éléments de la définition de l'*habitus* : sur la *transférabilité*, sur la notion de *disposition*, de *schème*, sur la durabilité ou non de ces schèmes, etc. ; tout ça, c'était aussi des questions qui se réglaient par des enquêtes, par des travaux sur lesquels je m'appuyais... Mais on a toujours peur. *L'Interprétation sociologique des rêves*, ça a été aussi un moment très important pour moi. Je m'attaquais à Freud, ce qui était encore une autre affaire. Dans *L'Homme pluriel*, il y a une petite partie où je parle des rêves. Depuis 1997 où j'écrivais *L'Homme pluriel* (il a été publié en 1998), je rêvais de faire une sociologie des rêves, si j'ose dire. Et vous voyez, je ne l'ai publié qu'en 2018. Et pendant tout ce temps-là, je me suis dit : « Bon, il y a quelqu'un qui aura l'idée et tant pis, voilà, c'est comme ça. » Mais j'avais tellement peur. Dès qu'on s'attaque à Freud,

on a tous les disciples de Freud, les différentes dissidences, etc. Et puis, en France, très particulièrement, il y a une sorte de surmoi énorme sur la psychanalyse. On a l'impression qu'à chaque fois qu'on va prendre la parole, on va dire une bêtise, il y a quelqu'un qui va nous attraper. Donc il m'a fallu vingt ans pour trouver la force, le courage de le faire. Mais pendant longtemps je me suis dit : « Non, c'est trop dangereux, c'est trop piégé ». Donc là aussi, parce que les enjeux étaient énormes, ça a été un moment assez important pour moi.

– **JL.** Est-ce qu'il y a eu des cas où, indépendamment de ce que vous vous y mettiez, la réception de votre travail a déplacé l'idée que vous vous en faisiez ? Où la société a vu des choses que vous y aviez peut-être mises, mais en insistant sur certains éléments plus que d'autres, en trouvant importantes des choses qui pouvaient être secondaires pour vous ?

– **BH.** En fait oui, ça m'est arrivé, mais ce n'était pas tant le monde social, les gens qu'on peut rencontrer en librairie ou les étudiants, etc., mais parfois des collègues d'autres disciplines. Moi j'ai eu de la peine à nommer ce que j'essayais de faire dans *L'Homme pluriel*. J'ai parlé de sociologie psychologique : je n'aurais peut-être pas dû, mais intuitivement je n'avais pas totalement tort. En plus, c'était un terme où je me mettais aussi sous le couvert d'autorités : Mauss avait parlé de sociologie psychologique et de sociopsychologie, Durkheim aussi avait utilisé ce terme, je me disais : « Bon, ça ira ». Et pourtant, c'est hyper-dangereux de parler de psychologie. Je ne me suis attaqué qu'à des trucs dangereux, parce que là, récemment, c'est avec la biologie – alors là, c'est le péché mortel en sciences sociales –, mais la psychologie, c'est pas mal non plus comme interdit ! Et ça se voit entre *L'Homme pluriel* et *Portraits sociologiques* [2002], un ouvrage qui a testé les hypothèses de *L'Homme pluriel* sur des cas étudiés en profondeur. On n'avait que huit cas dans cette recherche, mais, pour chaque cas, on avait six entretiens très longs, souvent de trois heures avec les personnes, pour tester la question de la transférabilité. Donc on traitait de sociologies très différentes : sociologie de la culture, sociologie de l'alimentation, sociologie de ceci ou de cela. On les voyait six fois et on pouvait voir si des dispositions d'un certain type dans un domaine particulier se retrouvaient dans un autre. Parce que les sociologues parlent *d'habitus* assez facilement, ou de disposition générale, etc., mais ils sont allés sur un terrain et ils disent qu'il y a une disposition générale... moi je voulais le tester. C'était une opération du CNRS à l'époque – sur des projets innovants –, et je me suis dit : « Très bien, je n'ai pas besoin de beaucoup d'argent, c'est parfait, je fais ça ». Et donc j'ai testé les notions de schèmes, de dispositions, de transférabilité, etc. Et là, j'avais déjà eu des psychologues, notamment des psychologues différentialistes qui m'avaient invité sur la base de *L'Homme pluriel*, qui me disaient : « C'est exactement ce qu'on fait en psychologie différentielle » et qui me donnaient les termes qu'ils utilisaient. Parce que depuis longtemps, ils avaient forgé des termes comme *variation interindividuelle*, *variation intra-individuelle*, ils parlaient de *modèles dispositionnalistes et situationnistes*. Alors *situationniste*, moi je leur expliquais qu'en sociologie, *situationniste* cela avait une connotation politique un peu particulière, mais c'était exactement la même chose sur des objets et avec des méthodes différentes parce qu'ils pouvaient faire des choses un peu plus expérimentales que ne le font les sociologues. Mais du coup, ils m'ont fourni un vocabulaire qui a été éclairant pour moi. C'est tout bête, mais bien nommer des choses, c'est une des conditions pour avancer. Donc, grâce à eux, grâce à cette réception, j'ai pu y voir plus clair et du coup aller vers *La Culture des individus*. À partir de ce moment-là, j'avais les idées claires sur exactement le type d'enquête que je voulais mener, c'est-à-dire les mêmes individus dans des contextes différents ; et du coup, je pense qu'ils m'ont fait gagner du temps en me donnant les bons mots que je pouvais utiliser.

– **HN.** Et justement, alors, est-ce que vous vous êtes déjà dit que vous aviez changé et que vous ne diriez plus aujourd’hui ce que vous disiez hier et est-ce que ce genre de correction de trajectoire vous a donné matière à réflexion pour des démarches de recherche qui ont suivi ?

– **BL.** Alors, typiquement, le dernier ouvrage c'est ça. En conclusion de l'ouvrage, je l'ai écrit et je me cite, pour montrer à quel point je ne suis plus d'accord avec le moi d'il y a quelques années. Je disais que les savoirs produits par les chercheurs en sciences sociales n'étaient jamais assez généraux pour pouvoir utiliser le langage de la loi... Imaginez à quel point je suis à l'opposé de ce que j'étais !

Et donc, ça je m'en suis rendu compte progressivement. Et c'est pour ça que, quand j'écris *Les Structures fondamentales des sociétés humaines*, c'est un livre aussi contre moi-même et je le dis dès l'introduction. Moi j'étais un *passeronien* [Jean-Claude Passeron, 1930-] assez convaincu : j'étais longtemps satisfait d'une partie de ce qu'il écrivait, mais pas de tout, et puis j'étais occupé par d'autres choses et je ne me suis pas dit : « Il faut que tu écrives un livre pour dire les différends que tu as avec Passeron ou un article. » Je ne l'ai pas fait, mais ça montait, montait, montait jusqu'au moment où je me suis dit : « Non, il y a des problèmes ». Et là, c'est tout le projet des *Structures fondamentales des sociétés humaines* de revenir là-dessus. Et au fond, quand j'écrivais qu'on ne pouvait pas formuler des lois, je ne faisais que répéter la *doxa* du milieu. Moi, quand je dis ça aux collègues, c'est pour leur dire : « Vous voyez, je ne vous attaque pas en fait. » J'attaque notre air du temps qui dure depuis un moment maintenant, parce que, quand on regarde sur Google Books les livres qui sont parus avec « loi » dans le titre, du genre « loi sociologique », « loi sociale », « lois du monde social », ça s'est arrêté en 1920-1930, quelque chose comme ça. Et ensuite, les gens n'ont plus cru du tout à ça. Ça ne veut pas dire que les sciences sociales ne sont pas de vraies sciences, mais elles se sont mises à elles-mêmes des limites. Pires que ça, elles ont fait peur à des gens qui voulaient parler de lois, puisqu'on disait (même Bourdieu, et je lui en veux un peu là-dessus) : « Oui, mais ça c'est singer les sciences dures ». Qui a envie de singer quelque chose ? Donc, immédiatement ça vous fait peur. Vous êtes étudiant, jeune chercheur... on vous dit : « Ah oui, tu veux singer les sciences parce que t'es pas assez sûr de ta science. » Vous êtes découragé dès le départ.

J'ai utilisé une expression d'Alexandre Grothendieck, un grand mathématicien, qui parlait de ces « cercles invisibles et impérieux » qui, en fait, s'imposent aux chercheurs et qui font qu'on n'interroge plus un certain nombre de choses parce qu'il va de soi que ce sont des questions qu'il ne faut pas poser, que ce ne serait pas bien de les poser, que ce serait naïf de les poser – parce qu'il a tout le procès en naïveté positiviste, etc. Souvent, quand on me parle de *positivisme*, je reprends un propos de Bourdieu qui disait qu'on ne sait pas toujours ce que recouvre le terme *positivisme* – parce qu'il y a plein d'usages en fait : par positivisme, parfois on entend *empirisme*, d'autres fois des choses très différentes... c'est très variable –, il disait qu'on ne sait pas toujours ce que ça veut dire mais qu'on sait en tout cas que c'est une insulte académique ! Et donc, quand on commence à parler le langage de la loi, les gens peuvent lancer « naïveté positiviste ». Ça, c'est pour décourager les gens et il ne faut pas se laisser impressionner par les tentatives de découragement.

C'est ça que j'ai envie de dire aux jeunes chercheurs : « Si vous croyez en un truc, allez au bout de votre idée. » De toute façon il n'y a pas mort d'homme – ni de femme. Même si vous vous plantez royalement, ça va peut-être quand même vous mettre sur une piste qui n'est pas mauvaise. Mais on ne se plante pas toujours et moi je pense que je ne me suis pas trompé, que je vais dans le bon sens. En tout cas, je pense qu'il faut ne pas avoir peur. Je suis revenu

beaucoup là-dessus dans le livre, au départ, sur la peur qui freine le savoir. On dit aux gens : « Il ne faut pas faire ça. » J'ai travaillé sur Kafka ; depuis Sainte-Beuve, on sait que ce n'est pas bien de faire le lien entre l'auteur et l'œuvre. C'est ce que j'ai appelé l'*impasse* Sainte-Beuve. Les étudiants, on leur répète dès la première année où ils entrent en littérature : « Surtout pas ça, les vieux trucs, les Lanson en histoire de la littérature, etc. » Il ne faut pas faire ça, donc les gens ne font pas ça. En fait, moi j'ai fait ça en disant qu'évidemment, il faut le faire intelligemment. On ne va pas expliquer mécaniquement les choses : la vie des gens ne va pas expliquer mécaniquement leurs œuvres, mais on ne voit pas par quel mystère il n'y aurait aucun lien entre la vie des gens qui produisent ces œuvres et les œuvres elles-mêmes. Donc, il faut partir de ces évidences-là et ne pas écouter les gens qui disent que c'est une impasse. Après, on ramasse des coups de pelle, mais ça va, on peut se défendre. Et encore une fois, il n'y a pas mort de chercheur dans ces histoires ! Donc il faut braver la peur, c'est très très important.

Œuvre, école, discipline ?

– **HN.** Alors justement, est-ce que vous pensez faire œuvre, faire école, faire discipline ? À quoi voulez-vous servir ?

– **PP.** Je complète : y aura-t-il des disciples de Lahire... qui le trahiront ?

– **BL.** Alors, dans l'ordre, quand vous dites « faire œuvre », c'est drôle parce que, évidemment, quand vous répondez oui, les gens pensent : « Quand même il est très arrogant... » Donc, je devrais dire « Ce n'est pas à moi de le dire, c'est aux autres. ». En vrai, oui, je veux faire œuvre ! Alors dans quel sens ?

Vous savez, c'est très drôle parce, que sorti de ma thèse, je suis reçu par un de mes enseignants de Lyon 2, un anthropologue qui s'appelait Jean Métral – et il a d'ailleurs un amphithéâtre à son nom à l'heure actuelle, c'était vraiment une figure qui nous a tous marqués –, et il savait que j'avais fait une bonne thèse, on lui avait dit que ça s'était très bien passé – j'avais Roger Chartier dans le jury, etc. les gens en parlaient –, et il me dit : « Si tu veux, on parle de ton travail et de la suite de ce que tu veux faire. ». Moi je l'avais eu comme enseignant, mais je ne parlais jamais avec lui de choses personnelles... Il me reçoit et il me dit : « Qu'est-ce que tu veux faire alors maintenant ? Tu peux trouver un travail à l'université et puis tu découpes ta thèse en morceaux et puis tu fais des articles, tu vas enseigner sur ta thèse, et puis un jour tu vas peut-être changer un peu de terrain. Mais voilà, tu peux continuer sur cette lancée-là. Ou bien tu peux vouloir faire une œuvre ? » Il m'avait dit : « Un peu comme Roger Chartier ou comme Pierre Bourdieu ». Et en fait, c'était ahurissant quand j'y pense maintenant parce qu'il y a quelqu'un qui m'a autorisé à penser que c'était possible de faire une œuvre. Or moi, évidemment, j'étais admiratif, pas de la première catégorie, pas des gens qui se contentent de peu... et c'est déjà bien, je veux dire qu'il ne faut pas non plus avoir du mépris pour les gens qui n'ont pas de grandes ambitions scientifiques. Tout le monde n'a pas envie de passer tous ses weekends à travailler, de ne pas prendre de vacances, condition *sine qua non* quand on veut faire une œuvre... On ne dit pas à Picasso : « Vendredi, 17 h, c'est fini, tu pars en week-end ! ». Ça n'a aucun sens pour un artiste ou un chercheur. Donc, un chercheur qui veut faire œuvre, je ne sais pas, c'est comme des gens qui sont à deux doigts de trouver un vaccin contre certains cancers, ils ne s'arrêtent pas, ce n'est pas possible. Moi, j'étais dans ce truc-là, j'étais vraiment passionné par le savoir.

Je venais d'un milieu populaire, ce qui est très important parce que j'idéalisais totalement l'université, ce qui était une chance pour moi. Après..., c'est comme avec la drogue ! il y a la descente ; un peu terrible, la descente. Mais pour moi, c'était un monde merveilleux et, la première fois que j'ai eu une paie, je me suis dit : « Être payé pour lire, écrire, aller rencontrer des gens... mais mon Dieu, c'est le paradis sur Terre ! » C'est sûr que les héritiers qui avaient des parents professeurs d'université trouvaient qu'on n'était pas si bien payé que ça, ce en quoi ils n'avaient pas tort, mais moi je n'étais pas du tout dans cette démarche-là. Quand Jean Métral, à l'époque, m'avait dit : « Est-ce que tu veux faire œuvre ? », je lui ai dit : « Ah oui, oui, j'adorerais. » C'est ça que je veux faire, ce que je veux faire, c'est comme les grands chercheurs que j'avais lus. C'était à la fois très naïf et, en même temps, quelqu'un m'autorisait à penser comme ça, à dire qu'il y avait deux voies possibles. Et à ce moment-là, ce n'est pas le même type de travail que tu vas mener ; il faut aussi que tu choisisses les institutions où tu vas, le type de travail que tu produis, et donc voilà. Donc, faire œuvre oui, mais parce qu'encore une fois on m'y a autorisé très tôt.

En revanche, faire école, ça, ça ne m'est jamais venu à l'idée. Alors, pourquoi ? C'est lié au rapport que Bourdieu avait avec ses disciples. De ma génération, j'ai vu les effets désastreux du système « maître-disciple » et je ne supporterai pas ça. Les gens qui répètent ce que je dis de manière extrêmement plaquée, ce que malheureusement beaucoup de gens ont fait avec Bourdieu, pour moi c'est dramatique. Pour moi-même, je ne le supporte pas. Je pense que Bourdieu le supportait très bien. Ce que j'aime, ce sont les gens qui s'emparent de mon travail pour aller au-delà ou pour faire des choses que je n'ai pas été capable de faire. Ça, ça me plaît beaucoup : que je sois une boîte à outils, qu'on me pille et que ce que j'ai fait serve à d'autres. Ça, ça m'importe beaucoup. Mais faire école, ça ne m'intéresse pas du tout. En plus, tous les gens qui ont travaillé à cela montrent qu'il faut dépenser un temps incroyable. Je suis incapable de consacrer des heures à passer des coups de téléphone avec les uns, avec les autres pour faire travailler les uns là-dessus, faire travailler les autres là-dessus, etc. Monter une revue pour faire école, toutes les choses qu'a pu faire Bourdieu... Il a beaucoup publié, mais il aurait pu faire le double s'il n'avait pas été aussi une sorte de gestionnaire de toute son école. Il en a à la fois profité – parce qu'il a fait travailler les gens pour lui –, et en même temps il y a passé beaucoup de temps, parce que si vous voulez maintenir en permanence un groupe de fidèles, il faut y passer un temps fou et ça j'en suis totalement incapable.

Faire discipline, d'une certaine façon, oui. Alors ça c'est assez récent, mais l'idée qu'il faudrait vraiment recomposer les disciplines des sciences sociales, en lien avec des sciences du vivant et arrêter de découper tout ça ; proposer des formations qui permettent une science sociale beaucoup plus ouverte – elle l'a été ! Elle l'a été à une époque, je l'évoque d'ailleurs dans *Les Structures fondamentales des sociétés humaines*, les premiers anthropologues faisaient des comparaisons entre des sociétés dites « primitives » et les sociétés de grands singes. Aujourd'hui, les gens crieraient : « Comment ça, vous comparez les chimpanzés à des aborigènes d'Australie ? », mais en fait ils faisaient ça. Marshall Sahlins, à un moment donné de sa carrière, a participé à une grande controverse avec Edward Wilson, le sociobiologiste, en allant jusqu'à dire que ce n'était pas possible de faire des comparaisons inter-espèces. Mais en fait, il avait commencé sa carrière en faisant des comparaisons, avec des textes remarquables montrant que, dans les sociétés de grands singes, il y avait des types de hiérarchie qu'on retrouvait dans les sociétés humaines, qui étaient les rapports entre mâles et femelles et les rapports entre les plus âgés et les plus jeunes. Voilà, c'étaient les deux grands principes de hiérarchisation qu'il retrouvait. Et après, il a dit : « Ce n'est pas possible ». Il a en fait contribué à couper totalement les deux secteurs. Mais beaucoup d'anthropologues lisaien de la biologie

évolutive et n'étaient pas du tout réticents : Darwin était enseigné dans les départements d'anthropologie. Aujourd'hui, nos étudiants en sciences sociales n'ont pas lu une seule ligne de Darwin. Ils connaissent Darwin en ayant vu, je ne sais pas, *Les Simpson* à la télé ! J'exagère à peine, ça ne s'enseigne quasiment plus. On l'enseigne en biologie, qui est évidemment darwinienne, mais on n'enseigne pas les principes de la sélection naturelle, les conséquences que ça a sur la condition humaine... C'est dommage, on verrait qu'il y a des choses qui viennent de nos propriétés très générales et qui contribuent à structurer nos sociétés – et d'ailleurs aussi des sociétés autres qu'humaines.

– **PP.** On ne l'enseigne pas non plus en biologie.

– **BL.** Ah non, non plus, bien sûr.

– **PP.** Darwin, ce sont les sciences sociales, en un sens.

– **BL.** Ah vous voulez dire Darwin ? Darwin est quand même enseigné en biologie !

– **PP.** Oui, à un certain niveau quand on traite de la théorie de l'évolution... mais les formations de base des biologistes portent sur des choses très analytiques, très éclatées.

– **BL.** Alors ça dépend. L'ensemble des biologistes savent ce que c'est que la sélection naturelle, mais ça ne veut pas dire qu'ils ont lu Darwin. Il y a un biologiste qui m'a dit, et je ne donnerai pas son nom : « Eh bien dis donc, tu as lu Darwin ! ». C'est quelqu'un de très connu, mais qui n'est pas biologiste évolutionniste. Ceux qui forment à la biologie évolutive, évidemment, ont lu Darwin. Non seulement *L'Origine des espèces* [1859], mais aussi *La Filiation de l'homme [et la sélection liée au sexe]*, 1871], qui est très important. Et c'est très important pour eux. Des gens comme Kevin Laland, des gens comme Etienne Danchin en France, qui connaissent très très bien l'œuvre de Darwin. Effectivement, quand vous faites de la microbiologie, de la biologie cellulaire, moléculaire, etc., vous connaissez les grands principes de la sélection naturelle, parce que ça fonctionne au niveau des cellules, comme au niveau des organismes : ils sont obligés de le savoir, mais ils ne connaissent pas très bien l'œuvre de Darwin. Il y a une anthropologie chez Darwin et dans *La Filiation de l'homme*, il y a des choses très importantes que devraient connaître les étudiants en sciences sociales. Et ça, on l'a séparé, malheureusement. Moi j'aimerais faire discipline autrement. J'appelle ça *science sociale du vivant* parce que le social ne s'arrête pas à l'humanité, et les sociologues et anthropologues ont trop souvent tendance à dire : « Le social, c'est l'humain, ce sont les sociétés humaines. » Il y a encore des collègues qui me disent : « Oui, mais est-ce que ce sont de vraies sociétés animales ? » et qui croient que les éthologues travaillent sur un mirage depuis 80 ans. Oui, il y a de la société hors de l'humanité !

– **PP.** « Science sociale du vivant » : au singulier ou au pluriel « sciences sociales... » ?

– **BL.** J'aurais tendance à le mettre au singulier, mais on peut mettre « sciences sociales du vivant » au pluriel aussi. Ce n'est pas gênant. Il y a peut-être des étapes. Il ne faut pas faire peur tout de suite aux gens. De toute façon, quand j'ai commencé à parler de la science sociale, les réactions ont été : « C'est du totalitarisme », « c'est totalitaire », « c'est une volonté d'imposition », « c'est un impérialisme sociologique », etc. On a dit exactement la même chose à Durkheim quand il a essayé, et réussi, à associer des tonnes de disciplines : spécialistes du droit, spécialistes des religions, spécialistes de la démographie, de la famille, etc. Et dans un

texte magnifique, il a dit grosso modo : « En fait, elles traitent toutes de faits sociaux et parfois de faits sociaux qui sont tout à fait analogues ou reliés entre eux, mais personne ne veut le voir. » Donc lui arrive et dit : « Ce sont des sciences du social », mais sur des bouts ou des dimensions du social très différentes, et il faut réunir toutes ces choses-là. Une partie des historiens de son époque lui sont tombés dessus en disant : « C'est un impérialisme ». Moi je pense que c'est un très bon impérialisme, qu'il a fait avancer les choses et que beaucoup d'historiens lui sont redevables aujourd'hui sans même le reconnaître. La plupart des historiens sont quand même convaincus qu'il y a des liens entre la religion, le droit, la famille. Ça ne viendrait à l'idée de personne qu'il faille travailler sur ces choses-là de manière totalement séparée. Donc il faut risquer d'être pris pour un impérialiste. De toute façon, je n'ai pas les moyens, je n'ai pas d'armée, donc je ne peux pas être un vrai impérialiste ! Les gens devraient se méfier des mots qu'ils emploient, parce qu'on n'a jamais les moyens d'imposer son truc. En revanche, proposer des cadres qui ont du sens, qui sont pertinents, ce n'est pas un impérialisme, c'est rendre service à tout le monde. Moi, c'est comme ça que je le vois. Tous les gens qui ont travaillé à faire advenir des cadres plus généraux et qui font tomber des frontières entre disciplines ou entre sous-disciplines rendent service à tous les chercheurs. Ce n'est pas du tout un coup de force.

Il y a une tendance dans les sciences sociales qui fait que dès qu'il y en a un qui veut aller un peu au-delà, on lui dit : « Tu reviens parmi nous et tu arrêtes de faire des choses où on voit bien que tu essaies de monter sur nous pour faire quelque chose de plus grand. » Mais on ne monte sur personne, c'est une très mauvaise image, pourtant il y a toujours cette suspicion. Donc je pense qu'on peut dire « la science sociale ». Je ne vois aucune différence, à part de méthodes, et après de petites différences d'écriture, et des traditions qui sont légèrement différentes ; mais entre un historien, un anthropologue, un sociologue, un géographe... enfin franchement, ce n'est pas sérieux de faire des différences systématiques entre ces univers-là. Norbert Elias a même jugé qu'il fallait mettre aussi la psychologie dedans, et toute sa sociologie est une sociologie historique. Dès lors qu'on veut étudier des processus, je ne vois pas comment on pourrait s'enfermer dans le présent, comme disait Elias. Et il a utilisé la psychologie, et notamment la psychanalyse, pour comprendre ce long processus de pacification des mœurs ; il a rendu service à beaucoup de gens en alliant ces forces-là, qui étaient complètement séparées. Moi, je pense que c'est plutôt rendre service aux gens que de montrer ce qu'ils ont en commun plutôt que de jouer à de la pseudo-démocratie où chacun a le droit de voir ce qu'il veut voir... ce qui scientifiquement ne mène pas bien loin. C'est un appel très corporatiste, finalement, à regarder dans les limites de son couloir et rien que dans son couloir. Voilà mon avis, qui peut se discuter, bien sûr.

– **JL.** Mais alors, cela a des conséquences sur la sociologie elle-même qui n'est plus qu'une subdivision, un sous-ensemble... Et vous vous utilisez souvent – et il me semble que vous êtes un des sociologues francophones qui le font le plus – le mot « sociologie » ou « sociologique » dans les titres de vos travaux. N'est-ce pas contradictoire ? *Approche sociologique des rêves* : pourquoi pas « approche sociale » au sens où vous venez de le définir ?

– **BL.** En fait, dans mon esprit, c'est l'interprétation *du point de vue* des *sciences sociales*, mais ce n'était pas possible dans le titre. C'est aussi bête que ça. Mais pour moi, ça fait très longtemps que je suis passé à ça... En fait depuis le début... Dans mon jury de thèse, j'avais un anthropologue, Daniel Fabre, qui travaillait sur l'écrit ; un historien, Roger Chartier ; et des sociologues. J'ai maintenu cela pour mon HDR et j'ai toujours été comme ça. J'ai lu beaucoup de linguistique, parce que je travaillais sur des échanges langagiers entre élèves, sur des

questions textuelles, langagières. J'ai suivi des séminaires de linguistique à Lyon-2 jusqu'à ce qu'on appelait le DEA à l'époque, le Master 2 aujourd'hui. Pour moi, dès le début, c'était cela la sociologie ; je lisais beaucoup de Bourdieu... qui citait John Austin ? Émile Benveniste, Oswald Ducrot, etc. Il y avait des débats autour du langage en Angleterre avec Basil Bernstein, qui était un sociologue de l'éducation, mais aussi du langage, aux États-Unis, avec William Labov, qui était sociolinguiste. Pour Bourdieu, c'était évident de même qu'entre anthropologie et sociologie il n'y avait pas de différence de nature. Donc j'ai été élevé, formé par cet esprit-là. Depuis le début, je ne fais pas la différence.

Mais c'est vrai que, par exemple, c'est étonnant, Alain Testart, qui est un anthropologue social, quand il écrit son grand livre – qui est devenu un livre posthume, parce qu'il ne l'avait pas totalement terminé, il a appelé ça *Principes de sociologie générale* [Alain Testart. 2021. *Principes de sociologie générale. Volume I : Rapports sociaux fondamentaux et formes de dépendance*. Texte établi par Valérie Lécrivain et Marc Joly]. Parce que dans l'histoire des rapports entre sciences sociales, la sociologie a toujours été la plus théorique, on va dire. Et donc Testart a ressenti le besoin d'utiliser « sociologie », sans doute avec un clin d'œil à Herbert Spencer, parce que Spencer avait écrit les *Principes de sociologie*. Pour moi, ce sont des effets d'étiquettes. À chaque fois, quand je dis « sociologie », je pense science sociale. Donc, comme je suis sociologue, j'ai une tendance à dire : « C'est sociologique », mais pour moi, c'est un raisonnement qui relève des sciences qui traitent du monde social. Et donc, c'est beaucoup plus vaste que ça.

– **HN.** Sans considérer que la sociologie est une discipline « mère » ou « reine » par rapport aux autres ?

– **BL.** Ah non, pas du tout. Non, non, elle a d'énormes défauts, la sociologie. Pendant longtemps, j'ai pensé que l'histoire était beaucoup mieux que la sociologie et que j'aurais dû faire de l'histoire, parce que je voyais des sociologues, justement, faire de la théorie très spéculative et que ça m'exaspérait.

En même temps, pour dire un peu de mal quand même des historiens, quand les historiens se mettent à théoriser, parfois ils vont chercher des philosophes, comme Ricœur, etc., – je n'ai pas un agacement général par rapport à Ricœur, mais, je me dis qu'il y a toujours l'idée de « supplément d'âme » quand on va chercher des philosophes pour faire de l'épistémologie, etc., alors qu'un historien est tout à fait capable de théoriser. D'ailleurs, les bons historiens le font, selon moi. Je pense que Marc Bloch théorisait très bien dans *Les Rois thaumaturges* [1924 et aussi dans *Les Caractères originaux de l'histoire rurale française* [1931]. C'est quelqu'un à qui on a reproché d'être trop sociologue. Je crois que c'est Lucien Febvre qui lui disait : « Vous êtes trop sociologue, vous voulez trop généraliser. Il faut prendre un contexte délimité... » Non, Bloch avait raison, il travaillait sur des processus comme ces rois thaumaturges qui étaient censés soigner des gens en les touchant... : il citait James George Fraser, un anthropologue, et il élaborait quelque chose autour de ça. Il a considéré ces phénomènes-là comme une sorte d'illusion collective, tout en disant que c'est une erreur collective avec laquelle les gens se sont organisés. C'était une approche très forte et c'était très bien construit théoriquement. Donc les historiens, les géographes, les anthropologues, etc., sont capables de théoriser, et on n'a pas besoin d'aller chercher des suppléments d'âme ailleurs. La sociologie a des défauts, l'histoire a des défauts, l'anthropologie a des défauts. On a tous des défauts. Il faut essayer de les compenser d'une certaine façon, aller chercher le meilleur de ce qu'il y a dans les autres disciplines.

– **JL.** Y compris la science économique ?

– **BL.** Alors oui, mais alors on m'a fait remarquer, à juste titre, que l'économie n'est pas super présente dans mon ouvrage, mais ça, c'est lié à ma formation. J'ai déjà beaucoup ouvert ma bibliothèque et, dans cette bibliothèque, il n'y a pas beaucoup d'économistes. Mais alors, ça, c'est de la faute d'une grande partie des économistes ! S'il n'y avait eu que des économistes hétérodoxes replaçant l'économie dans l'histoire, ne naturalisant pas les lois de l'économie, etc., je me serais beaucoup plus intéressé à l'économie ; mais comme j'ai eu des enseignements autour d'une économie néoclassique, je connaissais la réaction que Durkheim pouvait avoir face à l'idée d'un acteur qui cherche uniquement à maximiser ses gains, etc. Ça n'avait aucun sens pour moi, donc j'ai un peu déserté tout ça. C'est sûr que lire Thomas Piketty, lire Edmond Malinvaud, par exemple, ou lire André Orléan aujourd'hui, moi je les vois comme des sociologues. D'ailleurs, que quelqu'un comme Orléan cite beaucoup Durkheim, ce n'est pas un hasard. Il se pose des questions qui retrouvent des questions anthropologiques et sociologiques très anciennes. Il y a un brassage entre ces disciplines. J'ai lu beaucoup Marx... Je sais que ça ne suffit pas, mais il se trouve que Marx a formulé des lois et que c'était intéressant de revenir sur le cas de Marx, qui avait une vue très ample. Il a laissé quand même à peu près 60?000 pages de notes qui ne sont, pour l'essentiel, pas publiées (ce qu'on appelle le « dernier Marx »). Il s'agit de notes de lecture sur des livres d'anthropologues, de préhistoriens, de spécialistes de telle ou telle région du monde, etc. Et je crois qu'il avait pour projet de sortir de l'analyse du mode de production capitaliste pour aller un peu plus vers ce qu'il avait commencé à faire en désignant les différents modes de production. Il voulait voir un peu plus large et se demander : « C'est quoi la trajectoire de l'humanité ? » Cette question l'intéresse et dans beaucoup de ses ouvrages il se la pose, d'où l'interrogation sur le point de départ de l'humanité par rapport aux animaux, sur le fait qu'elle soit productrice d'outils, etc. Ce sont des questions de préhistoriens, de paléoanthropologues... Ce qui est assez formidable chez Marx, c'est que c'est un des rares fondateurs des sciences sociales qui lisait Darwin, qui s'intéressait à des trajectoires évolutives. Il disait : « Darwin, c'est la base du matérialisme historique », donc il pensait que Darwin avait fait dans l'histoire du vivant ce qu'Engels et lui avaient essayé de faire sur l'histoire des sociétés humaines – et il emboîtait d'ailleurs les deux composantes. Il y a quelques phrases assez remarquables de Marx à ce sujet.

– **HN.** Il y a aussi Karl Polanyi...

– **BL.** Oui, bien sûr ! Polanyi, je l'ai cité à de nombreuses reprises dans mes travaux. Beaucoup de gens qui ont fait de l'anthropologie économique, je les ai lus, mais c'est vrai que j'ai peu lu les économistes classiques ou très contemporains mais qui se situent dans un modèle d'économie classique.

Les impasses de l'*habitus*

– **JL.** Nous continuons notre conversation avec un questionnement plus thématisé, notamment à partir de quelques livres importants que vous avez publiés.

L'Homme pluriel et *La Culture des individus* constituent une sorte de bloc, peut-être avec d'autres. On pourrait l'aborder à travers votre relation aux travaux de Bourdieu parce que beaucoup de gens ont interprété *La Culture des individus* comme une prise de distance sur des objets comparables à ceux que Bourdieu avait traités dans *La Distinction* [1979], par exemple,

et où vous développiez une autre approche. La première question que j'aurais envie de vous poser, c'est : quelle est la nature de cette différence d'approche ? Est-ce que c'est la substance de la hiérarchie, ou la hiérarchie elle-même, que vous mettez en question ? Autrement dit, on voit bien que, dans *L'Homme pluriel*, vous introduisez l'idée qu'il n'y a pas une relation directe, simple, entre les pratiques culturelles et la position sociale, c'est-à-dire qu'il peut y avoir une pluralité. C'est, dites-vous, davantage une combinaison de pratiques qu'une pratique donnée qui seraient associées à un type de position sociale. Néanmoins, on peut avoir le sentiment que vous gardez l'idée essentielle, c'est-à-dire qu'il y a bien d'abord une hiérarchie sociale très puissante, et que cette hiérarchie s'actualise, je ne sais pas s'il faut dire se traduit, en tout cas s'exprime, notamment, par les pratiques culturelles.

– **BL.** Alors oui, mais la première chose, et c'est important que je le dise, c'est que ce n'était pas la question de la hiérarchie qui était au point de départ de mes interrogations. Ce qui était au cœur, c'était la question : est-ce que ça se transfère ou est-ce que ça ne se transfère pas ? C'est une question de recherche, qui était liée au fait que Bourdieu, en définissant l'habitus, sur la base d'une reprise des travaux de Piaget, en fait un *schème durable, transposable ou transférable*. Ce sont des termes empruntés à Piaget, que ceux qui n'avaient jamais lu Piaget ne connaissaient pas et ils ont cru que c'était Bourdieu qui formulait les choses comme ça. En fait, Bourdieu reprenait des concepts piagétiens, des questions piagétaines, sauf qu'il formulait les choses d'une manière telle que, en fait, il répondait à une question sans l'avoir vraiment posée, à savoir que, pour lui, un habitus, c'est un système de dispositions nécessairement durables et transférables.

Donc d'emblée, tout habitus est un ensemble très coordonné, donc un système – c'est pour ça qu'il dit système, et des fois il parle de *la* formule génératrice des pratiques, en parlant de l'habitus, donc au singulier –, avec l'idée que, quand on touche au principe moteur d'un individu, on a tout compris : ça va se transférer dans tous les domaines. *La Distinction* est bâtie là-dessus. Sur l'idée que, si vous allez voir un individu, vous allez l'interroger sur sa décoration intérieure, sur le type de voiture qu'il a, sur ses boissons préférées, ses musiques préférées, etc., et on va avoir des homologies entre tout ça. Parce que ce sont les mêmes schèmes qui président à l'ensemble de ces pratiques, ou de ses préférences. Donc c'était ça Bourdieu : c'était l'idée que l'habitus se définit par un système de dispositions durables, forcément durables et forcément transposables. Et c'est ça que j'ai voulu remettre en question. Alors pourquoi ? Parce que je voyais bien dans mes enquêtes qu'il y avait des limites à ça, qu'il y avait des choses qui ne se transposaient pas très bien d'un domaine à l'autre, qu'il y avait des déficits de transfert, et que je lisais par ailleurs des néo-piagétiens qui montraient ça par rapport à Piaget. Donc en reprenant la piste de « ça vient de Piaget », j'ai lu des néo-piagétiens qui disaient qu'en fait il y a des situations où un schème qui a été construit dans un domaine n'arrive pas à se transférer dans un autre domaine, et qu'au contraire, il y a des phénomènes d'inhibition de certains schèmes, et d'activation d'autres schèmes dans d'autres situations. Donc là, on tombe sur un modèle un peu plus complexe, pas du tout aléatoire – c'est tout à fait organisé –, mais un peu plus complexe que l'idée qu'il y a une seule formule génératrice de tous les comportements, de toutes les pratiques. Avec l'idée qu'un individu est forcément cohérent dans tous les domaines, et que si vous apprenez que quelqu'un aime la grande musique (pour Bourdieu c'était la musique classique essentiellement, ou le jazz, mais pendant longtemps le jazz n'a pas du tout été la musique la plus légitime, elle l'est devenue), si vous saisissez à un moment donné cette préférence-là, alors forcément, vous allez le retrouver amoureux de la grande littérature, sortant dans les musées les plus légitimes, s'intéressant à des films d'auteur, et ainsi de suite. Et c'est ça que j'ai voulu interroger. Donc, en fait, après, la question de la hiérarchie s'est reposée, mais

ce n'était pas ma question de départ. Ma question de départ c'était l'habitus : « Est-ce qu'on peut parler d'habitus ? » Et j'ai fait un choix – j'avais deux options. Soit je disais Bourdieu s'est trompé dans la définition de l'habitus, il est allé trop vite et il a parlé d'un système de dispositions durables, transférables, alors qu'en fait, toutes les dispositions ne sont pas durables, elles ne sont pas toutes transférables, et il faut regarder les choses d'un peu plus près. Soit, deuxième option : il a peut-être raison, mais pour une partie des acteurs sociaux, pas tous. J'ai donc essayé de compter le nombre d'acteurs qui étaient les plus cohérents et ceux qui étaient dissonants. Ça a donné *La Culture des individus*.

À ce moment-là, je me suis rendu compte que la grande cohérence était l'exception statistique. On trouvait toujours des moments où certaines personnes qui aiment la grande littérature, aiment les films d'auteur, regardent à la télévision des choses considérées comme totalement illégitimes. Pas du tout avec les mêmes logiques : quand on a des entretiens (donc c'est pour ça que j'avais fait faire beaucoup d'entretiens, pour comprendre pourquoi il y avait ces écarts-là), ils disaient : « Je regarde ça parce que, je sais que c'est nul, mais ça me détend. ». Et au bout d'un moment, quand on voit que cela joue sur plein de domaines, c'est-à-dire qu'il y a plein de « parenthèses » (« Oui, mais là j'étais en vacances, là j'étais avec des amis »), ça déconstruit un peu l'image des élites ou des gens à fort capitaux culturels qui seraient toujours au top de la légitimité, des sortes d'*ascètes de la légitimité culturelle*. « Non, je ne peux pas sortir à un endroit sans aller voir une œuvre d'art » : ça, c'est complètement imaginaire. Alors, ça existe, mais c'est très, très rare, c'est de l'ordre de quelques pourcents d'une population. Et comme je m'appuyais sur des données des pratiques culturelles des Français, qui étaient de belles enquêtes, sur des échantillons représentatifs de la population française, ça permettait vraiment de voir, soit les cohérences par le bas, si j'ose dire, c'est-à-dire les gens qui restaient toujours avec que des choix les plus populaires, les plus commerciaux, les plus illégitimes en général ; soit des gens qui étaient consonants par le haut, qui ne faisaient aucune « faute de goût ». Mais, en fait, la très très grande majorité des gens était entre les deux, avec des hausses et des baisses de légitimité culturelle. Cela a donc complexifié l'image des consommations culturelles, du comportement culturel, des élites comme des classes populaires ou des classes moyennes.

Et évidemment, ça a un effet après sur les questions de hiérarchie, parce que je me suis rendu compte que ces hiérarchies évidemment existaient, que Bourdieu avait tout à fait raison, mais qu'elles jouent parfois beaucoup plus entre des proches. Les processus de distinction culturelle (même si l'origine de tout ça c'est l'existence des différentes classes sociales) portent sur des gens assez proches, souvent de la même classe, de la même famille, du même groupe de copains, du même milieu professionnel. « Moi je me distingue de tel autre par ci, par ça ». Ce constat permettait de voir que non seulement les processus de distinction culturelle jouaient entre individus parfois très proches, et pas simplement entre classes sociales, mais aussi que pire que ça – ou mieux que ça, je ne sais pas comment on peut dire –, qu'un individu avait toujours *un rapport à lui-même* sur ces questions-là. Ainsi, certains détestent la partie populaire qu'ils ont en eux. J'avais des tonnes d'extraits d'entretiens où les gens disaient : « Là, j'en ai marre parce que c'est vrai que je suis dans la facilité, je regarde des choses à la télé, je m'effondre sur le sofa, puis je regarde un truc qui est nul, mais bon, ça me fait du bien » ou « Ça casse pas trois neurones » ou bien : « Il faut que je me reprenne en main, c'est pas possible ». Ils luttaient contre une partie d'eux-mêmes, et ça c'est intéressant, parce que ça veut dire que les processus de la distinction culturelle, ils ne jouent pas juste entre classes sociales, ils jouent entre individus à l'intérieur d'une même classe, voire d'une même fraction de classe, à l'intérieur même d'une famille, etc., et même à l'intérieur de chaque individu. C'est un truc permanent, en fait, ces processus de distinction, et ça joue même dans le rapport de soi à soi.

C'est pour cela que j'ai parlé de lutte de soi contre soi. Mais ça, c'étaient des effets sur mon objet que je ne cherchais pas au départ. Au départ, c'étaient vraiment des questions de transférabilité qui m'intéressaient. Et j'ai pu prouver que non, il n'y avait pas tant de transférabilité que ça.

– **JL.** Oui, mais est-ce qu'il ne reste pas en arrière-plan, là, dans ce que vous venez de dire, les classes, les fractions de classes ? Et si l'individu était un groupe social, par exemple, comme Norbert Elias tend à le dire ? C'est-à-dire que si on remettait à plat l'ensemble de ce totem, puisque vous avez beaucoup évoqué, sans utiliser le terme, l'idée qu'il y avait des choses auxquelles on n'avait pas le droit de toucher, est-ce que, justement, la sociologie « continentale », ce n'est pas une école de pensée plutôt qu'une discipline, qui interdit de toucher au totem d'une structure intangible de classes, avec, par exemple, une expression que vous utilisez parfois de « transfuge de classes », Un transfuge, c'est quelqu'un qui, dans une guerre, trahit son camp pour rejoindre l'ennemi... Il y avait, environ 35% d'ouvriers dans la population active en 1975 en France et il y en a maintenant moins de 20 %. Le groupe des professions intermédiaires et des cadres est désormais plus nombreux que celui des employés et des ouvriers. Donc la mobilité est spectaculaire. Est-ce que ce n'est pas le moment aussi de faire des révisions déchirantes par rapport à ce socle, qui n'était pas, c'est très important ce que vous venez de dire, votre objet direct, mais qui restait quand même, me semble-t-il, en arrière-plan ?

– **BL.** Oui, mais parce que, pour qu'il y ait des hiérarchies culturelles entre des objets très légitimes et des objets moins légitimes, il faut forcément qu'il y ait des hiérarchies sociales derrière, qui soutiennent ça, et ce sont des hiérarchies de classe. Cela dit, au moment où j'étudiais ça, ces hiérarchies étaient quand même très interrogées. Et j'en parlais dans *La Culture des individus*.

D'abord, par le fait que la culture humaniste, classique, littéraire, artistique était attaquée par la culture scientifique qui gagnait du terrain. Pendant longtemps, on a sélectionné scolairement par le latin et le français et, à un moment donné, ce sont les mathématiques qui ont pris le dessus. Ce qui a fait apparaître cette monstruosité du point de vue de l'époque : on découvre de très bons élèves de collège, dont les pratiques de lecture sont à peu près égales à zéro, qui s'en foutent d'être bons ou très bons en français. Oui, c'est le système scolaire qui a produit ça. Si vous mettez un coefficient très élevé aux maths, et que vous faites sentir que de plus en plus, c'est par les maths que ça se joue, au point qu'on puisse dire, aujourd'hui encore, à des étudiants, à des élèves du lycée : « Si tu veux faire un parcours de lettres, si tu es bon en maths, continue en maths, tu verras ensuite. » On est arrivé à un degré de perversité, d'illogisme incroyable. On diffère des choix pour des raisons de légitimité. Tout ça a joué un rôle.

La télévision, par exemple, est arrivée dans cet univers, et la radio avant elle, et ça a brouillé un certain nombre de choses. La musique aussi a beaucoup changé. Quand vous regardez dans les années 1990-2000, le type de musique préférée dans tous les groupes sociaux, c'était le rock. Alors bien sûr, il y a rock et rock. Mais quand même, ce n'est pas rien, ce n'est pas de la musique classique. Et les films d'auteur, c'est vraiment 5 % de gens ; et c'est une minorité, une petite minorité, au sein des classes supérieures, qui ont les plus forts capitaux scolaires, qui déclarent préférer les films d'auteur. On a donc un peu exagéré ces choses-là. Parce que la grande majorité des gens qui sont des consommateurs des films d'auteur viennent de milieux à forts capitaux scolaires, et ont eux-mêmes des capitaux scolaires importants, on a fait comme si les gens à forts capitaux scolaires aimait nécessairement les films d'auteur. Alors que c'est

une minorité, encore une fois, de ces groupes. Si vous regardez le public des institutions ou des biens culturels, dans les musées, par exemple, vous trouvez essentiellement des gens à forts capitaux culturels. Mais si vous parlez à des gens à forts capitaux culturels et vous leur demandez qui va au musée, il n'y en a pas tant que ça. Il fallait revoir, rebrasser toutes ces choses-là. Je l'ai fait en partie dans *La Culture des individus*. Les choses étaient en train de bouger : la télévision aussi travaillait beaucoup au brouillage des frontières, en mélangeant du légitime et de l'illégitime, ou en présentant de la culture légitime sous des formes divertissantes – enfin, ils ont essayé à peu près toutes les formules. Et ça, c'était intéressant, parce qu'on voyait dans la forme que prenait l'offre culturelle les effets de ces profils un peu bigarrés et dissonants. Il y a des gens qui savent traduire cette réalité en dispositifs télévisuels, en propositions muséales ou dans des romans, etc. Ça valait la peine d'étudier en même temps la transformation des hiérarchies et celle des rapports entre les différents registres culturels.

– **PP.** C'est vrai qu'en vous lisant, on comprend, et vous le dites, que les hiérarchies culturelles, ou du moins les distinctions dans les catégories d'objets culturels, sont définies au niveau des groupes – puisqu'il faut des groupes, finalement, pour les soutenir – et donc, vous constatez que les individus sont même dissonants, puisqu'ils intègrent des éléments qui appartiennent à toutes catégories. Mais est-ce que, maintenant que vous êtes arrivé jusqu'à ce point-là de déconstruction et de contestation, est-ce que ça ne vaudrait pas le coup de reconstruire les catégories sociales, les groupes, en considérant que la normalité, ce sont les associations portées par les individus ? C'est-à-dire, ce qui est considéré comme dissonant, en fait, le considérer comme consonant, comme des associations normales et sur cette base se dire que maintenant, on va reconstruire, on va remonter dans l'autre sens.

– **BL.** Oui, c'est compliqué parce que, vous voyez, dans l'affaire, même s'il y a de la consonance ou de la dissonance, c'est parce qu'il y a de la hiérarchie, et cette hiérarchie est liée à des grandes différences entre groupes. Donc, c'est compliqué. Si on oublie qu'il y a des groupes qui font les grandes structures de perception, en fait, qui soutiennent ces structures sociales de perception ; s'il n'y avait aucune hiérarchie sociale, on ne verrait que des différences culturelles, mais pas des hiérarchies ; et les gens ne seraient pas travaillés par des doutes ou des regrets culturels : « Oh, je devrais arrêter de regarder ça, je devrais retourner un peu voir des bons films ». Ils n'auraient aucune raison d'avoir une mauvaise conscience, d'avoir honte de faire un certain nombre de choses. Dès lors qu'il y a honte, dès lors qu'il y a sensation de ne pas faire ce qu'il y a à faire, dès lors qu'on sent que les gens nous mentent en partie, en surestimant, et au bout d'un moment, dans un entretien un peu long, ils disent « Oui, bien sûr, ça m'arrive de... », on sent que c'est difficile, parce qu'il y a des normes sociales derrière, et que ces normes sociales sont liées à des grands principes de distinction, qui découpent des groupes. Je pense donc qu'on ne peut pas lâcher les grandes hiérarchies sociales comme ça.

En revanche, ce qu'on peut faire, c'est ne pas caricaturer ce que sont les classes sociales dans nos sociétés, parce que, par exemple, on sait très bien – et Bourdieu a contribué à le montrer – que la bourgeoisie, c'est une bourgeoisie d'affaires autant qu'une bourgeoisie culturelle et qu'elles n'ont pas du tout les mêmes goûts culturels, pas du tout les mêmes intérêts culturels, et que, on le voit d'ailleurs dans les tableaux de *La Distinction*, il y a des patrons de l'industrie et du commerce qui aiment le même type de spectacle que les ouvriers, avec un « bon sens populaire » comme on dit, des grosses farces, etc. Les choses sont donc, en partie, brouillées. Mais quand même, ce n'est pas cela qui donne le *la* en termes de hiérarchie.

L'école joue un grand rôle comme relais de cette différence, par exemple, en n'acceptant pas qu'une partie du corpus littéraire existant rentre à l'école : il a fallu très longtemps pour que les bandes dessinées arrivent dans les bibliothèques scolaires, et quand les bandes dessinées sont entrées, ce n'est pas n'importe lesquelles qui sont entrées. Et tous les débats qui ont eu lieu, je pense à des gens comme Alain Viala [1947-2021], qui était responsable des programmes de français auprès du Conseil national des programmes, essayait d'introduire de la littérature jeunesse ou des œuvres beaucoup plus modernes ; il se faisait assassiner par des gens qui voulaient absolument rester dans le canon de la littérature classique. Ce sont des épisodes qui montrent qu'il y a des intérêts très très grands à maintenir des hiérarchies, à faire des différences ; on parle de *paralittérature*, il y a toujours la littérature dite *blanche* qui rafle tous les prix, alors qu'il y a des auteurs de polar qui font des choses formidables, mais qui n'auront jamais aucun grand prix, sauf quand ils se mettent à publier un polar dans la [collection] « blanche » de Gallimard.

– **PP.** Mais l'idée de prix est elle-même produite par des catégories sociales qui arrivent à convaincre les amateurs de sous-littérature qu'ils doivent se flageller. C'est un aspect des choses, mais...

– **BL.** On le voit par mille choses, mille manifestations. Quand je réalisais, pour *La Culture des individus*, des entretiens ou analysais des interviews télévisées avec des gens qui font de la bande dessinée, eux-mêmes disaient : « Oui, on est traités comme si on faisait de la littérature pour enfants – ce qui n'est pas vrai – et c'est une manière de nous déconsidérer, de nous ranger dans la “littérature facile” ... On n'est ni des peintres, ni des écrivains, et pourtant on écrit et on dessine. On est des bâtards dans tous les domaines, et on nous le fait payer ». C'est vrai, la BD a ses prix, mais on sait très bien que le Goncourt est plus important que le prix du Festival d'Angoulême. Ça fixe des différences, et encore, le prix du Festival d'Angoulême, cela a été une longue histoire pour arriver là. C'est un peu comme le jazz. Peut-être qu'un jour, la bande dessinée aura le même niveau de reconnaissance.

– **PP.** Oui, je voulais vous dire, c'est peut-être transitoire, c'est peut-être lié à une période historique....

– **BL.** Oui, c'est vrai, ça bouge en permanence.

– **HN.** Oui, parce qu'aujourd'hui, on voit qu'on a en fait plein de romans de la littérature classique qui sont adaptés en BD qu'on appelle *romans graphiques*, qui ont un grand succès.

– **BL.** Bien sûr. On le voit par exemple avec les mangas. Olivier Vanhée, dont j'ai dirigé la thèse, a travaillé sur l'histoire du manga. Le manga, c'était vraiment considéré en France comme le truc le plus nul possible. Et, en quelques décennies, c'est arrivé chez Gallimard, c'est très chic de lire des mangas, il y a engouement pour le Japon qui s'est créé : ça a changé du tout au tout. Mais ce qui est drôle – je me suis fait un malin plaisir de citer le Alain Finkielkraut de *La Défaite de la pensée* [1987]. Dans *La Culture des individus*, je citais un passage où il disait qu'aujourd'hui, on mélange tout, une bande dessinée et un tableau de maître, le rock, le jazz et la musique classique. Il se trouve qu'un équivalent d'Alain Finkielkraut, c'est un romancier, Georges Duhamel, qui, dans les *Scènes de la vie future* [1930], faisait une critique de l'Amérique de l'époque. Il va aux États-Unis et il dit : « Heureusement que l'Europe existe encore : il y a des hiérarchies culturelles, on fait la différence entre la vraie musique et le *music-hall* ». Et il dit : « Le jazz est une musique de Nègres [sic !] ». Il dit clairement que ce

n'est pas de la musique, que ça fait entrer les gens en transe et c'est le sommet de la vulgarité à ses yeux. Donc, quelques décennies après, Alain Finkielkraut, qui est un équivalent structural de Georges Duhamel, fait comme si l'histoire n'avait pas existé, car ce qui était détesté par Duhamel est devenu légitime, et le jazz est devenu pour beaucoup un truc chic.

Aujourd'hui, des classes ?

– **JL.** Là, on vous suit très bien, c'est un peu la querelle des anciens et des modernes, c'est-à-dire une histoire de l'innovation qui se joue. Il y a des conservatismes mais aussi toute la question du *savant* et du *populaire* qui n'est pas si simple, dont on ne se débarrasse pas si facilement me semble-t-il. ... Mais est-ce que c'est la même chose que les hiérarchies sociales ? Pour vous poser la question autrement : si vous deviez définir les sociétés contemporaines développées, quelles sont les structures de classe – puisque vous utilisez ce terme ? En quelques mots, on a affaire à quel type de hiérarchie dans la société en général, aujourd'hui ?

– **BL.** C'est toujours une structure de classe, simplement il y a un écart encore plus grand. Ce qui est compliqué, c'est que, pendant très longtemps, il y a eu une bourgeoisie qui représentait un groupe d'un bon tiers d'une société ; aujourd'hui, en fait, les classes supérieures et les classes moyennes ont gonflé, avec des gens qui peuvent avoir de très hauts salaires, mais qui restent des salariés et qui restent dominés par des gens qui sont soit actionnaires, soit présidents de groupes. Ce qui existe aujourd'hui, qui n'existe pas du temps de Marx, et même un peu après, c'est le fait qu'il y a des hyper-riches. Par exemple, si vous consultez l'Observatoire des inégalités sociales, vous pouvez entrer votre niveau de revenu, et on vous dit dans quel décile vous vous trouvez : est-ce que vous êtes parmi les 20 % les plus riches, les 10 %, etc. Moi, en tant que prof d'université, je rentre mon salaire et je suis dans les 10 % les plus riches. Je n'en croyais pas mes yeux. Quand j'ai fait ça, il y a très longtemps, je n'arrivais pas à comprendre. Mais en fait, ce qui se passe, c'est que dans ces 10 %, il y a des écarts évidemment faramineux entre les ultra-riches et les gens comme moi qui sont, quand même, dans les 10 % les plus riches. Et c'est une prise de conscience énorme, parce qu'on s'est rendu compte qu'en fait, la grande majorité des gens vivent dans des conditions beaucoup plus difficiles. Mais ce qui s'est passé, c'est qu'il y a une classe qui représente 10 %, et qu'à l'intérieur de cette classe, il y a un espace infini, vraiment énorme, entre le bas et le haut. Et c'est ça qu'il faut avoir à l'esprit. Alors c'est vrai que ça ne se voit pas sur le schéma de l'espace social de Bourdieu par exemple. On ne voit pas ça. Il faudrait avoir un espace totalement déformé vers le haut, le haut à droite, à droite de l'espace social, c'est-à-dire ceux qui ont un fort capital économique. Ce n'est pas un espace carré. Il faudrait tirer, imaginer que l'espace est en caoutchouc, et on tire la structure vers le haut du côté droit, parce qu'il y a des gens qui sont très, très riches économiquement. Évidemment, la représentation d'un espace carré fait qu'on les met au même niveau que des artistes ou des savants, ce qui n'a aucun sens.

– **HN.** Est-ce qu'une classe, ce serait cela ? Une case statistique ?

– **JL.** Parce que là, vous utilisez comme indicateur les revenus : est-ce que ce n'est pas un petit peu pauvre ? Est-ce qu'il ne faut pas penser en termes de flux et pas seulement de stocks ? Est-ce que, justement, cette critique que vous faites de la culture de stock, où ce sont toujours les classiques auxquels on se réfère, est-ce qu'il ne faut pas la faire aussi sur l'ensemble du processus biographique d'un individu, s'inspirer d'Amartya Sen, de la notion de capacité, la

possibilité de se construire soi-même, de se changer soi-même, d'apprendre tout au long de la vie ? Est-ce qu'on n'aurait pas intérêt, si on veut décrire la société telle qu'elle est, à mobiliser d'autres clivages que les déciles ou les centiles des revenus et du patrimoine ?

– **BL.** On est d'accord. Déjà, rajouter le patrimoine, c'est important. Quand, par exemple, je cite les artistes, une bonne partie sont des enfants de bourgeois. Or, souvent, une des stratégies pour être artiste, parce qu'ils ne gagnent pas très bien leur vie en tant qu'auteurs, au moins au tout début de leur parcours, c'est d'avoir des parents qui ont acheté l'appartement dans lequel on vit. À partir du moment où, déjà, vous n'avez pas de loyer à payer, le peu d'argent que vous allez avoir vous permet de manger et de vous vêtir. Mais le loyer, c'est le premier poste et il est énorme. À Paris, c'est évident, mais de plus en plus en province, c'est une part des dépenses énorme. Avoir réglé ça, ce n'est pas rien. Donc, oui, il faut tenir compte du patrimoine. Est-ce qu'on a de l'immobilier ? Est-ce qu'on est propriétaire ou pas ? C'est extrêmement important.

À propos des revenus, je voulais juste montrer à quel point il y a des écarts dans les 10 % les plus riches. Mais évidemment que ça ne suffit pas, on est bien d'accord là-dessus et il faut détailler tout ça. Il faut travailler précisément sur les structures sociales en termes de hiérarchie sociale, de classes sociales ou de groupes sociaux, parce qu'évidemment, c'est au niveau des fractions de classes que ça se joue. Il y a des gens qui sont actionnaires. Ça, ça a été nouveau dans l'histoire. Ce sont des gens qui ne verront jamais un ouvrier. Il y a quelque chose de tout à fait irréel dans ce qui se passe à l'heure actuelle. Et c'est pour ces gens-là que beaucoup de décisions sont prises, comme de licencier des salariés ou de fermer une entreprise : c'est parce qu'il y a la pression des actionnaires. Il faut trouver un Marx du 21^e siècle qui arrive à reformuler la nature du mode de production, qui reste un mode de production capitaliste, mais dans une forme très différente. On continue les processus d'exploitation, de plus-value, etc., Marx a mis le doigt sur l'essentiel, mais il y a quand même tellement de choses qui ont changé depuis, qu'il faudrait mettre à jour ce qu'il a écrit.

– **PP.** Est-ce que ça, ce n'est pas un moment sociologique, hiérarchique, vertical, de la sociologie au sens social ? Parce qu'il y a aussi une vision anthropologique qui se présenterait plutôt sur des castes ou des ordres. Robert Bonnaud a distingué les sociétés de classe et les sociétés d'ordre. La relativisation des hiérarchies culturelles ne pourrait pas être reliée à une recomposition de la société, qui s'éloignerait des castes ou des ordres. Une caste a sa propre logique de légitimité fondées sur ses propres normes (comme les prix littéraires) et se moque complètement de savoir ce que les autres en pensent tandis que d'autres, qui, par exemple, ne savent même pas qu'il existe des prix littéraires et ils peuvent fort bien rester dans leur milieu en l'ignorant.

– **BL.** C'est drôle ce que vous dites parce que ça correspond tout à fait à l'esprit d'une thèse, qui a été soutenue il y a quelques années, d'une jeune chercheuse iranienne qui s'appelle Behnaz Khosravi, qui porte sur l'Iran pour montrer que le modèle de Bourdieu était intéressant – elle a fait un mélange de mon travail sur *La Culture des individus* et *La Distinction* – pour comprendre, dans le contexte iranien, la complexité des hiérarchies. Parce qu'en fait, il y a plusieurs modèles et ces modèles se confrontent en permanence. Par exemple – je ne vais pas rentrer dans le détail parce que c'est compliqué –, il y a eu des régimes de légitimité différents, des plus occidentaux aux plus traditionnels, avec une importance, dans les préférences qu'on peut appeler culturelles, de la religion. Alors que nous, nous avons l'habitude de vivre dans un univers non travaillé par des principes religieux de classement. Dans une partie de la société

iranienne, c'est juste écouter de la musique qui n'est pas possible.

Ça change tout ! Ces gens cohabitent dans le même pays avec d'autres dont les principes de hiérarchie culturelle ressemblent beaucoup aux nôtres, et qui valorisent la musique classique. Et on ne peut pas dire que les uns dominent les autres – ce seraient plutôt les principes religieux qui ont pris depuis un moment le pouvoir d'une certaine façon – mais ça coexiste. Elle montre qu'il y a plusieurs types de hiérarchies à l'intérieur de l'espace public iranien. En travaillant sur des situations historiques différentes, on voit à la fois que les questions que se posait Bourdieu se posent un peu partout, mais qu'elles se posent sous des formes tellement différentes que beaucoup de choses ne restent pas indemnes. Les concepts de Bourdieu sont trop franco-français, ou européocentrés.

Le travail de Lawrence Levine, que j'ai fait traduire dans ma collection à La Découverte [Laboratoire des sciences sociales], *Culture d'en haut, culture d'en bas* [2010], qui porte sur l'histoire des hiérarchies culturelles aux États-Unis montre que, bien qu'il y ait eu une importation des principes européens de hiérarchie culturelle, avec des différences entre le théâtre légitime, le *music-hall*, etc., le pays est marqué par des mélanges de genres, par des choses beaucoup moins simples que ce qu'on a l'habitude d'observer en Europe. En tout cas, il n'y a jamais de modèles fixes. L'intérêt du modèle de Bourdieu, c'est de poser un certain nombre de questions, mais les réponses, elles, varient, on ne débouche pas sur les mêmes constats. Il faut plutôt prendre cela comme des outils, plutôt que comme des conclusions immuables qui pourraient se transférer telles quelles d'un pays à l'autre.

La nature des humains

– **HN.** Nous avions très envie de vous interroger et de vous entendre parler sur votre dernier livre *Les Structures fondamentales des sociétés humaines*. Une première question très générale : quel apport saillant voudriez-vous mettre en avant pour présenter cet ouvrage par rapport à tous les autres ? Qu'avez-vous voulu faire ? Qu'est-ce qui serait pour vous, l'apport le plus significatif de cet ouvrage par rapport à tous les précédents ?

– **BL.** C'est une question compliquée. Effectivement, pour moi, ce n'est pas un ouvrage comme les autres, ça c'est sûr. Il m'a demandé beaucoup plus de travail que n'importe quel autre livre que j'ai écrit jusque-là.

– **HN.** Depuis combien de temps est-il en gestation ?

– **BL.** Longtemps.

D'ailleurs, certains lecteurs l'avaient repéré dans d'autres textes publiés plus tôt. Déjà dans *Ceci n'est pas qu'un tableau* [2015], je parlais de synthèse créatrice, de la nécessité d'allier des savoirs différents, des disciplines différentes pour dégager des mécanismes invariants. Cela faisait longtemps que les frustrations montaient, même si ça ne se voyait pas forcément dans mes livres. Ça a couvé pendant très très longtemps, et, ce sont les cinq dernières années qui ont vraiment mis ce travail-là au cœur de mes réflexions, alors que je développais un programme de recherche sur la sociologie des rêves, ce qui était très compliqué. Bon, j'ai l'habitude de faire plusieurs choses en même temps. Mais, vous voyez, ce travail s'est nourri de tout le reste pendant une longue période.

D'autant que c'est un livre qui essaie de changer de cadre, donc ce n'est pas simple. Il a fallu lutter contre beaucoup d'évidences, remettre en cause une doxa, sortir de ces « cercles impérieux et invisibles » dont parle Grothendieck. On arrive dans un métier et les gens nous disent : « C'est comme ça, on ne peut pas contester », je suis en train d'apprendre et on me dit qu'il ne faut pas faire ça. Il ne faut pas faire quoi ? Il ne faut pas trop s'approcher de la biologie. Il ne faut pas trop s'approcher de la psychologie. Il ne faut surtout pas produire des lois, il ne faut pas trop parler d'invariance : on serait suspect d'être conservateur, puisque beaucoup de penseurs très conservateurs ont insisté sur les invariants plutôt que sur les variations. Être de gauche dans nos métiers, c'est penser le changement, plutôt que de penser des invariants. Pour ma part, je pense que ça n'a rien à voir avec une question politique, mais beaucoup de gens ont l'idée que si on insiste un peu trop sur les invariants, c'est qu'il y a peut-être un truc réactionnaire derrière. On a soupçonné, à juste titre, Dumézil d'être très conservateur ; mais Lévi-Strauss n'était pas non plus vraiment progressiste, il se sentait du siècle de Rousseau plutôt que de son siècle, etc.

Tout cela pèse lorsque, comme je l'ai fait, on essaie de dégager des invariants, de parler de lois de fonctionnement des sociétés humaines. Il y avait plein d'interdits, de tabous mêmes. On se dit : « Bon, là, je vais mettre le métier ou les métiers – parce que je vise quand même plusieurs disciplines des sciences sociales – contre moi. Je vais me les mettre à dos assez facilement ». Mais il faut quand même y aller, parce que j'ai le sentiment que c'est juste. À un moment donné, c'est comme ce que je disais tout à l'heure sur la peur, il faut arrêter d'avoir peur et il faut arrêter d'être freiné par des interdits qui sont fixés d'emblée, qu'on apprend en même temps qu'on apprend le métier.

À un moment donné, il y a des frustrations telles, que les interdits qui accompagnaient le métier commencent à nous poser problème. Est-ce qu'on avait bien raison de ne pas lire une ligne de biologie ? Est-ce que c'est normal que l'on considère que seul l'Homme a une vie sociale ? Et au bout d'un moment, on voit bien que ce n'est pas ceux qui fixent les interdits qui ont raison, c'est le petit nombre de ceux qui disent : « Non, il y a quand même des savoirs du côté de l'éthologie qui pourraient peut-être nous être utiles. ». Et puis, peut-être que les injonctions à faire du travail très spécialisé ne sont pas de très très bonnes injonctions. Elles partent d'un bon principe : il faut limiter ses ambitions, on ne peut pas travailler sur tout en même temps, etc. Il faut apprendre le métier sur des objets bien circonscrits, avec des données. Tout ça, c'est juste. Mais au bout d'un moment, il y a de la frustration parce que je voyais bien que c'est en sortant de ma discipline ou de ma sous-discipline, que j'ai mieux compris les objets que j'étudiais et qui étaient des objets très particuliers. Mais il fallait que j'en sorte.

J'explique souvent qu'il a fallu que je lise Serge Gruzinski, qui est un historien du Mexique, pour interroger les pratiques scolaires, les manières de produire des textes des élèves de milieu populaire. Je n'aurai pas le temps de vous expliquer dans le détail pourquoi, mais, dans un domaine religieux, il abordait exactement le type de problème que me posaient les textes des élèves ; en gros, c'est une sorte de mixte entre des logiques dominantes scolaires et des logiques populaires des élèves qui essaient de se débrouiller avec les règles scolaires qu'ils comprennent à moitié. Il a donc fallu que je lise un historien travaillant sur la colonisation du Mexique pour avancer une question qui semblait ne relever que de la sociologie de l'école. Alors pourquoi ? Parce que j'ai écouté, sur *France Culture*, à l'époque, Gruzinski qui parlait à Chartier, dans *Les Lundis de l'histoire*, de son bouquin sur la colonisation de l'imaginaire.... Ce n'était certainement pas raisonnable de faire ça, n'importe quel enseignant de l'époque aurait dit : « Mais qu'est-ce que vous faites monsieur Lahire ? Enfin, ce n'est pas sérieux !

Lisez sur l'échec scolaire, lisez les spécialistes de l'éducation... ». Quand on découvre par soi-même l'intérêt qu'il y a à aller voir ailleurs, on ne s'arrête pas. Donc j'ai continué.

– **HN.** Dans cet ouvrage, vous utilisez les comparaisons interespèces – donc hommes-animaux et même hommes-végétaux – comme un levier pour faire apparaître des points communs ou des différences et pour mettre en exergue ce qui est propre à telle ou telle espèce. Vous relevez plusieurs identités de formes biologiques entre humains et animaux qui renverraient à des lois générales du social, conditionnées par des évolutions biologiques. Ces comparaisons, j'ai parfois eu l'impression qu'elles étaient plus problématiques que productives. Il y a certaines analogies qui me posent question, notamment sur la « parade nuptiale » ou sur la croissance végétale. Et surtout, je me suis demandé si les points communs n'étaient pas dans certains cas un peu superficiels comme la bipédie partagée entre le poulet et *Sapiens*, sans que derrière eux on puisse se référer à une loi générale qui serait commune. Par exemple, les fourmis combattent, les hommes font la guerre, mais est-ce qu'on peut dire que cela renvoie derrière à une *loi de convergence*, qui, par ailleurs, est une des idées que vous mettez en avant ?

Il me semble que la sélection naturelle de Darwin, qui est en fait une théorie du survivant, montre qu'une même forme, donc la guerre chez les fourmis et les humains, ne relève pas d'une même loi. Les fourmis qui combattent, c'est la logique de la sélection naturelle qui fait que celles qui sont mortes au combat, ne peuvent pas transmettre leur capital génétique. En outre, les fourmis combattent en raison d'une « programmation » génétique, ce qui n'est pas le cas des humains. Les humains font la guerre, mais quand ils font la guerre, tout le monde ne meurt pas, et donc il y a des survivants, et ces survivants transmettent bien, eux aussi, leur capital génétique, contrairement aux fourmis qui ont disparu. Et donc, dans le monde social des humains, il y a des règles, des régulations qui permettent aux perdants et aux gagnants de cohabiter. On se trouve là dans une évolution – que vous appelez plutôt *culturelle* – propre aux humains et je me demande s'il n'y a pas davantage de différences que de points communs entre sociétés animales et sociétés humaines.

– **BL.** Il y a plusieurs choses problématiques dans ce que vous dites. Tout d'abord, il n'y a rien dans la théorie de la sélection naturelle qui empêche de penser qu'il y a convergence des logiques eux/nous, amis/ennemis entre les fourmis, les chimpanzés et les humains. Les phénomènes de convergence sont étudiés en biologie au même titre que les phénomènes de divergence. Par exemple, la bipédie chez le poulet et *Sapiens* est un phénomène de convergence. « Analogie » ne signifie absolument pas « identité » : la bipédie est atteinte par des moyens très différents par les poules et les humains, de même que l'écholocalisation chez les chauves-souris et les cétacés. Mais placées devant le même problème, des espèces très différentes évoluent en allant vers des solutions analogues.

Si je reprends l'exemple que vous avez pris sur les fourmis et sur la défense, avec une partie des fourmis composant une fourmilière qu'on appelle des soldats et qui vont défendre la fourmilière, il n'est pas question ici de transmission de gènes particuliers. Toutes les fourmis de la fourmilière ont la possibilité de défendre, et d'ailleurs défendent leur colonie si une partie de la fourmilière est détruite. À la suite d'une destruction importante, elles redeviennent généralistes en nettoyant l'intérieur de la fourmilière, en allant chercher à manger, en défendant, etc., selon la situation. Si vous prenez le vivant dans son entier, il n'y a pas une seule espèce vivante, depuis la bactérie jusqu'au mammifère primate, et donc l'Homme, qui n'ait pas de système de défense vis-à-vis de l'extérieur. C'est une évidence. On a tous appris à l'école que, à part les plantes qui ne mangent personne et qui ne détruisent personne, grâce à la

photosynthèse, il y a un cycle, une chaîne alimentaire, certains animaux mangent des plantes, d'autres animaux mangent des animaux qui mangent des plantes, etc., donc, dans tout le vivant, et y compris les plantes, il y a des systèmes de défense pour ne pas être mangé. Par exemple, un insecte vient manger une plante, et celle-ci produit des molécules pour se rendre indigeste ou attirer d'autres espèces qui viennent tuer ces insectes. Par définition, la vie réagit, toute structure vivante se défend par rapport à des attaques extérieures. Les bactéries créent des antibiotiques contre des bactériophages. Il faut se défendre pour survivre, se reproduire, etc. Le principe de défense est un principe universel du vivant. Si vous lisez les biologistes, ils vous disent ça. Et ça a peu à avoir avec la génétique. On parle souvent de *caste* de façon un peu réductrice à propos des fourmis, mais les chercheurs qui travaillent sur les fourmis le disent : une fourmi peut changer de rôle, si nécessaire. Si vous détruisez la moitié de la fourmilière, vous observez une recomposition des rôles. Ce n'est pas du tout un programme génétique qui détermine le comportement des fourmis.

D'ailleurs il y a de l'apprentissage, à toutes les échelles du vivant. C'est même un des principes de définition de la vie. Vous l'avez dans la grande définition des chercheurs qui parlent de la vie avec un « y », c'est *Lyfe* en anglais – c'est un article mondialement connu aujourd'hui en biologie [Bartlett, Stuart et Michael L. Wong. 2020. « Defining Lyfe in the Universe : From Three Privileged Functions to Four Pillars », *Life* 10(4) : 42]. Certains biologistes ont essayé de formuler les principes de toute forme de vie pour aider les astrobiologistes à éventuellement pouvoir en reconnaître qui ne ressembleraient pas à celles qu'il y a sur Terre. Il y a quatre grands principes. Et parmi les grands principes de la *Lyfe*, il y a l'apprentissage. Toute structure vivante est capable de prélever de l'information sur son environnement et d'en faire quelque chose, c'est-à-dire de réagir à cette information pour, par exemple, fuir quand elle peut fuir. Une plante, elle ne peut pas fuir : qu'est-ce qu'elle fait ? Elle crée des molécules désagréables pour ceux qui les attaquent. Notre système immunitaire, c'est ça : c'est une défense par rapport aux bactéries, aux virus, etc. Selon le même principe de défense, les sociétés humaines se défendent d'attaques d'autres groupes ou d'autres espèces animales, c'est quelque chose de tout à fait banal dans l'histoire du vivant. Cela ne signifie pas qu'une fois qu'on a dit ça, on a tout dit, on est bien d'accord. Mais quand on a dit ça, on voit pourquoi il n'y a pas une société humaine sans système de défense – ce que nous, humains, appelons une fonction guerrière. Au début, les éthologues – les myrmécologues, plus exactement, qui travaillaient sur les fourmis – parlaient de soldats. Alors les spécialistes des sciences sociales disaient : « Ah, ils anthropomorphisent... » Et puis, au bout d'un moment, on a compris que non. Ils n'anthropomorphisent absolument pas : ils utilisent des mots qui sont tout à fait acceptables dans la mesure où, oui, il y a une partie des fourmis qui s'occupe de surveiller et de défendre l'entrée de la fourmilière. Et, comme il y a des marqueurs chimiques différents pour chaque colonie, dès qu'il y a un intrus qui n'a pas la même odeur, tout le monde le sent et il est détruit s'il rentre dans la fourmilière. C'est un système de défense avec ses moyens et ses modalités spécifiques.

C'est pour cette raison, d'ailleurs, que ces insectes se sont organisés dans des formes qu'on appelle eusociales, avec autant de membres (parfois plusieurs centaines de millions), etc. C'est-à-dire qu'ils ont un système collectif très, très bien organisé qui permet de protéger la progéniture abondante. Abondante pourquoi ? Parce qu'il n'y a qu'une seule reproductrice, et que c'est une spécificité de ces espèces-là (fourmis, termites, guêpes, abeilles, rats taupes nus, crevettes eusociales, etc.). Chaque espèce possède des moyens de défense. Mais le fait qu'une partie des fourmis défendent la fourmilière, c'est analogue à ce qui se passe dans les autres espèces, et il n'y a là ni anthropomorphisation ni interprétation sauvage. De même avec

l'élevage et l'agriculture. Là, les gens sont complètement tétanisés et disent que ce n'est pas possible. Il y a quelques espèces de fourmis qui cultivent des champignons et élèvent des pucerons dont ils prélèvent le miellat. Et en quoi c'est de l'élevage ? C'est que les fourmis les font entrer dans la fourmilière, les parquent dans certaines zones, leur amènent à manger... Ils produisent du miellat qu'elles utilisent comme un complément alimentaire. Et c'est la même chose pour les champignons. Donc, oui, les fourmis créent des moyens de subsistance qui relèvent de ce que nous appelons l'agriculture. Elles défendent ces pucerons, qui, pour leur part, se sont habitués à la situation parce qu'ils sont plutôt bien traités : elles ont intérêt à ne pas les faire mourir : ils meurent de leur belle mort et sont remplacés par d'autres pucerons.

Mais, vous voyez, il a fallu longtemps pour que les sciences sociales acceptent cette réalité... Et souvent des gens qui ne connaissent vraiment rien à l'éthologie continuent à me dire : « Oui, mais enfin, parler d'agriculture, c'est peut-être aller un peu loin ». C'est aussi le cas de l'esclavage : il y a des fourmis qui vont chercher des larves de la même espèce, mais d'autres colonies, d'autres fourmilières. Elles les prennent, les amènent dans la fourmilière et les élèvent, alors qu'elles n'ont pas les mêmes marqueurs chimiques. Elles les gardent pour qu'elles aident au travail dans la fourmilière. Les éthologues ont parlé de mode d'esclavage parce qu'il s'agit de membres d'un autre groupe. Bref, tout cela interroge. Je ne dis pas qu'il faut immédiatement se précipiter là-dessus sans précaution, mais ça interroge parce que, devant les mêmes problèmes, en fait, on voit que le vivant trouve des solutions qui peuvent être analogues d'une espèce animale à l'autre. Nier cela, c'est nier une grande partie de ce qui anime le vivant, humanité comprise.

Invariants et/ou historicité

– **HN.** Que la comparaison soit justifiée, j'en suis tout à fait d'accord. Je me demandais simplement quel est le type de différence qu'on peut établir entre les hommes et les animaux ? Est-ce qu'il n'y a pas quand même une différence de nature, plus que de degré – même si évidemment il y a de l'animalité chez les humains et bien sûr de la socialité chez les animaux. Quelle est la part des logiques de fonctionnement qui vont être imputables à ce que vousappelez le *culturel*, donc le transmissible, l'apprentissage non programmé ; et ce qui relève au contraire des logiques de fonctionnement qui relèvent du *social*, conditionné par le biologique ? N'est-ce pas là une différence majeure entre humains et animaux ? C'est-à-dire que chez Sapiens il y a une part beaucoup plus grande qui relève du « culturel » que du « social », pour reprendre vos termes... En vous lisant, j'ai eu l'impression que vous niviez un peu ces différences. De même que tout à l'heure, nous parlions de « classes » très disparates, faut-il établir des coupures, et si oui, où ?

– **BL.** Je pense qu'il ne faut vraiment pas mettre de coupure, qu'il y a une continuité évolutive, que notre gros problème, c'est l'idée d'une exception humaine qui est ce que j'ai appelé une forme de théologie nouvelle dans les sciences sociales –, une théologie de de l'*autocréation* culturelle de l'Homme par l'Homme, qui considère qu'on a tout recréé sur des bases culturelles. Tout. Prenons des cas concrets. Pendant longtemps, Sigmund Freud, Claude Lévi-Strauss, et d'autres, ont soutenu que ce qui est constitutif de l'humanité, c'est l'évitement de l'inceste. C'est-à-dire qu'on ne couche pas avec sa mère, avec sa sœur, avec son père, etc. ; et avec le cousin ou la cousine germains, c'est possible, mais c'est pas terrible non plus. Bon, ils disent : « C'est constitutif de l'humanité ».

Quand Lévi-Strauss écrit ça dans *Les Structures élémentaires de la parenté* [1949], la primatologie n'a pas encore montré que les grands singes évitent l'inceste. Chez les chimpanzés, au moment de la puberté, les femelles s'en vont, elles changent de groupe pour aller se reproduire et les mâles restent là jusqu'au moment où des femelles extérieures vont venir pour se reproduire avec eux. Donc, la pratique exogamique – l'évitement de la consanguinité, l'évitement de l'inceste – est présente chez les primates. Tous les primates. Et puis on s'est rendu compte que c'était vrai chez tous les mammifères et que même la reine des abeilles va être fécondée par des faux bourdons qui viennent d'une autre colonie... L'évitement de l'inceste structure donc les organisations sociales, non sans mal, parce que cela suppose des systèmes d'échanges entre les différents groupes d'une même espèce dans toutes les sociétés. Certains anthropologues disent alors : « Oui, mais nous, on a le tabou et eux, ils ont juste l'évitement ». Autrement dit, nous, on se le dit, on l'écrit, on fait des règles, on a des lois, etc. Très bien, mais ce qui est très intéressant c'est que l'idée du tout culturel, qui se trouve dans la tête de la plupart des anthropologues, sociologues ou historiens, est fondée sur l'idée que l'on aurait bâti nos lois, nos types de comportements, et que tout cela serait de la construction culturelle – on dit souvent « construction sociale » – c'est-à-dire l'idée que tout serait fondé culturellement. Dans ce cas, pourquoi l'homme aurait recréé culturellement exactement la même chose ? C'est une interrogation que je pose, c'est le caillou que je glisse dans la chaussure de mes collègues quand je leur demande : « On aurait tout recréé pour faire la même chose ? » Bon, le fait d'avoir des lois, je veux dire des lois juridiques, donne la possibilité d'autres types de *jeu*. Et c'est sans doute pour cela que ce sont les humains qui pratiquent le plus d'exceptions à la règle de l'évitement de l'inceste. L'idée d'entorse à la règle commune a même été formulée, pour des raisons, par exemple, d'appartenance à une élite, le fait qu'il faut absolument rester entre soi et que le mariage entre frères et sœurs peut être une très bonne chose (comme dans l'Égypte ancienne).

Si vous prenez l'ensemble des dimensions de la vie sociale, vous voyez que nous n'avons pas inventé le soin parental, nous n'avons pas inventé la hiérarchie, nous n'avons pas inventé la domination des mâles sur les femelles (ou dans certaines espèces, des femelles sur les mâles), des vieux sur les jeunes, etc. Ces choses-là nous préexistent ou continuent à exister à côté de nous dans plein d'espèces et de sociétés animales. L'arrogance de penser que nous sommes très spécifiques vient de l'ignorance de tout ce qui se passe du côté des autres animaux. Et quand on commence à prendre acte de ça, on voit que la culture construit quelque chose, autour de ce qui est commun avec d'autres espèces animales. Par exemple, sur l'évitement de l'inceste, on invente le tabou, des tonnes de mythes, de discours, d'idéologie, etc., qui varient selon le type de société pour expliquer pourquoi il ne faut pas coucher avec sa sœur, sa mère, son père, etc. C'est ça la spécificité humaine. La culture, c'est ce qui s'enroule autour des grands invariants. Donc, de deux choses l'une, soit on reste dans la démarche classique des sciences sociales qui consiste à dire : « Oui, bah justement, notre objet se limite à la variation culturelle », la variation culturelle expliquant le changement historique. Évidemment, c'est la variation qui nous saute aux yeux : une société de chasseurs-cueilleurs, ce n'est pas une société féodale, ou l'Afrique lignagère, ou la Chine antique, etc. À chaque fois, on a des types de sociétés très différents, une variation culturelle considérable. Et, en même temps, il y a des points communs à toutes ces sociétés sur des fondamentaux, des invariants qu'on finit par oublier, et autour desquelles ces variations culturelles viennent s'enrouler en permanence autour de ça, en fait. C'est quoi une variation sans invariant ? Ça n'a strictement aucun sens. D'ailleurs, j'ai rencontré cette idée dans des formules de Durkheim ou de Marcel Mauss, , qui évoquent la variation du magico-religieux, de la domination, de la morale, de ceci ou de cela... Cela veut

bien dire que, dans toutes les sociétés humaines, il y a de la domination, il y a de la morale, il y a du magico-religieux, etc. Ne pas s'interroger sur le fait que toute société humaine a un rapport avec quelque chose comme l'au-delà, des esprits, des divinités ou des dieux, c'est manquer une bonne partie du sujet.

On ne s'intéresse plus qu'à la variation et, en fait, pas vraiment à la variation : pour être précis, on s'intéresse à des *singularités*, déconnectées du reste. Certains vont dire : « J'ai étudié le Moyen-Âge, c'est très différent de ce que j'ai lu sur le 19^e siècle ou sur le Japon au même moment ». Je ne dis pas qu'ils ont tort : il y a de grandes différences et, en même temps, il y a des points communs qu'ils ne voient même plus et c'est cela qu'il me semble important de rappeler. Il faut repartir des grandes questions que seule la philosophie finalement posait puisque la sociologie, par exemple, a cessé de se les poser : Pourquoi la religion ? Pourquoi des fonctions politiques dans à peu près toutes les sociétés humaines, même sous des formes très différentes ? Le chef des Nambikwara, ce n'est pas notre président de la République, certes, mais pourquoi y a-t-il besoin de chefs ou de leaders partout ? Et pourquoi trouve-t-on dans beaucoup de sociétés de mammifères ce que l'on appelle des *couples alpha* ou des *mâles/femelles alpha*, des hiérarchies qui sont parfois unilinéaires (elles peuvent être par sexe ou tous sexes confondus), etc. ? Ce sont des interrogations qu'à mon avis nous devons avoir, et qu'on a délaissées en pensant qu'elles étaient trop philosophiques, trop générales alors que l'invariance devrait avoir sa place dans le travail d'un sociologue, d'un anthropologue, d'un historien, d'un chercheur en sciences sociales de manière générale.

– **JL.** L'historicité, c'est une *variation* ?

– **BL.** Pour moi, oui. Je vois l'historicité comme l'effet de la variation culturelle permanente, et cette variation culturelle est liée à beaucoup d'éléments qui se transmettent et se transforment par innovation, sous l'effet de la combinaison d'éléments culturels déjà existants, de synthèse, etc. L'histoire la plus simple à suivre, c'est celle des artefacts. On constate que certains ont été rendus possibles par d'autres qui leur ont préexisté. C'est bien pour ça que Marx allait chercher les grandes différences entre outils de travail. Ce n'est pas la même chose de travailler avec une charrette, un animal qui tire la charrette, ou d'avoir un tracteur mécanisé et ainsi de suite. Évidemment, le tracteur n'a de sens que parce qu'on a inventé la roue bien avant, etc.

– **JL.** Ce dont vous venez de parler, ce ne sont pas de variations, c'est de l'accumulation, il me semble. Pour vous, si je comprends bien, c'est comme dans la musique : il y a un thème et il y a des variations, la variation ne faisant que contribuer à la force du thème. Tandis que la vision qu'on pourrait avoir de l'historicité, au moins depuis les Lumières, c'est tout autre chose : une production de nouveaux thèmes, pourrait-on dire. Vous prenez là une position risquée, non ?

– **BL.** Je ne vois pas du tout où est le risque. Il y a à la fois de l'accumulation culturelle et de la variation. Le tracteur c'est nouveau par rapport à la charrue, mais le premier a été rendue possible par la seconde. Qui dit historicité dit que nous nous inscrivons dans des processus historiques et que nous ne cessons de changer. Alors, quels sont les processus qui amènent au changement ? Une partie des processus qui amènent au changement c'est la cumulativité de la culture, matérielle (avec les outils, armes, ustensiles, etc.), mais aussi avec des artefacts comme les institutions, les lois, les traditions textuelles. Moi qui ai beaucoup travaillé sur l'écrit, j'étais assez préparé à ce genre de raisonnement. Goody montrait très bien dans la longue durée comment on a d'abord des listes de divinités ; puis, il y a des scribes qui se disent : « On va mettre de l'ordre là-dedans », ils hiérarchisent, ils réfléchissent sur les fonctions des uns et des

autres et il y a un début de théologie qui commence à se constituer ; et puis il y a des générations qui ont abandonné les listes, mais manient des textes de réflexion sur les fonctions des différents dieux, sur ce qu'ils font, sur leur rôle, etc. Et le niveau d'abstraction augmente : on arrive à des savoirs théologiques extrêmement complexes qui n'ont de sens que par rapport à tout ce parcours-là, à toutes ces générations qui se sont accumulées, qui ont transformé progressivement des choses. Alors, oui, beaucoup de choses changent. C'est pour cette raison qu'il faut formuler des lois de transformation. Bien sûr qu'une société avec des chamans et de l'animisme, une société avec des divinités et une société avec des prêtres et des dieux uniques, ce n'est pas la même chose. Il faut faire toutes ces différences, comme l'histoire n'a cessé de le faire... Mais aussi s'interroger sur la présence permanente de ce rapport à l'invisible.

– **PP.** Est-ce que vous diriez, par exemple, que le social est le propre du vivant ? Que les sciences sociales, telles qu'elles sont pratiquées, se sont concentrées sur le culturel qui s'entortille autour du social ? Et que vous, vous essayez d'établir, de rétablir la continuité ? Avec une question, quand même, qui se pose : c'est l'économie de moyens. Vous établissez une connexion, entre des processus très basiques de survie, chez nombre d'animaux qui ont un symétrique ou qui ont un reflet dans les processus de survie chez les humains... Mais à un moment donné, est-ce qu'on a besoin de ça pour étudier des structures plus complexes qui sont liées à la culture ? Jusqu'où cela a-t-il un sens de pousser la biologisation des humains, à l'opposé de l'anthropomorphisme ? Mais si, inversement, on recherche des cadres englobants, pourquoi s'arrêter au vivant. On pourrait dire que la physique atomique, c'est une sociologie de la matière, celle des individus-atomes ?

– **BL.** Ce serait aller très loin... Pour ma part, je fixe un certain nombre de limites, quand même, à la question. Mais si vous voulez, moi, je constate, grâce aux travaux des éthologues, que le social n'est pas spécifiquement humain. Je constate aussi...

– **PP.** Mais c'est une convention de langage, presque une tautologie, puisque vous définissez le social comme quelque chose qui n'est pas spécifiquement humain, mais qui s'applique à l'ensemble du vivant, de la bactéries jusqu'à l'homme.

– **BL.** Pas systématiquement. Toutes les espèces animales ne sont pas sociales. Mais parmi celles qui le sont il y a des éléments qui se retrouvent, effectivement. Par exemple, la bactéries se défend comme les humains, pas du tout avec les mêmes armes ou les mêmes moyens, etc. Autre exemple, tout le vivant communique. Quand on dit : « Oui, mais l'homme a un langage, etc. »... Mais ça communique en permanence dans le vivant.

– **PP.** Ça échange, ça échange des matériaux physiques, mais...

– **BL.** Non, non, ça communique avec des phéromones et des odeurs notamment, des vibrations (pour les araignées sociales par exemple), des touchers d'antennes chez les fourmis, des gestes et des cris chez les primates, des chants chez les oiseaux ou les animaux marins.

– **PP.** Oui, mais appeler ça communication, c'est prendre du vocabulaire des sciences sociales.

– **BL.** C'est juste prendre un vocabulaire pertinent pour l'ensemble des phénomènes étudiés, chez les non humains comme chez les humains. Sinon on ne peut pas s'en sortir. Aucun humain ne pourrait parler des fourmis et seules des fourmis pourraient étudier les fourmis.

– **PP.** C'est pour cette raison que j'ai parlé d'économie de moyens. Est-ce que tout cela est bien

utile ?

– **BL.** Vous savez toutes ces questions, les éthologues se les sont posées, ils ne sont pas idiots. Ce sont des gens très savants, ça fait quatre-vingts ans qu'ils travaillent, et à chaque fois ils se demandent : « Dans quelle mesure je peux parler de ceci, cela, qui sont des termes qui existent déjà pour décrire des phénomènes humains ? » Eh bien, ils le font à partir du moment où ils ont suffisamment de preuves pour montrer que ça fonctionne de la même façon globalement, avec des moyens qui peuvent être très différents. Mais ils ne peuvent pas tout inventer... Ils ont quand même ajusté leurs notions en disant : « Bon, on ne va peut-être pas parler de domination, on va parler de dominance qui repose essentiellement sur la force physique. »

Il s'agit de rapports de domination, mais plutôt de domination physique. Après, au départ, ils disaient dominance pour des rapports de force physique, des agressions physiques, par exemple, ce qu'on appelle chez les poules le *pecking order*. Là, ça se règle à coup de coups de bec, et cela produit une hiérarchie linéaire simple : au bas de l'échelle, il y a celle qui subit les coups de bec de toutes les autres poules, et au sommet, c'est celle qui n'en reçoit aucun et peut en donner à toutes les autres... Mais on s'est rendu compte que chez de nombreux mammifères, et pas les plus « évolués », chez des rats par exemple, il y a des phénomènes de *prestige* : c'est-à-dire que les petits respectent les plus vieux, pour des raisons de rapports de force physiques, mais aussi parce qu'ils ont plus de savoirs, plus d'expérience qu'eux. Il n'était pas nécessaire d'inventer un autre terme que le mot prestige, parce que l'effet agit sans moyen de rétorsion physique. Les plus vieux arrivent à entraîner les plus jeunes qui sont sous leur direction, et ceux-ci suivent des leaders qui sont plus vieux qu'eux et auprès de qui ils apprennent. Chez les éléphants, par exemple, la vieille matriarche est suivie par les jeunes parce qu'elle en sait beaucoup plus qu'eux et que c'est une condition de la survie, parce que c'est elle qui sait où aller manger, où aller boire en cas de pénurie locale. Il y a un donc un respect de l'expérience acquise.

Comment parler de tout cela sans utiliser du vocabulaire humain, ce n'est pas possible. Mais en outre, beaucoup d'éthologues disent aujourd'hui que l'anthropomorphisme est nécessaire ; ce n'est pas du tout un risque, c'est nécessaire, parce les similarités et les proximités existent, et on ne voit pas pourquoi il ne faudrait pas utiliser un vocabulaire relativement commun tout en précisant évidemment les modalités particulières de cet usage pour telle espèce par rapport à l'espèce humaine et même à l'intérieur de l'espèce humaine, avec sa grande variabilité culturelle, dans telle société plutôt que telle autre société. Ce n'est pas simple, c'est vrai, mais ces analogies-là ne sont pas des analogies sauvages. Au début, je peux vous dire que quand je discutais avec des primatologues, je leur demandais : « Mais est-ce que ce n'est pas une manière d'anthropomorphiser ? » Et ils m'ont répondu : « Vous êtes gentil, mais ça fait trente ans qu'on a réglé le problème, qu'on a eu des attaques systématiques là-dessus et qu'on y a répondu. On y a répondu par des faits. ».

Pour terminer sur ces questions, je voudrais revenir sur deux points que vous mentionnez tout d'abord vous me demandez « si on a besoin de ça pour étudier des structures plus complexes qui sont liées à la culture » ? Ma réponse est toujours la même : que comprendre des variations culturelles sans partir des invariants sociaux (et j'insiste sur le caractère social de ces invariants) à partir desquels les variations s'opèrent ? C'est logiquement impossible. Par ailleurs vous demandez « jusqu'où cela a-t-il un sens de pousser la biologisation des humains ». Mais pour moi il n'y a aucune biologisation des humains dans mon travail. Les humains sont tout simplement des êtres aussi biologiques que les autres. Penser le contraire serait une folie

scientifique : ce serait placer les humains hors du vivant. Mais moi ce qui m'intéresse, c'est de voir en quoi des grandes propriétés biologiques ont eu des conséquences sociales majeures. Ce n'est pas une « biologisation » des faits sociaux, mais ceux-ci sont indissociables des contraintes du vivant. Durkheim et Mauss, comme je l'ai rappelé dans *Vers une science sociale du vivant*, ne disaient pas autre chose, même s'ils n'ont pas su en tirer toutes les conséquences nécessaires.

– **PP.** Cela ne nous éloigne pas de la convention. Quand deux poulets s'accouplent, on peut appeler ça un mariage. Seulement quand on étudie tous les types de mariages qu'il y a dans la société humaine, il va falloir en choisir un qui soit suffisamment simple pour que ça convienne aussi au poulet.

– **HN.** Dans cet esprit, je me demande si la distinction que vous faites entre *social* et *culturel* n'est pas une convention de langage et si, finalement, ce que vous mettez dans le mot « *social* » n'est pas ce que d'autres mettent dans le mot « *biologique* » et que vous mettez dans le mot « *culturel* », ce n'est pas ce que d'autres mettent dans le mot « *social* ». Le couple biologique/social se retrouverait dans votre couple social/culturel.

– **BL.** Ce n'est pas une opposition, c'est une différence, parce qu'il n'y a pas un fait social humain qui ne soit pas culturel. La culture est partout. Il faut partir du principe que la culture dans l'espèce humaine est omniprésente. Vous n'avez pas un fait qu'on peut appeler social, et qui existe aussi chez des animaux non-humains, qui ne soit pas d'emblée culturel. Donc ça, c'est une des particularités humaines. Si on peut faire la différence, et il est à mon avis nécessaire de la faire, c'est parce que ces espèces non humaines s'organisent socialement : entre vieux et jeunes, entre mâles et femelles, entre dominants et subalternes, entre ceux qui appartiennent au même groupe et ceux qui appartiennent à un autre groupe, etc. Autant de faits sociaux mais qui ne sont pas culturels, comme chez nous. Et c'est ça, en fait, la différence. Alors, quand vous dites : « Mais est-ce que ce ne serait pas du biologique ? » Ce sont des propriétés émergentes du vivant, de même que le biologique est une propriété émergente du physico-chimique.

– **HN.** D'accord, il y a de l'électricité dans les neurones et le cerveau fonctionne avec ça, mais un cerveau ne fonctionne pas uniquement comme un réseau électrique. Donc, il y a bien une distinction entre physique et biologique...

– **BL.** Nous sommes bien d'accord. De la même façon, il y a une différence entre biologique et social... Quand vous me dites : « Mais est-ce que ce que vous appelez le social, ce ne seraient pas des contraintes biologiques ? » : non, non et non. Certaines propriétés biologiques ont immédiatement des conséquences sociales. Immédiatement. C'est l'autre face de la même pièce.

– **HN.** ... et qui ne concernent pas que les humains, mais qui concernent l'ensemble du vivant.

– **BL.** Voilà. Quand vous apprenez en éthologie que, dans 95 % des espèces de mammifères, c'est la femelle qui s'occupe exclusivement des petits, vous avez un fait énorme. Et c'est un fait social. Mais c'est un fait social basé sur la division biologique du travail reproductif.

– **HN.** Qu'est-ce que ça apporte de dire que c'est un fait social et pas seulement de dire : « C'est un fait biologique » ?

– **BL.** Parce que c'est un fait *émergent* d'une autre nature que le biologique, de même que toute forme de vie est composée d'atomes mais ne s'explique pas par la seule physique. À chaque fois, vous passez à un autre niveau. Quand vous passez au niveau social, c'est évidemment sous contrainte biologique, parce que ce sont des êtres biologiques qui le font. Mais dès lors qu'ils se mettent ensemble – parce qu'il y a des animaux plus ou moins sociaux et il y a des animaux solitaires –, il y a des nouvelles formes de contraintes, qu'on appelle sociales, qui sont liées à leur biologie, mais qui émergent. Ce sont des niveaux qui supposent l'émergence de nouvelles formes d'organisation. Et c'est comme ça qu'eux-mêmes posent le problème, alors ils ont tendance à dire que ça reste de la biologie. J'ai des collègues biologistes qui disent : « Au fond pour nous, la sociologie, c'est une branche de la biologie. » Et je les comprends très bien : pour moi, ce n'est pas une attaque, parce qu'ils voient parfaitement que le vivant s'est organisé individuellement, mais aussi, souvent, socialement. Et Mauss disait clairement la même chose : il n'y a de social que dans le vivant, et la sociologie est comme une branche de la biologie. Personnellement je ne le dirais pas comme cela, mais je comprends tout à fait qu'on puisse formuler les choses de cette façon.

À l'heure actuelle, d'ailleurs, chez les éthologues, ce qui semblait une évidence est radicalement remis en cause : pendant très longtemps on a supposé qu'on partait d'animaux solitaires et que la socialité est arrivée après... Certains chercheurs soutiennent aujourd'hui que ce serait plutôt le contraire, et que, de toute façon, la nécessité de reproduction et de soins parentaux fait que le social est d'emblée présent dans de nombreuses espèces et que ce sont plutôt des conditions particulières – le rapport à l'environnement qui amène par exemple une dispersion des ressources alimentaires – qui conduisent à des formes de séparation (comme celle d'aller chasser seul).

C'est là où il y a des degrés de socialité très différents selon les espèces, et que, par exemple, chez les abeilles, la grande majorité des espèces sont des abeilles dites solitaires parce que la gestion d'une seule femelle est plus simple : elle se fait féconder par un mâle et ensuite elle dépose ses œufs dans une cellule qu'elle ferme avec de la nourriture et elle s'en va... Ses descendants ne connaîtront donc jamais leur mère. Cela donne des formes de socialité extrêmement faibles, et des sociétés très peu intégrées, mais qui ont quand même des rapports sociaux. Les éthologues disent même que les animaux dits solitaires ne sont pas totalement solitaires : cela n'a aucun sens dans un règne animal qui repose sur la partition sexuelle. Les seules espèces qui peuvent se permettre d'être solitaires, c'est celles qui pratiquent la parthénogénèse avec le clonage de petits, ce qui est d'ailleurs très efficace, mais au détriment de la diversité génétique.

Femmes : le superpouvoir de produire

– **HN.** J'aborde maintenant un autre point. Vous constatez le primat, universel, ou en tout cas très majoritaire de la domination masculine, que vous mettez en relation avec l'altricialité secondaire – qui est peut-être à mon avis un peu trop mise à contribution – et vous posez la question : « Pourquoi les femmes acceptent cette domination ? », et vous ne donnez pas de réponse claire. Or il me semblait que vous esquissez bien par moments une réponse, mais qui n'est pas franchement dite : c'est que la domination des hommes sur les femmes se manifeste dans un double rapport, à la fois de protection (parce que les femelles humaines sont fragiles dans les processus de reproduction, elles peuvent en mourir) et de contrainte. Il me semble que votre idée c'est que si cette contrainte est acceptée, c'est parce les femmes disposent d'un

superpouvoir, celui de désigner les pères. Elles seules savent avec qui elles ont eu des rapports sexuels, et donc qui est le père, et que cela, c'est quelque chose que les hommes ne peuvent pas accepter, d'où la mise en place de contraintes, telles que la monogamie pour être sûrs que l'incertitude biologique sur la paternité soit levée. Pour y parvenir, le meilleur moyen c'est de restreindre la liberté des femmes sur leur corps, par exemple en faisant en sorte qu'elles n'aient pas d'amants... Ce superpouvoir, Françoise Héritier n'en a pas parlé et a plutôt insisté sur le fait d'avoir soit des filles, soit des garçons. Celui que vous, vous évoquez, est-ce que cela n'expliquerait pas mieux le fait que les femmes aient majoritairement accepté cette domination masculine ? Vous le dites, mais comme à contrecœur : « C'est un peu désespérant... De se rendre compte à quel point... On aurait envie d'autre chose... ». Mais peut-être que la dépendance vis-à-vis du corps féminin pour la gestation va se réduire dans le temps. Alors, vous évoquez, le biberon, le lait maternisé, qui rendent le corps des femmes moins indispensable pour la phase primaire de la vie, qui nécessite beaucoup d'attention. On pourrait ajouter les accouchements prématurés, la procréation assistée, notamment avec la fécondation *in vitro*, qui réduisent le temps de mobilisation du corps des femmes ou encore la généralisation des tests de paternité, tout cela laissant penser que la domination masculine n'est pas ni inéluctable, ni éternelle. Cela pourrait reconfigurer les rapports hommes-femme, de façon durable, et ce serait là une bifurcation culturelle, et non biologique. Vous dites : « Ça fait 300?000 ans, et face à 300?000 ans, c'est clair que, pour l'instant, la domination masculine... » ; mais les effets cumulés de ces différents artefacts techniques qui diminuent la dépendance au corps féminin, est-ce qu'on ne peut pas imaginer que cela transforme le social, de manière radicale, et peut-être très rapide ? Peut-être que ça fait 300?000 ans que ça fonctionne comme ça, mais peut-être que, dans 100 ans, ce sera très différent.

– **BL.** C'est exactement ce que je dis dans l'ouvrage : nous sommes les seuls mammifères à changer un peu la donne biologique (gestation et allaitement par les femmes), et il n'y avait pas d'autre choix que ce modèle durant 90 % de la vie des sociétés humaines. Cela a eu des effets en termes de division du travail. À partir du moment où les femmes sont attachées aux petits, pendant ce temps-là, il faut défendre le groupe. Comme par hasard, ce sont les hommes qui se chargent de faire la guerre. Les chefs de guerre sont des hommes. Les fonctions politiques sont des fonctions très masculines. Les fonctions religieuses, un peu moins, mais quand même... Dans les sociétés de chasseurs-cueilleurs, il y a aussi des chamanes femmes, mais c'est beaucoup moins le cas pour les fonctions guerrières et politiques.

Pendant longtemps, on a été bloqué dans ce modèle, avec des femmes qui étaient contraintes par ça : et donc on les a protégées, on les a mises en retrait. Ce n'est pas un hasard non plus qu'on ait écarté les femmes de tout objet tranchant. Il y a le tabou sur le sang : on ne fait pas couler le sang d'autrui quand on fait couler son propre sang. Ces histoires de sang, c'est une manière de justifier la mise à l'écart des femmes des situations les plus dangereuses. On ne les envoie pas à la guerre, parce que, si le moyen pour le groupe de se reproduire disparaît, il est foutu. Leur pouvoir exorbitant, ce n'est pas tant, comme disait Françoise Héritier, qu'elles fabriquent du même et du différent, c'est qu'elles procréent. Si on ne protège pas les femmes, il y a un risque d'extinction de l'espèce. Elles sont donc hyperprotégées. Ce statut d'être protégé a joué en leur défaveur dans la division du travail. Comme elles ont été assignées d'abord aux tâches reproductive, elles n'ont eu accès qu'à des activités économiques qui étaient compatibles avec cette priorité : elles se sont consacrées plutôt à la cueillette qu'à la chasse et quand elles chassaient, elles s'attaquaient à de petits animaux avec des objets non tranchants. Tout cela, Testart l'a très bien étudié, mais aussi Paola Tabet, une féministe matérialiste qui a travaillé exactement sur les mêmes données que Testart, sur la division sexuelle des tâches

dans les sociétés sans État. Nous avons commencé à desserrer, il y a très peu de temps dans l'histoire de l'humanité, ce rapport entre femme et enfant, et on voit même apparaître l'idée d'utérus artificiel, qui couperait complètement le lien. Les théories de l'attachement de John Bowlby, etc., tomberaient totalement.

– **HL.** Enfin, oui et non, parce qu'elles peuvent être liées à l'adulte qui prend soin d'un enfant avec lequel il y a un attachement. En pratique, aujourd'hui, l'adulte, ce sont essentiellement des femmes, mais ça pourrait être des hommes. Ça ne change pas les théories de l'attachement.

– **JL.** La théorie de l'attachement et du besoin primaire de contact ne serait pas menacée, à mon avis, car elle n'est pas liée à la procréation.

– **BL.** Elle peut être menacée parce qu'une partie de l'attachement est liée au fait, aussi, que les femmes portent les enfants et que c'est une expérience particulière avec notamment des hormones qui les rendent très attentives aux enfants. Les hommes n'ont pas le même type d'hormones et ils ont une distance beaucoup plus grande aux petits, qui peut être diminuée sous contrainte culturelle. Là, il y a des faits biologiques. Beaucoup d'espèces n'ont pas besoin de soins parentaux. En revanche, l'évolution a fait en sorte que les parents mammifères ne se désintéressent pas de leur progéniture, sinon ça aurait été une boucherie. Chez les mammifères, même chez les espèces précoielles, les petits bénéficient toujours du soin parental, ce qui suppose qu'au moins la mère s'intéresse à son bébé. Il est tellement vulnérable qu'il ne se débrouillerait pas par lui-même. Sans le soin parental, il n'y aurait tout simplement pas eu de mammifères. Ces mécanismes se sont mis en place et ne pouvaient pas s'assouplir. Tous les éléments culturels qu'on a évoqués et que vous avez rappelés, changent cette situation. Et donc, culturellement, oui, nous sommes bien partis pour remettre en cause quelque chose qui est un des fondamentaux de l'espèce humaine et nous devenons des mammifères un peu particuliers. Là, on touche à l'exception culturelle, si j'ose dire, humaine. Par la culture, on peut changer notre statut de mammifère. Mais il aura fallu longtemps, vous avouerez, pour que nous commençons à entrer dans une nouvelle ère.

– **HN.** Donc, le social est transformable et peut-être qu'un jour, ce qui est aujourd'hui un invariant disparaîtra, et ce ne sera donc plus un invariant.

– **BL.** C'est possible. Il faut savoir aussi que, dans le même temps, le corps humain change. Par exemple, aujourd'hui, un accouchement sur deux au Brésil, se fait par césarienne. Si on laissait faire la sélection naturelle, il y aurait une tendance évolutive à ce que les femmes aient un bassin plus large, qui permettrait des accouchements plus faciles. La bipédie a eu tendance à restreindre le bassin et, aujourd'hui on produit dans les sociétés occidentales des corps de plus en plus menus et cela devient difficile d'avoir des enfants dans ces conditions... Sauf qu'on a inventé la césarienne, ce qui fait baisser la pression sélective de ce côté-là. Pour des raisons culturelles, le corps peut donc changer dans un sens ou un autre.

Les biologistes évolutionnistes savent très bien que la culture a contribué à modifier l'anatomie humaine. Nos intestins se sont raccourcis depuis qu'on a inventé le feu, car, pour digérer des aliments cuits, nous n'avons plus besoin d'un intestin aussi long que celui d'autres mammifères. En conséquence, l'allocation d'énergie a bénéficié au cerveau, qui est très énergivore. Le processus d'encéphalisation – l'augmentation de la taille du cerveau en rapport au corps – a ainsi été en partie la conséquence d'une réduction de l'appareil digestif nécessaire, liée à la maîtrise du feu. Vous voyez comment une pratique culturelle, la maîtrise du feu et la

cuisson des aliments, amène à une transformation de l'intestin, qui a des conséquences sur l'allocation d'énergie interne au corps et le développement du cerveau.

Fin et suite

– **JL.** Dans cette conversation passionnante, nous avons parlé de tout, et même davantage, pourrait-on dire... Est-ce que pourtant il y a d'autres sujets, idées, questions, que nous aurions dû aborder?

– **BL.** Il y a tellement de questions qui pourraient être abordées... Nous avons touché quelques points-clés, comme la différence social/culturel ou, par ailleurs, le raccordement du biologique et du social. Avec une biologie qui entraîne des conséquences sociales ou ont des corrélats sociaux. Mais à chaque fois, ce sont des propriétés émergentes, propres au social, qui ne sont pas réductibles au biologique, de même que le biologique n'est pas réductible à des molécules ou à des atomes, etc. Il n'est pas question de réductionnisme ni physique, ni biologique, ni psychologique d'ailleurs. À chaque niveau, il y a un type de contrainte particulier, mais à oublier les liens qu'il y a entre les niveaux, on perd de vue des grands principes d'organisation. Au niveau social, c'est clair que ne pas saisir que les propriétés des espèces ont des conséquences en termes d'organisation sociale, c'est louper une bonne partie des problèmes qu'on a à traiter.

– **JL.** Il y une dernière question que nous avons envie de vous poser : Qu'est-ce que vous allez faire maintenant ? Quels sont vos projets ? Vous avez « couvert » – je pense que c'est un terme qui s'applique bien à votre œuvre – beaucoup de sujets. On n'a peu parlé de l'art, peu parlé du rêve : ce sont à chaque fois de gros morceaux que vous eu le courage d'explorer. Vous nous avez dit que vous avez parfois eu peur de vous y lancer, mais vous y êtes allé quand même. Aujourd'hui, ce serait quoi votre nouvelle frontière ?

– **BL.** Je veux continuer dans la perspective des *Structures fondamentales*. Je travaille avec un collègue sur les questions des formes de gouvernement dans l'ensemble des sociétés humaines et avec des comparaisons interspécifiques avec des sociétés de mammifères qui ont des leaders. Les travaux sur le *leadership* dans différents types de sociétés de mammifères sont intéressants parce qu'on voit varier évidemment les choses. Ce ne sont pas du tout les mêmes fonctionnements, et en même temps, il y a des principes de hiérarchie et des *leaders* qui se dégagent dans pas mal de sociétés, notamment les sociétés de chimpanzés qui ont des hiérarchies très fortes avec des mâles alpha qui font de la politique ou au moins de la *protopolitique* – avec des alliés. Ils se défendent contre d'autres, ils ont des tactiques, des stratégies pour parvenir à se maintenir au pouvoir. Cela ne dure pas des dizaines d'années, mais quand même ça peut perdurer sur dix ans. Il y a des mâles qui arrivent à instaurer un respect sur l'ensemble des membres du groupe. Ces comparaisons m'intéressent et m'incitent à travailler sur un objet plus précis, que j'ai évoqué rapidement dans l'ouvrage, celui de la domination politique. Je voudrais montrer la fécondité du programme sur des objets spécifiques.

Article mis en ligne le vendredi 19 décembre 2025 à 17:32 –

Pour faire référence à cet article :

Bernard Lahire, »Prendre le temps, mettre le feu, braver la peur, faire œuvre. », *EspacesTemps.net*,

© EspacesTemps.net. All rights reserved. Reproduction without the journal's consent prohibited.
Quotation of excerpts authorized within the limits of the law.