

Bibliothèque de philosophie sociale et politique

Thomas Bolmain

Pierre Bourdieu philosophe

Une critique socio-philosophique  
de la « condition étudiante »



EuroPhilosophie



# **PIERRE BOURDIEU PHILOSOPHE**

## **UNE CRITIQUE SOCIO-PHILOSOPHIQUE DE LA « CONDITION ETUDIANTE »**

THOMAS BOLMAIN

Illustration de couverture  
Installation de Yannis Gaïtis  
© Loretta Gaïtis

Texte édité par EuroPhilosophie  
BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE SOCIALE ET POLITIQUE

Dépôt légal : 5 juin 2009  
© Thomas Bolmain – EuroPhilosophie - BPS  
Site : [www.europhilosophie-editions.eu](http://www.europhilosophie-editions.eu)

Diffusion numérique interdite sur d'autres sites  
Pour faire un lien vers ce texte :  
<http://www.europhilosophie-editions.eu>

*Mes remerciements vont à  
Grégory Cormann et  
Guillaume Sibertin-Blanc,  
pour leurs relectures et  
suggestions.*

*A Simon et la verte  
jeunesse.*

## SOMMAIRE

<b>Introduction « langage magistral » et « réflexivité réflexe »</b>	<b>7</b>
<b>I – Portrait du sociologue en philosophe</b>	<b>14</b>
Le kantisme hétérodoxe de Pierre Bourdieu : une pensée du penser	15
Le spinozisme orthodoxe de Pierre Bourdieu : une pensée du corps	29
<b>II – Socio-philosophie de la « condition étudiante »</b>	<b>45</b>
L'être de l'étudiant et le temps : lecture des Héritiers	47
Le temps du sous-prolétaire : lecture de Algérie 60	57
Vers un sous-prolétariat estudiantin ?	66
<b>Conclusion : faut-il penser ce qu'est penser ?</b>	<b>80</b>

## Introduction

### « langage magistral » et « réflexivité réflexe »

Avec l'attitude de pourfendeur de toutes les illusions qui lui va bien, Pierre Bourdieu a mis en évidence le *paradoxe* traversant toute institution scolaire, y compris universitaire, et qu'implique la prise de parole qu'elle autorise et le langage qu'elle impose comme légitime. En quoi consiste ce paradoxe ? Il semble que l'institution, au fond, ne puisse réaliser le but qu'elle se donne explicitement – promouvoir l'égalité et l'émancipation – sans du même coup entrer en contradiction avec le rôle social qui la définit essentiellement, et qui pour sa part reste implicite : reconduire, reproduire le rapport de forces (entre classes) caractéristique d'un état donné du monde social, c'est-à-dire répéter et renforcer les inégalités qui le traversent en les légitimant (c'est là toute l'utilité du classement scolaire). De ce point de vue, et quoi qu'elle en dise, l'université se révèle comme ce lieu où il est structurellement impossible d'opérer la mise au centre de la parole, son partage, sa dispute authentiquement démocratique. Elle serait un lieu où, partant, il s'avère impossible de mettre en œuvre ce que l'on peut nommer, avec Jacques Rancière, une logique de l'émancipation et de l'égalité<sup>1</sup>.

L'analyse consacrée au « langage magistral », dans *La reproduction*, est caractéristique de cet état de fait. On nomme « langage magistral » la parole émise par un délégué de l'institution reconnu par elle comme apte à émettre cette parole, c'est-à-dire « digne de transmettre ce qu'il transmet, donc autorisé à en imposer la réception ». La caractéristique principale du langage magistral est qu'il n'a au fond pas grand chose à dire ; ou, au moins, que le contenu proprement informatif est second par rapport à la fonction, au rôle social qu'il remplit en tant simplement qu'il est dit. Ce rôle

---

<sup>1</sup> Voir spécialement J. RANCIÈRE, *Le maître ignorant. Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, Paris, Fayard, 1987.

social, multiple, est en fait toujours soumis à la logique de la reproduction :

« le seul fait de transmettre un message dans un rapport de communication pédagogique implique et impose une définition sociale (...) de ce qui mérite d'être transmis, du code dans lequel le message doit être transmis, de ceux qui ont le droit de le transmettre ou, mieux, d'en imposer la réception, de ceux qui sont dignes de le recevoir et, de ce fait, contraints de le recevoir et enfin, du mode d'imposition (...) du message qui confère sa légitimité (...) à l'information transmise »<sup>2</sup>.

Si le *message magistral* est bien, d'abord et avant tout, un *message social* (pour parler comme Marshall McLuhan), on comprend pourquoi tout peut se dire dans une université sans que cela porte à conséquence, sans que cela modifie ou même rencontre le réel. La situation et le rôle que prescrit le champ universitaire au moindre des agents qu'il consacre ont pour contrepartie de « neutraliser » tout ce qu'il peut dire, aussi bien sur la lutte des classes, la théorie révolutionnaire des groupes, la subversion littéraire et la littérature comme subversion, ou, évidemment, la fonction neutralisante du langage magistral : « C'est aussi que le langage peut n'être plus, à la limite, un instrument de communication, mais un instrument d'incantation dont la fonction principale est d'attester et d'imposer l'autorité pédagogique de la communication et du contenu communiqué »<sup>3</sup>.

Bourdieu ajoute que cette fonction incantatoire du langage magistral repose sur une opération particulière qu'il nomme, dans le sillage de la tradition psychanalytique, la dénégation. Chez Freud la dénégation (*Verneinung*) apparaît comme un moyen par lequel, au cours de la cure, le refoulé, par le langage, se crée un chemin jusqu'à la conscience, mais uniquement sur le mode de la négation : le patient parle bien du contenu de conscience refoulé, mais en

---

<sup>2</sup> P. BOURDIEU et J.-C. PASSERON, *La reproduction. Eléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris, Minuit, 1999, p. 135.

<sup>3</sup> Sur tout ceci, *ibid.*, p. 134-136.



affirmant qu'il n'en parle pas. C'est pourquoi, si la dénégation est déjà une façon de prendre connaissance du refoulé, elle n'est aucunement une manière de l'accepter : de cette opération, il « résulte une sorte d'acceptation intellectuelle du refoulé tandis que persiste ce qui est essentiel dans le refoulement »<sup>4</sup>. Quand on sait que Bourdieu tend volontiers à identifier le monde social, et les rapports de domination qui le structurent, comme l'objet d'un refoulement actif<sup>5</sup> réalisé au plus haut point au sein de l'université, on comprend qu'il désigne les universitaires comme ces gens « formés à parler un langage dans lequel on parle pour dire qu'on ne dit pas ce qu'on dit »<sup>6</sup> ou, mieux, dans lequel « on (se) dit la vérité, mais sur un mode tel qu'on ne (se) la dit pas »<sup>7</sup>. Cet usage légitime du discours, neutralisant car « dénégateur », a pour conséquence un rapport particulier au monde social, définitoire selon Bourdieu de l'*ethos* universitaire : c'est qu'il déréalise ce monde, et ce qui le compose : « Une des propriétés du langage légitime est précisément qu'il *déréalise* ce qu'il dit (...). Le système scolaire enseigne (...) un rapport au langage qui est solidaire d'un rapport aux choses, un rapport aux êtres, un rapport au monde complètement déréalisé »<sup>8</sup>.

Tels seraient l'exercice du langage sur lequel repose le paradoxe de l'institution universitaire, et la vision du monde qu'il implique. L'agent élu par l'institution pour parler en son nom entrera automatiquement en conflit avec la fonction essentielle de celle-ci, et la violence symbolique qui l'anime et qu'elle exerce, au moins s'il souhaite œuvrer à l'émancipation de ses auditeurs, et de lui-même.

---

<sup>4</sup> S. FREUD, « La négation », in *Résultats, idées, problèmes*, trad. J. Laplanche et al., t. 2, Paris, PUF, 1985, p. 136.

<sup>5</sup> Cf. par exemple P. BOURDIEU, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Minuit, 2003, p. 566.

<sup>6</sup> P. BOURDIEU, « Ce que parler veut dire », in *Questions de sociologie*, Paris, Minuit, 2002, p. 111.

<sup>7</sup> P. BOURDIEU, *La distinction, op. cit.*, p. 580.

<sup>8</sup> P. BOURDIEU, « Ce que parler veut dire », art. cit., p. 111-112.

Et les rapports de domination qu'il voudrait contribuer à supprimer, il ne pourra les désigner qu'en les déniait, déréalisant par là le monde auquel ils participent.

Bourdieu peut sembler friand de ces constats à l'allure de cercle infernal. Ils pourraient, dans le pire des cas, inciter à la démission, ou à cette sorte de « conscience malheureuse » qui, dans une inactivité confortable, se nourrit indéfiniment d'elle-même et de ses paradoxes. Puisqu'il faut toujours ou bien parler ou bien se taire et que parler implique nécessairement d'entrer en conflit avec l'institution – et avec soi, en tant que délégué de celle-ci –, on peut être tenté de garder le silence. Cependant, d'un autre côté, il est toujours trop tard : on a déjà usé de la parole, et « on ne peut se reprendre ». Puis on constate que Bourdieu lui-même – lui qui, plus que tout autre, savait combien l'analyse précédente s'appliquait d'abord à son propre discours – ne s'est pas pour autant réfugié dans le mutisme, encore que sa prise de parole, et le conflit qu'elle impliquait, lui étaient souvent, à l'en croire, éminemment douloureux.

Avec ce problème inaugural, c'est toute l'exigence de la pensée de Bourdieu que nous rencontrons, et celle, difficile mais surmontable, devant laquelle elle nous place. Comment savoir, à l'entame d'un exercice académique, si celui-ci atteindra son objectif final : pourra-t-il effectivement contribuer à l'émancipation des uns et des autres ? Et si oui, par quels biais ? Mais sans doute s'agit-il de questions oiseuses : comment en effet ne pas voir que l'institution ne sera jamais suffisamment en accord avec elle-même pour offrir le cadre où s'inscrire parfaitement ? C'est donc qu'il faut *prendre* la possibilité structurellement refusée, construire un cadre au fur et à mesure, le bricoler patiemment, avec les moyens du bord – Beckett écrivait : « Dans le silence on ne sait pas, il faut continuer ».

Tenter, à partir d'une réflexion consacrée au travail de Bourdieu, de construire un tel cadre, un lieu certes institutionnel mais où une parole réellement émancipatrice serait proférée, cela suppose d'accorder la plus grande attention au problème de la *réflexivité*. Dans ce qui suit, sans chercher à récuser la conceptualité bourdieusienne, je voudrais prioritairement m'attacher à montrer

pour quelles raisons et sous quelles modalités cette pensée nous impose encore, et impérieusement, de repérer et de susciter ces moments et ces endroits où la parole (notamment académique) opère la *torsion* par laquelle elle se met à distance d'elle-même, se prend pour objet de réflexion et d'élaboration, et, dans ce geste, produit un lieu, au milieu, lieu de la *pensée* elle-même, créé par et pour elle, selon son besoin fondamental de trouver son lieu propre, besoin se souciant peu de celui qui, pour un moment, la confisque. Chez Bourdieu, c'est autour de ce motif que se cristallisent, à mon sens, les virtualités émancipatrices les plus intenses.

C'est que ce thème nous invite vraiment à penser *ensemble*, et à penser ensemble *autrement*. Par « penser », on désignerait alors l'acte réflexif, et collectif<sup>9</sup>, où la pensée – relative à une communauté, par exemple philosophique, en quoi elle se révèle irréductible à sa captation provisoire par un seul – se prend elle-même comme objet pour se soumettre à une forme radicale de lucidité critique. Selon cette optique, ce texte se voudrait une initiation – entraînement ou exercice – à ce qu'on appellera, à la suite de Bourdieu dans un tout autre contexte, la « réflexivité réflexe<sup>10</sup> ». Cette notion de « réflexivité » ne se confondrait avec aucune « prise de conscience » ; elle serait même irréductible à un fait individuel. En effet, bien que « les agents ne peuvent se donner une maîtrise symbolique de leur pratique que par une "opération à la seconde puissance" », il est aussi vrai « que le privilège traditionnellement conféré à la conscience et à la connaissance réflexives est dépourvu de fondement »<sup>11</sup>. Je pose, en première approche, que la réflexivité,

---

<sup>9</sup> Sur la réflexivité en tant qu'acte collectif, cf. P. BOURDIEU, *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 1993, p. 13.

<sup>10</sup> P. BOURDIEU, « Comprendre », in *La misère du monde*, (dir. P. BOURDIEU), Paris, Seuil, 1998, p. 1391.

<sup>11</sup> P. BOURDIEU, *Esquisse d'une théorie de la pratique précédé de Trois essais d'ethnologie kabyle*, Paris, Seuil, 2000, p. 305, 307. Si l'idée d'une « opération à la seconde puissance » est énoncée en référence à Merleau-Ponty, c'est une confrontation avec Sartre qui pourrait peut-être permettre d'éclaircir ce point (cf. infra, chapitre 2, b, note 95). Une longue

cet *écart de soi à soi*, est le fait même de la *pensée*, au moins tant qu'on ne confond pas celle-ci avec l'exercice subjectif d'une faculté, mais qu'on la définit non seulement comme ce qui habite les corps et les discours et ordonne systématiquement leurs pratiques, mais aussi comme ce qui réserve toujours la possibilité d'un écart critique à soi producteur, comme tel, de possibles inédits.

La « réflexivité réflexe » devient en ce sens l'un des noms du point en deçà duquel l'exercice de la pensée ne peut régresser. Le rapport à soi réflexif de la pensée, comme « quasi-transcendental » (on y reviendra), en tant qu'il se déroule en situation, qu'il n'existe qu'en acte, en ce qu'il s'affronte à ses propres conditions de possibilité (historiques et sociales), est ce qui met à distance un usage dominant de la pensée, résiste à son application habituelle dans les pratiques langagières et corporelles, enfin trace les voies selon lesquelles inquiéter et déplacer cet usage. Quoique Bourdieu ait superbement opéré cette mise à distance critique, il est aussi possible qu'il n'ait pas arpenté toutes ces voies, pour autant même qu'il les ait indiquées. Mais l'important sera de voir et de faire valoir que la « réflexivité réflexe », telle qu'elle fut pratiquée par lui, offre une parfaite pierre de touche et donne une formule excellente pour

---

note de *Questions de méthode*, Paris, Gallimard, 1967, p. 46 sq., tente d'articuler au plus près une théorie existentialiste de la réflexivité et de la conscience sur une pensée dialectique proprement matérialiste du processus historique. À vouloir choisir entre l'un ou l'autre de ces termes, on tomberait fatalement dans un type particulier d'idéalisme, où l'un « consiste à dissoudre le réel dans la subjectivité, l'autre à nier toute subjectivité réelle au profit de l'objectivité ». On pourrait dire que, d'un point de vue philosophique, la sociologie bourdieusienne, spécialement par le recours au concept d'*habitus*, tient à sa façon cette voie moyenne proposée par Sartre où, finalement, le subjectif apparaît comme un « moment du processus objectif (celui de l'intériorisation de l'extériorité) » (p. 50). Disons, en première approximation, que Bourdieu va de son côté toujours plus réduire la part accordée à « la théorie de la conscience », et exemplairement au problème de « la prise de conscience » (p. 47) : encore central dans *Algérie 60*, on le verra, l'*Esquisse d'une théorie de la pratique* puis les *Méditations pascaliennes* en proposeront la critique rigoureuse.

chercher, ici et maintenant, comment s'orienter vers d'autres devenir socio-historiques et vers des virtualités politiques réellement émancipatrices.

Le texte qui suit se découpe en deux parties, chacune de statut différent : prenant pour fil conducteur les *Méditations pascalienues*, la première considère la pensée de Bourdieu dans son ensemble, comme un tout achevé, tandis que la seconde met spécialement en évidence un des moments de ce travail, situé autour des années soixante. En esquissant, *via* le recours à deux images des pensées de Kant et de Spinoza, un « Portrait du sociologue en philosophe », j'essaierai d'abord d'éclairer les présupposés philosophiques de la sociologie de Bourdieu. La confrontation avec Spinoza sera l'occasion de revenir sur certains des concepts essentiels qui l'animent ; l'interrogation d'un « kantisme hétérodoxe de Bourdieu », dans un premier temps, servira en outre de prétexte à la définition d'un certain *style* de la pensée *philosophique*, désigné ici comme *critique sociale du présent*, et à situer Bourdieu en son sein. La seconde partie est un essai de penser dans cette direction exacte. A partir de la problématique de la *temporalité*, la relecture de deux textes – *Les héritiers* et *Algérie 60* – doit permettre d'interroger, pour aujourd'hui, la signification de la constitution éventuelle d'un « sous-prolétariat étudiantin », et ébaucher une critique socio-philosophique de la « condition étudiante »<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> Plus largement, il faudrait aussi faire sentir, dans ces pages, comment Bourdieu, sociologue réputé « difficile » (usant, dans des phrases sinueuses, de nombreux concepts qu'il ne cesse de reprendre, de redéfinir, d'affiner), est aussi un grand créateur d'affects, que ses descriptions sociologiques ou ses élaborations conceptuelles, pour autant que l'on accepte de jouer le jeu, appartiennent bien à ces livres qui ont le pouvoir d'accroître l'enthousiasme, parfois la mélancolie. Et lorsque je dis : jouer le jeu, je veux dire : jouer un jeu, le sien, jeu valant comme suspension de tous les jeux sociaux, travail de lucidité critique quant au monde social et ses mécanismes de reconduction des dominations, travail surtout sur soi en tant que mis en jeu, enjeu et joueur de ce même monde social.

## I – Portrait du sociologue en philosophe

*La « mise en question »  
philosophique de la  
philosophie sera acceptée,  
voire célébrée, par les  
mêmes philosophes qui  
jugeront insupportable  
l'objectivation  
sociologique de  
l'institution  
philosophique<sup>13</sup>*

Est-il légitime de traiter en philosophe un sociologue qui, plus que d'autres, s'est attaché à mettre en évidence, contre les prétentions de la philosophie à dominer souverainement le champ intellectuel, la spécificité de la sociologie ? Il est notoire que Bourdieu, bien que philosophe de formation (étudiant à l'École Normale Supérieure de la rue d'Ulm, il obtient l'agrégation en 1954), ne cessa jamais de critiquer la philosophie, parfois très durement. Cette critique, il l'émet à partir d'un *dehors* de la philosophie, l'engagement dans les sciences sociales revêtant pour lui le sens d'une véritable conversion. Et celle-ci est d'autant plus radicale qu'elle se présente comme une rupture pure et simple avec un *point de vue philosophique* dont la particularité – ses conditions de production historiques, sociales et économiques spécifiques –

---

<sup>13</sup> P. BOURDIEU, *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Seuil, 1998, p. 284.

entraînerait de nombreuses illusions, et barrerait de toute façon l'accès à une universalité auquel il prétend plus que tout autre.

Il faudra cependant montrer qu'un grand nombre des problématiques bourdieusiennes les plus fondamentales sont aussi, traditionnellement, du ressort de la philosophie – ainsi celle de la temporalité, qui servira de fil conducteur par la suite ; que, d'une certaine manière, le cadre ou l'horizon général de ses questions concoure à inscrire Bourdieu au sein de cette tradition, voire à entretenir un rapport de filiation – critique – avec certains auteurs : je pense à Spinoza, et aussi, de façon plus improbable si l'on sait combien il traita durement ses propositions quant au jugement de goût ou au partage de l'empirique et du transcendantal, à Kant. Il ne s'agit pas de nier la dimension proprement sociologique du travail de Bourdieu, ou de magiquement recouvrir, par un de ces tours de passe-passe dont raffolent les philosophes, le « retour du refoulé » (le monde social lui-même) qu'elle autorise. En dépit de l'exergue volontairement pessimiste de ce chapitre, le but est plutôt de proposer un point de vue philosophique sur l'œuvre, qui certes n'est exclusif d'aucun autre, mais qui a l'ambition d'exacerber la puissance subversive qui n'a cessé de l'animer, pour mieux la réactiver.

### ***Le kantisme hétérodoxe de Pierre Bourdieu : une pensée du penser***

Des *Méditations pascaliennes* – un texte parfois présenté comme son testament spirituel, et dont la philosophie, comme le titre le laisse entendre, est peut-être autant l'objet que le sujet –, je prélève cet extrait posant que les sciences sociales « permettent de prolonger et de radicaliser l'intention critique du rationalisme kantien »<sup>14</sup>. De façon simplificatrice, rappelons que le geste *critique*, selon Kant, est de prime abord doté d'une utilité simplement « négative ». Initialement, il cherche à déterminer les conditions de

---

<sup>14</sup> P. BOURDIEU, *Méditations pascaliennes*, op. cit., p. 175.

possibilité, c'est-à-dire les sources et les limites, de l'usage de la raison humaine, et à clarifier celle-ci : la critique ouvre « non pas à l'extension, mais seulement à la clarification de notre raison, ainsi qu'à la préserver des erreurs » (cela étant « déjà beaucoup de gagné », comme le relève Kant). Mais cette critique, poursuit-il, est *transcendantale*. Comme on sait, l'entreprise critique ne porte pas sur les données empiriques, historiques ou sociales, c'est-à-dire particulières et contingentes, qui limitent la pensée : elle cherche plutôt à déterminer les principes, nécessaires et universels (*a priori*) qui, toujours et partout, commandent à l'usage de la raison, limitent en droit celui-ci, et rendent possible une expérience en général (que cette expérience soit d'ordre gnoséologique, moral ou esthétique). De même, Kant ne se demande pas sous quelles conditions un objet avec telles qualités peut être connu par tel sujet, si tel acte est moral ou non, si tel objet est beau ou s'il ne l'est pas : il s'agit plutôt de découvrir à quelles conditions *a priori* doit obéir en sa structure même la pensée de tout sujet pour qu'une expérience en général soit possible. C'est ce que déclare Kant dans le passage suivant, à propos du versant gnoséologique de la critique : « J'appelle transcendantale toute connaissance qui s'occupe en général non pas tant d'objets que de notre mode de connaissance des objets en tant qu'il est possible en général »<sup>15</sup>.

Le partage de l'empirique et du transcendantal peut sembler au non-philosophe quelque peu artificiel. Il est pourtant la matrice de la philosophie moderne et, encore très souvent, ce qui permet à d'aucuns de définir un champ d'investigation spécifiquement philosophique, ou de légitimer sa prétention à l'universalité. Cependant, à tort ou à raison, Bourdieu ne cessa de suspecter une distinction qu'il identifiait brutalement à une « coupure magique » dont il convenait d'interroger « la signification sociale ». En introduisant la dimension transcendantale, comme en deçà de l'empirique, le philosophe ne ferait en réalité que « rationaliser » sa propre position dans l'espace social, ses dispositions spécifiques et le

---

<sup>15</sup> E. KANT, *Critique de la raison pure*, trad. A. J.-L. Delamarre et F. Marty, Paris, Gallimard, 2002, p. 82-83 [B 25]. On verra plus loin que le geste critique possède également une utilité proprement positive.



point de vue, très particulier – dit « scolastique » –, que celles-ci impliquent.

Pour comprendre cela, prenons pour point de départ la notion de *point de vue scolastique* – celui des intellectuels, « la fraction dominée de la classe dominante » –, qui trouve son plus haut point d’accomplissement dans l’*ethos* du philosophe universitaire. Selon Bourdieu, ce point de vue est fondé sur une mise à distance du monde, une véritable « coupure sociale et mentale » qui est également d’ordre matériel (que l’on pense à l’université en général, et spécialement à certaines universités américaines, dont les campus, coupés des villes, fonctionnent de façon presque autarcique). Dans ce contexte, une *temporalité* très spécifique, caractéristique de la position scolastique, peut se déployer : un « temps employé librement à des fins librement choisies et gratuites qui (...) peuvent être celles d’un travail, mais affranchi, dans son rythme, son moment et sa durée, de toute contrainte externe, et en particulier de celle qui s’impose par l’intermédiaire de la sanction monétaire directe », soit « un temps libre et libéré des urgences du monde qui rend possible un rapport libre et libéré à ces urgences, et au monde ». Or, en tant que tel, le point de vue scolastique entraînerait un grand nombre d’erreurs ou d’illusions<sup>16</sup> témoignant d’une sorte d’intellectualo-centrisme et ayant en commun de relever d’une stratégie de déni du monde social. Ainsi, l’attitude esthétique qu’élabore Kant dans la *Critique de la faculté de juger*, en tant que transcendante, ne serait que la rationalisation universalisante de la position et des dispositions pourtant très spécifiques ayant permis d’écrire cette *Critique* et d’adopter cette attitude et, partant, elle vaudrait comme une occultation de cela même avec quoi il a fallu rompre afin de l’écrire, et de l’adopter : « Au point que l’on est contraint de se demander si (...) le transcendental n’est pas toujours une sorte

---

<sup>16</sup> Ces illusions se déploieraient dans trois domaines – épistémologique, moral et esthétique – recoupant les trois champs d’investigation de la critique kantienne, cf. P. BOURDIEU, *Méditations pascaliennes*, op. cit., p. 75-131.

d'empirique philosophiquement transfiguré et, par là, dénié »<sup>17</sup>. Si bien que l'interrogation transcendante, exemplairement dans sa dimension esthétique, apparaît à Bourdieu comme un ultime raffinement de ces stratégies de dénégation et de ces effets de déréalisation qu'impliquerait la position scolastique, le point de vue des « dominés de la classe dominante ».

Du même coup, la fidélité de Bourdieu à l'intention du rationalisme kantien – ce qu'il appelle « prolonger » et « radicaliser » le geste critique – ne pourra qu'être profondément ambiguë, infidèle, critique : en un mot, hétérodoxe. Ce qu'il retient de Kant, c'est l'idée selon laquelle il faut soumettre la raison (notamment scolastique), comme instrument particulier de l'acte de penser, à une critique qui doit en déterminer les limites, c'est-à-dire à la fois en décrire les conditions de possibilité et la dépandre de ses illusions. Mais le criticisme kantien devra cependant se soumettre à une *historicisation radicale* : ce qu'il convient désormais d'interroger, ce sont les *conditions de possibilité historiques et sociales*, et non plus transcendantes, de l'exercice de la pensée. Ce qu'il faut ainsi faire, c'est soumettre la pensée à une série de questions que la raison scolastique ne peut par définition que refouler. Il faut montrer que la prétention à l'universalité s'ancre toujours en un point de départ – une position d'origine – de part en part historique, et en retracer la genèse ; qu'elle se développe au long

---

<sup>17</sup> P. BOURDIEU, *Méditations pascaliennes*, op. cit., p. 69. Les citations de ces paragraphes sont respectivement extraites : pour la critique du transcendantal kantien, et spécialement de *la Critique de la faculté de juger*, de P. BOURDIEU, *La distinction*, op. cit., p. 571, 574-578 ; pour la description et la critique des positions et dispositions scolastiques, de P. BOURDIEU, *Méditations pascaliennes*, op. cit., p. 323, 9. Il ne m'appartient pas de juger ici de la pertinence de la position extrême de Bourdieu à l'égard du thème transcendantal (cf. infra, chapitre 1, a). On se contentera de souligner que, paradoxalement, la dimension historique de la troisième Critique (qui affleure en ses paragraphes 60 et 65) lui échappe tout à fait : cf. J. RANCIÈRE, *Le philosophe et ses pauvres*, Paris, Champs-Flammarion, 2007, p. 282-284, et D. GIOVANNANGELI, « Kant, le beau et la révolution », in *La fiction de l'être*, Bruxelles, De Boeck, 1989, p. 82-84.

d'une histoire qui la détermine mais qu'il est possible de réfléchir ; enfin que son énonciation est relative à certaines conditions de production sociales et économiques (ainsi l'état d'indistinction relatif entre le loisir et le travail auquel renvoie le terme de « *skholè* », comme loisir studieux, rapport particulier, fait de suspension, au temps, à l'avenir, aux urgences du monde et aux préoccupations pratiques, ou propres à la pratique)<sup>18</sup>. Ce serait par exemple cela clarifier l'instrument de la pensée, et prolonger, en le radicalisant, le geste kantien.

D'autre part, mais cette fois positivement, Bourdieu attire l'attention sur le fait que ce geste critique, dans le cas particulier où il s'apparente à l'historicisation d'une pratique ou encore d'un texte, en plus d'éviter certaines méprises, est aussi ce qui permettrait d'*actualiser*, de « rendre présent, actuel », telle pratique, tel texte – l'actualiser, c'est-à-dire l'activer à nouveau et mesurer son intérêt à l'égard de problèmes ou de polémiques relatives au moment présent. Or, sur ce dernier point, c'est précisément *contre Kant* que Bourdieu se réclame des « enquêtes historiques » auxquelles Spinoza, dès le *Traité des autorités théologique et politique*, soumettait les textes sacrés<sup>19</sup>. Ce dernier usage du geste critique, dans le sens de

---

<sup>18</sup> Sur la notion de « *skholè* » et sa critique, cf. P. BOURDIEU, *Méditations pascaliennes*, *op. cit.*, spécialement p. 27-31. Voir aussi, entre beaucoup d'exemples, P. BOURDIEU, « Comment peut-on être sportif ? », in *Questions de sociologie*, *op. cit.*, p. 177-178.

<sup>19</sup> Sur l'historicisation et la référence à Spinoza, cf. P. BOURDIEU, *Méditations pascaliennes*, *op. cit.*, p. 71-72 ; sur l'historicisation comme actualisation, *ibid.*, spécialement p. 125-126. L'œuvre de Bourdieu s'achève sur un texte posthume dont le dernier mot est la notion d'historicisation dans son rapport à celle d'actualisation : ainsi évoque-t-il « le sentiment d'appréhender une œuvre et une vie dans le mouvement nécessaire de sa réalisation et d'être ainsi en mesure de m'en donner une appropriation active, sympraxie plutôt que sympathie, tournée elle-même vers la création et l'action ; il se trouve en effet que, paradoxalement, l'historicisation, bien qu'elle mette à distance, donne aussi les moyens de rapprocher (...) » (P. BOURDIEU, *Esquisse pour une auto-analyse*, Paris, Seuil, 2004, p. 141-142). Sur la notion d'« enquêtes historiques » chez Spinoza, voir *Traité des autorités théologique et*

l'actualité, revient-il à se distancier définitivement de la pensée kantienne ? L'infidèle fidélité au rationalisme kantien se mue-t-elle ici en une véritable rupture ?

Il est bien possible que non. La radicalisation du criticisme – l'accent mis, d'une part, sur la dimension historique de la pensée et, d'autre part, sur le lien nécessaire de la critique à une référence au présent, à un actuel qu'elle contribue à modifier –, pourrait au contraire permettre à Bourdieu de rejoindre Kant, quoique par un chemin détourné. On sait en effet que Kant, s'il est bien à la source d'un criticisme transcendantal synonyme d'« analytique de la vérité », inaugure également, dans le champ de la philosophie, un autre type d'interrogation, ne s'attachant cette fois plus aux conditions transcendantales de la connaissance, mais portant plutôt sur *les conditions historiques de l'existence*. Or, à suivre les analyses fameuses de Michel Foucault, il se trouve que cette dernière interrogation peut être posée comme suit : « Qu'est-ce que l'actualité ? », c'est-à-dire « quel est le champ actuel de nos expériences ? »<sup>20</sup>. Dans cette perspective, le problème de l'actuel serait donc tout sauf étranger à la pensée kantienne. J'ajoute que la position et la résolution de ces questions – Foucault l'a suggéré – sont indissociables d'un questionnement du concept de *pensée* : elles

---

*politique*, in *Œuvres complètes*, tr. R. CAILLOIS, M. FRANCÈS, R. MISRAHI, Paris, Gallimard, Pléiade, 1954, p. 716, § VII ; cette même notion est centrale dans M. FOUCAULT, « Qu'est-ce que les Lumières ? », in *Dits et écrits*, t. 2, Paris, Gallimard, Quarto, 2001, p. 1391.

<sup>20</sup> La référence sur ce point est donc Foucault, par exemple dans *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France 1982-1983*, Paris, Hautes études Gallimard Seuil, 2008, p. 21-22. Les textes kantien alimentant la réflexion à ce propos sont « Qu'est-ce que les Lumières ? », la deuxième section du *Conflit des facultés*, l'« Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique » (spéc. § 8), le « Projet de paix perpétuelle » (spéc. l'Appendice I), enfin « Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ? ». Bien que Foucault n'en dise rien, il est certainement possible de soutenir que la Critique de la faculté de juger offre à ces opuscules leur soubassement conceptuel.

ouvrent à une autre *Denkungsart*, un autre mode du penser, à une image nouvelle de la pensée (il faut « penser autrement », assène-t-il). On pressent dès lors que ce réinvestissement du kantisme implique rien moins qu'une réévaluation de la notion de *pensée*. Celle-ci ne peut pas uniquement s'entendre comme ce qui s'impose aux pratiques pour les ordonner, ce dont il faudrait déterminer les conditions historiques de possibilité et le domaine de pertinence. Elle doit être aussi, pour autant qu'elle réfléchisse ses propres conditions de possibilité en rapport avec un contexte historique donné, le sien, l'occasion d'une torsion ou d'un travail sur soi ouvrant d'autres possibles, d'autres domaines d'investigation<sup>21</sup>.

Posons, en tout cas, que l'articulation entre historicisation du criticisme *et* interrogation du présent, parce qu'elle paraît rejouer, en la radicalisant, une question d'inspiration kantienne (« qu'appelle-t-on aujourd'hui penser ? »), est ce qui permet de définir Bourdieu comme un « kantien hétérodoxe ». C'est sur la base de ce kantisme original qu'il faut maintenant essayer de définir un certain *style* de la pensée *philosophique* : la *critique sociale du présent*. En quoi consiste, dans ses grandes lignes, ce style philosophique que Bourdieu met en œuvre pour son propre compte avec des moyens spécifiques (l'analyse sociologique) ? On le résumera d'un symbole, en renvoyant à ce que Gilles Deleuze évoque sous le nom d'« empirie, ou l'histoire au présent »<sup>22</sup>. « L'empirie », soit *l'histoire*

---

<sup>21</sup> Pour le dire une première fois, dans un cas la pensée est ce qui soumet la raison et le champ scolastiques, par exemple, et les discours et les attitudes qui s'en induisent et s'y inscrivent, à un ensemble de règles, de normes dont le respect conditionne l'appartenance à ce champ ; dans le second, la pensée devient sujet de ses effets d'objectivation pratiques, elle en réfléchit la logique et, ce faisant, elle y introduit un écart, une brèche.

<sup>22</sup> G. DELEUZE, *Périclès et Verdi. La philosophie de François Châtelet*, Paris, Minuit, 1996, p. 20. Je m'autorise ici de Deleuze pour désigner ce qu'a clairement décrit, par exemple, un autre sociologue (d'ailleurs formé par Bourdieu et Foucault), Robert Castel, à savoir cet « effort pour ressaisir le plus contemporain en reconstruisant le système des transformations dont la situation actuelle hérite. Se retourner vers le passé avec une question qui est aujourd'hui la nôtre, et écrire le récit de

*envisagée dans la perspective du présent*, ce serait en effet la matière de cette critique philosophique et de la pensée qui l'anime, ce sur quoi elle s'exerce autant que l'élément où elle se déroule. Que faut-il entendre par là ?

Chez Bourdieu, donc – et on pourrait dire la même chose de Foucault –, la reprise critique de la question critique de Kant est en dernière instance solidaire d'une redéfinition du problème de la pensée. Le cœur de cette définition nouvelle renvoie à un *travail de la pensée sur elle-même* : il y va d'une expérience réflexive que mène la pensée à propos de sa propre historicité, ou des conditions historiques – c'est-à-dire des limites – de son déploiement. D'autre part, ce retour sur soi a pour ambition de libérer, ici et maintenant, d'autres modalités de pensée : aussi l'*enquête historique* – et c'est ce qui fait son intérêt – trouve-t-elle sa fin dans une *mise en question du présent* conduisant elle-même à une expérimentation rationnelle des *devenirs* ouverts par cette enquête, et cette mise en question. Foucault a certainement donné sa forme paradigmatique à cet effort en affirmant que ce qui importe avant tout, c'est, par « une série d'enquêtes historiques », de dégager « de la contingence qui nous a fait être ce que nous sommes la possibilité de ne plus être, faire ou penser ce que nous sommes, faisons ou pensons<sup>23</sup> ». Mais Bourdieu ne dit pas autre chose, lorsqu'il définit l'historicisation comme condition d'une actualisation possible, et qu'il suspend à ce geste la nécessaire exploration d'un « utopisme rationnel » lui-même

---

son avènement et de ses principales péripéties » ; ainsi, « l'histoire du présent » suppose bien « le retour sur sa propre histoire » (cf. R. CASTEL, *Les métamorphoses de la question sociale*, Paris, Gallimard, 2001, p. 15, 23). On reconnaît, dans cet effort pour saisir la différence introduite par aujourd'hui à l'égard d'hier au travers de patientes « enquêtes historiques », la question, typiquement foucauldienne, de l'actualité. (Sur ce dernier point, on se reportera à R. CASTEL, « Présent et généalogie du présent. Une approche non évolutionniste du changement », in *Au risque de Foucault*, (coll.), Paris, éd. du Centre Pompidou, 1997, p. 161-168).

<sup>23</sup> M. FOUCAULT, « Qu'est-ce que les Lumières ? », art. cit., p. 1391, 1393.

« capable de (...) faire advenir le possible »<sup>24</sup>. Cette triple articulation entre histoire, actualité et devenir, et le rapport à soi réflexif de la pensée qui en est l'opérateur, constitue dans la perspective privilégiée ici *l'armature conceptuelle*, c'est-à-dire philosophique, *d'une critique sociale du présent*.

Répetons-le : le cadre philosophique le plus général du travail de Bourdieu serait, en prise avec l'actualité, une mise en question des conditions de possibilités sociales et historiques de l'exercice de la pensée – telle qu'elle se distribue dans un champ social donné – et contribuant à la modification, à la transformation de cet exercice – donc de ce champ. Il demeure qu'une question essentielle, proprement *philosophique*, est sous-jacente à ce type de travail : il faut déterminer jusqu'à quel point il est loisible de mener l'historicisation du travail de la pensée. D'une formule, penser est-il chaque fois relatif à un contexte historique et social donné *ou* butte-t-on en dernière analyse sur un nécessaire résidu qu'il serait loisible de nommer « transcendantal » ?

En resserrant au maximum la question, on pourrait noter que pareil travail sur soi n'est en effet possible que sous certaines conditions. En fait, il suppose deux choses : il y a la nécessité matérielle de la pensée, c'est-à-dire d'un contexte socio-historique, une « situation », soit le champ spécifique où elle s'actualise sous forme de pratiques et de dispositions<sup>25</sup> ; il y a d'autre part la

---

<sup>24</sup> P. BOURDIEU, « Comment libérer les intellectuels libres ? », in *Questions de sociologie, op. cit.*, p. 78.

<sup>25</sup> « La construction de l'État s'accompagne ainsi de la construction d'un transcendantal historique commun qui, au terme d'un long processus d'incorporation, devient immanent à tous ses "sujets". A travers l'encadrement qu'il impose aux pratiques, l'État institue et inculque des formes symboliques de pensée communes (...) » (P. BOURDIEU, *Méditations pascaliennes, op. cit.*, p. 252-253 – je souligne). Cette tension entre historique et transcendantal traverse d'autres investigations bourdieusiennes – cf., par exemple, P. BOURDIEU, *Les règles de l'art, op. cit.*, p. 16, qui se propose de découvrir « le principe de l'existence de l'œuvre d'art dans ce qu'elle a d'historique, mais aussi de transhistorique (...) ».

possibilité formelle que soient réfléchis ce contexte socio-historique et sa logique particulière. En forçant quelque peu, on dira que *la pensée comme écart à soi*, ou encore la *réflexivité historique* de la pensée, peut paradoxalement apparaître comme un résidu de type transcendantal : le socio-historique est certes le lieu où la pensée entreprend l'expérience réfléchissante de sa propre historicité, mais y a-t-il une historicité pensable hors d'un effort de réflexion ne s'exerçant sur nul autre matériau que cette historicité ? Or accepter cela serait aussitôt montrer que ce résidu n'est qu'un « quasi-transcendantal » : dire en effet que l'historicité apriorique de la pensée est synonyme d'*a priori* historique, c'est dire qu'il n'y a de transcendantal qu'historique, qu'il varie entièrement avec et dans l'histoire et le social. Ceci pourrait constituer un point de départ à partir duquel juger de la pertinence de la critique bourdieusienne du transcendantal kantien. Plutôt que d'y insister, et afin d'éclaircir cela, je tenterai de décrire précisément cette opération réflexive dont la pensée est, pour ainsi dire, aussi bien l'objet que le sujet. Comment se déroule ce mouvement définitoire d'une critique sociale du présent et condition du travail de l'« empirie » ?

Mettre au jour, pour un champ donné, les conditions de possibilité sociales et historiques de l'exercice de la pensée, par exemple de la pensée scolastique (ou, *mutatis mutandis*, pour Foucault, circonscrire la pensée qui, sans qu'elle soit pensée, irrigue nos manières de dire et de faire dans un dispositif de pouvoir-savoir singulier), c'est certes montrer les limites de cet exercice, le fait qu'il ne s'effectue que dans un contexte dont il tire tout son sens, mais c'est aussi montrer que la pensée est irréductible à ce contexte, qu'elle revêt également le sens d'un travail sur soi, un pouvoir de se penser en tant que non-pensée, une aptitude à éclairer ses propres conditions de possibilité, à interroger et inquiéter ses limites. Or – et c'est le point – dans ce mouvement d'un *dédoublement interne* par lequel la pensée (comme sujet de l'opération) se met à l'écart d'elle-même (en tant qu'objet de celle-ci) pour jouer à ses marges, ses propres limites se voient fatalement mises à distance, déplacées, donc altérées : c'est ainsi qu'évolue ou se modifie la structure interne du champ où cette pensée s'effectue. On tiendrait là rien moins que la formule abstraite sous laquelle s'effectuent de nouveaux possibles



empiriques – potentiellement subversifs – des possibles jusqu’alors, et à la lettre, impensés. C’est cette même formule, en tant qu’elle articule l’histoire, l’actualité et le devenir, que Foucault désigne comme « problématisation » ou « expérimentation » : la pensée comme expérience, c’est alors la réflexion de son historicité par la pensée, dans un retour sur soi n’existant qu’en acte, réalisé sur sa limite actuelle, et ouvrant le champ du socio-historique comme devenir, virtualités<sup>26</sup>.

On peut maintenant synthétiser et tirer les conséquences de ces caractéristiques d’une critique sociale de l’actualité, et les appliquer plus spécialement au cas de la sociologie de Bourdieu. C’est ce que visent les trois remarques suivantes : 1) la pensée, aux deux sens définis ici, n’est jamais la propriété d’une faculté subjective : elle est ce qui détermine matériellement les discours et les comportements dans tel ou tel champ objectif – elle est, au sens fort, *pratique* : elle ordonne et ritualise, selon une logique chaque fois particulière, un

---

<sup>26</sup> Sur la pensée comme impensé « habitant » les pratiques et les représentations d’une époque et, tout aussi bien, comme n’étant pas ce qui habite celles-ci mais plutôt ce qui permet de les prendre « comme objets de pensée », bref sur ce dédoublement interne au travail de la pensée, cf. M. FOUCAULT, « Le style de l’histoire » et « Polémique, politique et problématisations », in *Dits et écrits, op. cit.*, respectivement p. 1473 et 1416. Dans un article paru lors de la mort de Foucault, Bourdieu, plaçant d’ailleurs cette œuvre dans le prolongement de l’« intention critique au sens de Kant », insiste fortement sur la notion de transgression, « la transgression proprement philosophique comme effort pour penser l’impensé (...) ce qui limite la pensée et qui en interdit l’au-delà » (P. BOURDIEU, « La mort du philosophe Michel Foucault : le plaisir de savoir », in *Le Monde*, 27 juin 1984, p. 1, 10). Bourdieu, enfin, débutait son enseignement au Collège de France sous le signe de Foucault (et de Canguilhem) en posant la question de l’impensé : « Si la sociologie du système d’enseignement et du monde intellectuel me paraît primordiale, c’est parce qu’elle contribue aussi à la connaissance du sujet de connaissance en introduisant, plus directement que toutes les analyses réflexives, aux catégories de pensée impensées qui délimitent le pensable et pré-déterminent le pensé » (P. BOURDIEU, *Leçon sur la leçon*, Paris, Minuit, 2007, p. 10).

champ, *et* elle ménage la possibilité d'une connaissance d'elle-même ; 2) le « sujet » de la pensée, moment de ce processus, dérive de ces déterminations : en un mot, l'*habitus* est construit par et dans une pensée qui rend possible ses actes de construction pratiques – il est constitué par la pensée et non l'inverse. Le « sujet » peut alors apparaître soit comme figé, soit comme bouleversé, selon que la pensée s'impose sans écart au champ et à l'*habitus* qui s'y inscrit, ou qu'elle les transforme, lorsque ce qui d'elle-même y était impensé est pensé en elle ; 3) le travail de la pensée sur elle-même n'équivaut pas à un processus totalisant d'intériorisation des contradictions, ni à une prise de conscience subjective ou collective, ni même à la ressaisie et à la maîtrise d'un impensé hantant le vécu : il est un travail infra-conscient, inhérent aux évolutions du *champ*, à ses rituels, et dont les agents, dans leurs dispositions spécifiques, sont simplement le lieu matériel, de ce qu'indéfiniment ils intériorisent ce travail pour l'extérioriser<sup>27</sup>.

C'est en somme une telle expérience philosophique de la pensée – entre historicité, réflexivité et expérimentation – qui anime toute critique sociale du présent, et qui la rend possible. Ainsi, ce rôle « expérimental », ce serait la « réflexivité réflexe », dans sa

---

<sup>27</sup> On pourra concrétiser l'analyse précédente, relativement abstraite, en se référant par exemple à la description de « la conquête de l'autonomie » du champ littéraire et de son évolution (cf. P. BOURDIEU, *Les règles de l'art, op. cit.*). On y voit bien, notamment, que le « vrai sujet », au fond, est moins à chercher du côté de l'*habitus* que, paradoxalement, dans le champ lui-même. La « période héroïque » durant laquelle le champ progresse vers son autonomisation est ainsi décrite comme un moment où « les principes d'autonomie qui se convertiront en mécanismes (...) immanents à la logique du champ, résident encore (...) dans les dispositions et les actions des agents » (p. 192). En revanche, « un champ parvenu à un grand degré d'autonomie » se caractérise par une forme « de conscience de soi » (p. 118). Et « une des manifestations majeures » de cet état de maturité n'est autre que « la réflexivité » (p. 171). La réflexivité historique du penser, principe structurant pratiquement un champ, est bien, par le biais des *habitus* qu'il in-forme, la condition de possibilité de ses transformations.

dimension émancipatrice, qui l'assumerait chez Bourdieu. La pensée, structurant les habitus et les champs où ils sont insérés, obéit à des conditions radicalement historiques ; orrappeler que tout est historique (...) ce n'est pas, comme on s'empresse parfois de le dire, professer un réductionnisme historiciste ou sociologiste. C'est (...) *rendre à l'histoire, et à la société, ce que l'on a donné* à une transcendance, ou à un *sujet transcendantal*.

« Rappeler que tout est historique », c'est plutôt comprendre que la réflexivité, comme réflexe de la pensée, n'est pas seulement ce qui rend possible les évolutions parallèles du champ et de l'habitus. C'est voir qu'elle ouvre également à une mise à distance critique de son usage habituel, à une mise en crise des réponses « normales » offertes par l'habitus aux incitations du champ et, partant, à la transformation de l'habitus lui-même et au déplacement des limites de ce champ. C'est alors que

*l'analyse des conditions dans lesquelles s'accomplit le travail de la pensée (...) l'épreuve de l'historicisation permanente pourraient devenir le plus sûr soutien d'un rationalisme historiciste ou d'un historicisme rationaliste*<sup>28</sup>.

On pressent que la mise en évidence des conditions nécessaires de l'expérience de la pensée se dédouble, *in fine*, en condition de sa liberté. On prendra cependant garde au fait que ce travail sur soi est également toujours conditionné, c'est-à-dire relatif à un contexte socio-historique donné : il est patent que l'expérience « que nous faisons de nos limites et de leur franchissement possible est toujours elle-même limitée (...) et donc à recommencer »<sup>29</sup>. Ce point invite à pousser plus loin la confrontation de Foucault et de Bourdieu, à questionner plus rigoureusement, toujours dans le sillage d'une interrogation d'inspiration kantienne, l'exercice de la pensée comme travail de l'« empirie » et « critique sociale de l'actualité ».

---

<sup>28</sup> P. BOURDIEU, *Méditations pascaliennes*, *op. cit.*, p. 166, 175-176 (je souligne).

<sup>29</sup> M. FOUCAULT, « Qu'est-ce que les Lumières ? », *art. cit.*, p. 1394.

En effet, pour simplement l'esquisser, il est sans doute possible – tout en prenant garde d'éviter « cette forme particulière de l'*allogoxia* (...) portant à reconnaître le semblable dans le différent et le différent dans le semblable »<sup>30</sup> –, de prendre la mesure des écarts et des rapprochements régulièrement relevés entre Bourdieu et Foucault et, en dernière analyse, du cadre commun de leurs pensées comme de leurs différences irréductibles. Prendre pour point de départ un concept de l'expérience de la pensée comme rapport à soi réflexif – travail sur soi dans l'épaisseur de son historicité propre, autant dire sur ses limites – impliquerait alors, notamment, d'approfondir la conception de la *temporalité* (historique et pratique) que celle-ci engage. On sait que, chez Kant, le temps est la forme *a priori* selon laquelle l'esprit humain s'affecte lui-même<sup>31</sup> ; chez Foucault, on l'a ébauché, la notion de rapport de soi à soi au cœur de l'expérience de la pensée renvoie à une épreuve actuelle de la pensée sur elle-même, un exercice sur soi commis au bord extérieur de l'aujourd'hui, l'expérimentation d'une temporalité historique où l'histoire (passé), l'actuel (présent) et le devenir (futur) se situent dans un rapport de co-appartenance ; enfin Bourdieu peut pour sa

---

<sup>30</sup> P. BOURDIEU, *Esquisse pour une auto-analyse*, *op. cit.*, p. 107. Bourdieu, dans les quelques pages précédentes, évoque précisément son lien à Foucault. Le rapprochement Bourdieu/Foucault vaut surtout à considérer la pensée de ce dernier à partir de ses ultimes travaux, lesquels, par le biais d'une analyse des techniques de soi de l'Antiquité gréco-romaine, réservent bien un espace au problème du sujet, comme instance intermédiaire ou dérivée au sein d'un champ éthique pratico-discursif. Cependant, la notion de stratégie interprétée dans un sens a-subjectif, centrale dans l'analytique du pouvoir foucauldienne, est en affinité avec nombre de déclarations bourdieusiennes. Le concept d'*habitus* ne s'accorderait en revanche pas avec « le structuralisme symbolique (...) du Foucault de *Les mots et les choses* » (P. BOURDIEU, *Méditations pascaliennes*, *op. cit.*, p. 254). Voir aussi, dans un sens analogue, P. BOURDIEU, *Les règles de l'art*, *op. cit.*, p. 326-329, 340.

<sup>31</sup> E. KANT, *Critique de la raison pure*, *op. cit.*, p. 112-113 [B69]. Le texte de Kant est moins clair que la lecture célèbre qu'en proposait M. HEIDEGGER, *Kant et le problème de la métaphysique*, trad. A. De Waelhens et W. Biemel, Paris, Gallimard, 2005, § 34.

part noter que « le temps est bien, comme le voulait Kant, le produit d'un acte de construction, qui incombe cependant non à la conscience pensante mais aux dispositions et à la pratique »<sup>32</sup>. Le cadre philosophique commun de Bourdieu et de Foucault, deux auteurs formés au sein d'un même horizon intellectuel – dominé par le marxisme et la phénoménologie – qu'ils avaient, selon des voies divergentes, tous deux à cœur de dépasser, est sans doute bien celui d'une réactivation de la *philosophie critique*<sup>33</sup> entée sur le problème du temps.

### ***Le spinozisme orthodoxe de Pierre Bourdieu : une pensée du corps***

Une critique sociale de l'actualité se déploie donc au point de jonction de deux concepts dont elle a toujours à rejouer, renouer et déplacer l'intrication : la *nécessité* (nécessité des conditions sous lesquelles la pensée ordonne un champ donné) et la *liberté* (liberté propre à un travail de réflexion de ces conditions). Cette donnée se laisse particulièrement bien lire dans le travail de Bourdieu.

Interroger les conditions de possibilité sociales et historiques du travail de la pensée, c'est en effet se donner les moyens d'en

---

<sup>32</sup> P. BOURDIEU, *Méditations pascaliennes*, *op. cit.*, p. 308. (Cf. infra, chapitre 2, c).

<sup>33</sup> De façon programmatique, posons que le syntagme « philosophie » renverrait à la torsion de la pensée sur elle-même et celui de « critique » à l'idée d'un travail se déroulant aux limites de la pensée, comme explicitation de celles-ci, élaboration de ce « dehors le plus intérieur » (Deleuze) qu'est, en tant qu'impensé, la pensée à l'égard de soi (c'est dans ce mouvement où la pensée met la limite à l'écart, dans les déplacements qu'il autorise, que l'on reconnaît la teneur positive, créatrice, du geste critique). En ce que ce travail, dans toute son épaisseur historique, s'effectue toujours à même une limite particulière et actuelle, la philosophie critique ne se confond plus avec une critique sociale systématisante ou totalisante : elle s'apparente à une critique sociale du présent.

découvrir la nécessité (et, concrètement, de rendre socialement raison du fait que tel agent précis pense ceci plutôt que cela, et qu'il agisse de telle manière, y compris à l'encontre de ses intérêts objectifs). Mais, selon Bourdieu, la mise en évidence des contraintes nécessaires pesant sur nos pratiques et pensées est aussi la condition d'« une marge de liberté »<sup>34</sup> à l'égard de ces contraintes. On reconnaît là l'idée d'une connaissance – « socio-logique » – de la nécessité valant comme condition d'une pratique de la liberté. Une idée qui équivaut enfin à montrer, cette fois dans les termes de Spinoza, que, « dans la mesure où l'esprit comprend toutes les choses comme nécessaires, il a sur les sentiments une puissance plus grande, autrement dit il en est moins passif »<sup>35</sup> et d'autant plus libre. Qu'en est-il plus précisément dans le chef de Bourdieu<sup>36</sup> ?

Le sociologue est ici celui qui opère une *rupture* à l'égard des représentations spontanées des agents – c'est le passage, classiquement bachelardien<sup>37</sup>, de la *doxa* à l'*épistémè* – et permet ainsi de dévoiler les mécanismes cachés de domination présidant à ces représentations. On peut principalement isoler, dans ce contexte, deux mécanismes selon lesquels est reconduite la domination : mécanismes de *violence symbolique* inscrits dans certaines

---

<sup>34</sup> Titre d'une section de P. BOURDIEU, *Méditations pascaliennes*, *op. cit.*, p. 336-340.

<sup>35</sup> B. SPINOZA, *Ethique*, in *Œuvres complètes*, *op. cit.*, p. 569 [V, 6].

<sup>36</sup> Il s'agit dans cette section de concrétiser l'analyse abstraite qui précède : comment la pensée ordonne-t-elle effectivement, dans un champ donné, des pratiques corporelles et discursives, et comment, au sein de celles-ci, se (dé)place-t-elle à l'écart d'elle-même ? Après avoir pris en compte ce problème au niveau discursif, avec l'analyse du langage magistral, on insistera plutôt ici sur la question de la ritualisation des corps.

<sup>37</sup> Voir notamment G. BACHELARD, *La formation de l'esprit scientifique*, Paris, Vrin, 1980, p. 14 : « La science (...) s'oppose absolument à l'opinion. (...) Elle est le premier obstacle à surmonter ». La notion de « rupture épistémologique » apparaît pour sa part dans G. BACHELARD, *Le rationalisme appliqué*, Paris, PUF, 1966, p. 104.

institutions, comme l'école, mécanismes nécessairement voilés, occultés, voire « refoulés », par lesquels l'ordre social, comme structure de domination de groupes sur d'autres groupes, tend à persévérer dans son être, à se reproduire ; mais aussi mécanismes de *servitude volontaire* par lesquels les groupes et les agents dominés semblent concourir eux-mêmes à leur propre domination.

Il faut souligner que cette rupture aux allures de travail de démystification<sup>38</sup> – passant justement par un « regard consentant à la nécessité »<sup>39</sup> –, Bourdieu va jusqu'à l'identifier à une forme de thérapie, d'un côté et, de l'autre, à une contribution à la lutte des groupes dominés. « Aller au-delà des manifestations apparentes (...) remonter jusqu'aux véritables déterminants économiques et sociaux » peut au moins permettre « à ceux qui souffrent de découvrir la possibilité d'imputer leur souffrance à des causes sociales et de se sentir ainsi disculpés »<sup>40</sup> (vertu thérapeutique de la sociologie) ; mais aussi, peut-être, « d'assurer la dissémination des armes de défense contre la domination symbolique »<sup>41</sup> (vertu stratégique).

---

<sup>38</sup> Selon la belle formule de P. BOURDIEU, *Méditations pascaliennes*, *op. cit.*, p. 15, le sociologue est celui qui « rompt le cercle enchanté de la dénégaration collective ».

<sup>39</sup> P. BOURDIEU, « Comprendre », *art. cit.*, p. 1406. L'allusion à Spinoza est ici explicite : « La disposition accueillante, qui incline à faire siens les problèmes de l'enquêté, l'aptitude à le prendre et le comprendre tel qu'il est, dans sa nécessité singulière, est une sorte d'amour intellectuel : un regard qui consent à la nécessité, à la manière de l'"amour intellectuel de Dieu", c'est-à-dire de l'ordre naturel, que Spinoza tenait pour la forme suprême de la connaissance ».

<sup>40</sup> P. BOURDIEU, « Post-scriptum », in *La misère du monde*, *op. cit.*, p. 1453 ; cf. également P. BOURDIEU, « Le sociologue en question », in *Questions de sociologie*, *op. cit.*, p. 42 : « En fait, il ne s'agit pas d'enfermer les agents sociaux dans un "être social originel" (...) mais de leur offrir la possibilité d'assumer leur habitus sans culpabilité ni souffrance ».

<sup>41</sup> P. BOURDIEU, « L'art de résister aux paroles », in *Questions de sociologie*, *op. cit.*, p. 13.

En bref, la mise au jour d'un déterminisme social comme processus nécessaire de domination des uns par les autres (reposant sur les mécanismes de violence symbolique et de servitude volontaire) est cela même qui permet d'élaborer, dans les marges de ce déterminisme, une effectuation de la liberté qui le remet toujours en question – à la fois par le souci et la disculpation des dominés, et en leur proposant des armes par lesquelles renverser ou au moins résister à ce processus. Cependant, l'analogie avec Spinoza déborde en fait cette idée d'une connaissance de la nécessité valant pour condition d'une pratique de la liberté ; on approfondira mieux les attendus philosophiques de la sociologie bourdieusienne en le montrant.

Le travail de Bourdieu est d'abord et avant tout de nature empirique (pratique) : il est tout entier rivé à la réalisation et au dépouillage d'enquêtes – enquêtes statistiques ou entretiens – centrées sur les manières de dire et de faire d'agents concrets, pris dans des situations également concrètes (dans tel champ donné : champ scolaire, artistique, sportif...). Or ce point de départ, s'il le sépare définitivement de la philosophie, Bourdieu, d'une certaine façon, le partage avec Spinoza. Dans le premier chapitre du *Traité de l'autorité politique*, ce dernier s'en prend en effet à ces « philosophes » qui « ne conçoivent point les hommes tels qu'ils sont, mais tels que leur philosophie les voudrait être ». On peut comprendre l'irritation de Spinoza : en suivant cette voie, les philosophes ont mis la théorie politique à l'envers : et de fait, en prenant pour point de départ « une nature humaine fictive » plutôt que la condition d'existence réelle des hommes, on ne voit pas toujours comment il serait possible d'écrire une théorie qui trouverait à s'appliquer à la pratique, ou qui rejoindrait à un moment donné autre chose que le « pays d'Utopie ». C'est ce renversement initial – remettre la pensée politique sur ses pieds en ancrant la théorie dans la pratique réelle des agents – qui sans doute fait encore aujourd'hui tout le mordant de la pensée politique de Spinoza. A l'interpréter assez finement, c'est aussi ce renversement qui permettrait de placer en exergue de tout le travail de Bourdieu ces quelques lignes célèbres, ainsi que le sociologue, d'ailleurs, ne manque pas de le faire au seuil de *La misère du monde* :



« J'ai pris grand soin de ne pas tourner en dérision les actions humaines, de ne pas les déplorer ni les maudire, mais de les comprendre. En d'autres termes (...) tous les mouvements de sensibilité n'ont pas été, ici, considérés comme des défauts de la nature humaine. Ils en sont des manifestations caractéristiques, tout comme la chaleur, le froid (...). Or, si désagréable que soient parfois les événements physiques, ils n'en sont pas moins nécessaires et n'en ont pas moins leurs causes rigoureuses à partir desquelles nous essayons de les comprendre »<sup>42</sup>.

A verser au dossier d'un éventuel « spinozisme orthodoxe » de Bourdieu, j'ajouterai que ce travail, de nature d'abord pratique, empirique, et portant sur une multiplicité de pratiques concrètes (manières de faire et de dire) auxquelles la théorie sociologique ne préexiste aucunement mais dont elle dérive plutôt (selon le précepte : partir des hommes comme ils sont, non pas tels qu'ils devraient être), est aussi ce qui va permettre au sociologue de reprendre à son propre compte ce problème classique de la philosophie politique s'énonçant sous la forme d'un paradoxe, dit de « *la servitude volontaire* », et dont Spinoza, après La Boétie<sup>43</sup>, a défini la teneur d'une formule

---

<sup>42</sup> B. SPINOZA, *Traité de l'autorité politique*, in *Œuvres complètes*, *op. cit.*, p. 920 [I, 1, 4]. Cf. P. BOURDIEU, « Au lecteur », in *La misère du monde*, *op. cit.*, p. 10 : « "Ne pas déplorer, ne pas rire, ne pas détester, mais comprendre" : il ne servirait à rien que le sociologue fasse sien le précepte spinoziste s'il n'était pas capable de donner aussi les moyens de le respecter ».

<sup>43</sup> Cf. E. DE LA BOÉTIE, *Discours de la servitude volontaire*, Paris, Mille et une nuits, 2004, p. 8, 10 : « Je voudrais seulement comprendre comment il se peut que tant d'hommes, tant de bourgs, tant de villes, tant de nations supportent quelquefois un tyran seul qui n'a de puissance que celle qu'ils lui donnent, qui n'a de pouvoir de leur nuire qu'autant qu'ils veulent bien l'endurer, et qui ne pourrait leur faire aucun mal s'ils n'aimaient mieux tout souffrir de lui que de le contredire. Chose vraiment étonnante – et pourtant si commune (...), de voir un million d'hommes misérablement asservis, la tête sous le joug, non qu'ils y soient contraints par une force majeure, mais parce qu'ils sont fascinés

limpide autant que lapidaire : « Ils combattent pour leur servitude, comme s'il s'agissait de leur salut »<sup>44</sup>.

Il faudrait montrer comment la tentative d'explication rationnelle, ou « socio-logique », de ce paradoxe – par la mise en évidence réflexive des limites qui pèsent habituellement sur la pensée, la pensée telle qu'elle se distribue dans différents champs sociaux (conditions de possibilité sociales) ou bien telle qu'elle rend possible, à un moment donné, une telle distribution (conditions historiques) – comment cette tentative d'explication, donc, en ce qu'elle permet de rendre compte d'actions objectivement contraires aux intérêts de qui les pose et, ainsi même, de déculpabiliser l'agent en question, est peut-être bien le point central du travail de Bourdieu, en tout cas sa principale contribution au champ de la philosophie politique. Je me bornerai à dire en quelques mots son apport original sur ce point précis.

Il semble que cet apport consiste surtout à neutraliser la dimension « morale », voire moralisatrice, du paradoxe. À suivre Bourdieu, personne n'est tout à fait responsable ni, *a fortiori*, coupable, de son état de servitude, quand bien même il y participe. Le concept d'*habitus*, s'il est bien déplié, peut en effet amener à penser que la servitude volontaire est, en son fond, involontaire. Il faut bien voir que l'*habitus*, comme ensemble de dispositions attaché à un champ et intériorisé par un agent (structures structurées) – c'est-à-dire comme grille incorporée des structures attachées à telle position dans l'espace social, elle-même fonction de la position originaire de l'agent dans cet espace, et de sa trajectoire personnelle, bref de son histoire – et parce qu'il permet de réagir comme il convient aux attentes de ce champ (structures structurantes)<sup>45</sup>, est ce

---

et pour ainsi dire ensorcelés (...). Mais si cent, si mille souffrent l'oppression d'un seul, dira-t-on encore qu'ils n'osent pas s'en prendre à lui, ou qu'ils ne le veulent pas (...) ».

<sup>44</sup> B. SPINOZA, *Traité des autorités théologique et politique*, op. cit., p. 609 [Préface].

<sup>45</sup> Entre les multiples reprises et affinements bourdieusiens de la définition de ce concept, je rappelle ceux-ci : l'*habitus* est « lieu de l'intériorisation de l'extériorité et de l'extériorisation de l'intériorité » (on se souvient du

par quoi la force d'inertie propre à tout champ social (sa tendance à persévérer dans son être et, ce faisant, à reconduire certains rapports de domination) est toujours, peu ou prou, reproduite – y compris en ce que cette force peut être contraire aux intérêts objectifs de certains agents qui le composent.

Aussi est-ce l'occasion pour Bourdieu, lorsqu'il évoque « la reconnaissance pratique par laquelle les dominés contribuent, souvent à leur insu, parfois contre leur gré, à leur propre domination » (avec, par exemple, le rougissement ou le bégaiement de l'étudiant face au professeur, du chômeur face à l'enquêteur délégué par le service social réputé compétent etc.), de préciser comment la notion d'habitus permet de rompre avec toute philosophie du sujet, de la conscience ou de l'individu volontaire et rationnel, aussi bien qu'avec l'alternative du déterminisme mécanique et de la liberté intentionnelle :

« On ne peut donc penser cette forme particulière de domination qu'à condition de dépasser l'alternative (...) de la coercition mécanique et de la soumission volontaire, libre, délibérée. L'effet de la domination symbolique (...) s'exerce non dans la logique pure des consciences connaissantes, mais dans l'obscurité des dispositions de l'habitus, où sont inscrits les schèmes de perception, d'appréciation et d'action qui fondent, en deçà des décisions de la conscience et des contrôles de la volonté, une relation de connaissance et de reconnaissance pratiques profondément obscure à elle-même »<sup>46</sup>.

C'est pourquoi, par excellence, la soumission féminine, comme pendant de la domination masculine, peut apparaître à la fois comme « spontanée et extorquée » (c'est-à-dire, en creux, comme

---

Sartre de *Questions de méthode*) ; et un peu plus loin : il est le « produit reproducteur de ce qui le produit » (cf. P. BOURDIEU et J.-C. PASSERON, *La reproduction*, *op. cit.*, p. 246, 248). Sur la notion de champ, cf. par exemple P. BOURDIEU, « Quelques propriétés des champs », in *Questions de sociologie*, *op. cit.*, p. 113-120.

<sup>46</sup> P. BOURDIEU, *Méditations pascaliennes*, *op. cit.*, p. 246.

n'étant ni l'un ni l'autre) : à condition de les renvoyer aux « effets durables que l'ordre social exerce sur les femmes »<sup>47</sup> en leur corps, sur les dispositions constitutives de leur habitus, effets, on le voit, indissociables de l'histoire de chaque agent, tout comme de celle de l'espace social lui-même.

Par-delà les illusions antagonistes mais complémentaires d'un déterminisme strictement mécaniste et d'une liberté rationnellement choisie et agie, en plaçant la notion d'habitus au principe d'une servitude agissant en deçà de la conscience volontaire de l'agent, dans des dispositions pratiques incarnées, incorporées, Bourdieu retrouve finalement, comme La Boétie<sup>48</sup>, une « accoutumance à la coutume », une force de l'habitude bien faite pour rendre compte de la reconduction de la domination. Mais c'est d'une coutume faite corps dont il y va désormais, et résultant d'un jeu subtil de va-et-vient de l'intérieur à l'extérieur, du structuré au structurant, et inversement ; du même coup, ce ne peut encore être qu'un

« effet de l'illusion scolastique que de décrire la résistance à la domination dans le langage de la conscience – « prise de conscience » – en ignorant, faute d'une théorie dispositionnelle des pratiques, l'extraordinaire inertie qui résulte de l'inscription des structures sociales dans les corps »<sup>49</sup>.

---

<sup>47</sup> *Ibid.*

<sup>48</sup> Cf. E. DE LA BOÉTIE, *Discours de la servitude volontaire*, *op. cit.*, p. 26 : « La première raison de la servitude volontaire, c'est l'habitude ».

<sup>49</sup> P. BOURDIEU, *Méditations pascaliennes*, *op. cit.*, p. 248 ; voir également p. 286 : « Les rapports de force symbolique sont des rapports de force qui s'instaurent et se perpétuent par l'intermédiaire de la connaissance et de la reconnaissance, ce qui ne veut pas dire à travers des actes de conscience intentionnels : pour que la domination symbolique (...) il faut qu'ils [les dominés] se perçoivent comme on les perçoit ; autrement dit, que leur connaissance et leur reconnaissance trouvent leur principe dans des dispositions pratiques d'adhésion et de soumission qui, ne passant pas par la délibération et la décision, échappent à l'alternative du consentement et de la contrainte ».

Mais alors, si la théorie de l'habitus a sans doute bien pour mérite de « déculpabiliser » l'agent dominé y compris lorsqu'il participe à sa propre domination, elle semble aussi, à tout bien considérer, n'autoriser qu'une très faible « marge de liberté » face aux structures – désormais incorporées ! – de la domination. Si l'intériorisation fluide des positions de domination est effectivement au fondement des identités sociales, si la reconnaissance pratique des mécanismes de domination est ce qui permet de jouer, sans trop de ratés, avec la plasticité qu'ils réclament, les divers jeux sociaux, on ne voit finalement plus guère comment il serait encore possible d'investir une quelconque résistance. Mais peut-être qu'à suivre la pensée de Bourdieu dans ses dernières conséquences on s'apercevrait que celle-ci, non seulement impose de renoncer au rêve d'un programme alternatif global, d'une résistance absolue ou sauvage, mais qu'elle permet aussi, et surtout, de penser une sorte de *condition minimale* dont aucune stratégie locale de résistance ne pourrait faire l'économie. D'un mot, il semble que la plasticité essentielle des habitus, qui les rend perméables à tous les effets de domination, est aussi bien ce qui permet, dans une certaine mesure, de s'en débarrasser. L'exemple de l'école est à cet égard éclairant.

On a beaucoup ironisé sur l'appel à une « pédagogie rationnelle », condition d'un « enseignement démocratique », sur lequel se clôt *Les héritiers*<sup>50</sup>. D'aucuns ont montré que cette pédagogie, logiquement, ne pouvait manquer de retomber dans les ornières dénoncées par Bourdieu et Passeron ; et on a constaté que les réformes de l'école mises en œuvre par le gouvernement socialiste, en France, après 1981, si elles cherchaient caution dans le travail de Bourdieu, n'en ont bien sûr pas moins vérifié ce pronostic<sup>51</sup>.

---

<sup>50</sup> P. BOURDIEU et J.-C. PASSERON, *Les héritiers*. Les étudiants et la culture, Paris, Minuit, p. 99, 112-115. Voir également P. BOURDIEU et J.-C. PASSERON, *La reproduction*, *op. cit.*, p. 127, etc.

<sup>51</sup> Cf. J. RANCIÈRE, *Le philosophe et ses pauvres*, *op. cit.*, p. VIII-IX. C'est du reste chez Rancière que l'on trouve la critique la plus forte du travail de Bourdieu, et notamment de son traitement de la question scolaire : le

Deux choses, toutefois, ont été moins remarquées. D'un côté, le fait que Bourdieu et Passeron n'ignoraient aucunement les limites du recours à une rationalisation de la pédagogie<sup>52</sup> : de toute évidence, la structure des rapports de force entre classes, en tant qu'elle rend possible la position dominante d'une certaine forme de pédagogie (répétant ce rapport de forces), ne pourra jamais autoriser le

---

« récit mythique », voire policier, du sociologue, fondé sur le postulat d'une « méconnaissance » essentielle des agents quant à leur domination pratique, aurait pour conséquence le fait d'assigner à leurs places respectives les agents, de les réduire à ce que leurs dispositions indiquent comme étant leur « affaire » propre, et enfin de réserver à la seule sociologie la capacité de les éclairer sur leur état (*ibid.*, p. 239-265) : « le sociologue roi » répète de ce fait le cercle, vicieux, de la logique explicative, où « le redoublement des raisons n'a pas de raison de s'arrêter », sinon parce que « l'explicateur est seul juge du point où l'explication est elle-même expliquée » (J. RANCIÈRE, *Le maître ignorant, op. cit.*, p. 12). Dans cette optique, l'idée d'une « pédagogie rationnelle », soit la tentative pour « rationaliser l'apprentissage de la culture légitime », devient une façon de « renforcer l'arbitraire de la légitimité en général » (J. RANCIÈRE, *Le philosophe et ses pauvres, op. cit.*, p. 254). Sur le débat Bourdieu/Rancière, on consultera la mise au point récente de C. NORDMANN, Bourdieu/Rancière, *La politique entre sociologie et philosophie*, Paris, éd. Amsterdam, 2007. Pour une critique des thèses de Bourdieu et Passeron à peu près contemporaine de leur énonciation – et sur le fond assez proche de celle de Rancière – on lira le pamphlet situationniste *De la misère en milieu étudiant considérée sous ses aspects économique, politique, psychologique, sexuel et notamment intellectuel et de quelques moyens pour y remédier* (1966) : « Les sociologues Bourdieu et Passeron (...) restent désarmés devant les quelques vérités partielles qu'il ont fini par prouver. (...) ils retombent dans la morale des professeurs, l'inévitable éthique kantienne d'une démocratisation réelle par une rationalisation réelle du système d'enseignement c'est-à-dire de l'enseignement du système ».

<sup>52</sup> Cf. supra, p. 5-7. On pourrait le dire avec Foucault : « Tout système d'éducation est une manière politique de maintenir ou de modifier l'appropriation des discours, avec les savoirs et les pouvoirs qu'ils emportent avec eux » : cf. M. FOUCAULT, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 2004, p. 46.

déploiement d'une pédagogie contraire aux intérêts de la classe dominante, si bien que « seul un système scolaire servant (...) un autre état du rapport de force entre les classes, pourrait rendre possible une telle action pédagogique »<sup>53</sup>. L'autre élément, à mon avis central, est l'importance accordée en filigrane à l'idée d'*exercice* (et d'exercice sur soi) tant dans *Les héritiers* que dans *La reproduction*. Si tout changement global de pédagogie est rendu impossible, en fait comme en droit, par l'état des forces sociales en présence dans le champ scolaire et si, d'autre part, la domination ne s'exerce jamais aussi bien que par les réponses d'un habitus aux incitations d'un champ, la « rationalisation » de la pédagogie (inégalitaire) en vigueur ne peut prioritairement s'identifier qu'à un long et patient travail sur soi – qui, à ce niveau, s'avère être autant l'affaire de la pensée que celle du corps et du langage –, un travail se donnant pour fin la neutralisation de la multiplicité des points (points de la pensée, du corps et du langage) constituant pour chaque position dans chaque champ autant de relais à la diffusion des mécanismes de la domination. C'est pourquoi une disposition n'est dite « irréversible » que pour autant qu'elle « peut être elle-même réprimée ou transformée (...) par un processus irréversible produisant à son tour une nouvelle disposition irréversible »<sup>54</sup>.

Ne pourrait-on imaginer le rôle qu'aurait alors à jouer le maître dans sa relation à l'élève ? « Vendre la mèche », comme le préconisent Bourdieu et Passeron – c'est-à-dire expliciter rationnellement les attendus scolaires, les arracher à ce flou où ils évoluent habituellement et grâce auquel ne les reconnaissent que ceux qui, puisqu'ils en héritent, les ont toujours déjà connus –, que serait-ce d'autre, sinon aménager, par et dans la relation qui noue le maître à l'élève, un espace où il devient possible d'entamer ces exercices de soi sur soi afin d'un tant soit peu maîtriser, déjouer ou reconfigurer des effets mentaux, discursifs et corporels, qui sont

---

<sup>53</sup> Cf. P. BOURDIEU et J.-C. PASSERON, *La reproduction, op. cit.*, p. 69, 162-163.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 58 (je souligne).

autant d'effets de pouvoir<sup>55</sup> ? « Vendre la mèche » c'est alors, du sein même de la relation, ouvrir la possibilité d'un tel espace (dans un écart à soi de la pensée par lequel s'explicitent les conditions auxquelles elle est soumise), puis c'est l'investir empiriquement dans un exercice de soi sur soi (par le jeu des corps et des langues contournant les jeux de dominations dont ils sont l'objet et/ou le sujet).

À suivre Bourdieu jusqu'au bout, la seule voie de résistance – ou en tout cas la condition *sine qua non* de toute résistance – se profilerait donc dans un travail sur soi débouchant concrètement sur la modification de l'habitus lui-même. Décider, en un libre choix de notre conscience rationnelle, qu'un minimum de mécanismes de domination ou de reproduction de celle-ci ne passera par soi, en tant qu'agent social – dans tel rôle social que l'on est contraint à tenir dans l'un ou l'autre des champs sociaux où l'on est amené à évoluer – ne suffit pas, et même ne mène à rien. Il importe plutôt que s'opère ce retour de la pensée sur elle-même par lequel les conditions de son exercice dans un champ social ou une séquence historique précis sont réflexivement interrogées, et ses limites déplacées. Cependant, on sait que la pensée elle-même est toujours déjà inscrite dans des corps, qu'elle détermine leurs actes, leur réactions « conformes », ou leur gestion (tout comme elle irrigue et contraint le langage). Tout se passe dès lors comme si c'était à ce point que le travail sur soi de la pensée « pure », ce « quasi-transcendantal », trouvait son prolongement empirique. En toute rigueur, *le rapport à soi réflexif de la pensée*, formule abstraite du travail philosophique de l'« empirie », *s'incarne concrètement dans un travail sur soi du corps et du langage*. En ce sens, la mise en acte de la « réflexivité

---

<sup>55</sup> Cf. P. BOURDIEU et J.-C. PASSERON, *Les héritiers*, op. cit., p. 111 et 110 : « Le professeur de lettres n'est en droit d'attendre la virtuosité verbale et rhétorique (...) qu'à la condition qu'il tienne cette vertu pour ce qu'elle est, c'est-à-dire une aptitude susceptible d'être acquise par l'exercice et qu'il s'impose de fournir à tous les moyens de l'acquérir » (je souligne). Ailleurs (cf. P. BOURDIEU, « Comprendre », art. cit., p. 1399), le travail du sociologue (notamment l'entretien) est identifié à un « exercice spirituel ».



réflexe » dont se nourrissait la critique sociale du présent comme théorie, définirait la condition minimale de la pratique de la résistance autant que d'une transformation de soi par soi. C'est que :

« si l'explication peut aider [à résister à la domination], seul un véritable travail de contre-dressage, impliquant la répétition des exercices, peut, à la façon de l'entraînement de l'athlète, transformer durablement les habitus »<sup>56</sup>.

L'insistance sur le corps et la transformation possible des habitus permettent d'autre part de rejoindre une dernière fois la pensée de Spinoza. Le concept même d'habitus, comme lieu d'une « connaissance par corps »<sup>57</sup>, témoigne excellemment d'un *primat du corps* typique de la pensée de Bourdieu (recoupant le privilège attribué au « sens pratique »). L'habitus fonctionne en quelque sorte comme cette interface inscrivant dans les corps des agents les structures de domination spécifiques de l'espace social, une inscription qui, en retour, est ce qui permet au corps de s'orienter dans cet espace, et de répondre adéquatement aux injonctions des champs qu'il traverse.

Or on sait que la pensée anthropologique de Spinoza repose entièrement sur un primat accordé au corps. L'essence de l'esprit de l'homme, en tant que mode de la Nature, devant consister en l'idée d'une chose singulière qui existe en acte, Spinoza montre facilement que cette chose ne peut qu'être le corps : « L'objet de l'idée constituant l'Esprit humain est le Corps, autrement dit un certain mode de l'Etendue existant en acte, et rien d'autre »<sup>58</sup>. En fait, si l'esprit et le corps sont bien deux modalités sous lesquelles s'exprime simultanément la Substance (la Nature), il faut pourtant tenir que le corps est, dans ce processus, logiquement premier. L'esprit lui-même n'est en fait qu'un mode d'expression du corps ou, plus précisément, il se réduit à viser un corps (« l'esprit humain, en effet, est l'idée même, autrement dit la connaissance du corps

---

<sup>56</sup> Cf. P. BOURDIEU, *Méditations pascaliennes*, *op. cit.*, p. 246-248

<sup>57</sup> Ibid, p. 185-234, spécialement p. 197-198.

<sup>58</sup> B. SPINOZA, *Éthique*, *op. cit.*, p. 367 [II, 13].

humain ») qu'il ne connaît que par les idées qu'il forme de ses affections<sup>59</sup>.

Il suit de ceci que l'esprit est conscient de tout ce qui survient au corps : de tous les effets dont il est le lieu, l'agent ou le témoin. Pourtant, il n'a aucune connaissance des causes déterminant ces effets, et c'est dans cette ignorance que Spinoza fait résider tout le malheur des hommes. D'où l'idée de faire apparaître l'enchaînement nécessaire des causes et des effets déterminant les corps par un travail sur soi, une modification de soi par soi où est atteinte une plus grande activité du corps, c'est-à-dire une plus grande liberté de l'esprit visant celui-ci : tel est le passage du premier au second genre de connaissance. Comment ne pas alors rappeler que Bourdieu lui aussi – réactivant ici la signification de la critique comme destruction des illusions – n'est pas loin d'admettre qu'il n'existe guère d'« autre liberté réelle que celle que rend possible la connaissance de la nécessité »<sup>60</sup> ? Plus encore, comment ne pas rapprocher la rupture introduite par le regard sociologique à l'égard de la *doxa*, de cette dissipation des représentations confuses masquant l'enchaînement rigoureux des effets et des causes, telle que le permet l'accès au second genre de connaissance ? Et le travail sur soi que réclame celui-ci ne fait-il pas écho à une « transformation durable des habitus » elle-même suspendue au travail sur soi de la pensée s'incarnant dans un exercice de « contre-dressage des corps », comme dans une analyse critique du langage et des discours ? Sur ce dernier point – l'analyse critique de ce que veut dire parler – on ne peut qu'à nouveau penser aux « enquêtes historiques » dont Spinoza s'était fait le chantre.

Rappelons encore que cette dissipation de l'ignorance, comme accès à un « regard consentant à la nécessité », suppose la formation d'idées adéquates aux affections du corps. Mais l'élaboration de ces idées est elle-même indexée sur un retour sur soi de l'esprit, en ce qu'il vise le corps : elle est bel et bien référée à un mouvement de

---

<sup>59</sup> Cf. *Ibid.*, p. 379 [II, 19, dém.].

<sup>60</sup> P. BOURDIEU, « Comment libérer les intellectuels libres ? », art. cit., p. 77.

nature réflexive. C'est dans une telle opération, en effet, qu'est dépassée la simple connaissance du corps par les idées de ce qui l'affecte, et qu'est ouverte la création, par et dans la réflexion, de ce que Spinoza nomme « l'idée de l'idée d'une affection quelconque du corps humain » (laquelle doit cependant encore correspondre à une « disposition intérieure » de l'esprit si elle veut atteindre à une connaissance claire et distincte<sup>61</sup>).

Par jeu, on pourrait à la limite tenter de rapporter le troisième genre de connaissance à une « réflexivité réflexe » qui serait pour ainsi dire plus brève que toute pensée. Mais, plus assurément, il faudrait indiquer qu'un « contre-dressage des corps » est peut-être une première étape, difficile autant qu'irréfutable, si l'on désire s'écarter de l'usage dominant des corps tel qu'il ordonne pratiquement un champ social. En effet, il est difficile de ne pas voir que cet usage exige toujours, pour son effectuation, que personne ne cherche à exactement déterminer « ce que peut le corps<sup>62</sup> » – puisque ceci reviendrait à outrepasser ce que prescrit cet usage, soit à suspendre les règles d'un jeu social donné. Les infractions de cette sorte représentent, certes, une voie « très ardue », car il n'est pas impossible que le refoulement de ces questions soit indispensable au bon fonctionnement de l'espace social dans son ensemble, et des différents champs qui le compose ; il est même probable que leur dénégaration soit nécessaire à la reproduction du rapport de force entre classes caractéristique de cet espace. Mais cette difficulté ne peut étonner : n'est-il pas acquis que « tout ce qui est très précieux est aussi difficile que rare »<sup>63</sup> ?

Dans la perspective d'un travail de l'« empirie », il semble en tout cas autorisé de penser qu'un effort collectif de réflexion, par une pensée, des conditions déterminant son propre exercice, trouverait naturellement à se prolonger dans un travail sur soi du corps qui déborderait les conditions « normales » de son usage, ou de sa

---

<sup>61</sup> Cf. B. SPINOZA, *Éthique*, *op. cit.*, p. 385-386 [II, 29 et sc.].

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 416 [III, 2, sc].

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 596 [V, 42, sc.].

gestion (et il n'en irait pas autrement du langage). Et tenter pareil effort ouvrirait sans doute à la compréhension, joyeuse et stupéfaite, de ce fait « que le corps, par les seules lois de sa nature, peut beaucoup de choses dont son esprit reste étonné »<sup>64</sup>.

Naturellement, le cadre qui m'est imparti n'encourage pas exactement ce type d'exercices pratiques. Aussi me contenterais-je, dans la seconde partie de ce texte, de mettre à l'épreuve sur le seul plan théorique le style philosophique décrit précédemment comme « critique sociale de l'actualité ». En m'appuyant sur quelques écrits de Bourdieu et en tentant de comprendre comment s'y pose le problème du *temps*, il s'agira de donner son contenu à la thématique bourdieusienne de la « condition étudiante » (élaborée durant les années soixante), afin de voir comment elle nous permet de réfléchir, pour aujourd'hui, la manière dont se pose « la question étudiante ».

---

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 416 [III, 2, sc]. Le souci de symétrie impose de dire que l'image de la pensée spinoziste présentée ici doit beaucoup, et notamment sur ce dernier point – « personne n'a jusqu'ici déterminé ce que peut le corps » –, aux analyses de Deleuze (voir, par exemple, G. DELEUZE, *Spinoza philosophie pratique*, Paris, Minuit, 2003), de même que l'image de la pensée de Kant présidant à la section précédente était largement redevable aux analyses de Foucault. Au demeurant, avec l'idée d'un « dressage des corps » (P. BOURDIEU, *Méditations pascaliennes*, *op. cit.*, p. 247) nous sommes à nouveau ramenés au plus proche du travail de Foucault, au moins de sa description des « moyens du bon dressement », cf. M. FOUCAULT, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975, p. 172 sq.

## II – Socio-philosophie de la « condition étudiante »

« *Le temps devenait étrange, la substance originelle qui perdure. Il s'insinuait dans sa fièvre et son délire, dans la question de savoir qui il était* »<sup>65</sup>.

Le motif de la « condition étudiante » telle que Bourdieu et Passeron en ébauchent la description dans les années soixante (dans *Les héritiers*) constitue un point de départ légitime pour un essai de critique sociale du présent. Il semble qu'à condition de faire un détour par un autre livre (*Algérie 60*) afin d'y étudier, ainsi que dans l'ouvrage précédent, le problème du temps, on tiendrait une prise sûre pour faire retour sur notre propre présent. On pourra alors esquisser une critique socio-philosophique de la condition étudiante dans sa déclinaison contemporaine la plus significative, soit dans sa version sous-prolétarisée.

Le choix de prendre pour fil conducteur d'une relecture de la sociologie bourdieusienne de la question étudiante le thème de la temporalité est bien une façon de poursuivre une lecture *philosophique* de son travail. Cette problématique, si elle est certainement celle qui anime le plus profondément et jusqu'au bout ce travail, s'origine de fait dans un souci de nature philosophique : avant d'opérer sa conversion à l'anthropologie et aux sciences

---

<sup>65</sup> D. DELILLO, *Mao II*, trad. M. Véron, Paris, Le Livre de Poche, 2002, p. 145.

sociales, Bourdieu rédigeait une thèse de doctorat, inachevée, consacrée aux structures temporelles de la vie affective – à partir, notamment, de Husserl<sup>66</sup>.

---

<sup>66</sup> Cf. P. BOURDIEU, *Esquisse pour une auto-analyse*, *op. cit.*, notamment p. 57. Bien que j'aie opté pour une tout autre voie d'interprétation dans le chapitre précédent, il y aurait beaucoup à dire d'un certain ancrage phénoménologique de la sociologie de Bourdieu (c'est par exemple le point de départ et le thème souterrain de S. HABER, « La sociologie française contemporaine devant le concept bourdieusien d'habitus », in *Alter*, 12/2004, p. 191-215). Ainsi, la pensée du corps à la racine du concept d'habitus doit beaucoup au « corps propre » merleau-pontyen. Du reste, l'habitus est une notion empruntée à Husserl (thématisée spécialement au § 29 des *Ideen II* et au § 32 des *Méditations cartésiennes*). On sait que Husserl, lorsqu'il tente de résoudre le problème de l'unité de l'ego, applique la notion d'habitude (Habitualität) à l'ego réal, empirique, tandis qu'il réserve celle d'habitus à l'ego pur, transcendantal. L'habitus, comme propriété constante, désigne alors le pôle d'identité du Je pur, fondé sur « les "visées" persistantes », les « prises de position » constamment assumées comme valides et siennes par un même sujet. Il désigne l'aptitude de l'ego pur à la synthèse passive du souvenir, la sédimentation de celui-ci et la constitution d'une réserve d'expériences passées et, comme tel, il fait signe vers l'auto-constitution de la temporalité par l'ego, comme vers sa constitution intersubjective en tant que personne. Citant *Ideen II*, Bourdieu renvient naturellement sur la distinction husserlienne, selon lui « désespérée », du transcendantal et de l'empirique : le concept phénoménologique d'habitus serait le lieu d'une « tension » occasionnée par la vaine tentative de « sauver le sujet "pur" de la réduction à l'"empirique", c'est-à-dire au génétique et à l'historique » (P. BOURDIEU, *Méditations pascaliennes*, *op. cit.*, p. 364). Peut-être faudrait-il enfin rapprocher la notion d'« attentes subjectives », au fondement de la pensée bourdieusienne de la temporalité, de celle, husserlienne, d'Erwartung.

## *L'êtré de l'étudiant et le temps : lecture des Héritiers*

Dans cet ouvrage daté de 1964, l'école et l'université sont d'abord décrites comme les lieux privilégiés d'une sélection sociale opérant sur un mode singulier : ces institutions encouragent, créent ou brisent les aspirations des étudiants, et c'est ainsi qu'elles déterminent leur avenir. Par leurs références nécessaires, implicites ou explicites, à l'horizon réel des chances objectives propres à chaque étudiant (champ déterminé par son origine et sa trajectoire sociales), les institutions scolaires, qui ouvrent cet horizon, contribuent aussi, tendanciellement, à le refermer. Il apparaît rapidement que cette opération repose elle-même sur une pré-sélection qui n'est pas directement le fait de l'institution. Le choix que pose un étudiant quant à sa scolarité future, avant d'être sanctionné positivement ou négativement par l'école, est lui-même conditionné par toute « une expérience de l'avenir scolaire »<sup>67</sup>, par la représentation qu'il se forge subjectivement de cet avenir : par exemple, ce choix dépend du fait que les études lui paraissent être un futur tracé par avance ou au contraire impossible à penser, ou encore quelque chose qui reste à ouvrir par un coup de force, etc.

En sous-main, c'est déjà le couple conceptuel au fondement de la pensée bourdieusienne de la temporalité que nous rencontrons : le rapport entre espérances subjectives et chances objectives<sup>68</sup>. Avant d'aller plus loin, j'en donne la définition en me reportant à La reproduction et tente d'isoler son principal ressort. L'espérance subjective est dans ce livre décrite comme « le produit de

---

<sup>67</sup> P. BOURDIEU et J.-C. PASSERON, *Les héritiers*, *op. cit.*, p. 12.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 12, 17. Bourdieu, à plus de trente ans de distance, l'affirme nettement : « L'expérience du temps (...) s'instaure (...) dans le rapport entre les attentes ou les espérances pratiques (...) et les tendances immanentes à ce jeu [social], les probabilités de remplissement » (P. BOURDIEU, *Méditations pascaliennes*, *op. cit.*, p. 301-302). « Remplissement », comme « attente », est un concept d'origine phénoménologique.

l'intériorisation des conditions objectives » – entendons les chances objectives – ; et cette intériorisation s'opère « selon un processus commandé par tout le système de relations objectives dans lesquelles elle s'effectue »<sup>69</sup>. On le pressent, avec ce jeu d'une « intériorisation de l'extérieur » qui ne pourra valoir, selon la logique bourdieusienne, que comme « produit reproducteur de ce qui le produit », nous voici au plus près de la notion d'*habitus* ; elle est ici décrite dans sa dimension temporelle, soit, sans doute, selon sa détermination essentielle. On prévoit en tout cas, à analyser le mécanisme selon lequel opèrent socialement les espérances subjectives, comment celles-ci peuvent servir de relais à la reproduction. Pour un étudiant issu d'un milieu modeste, les espérances subjectives risquent davantage de se situer en deçà même des chances objectives. Cela a pour conséquence d'empêcher un « forçage » de l'avenir objectivement prescrit par et dans l'espace social : on y restera d'autant plus à sa place, on réagira très ou trop adéquatement, mais toujours à côté, aux incitations de champs institutionnels dans lesquels on ne pourra désormais plus accéder à une position dominante que par miracle.

L'école, en tant qu'instance de sélection, apparaît ainsi comme un lieu inégalitaire, un espace privilégié de reconduction des inégalités. Ici se loge la question centrale des Héritiers : comment rendre sociologiquement compte d'une inégalité quasiment structurale ? C'est là que passe la ligne de rupture des auteurs avec un marxisme caricatural (celui qui, « en dernière instance », rapporterait tout phénomène à l'« infrastructure » économique). Les obstacles économiques semblant insuffisants à rendre compte du problème, on tentera plutôt d'analyser la manière dont le facteur culturel – le rapport que les uns et les autres, en fonction de leur origine sociale, nouent à la culture dite « légitime » – s'avère déterminant pour la reproduction de l'inégalité<sup>70</sup>.

Ce mécanisme inégalitaire fondé sur le rapport à la culture affleure spécialement lorsqu'on essaie de déterminer ce qui est

---

<sup>69</sup> P. BOURDIEU et J.-C. PASSERON, *La reproduction*, *op. cit.*, p. 190.

<sup>70</sup> P. BOURDIEU et J.-C. PASSERON, *Les héritiers*, *op. cit.*, p. 19.



transmis par l'institution scolaire, et ce qu'elle cherche à transmettre. La thèse centrale des Héritiers est que la « mission » de l'école est de propager la reconnaissance des valeurs culturelles légitimes, c'est-à-dire celles de la classe dominante. Quoique par la bande, l'école et l'université tendent surtout à produire des « consommateurs [culturels] particulièrement conformes »<sup>71</sup>. Cette adhésion obligée aux valeurs culturelles dominantes, condition de la réussite scolaire, est aussi à la base de la reproduction d'un rapport entre classes dont l'université est décidément le levier privilégié :

« Dans une formation sociale déterminée, les différentes A[utorités] P[édagogiques] (...) tendent à reproduire le système des arbitraires culturels caractéristique de cette formation sociale, i. e. la domination de l'arbitraire culturel dominant, contribuant par là à la reproduction des rapports de force qui mettent cet arbitraire culturel en position dominante »<sup>72</sup>.

Plutôt que de favoriser une logique de l'égalité ou de l'émancipation, cela va conforter les étudiants héritant de l'arbitraire culturel en vigueur. Mieux encore : l'institution, fidèle à sa logique implicite de reproduction, loin d'encourager et de reconnaître de façon privilégiée la culture scolaire, c'est-à-dire celle qu'elle transmet, va au contraire consacrer les comportements témoignant d'une familiarité avec la culture dominante acquise hors de l'école et portant la marque d'un héritage lié à l'origine sociale (par exemple cette « distance au rôle », selon l'expression de Erving Goffman, faite de « désinvolture ironique » et d'« élégance précieuse »). Comment l'institution ne consacrerait-elle pas ces comportements « jusqu'à dévaloriser la culture qu'elle transmet au profit de la culture héritée », si sa mission structurale est bien, par l'imposition de la culture légitime, de renforcer la fraction dominante de l'espace social<sup>73</sup> ?

---

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>72</sup> P. BOURDIEU et J.-C. PASSERON, *La reproduction*, *op. cit.*, p. 25.

<sup>73</sup> P. BOURDIEU et J.-C. PASSERON, *Les héritiers*, *op. cit.*, p. 34-35.

Quel rôle joue et quelle utilité revêt, dans ce contexte général, la notion de « condition étudiante » ? Cette expression est placée entre guillemets parce que Bourdieu et Passeron, la jugeant trop simplificatrice, la refuse. Il n'existe pas, selon eux, d'expérience identique et collective des étudiants, tout au plus un ensemble de pratiques partagées par les uns et les autres : et cela ne suffit pas à justifier le recours à une notion de « condition étudiante ». Au vrai, nous sommes toujours en présence d'une multiplicité d'attitudes qui, loin de se recouper, s'opposent ou se contredisent régulièrement : le dilettante s'oppose au besogneux, comme le familier des valeurs scolaires et du langage d'idée à celui qui s'en effraie, tout comme celui qui fait sienne l'idéologie du « don » et celui qui la refuse<sup>74</sup>.

Comment alors penser une *unité* de la condition étudiante ? Les auteurs avancent que celle-ci, pour autant qu'elle existe, ne pourra être objective mais seulement symbolique ou, si l'on veut, vécue subjectivement. En somme, ce principe d'unité, on aura plus de chances de le découvrir dans « la signification et la fonction symbolique qu'il [le groupe étudiant] confère, presque unanimement, à sa pratique » que dans cette pratique réelle elle-même<sup>75</sup>. Certes, la « condition étudiante » ne connaît au sens strict aucune dimension collective : elle est d'abord un « agrégat sans consistance<sup>76</sup> » dont le principe d'unité réside dans la signification subjective que ses membres projettent sur des pratiques éclatées. Mais il faut encore se demander ce qu'il en est de cette « fonction symbolique », ce à quoi

---

<sup>74</sup> Ces différentes attitudes apparaissent avec plus ou moins de probabilités selon l'origine sociale de l'agent considéré. Bourdieu et Passeron insistent cependant sur le fait que cette influence ne s'exerce pas mécaniquement, pas plus, bien sûr, qu'elles ne résultent d'un choix rationnel, posé librement. Avec cet effort qui traverse le livre de dépasser et l'idéologie du « déterminisme mécanique » et l'illusion d'un positionnement libre face à des déterminismes « consciemment perçus » (*ibid.*, p. 41, 43), on retrouve l'impulsion qui présidera à l'élaboration du concept d'habitus.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 47-48.

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 56.

elle se réfère, ou ce sur quoi elle repose. C'est par ce biais qu'on abordera le problème d'une temporalité spécifique à la « condition étudiante ».

L'idée de *skholè* – qui désignait « un lieu et un moment d'apesanteur sociale » relatif au fait « d'être plus ou moins à l'abri de toutes les expériences négatives associées (...) à l'incertitude du lendemain »<sup>77</sup> – semble déjà enveloppée dans le soin apporté dans *Les héritiers* à l'analyse de « l'autonomie du temps universitaire » et du rapport libre, léger, voire insouciant au temps, enfin à la description d'une condition qui pourrait difficilement plus inciter à « briser les cadres temporels de la vie sociale ». Là où la *skholè* participait de tout un point de vue et, finalement, d'une condition d'existence (celle de l'intellectuel), l'étudiant, pour sa part, vivant en quelque sorte ce point de vue par anticipation ou par procuration, va développer un « art de vivre » calqué sur de prestigieux modèles intellectuels, ses pairs supposés ou fantasmés<sup>78</sup>.

Les auteurs vont à partir de là s'essayer à un exercice inattendu. Plutôt que d'étudier les formules multiples suivant lesquelles les différents groupes d'étudiants, selon leur origine sociale, suivant leurs positions et leurs dispositions, actualisent, empiriquement, cet « art de vivre » encore abstrait, Bourdieu et Passeron en passent par une sorte de phénoménologie imaginaire de l'étudiant « idéaltypique » : il s'agira de décrire l'étudiant en tant qu'il a à se conformer à son « essence historique »<sup>79</sup> – l'idéaltype, c'est alors un jeune homme, parisien, à tout le moins issu de la classe moyenne, étudiant les lettres ou, mieux encore, la philosophie. Ce détour par l'intelligible, cette attention à un idéal historiquement déterminé de l'étudiant, permettra de mieux rejoindre ses différentes déclinaisons empiriques.

---

<sup>77</sup> P. BOURDIEU, *Méditations pascaliennes*, op. cit., p. 28, 29.

<sup>78</sup> Sur tout ceci, cf. P. BOURDIEU et J.-C. PASSERON, *Les héritiers*, op. cit., p. 48, 50.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 58.

Reste que l'étudiant est en quelque sorte un être pour qui il y va en son être de cet être même. Si l'étudiant est toujours inquiet à propos de ce qui le constitue essentiellement et qu'il se pose sans cesse la question de son être propre, c'est précisément parce qu'il n'est guère autre chose que « pur projet d'être ». Sa condition d'existence est effectivement « transitoire et préparatoire » : au fond, tout ce qui lui est demandé, c'est de n'être, ici et maintenant, que « ce qu'il projette d'être »<sup>80</sup>. L'élément central pour appréhender l'être de cet étudiant idéaltypique est donc lié à un certain rapport au temps – on mesure combien certains avaient raison de soutenir que « le *devenir* de l'étudiant est la vérité de son être »<sup>81</sup>. Mais il faut ajouter que l'autonomisation du temps universitaire – le fait que privilège soit accordé à un présent indéfiniment et artificiellement étiré plutôt qu'au passé et à l'avenir – renvoie plus profondément au fait que la situation temporelle de l'étudiant lui impose de se rapporter au futur sur le mode de l'angoisse. Tout se passe finalement comme si, dans une « anxiété fondamentale »<sup>82</sup>, la conscience angoissée et malheureuse de l'étudiant tendait, par mauvaise foi, à nier la dimension de sa vérité (le projet, l'avenir), au profit d'un présent qui, pour être vécu sur un mode éternitaire, ne tend cependant objectivement qu'à son abolition.

D'où un ensemble de poses caractéristiques. Les petits jeux idéologiques ; les prises de position politiques radicales inventées de la veille ; les tristes stratégies de distinction typiques du « conformisme de l'anticonformisme » qu'elles recouvrent ; les discussions qui s'ensuivent et où l'on est certain de « ne jamais discuter sur l'essentiel parce qu'il faut être d'accord sur l'essentiel pour discuter » : autant de vains remèdes à une angoisse indéniable,

---

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 59. On voit que Bourdieu et Passeron articulent ici une perspective épistémologique centrée sur le concept weberien d'idéaltype à une description de type phénoménologique, indexée sur la notion, d'obéissance sartra-heideggerienne, de « projet d'être ».

<sup>81</sup> G. DEBORD, « Le commencement d'une époque », in *Œuvres*, Paris, Gallimard, Quarto, 2006, p. 927.

<sup>82</sup> P. BOURDIEU et J.-C. PASSERON, *Les héritiers*, *op. cit.*, p. 74.

et de tentatives pour oblitérer la perspective d'un avenir « incertain et informulable » – or leur effet est d'entraîner une relation toute particulière au monde social, évidemment placée sous le signe de la déréalisation. Bourdieu et Passeron visent ici une tendance bien connue « à substituer à la critique réaliste du réel le terrorisme conceptuel de revendications verbales qui se satisfont pour une bonne part dans le seul fait de se formuler »<sup>83</sup>. Disposant de cette première compréhension de l'être de l'étudiant dans son rapport au temps et au monde, nous sommes maintenant en mesure de voir sur quel point prend appui l'institution scolaire en tant qu'instance de reproduction des rapports de classe.

En fait, il semble que ce rôle ne trouve pas de meilleurs relais que les étudiants eux-mêmes, ou plus exactement leur art de vivre et la conscience qu'ils s'en font. Ce sur quoi s'appuie prioritairement l'institution, c'est l'« expérience fictive et ludique de la condition intellectuelle », passage obligé pour tout étudiant, s'il souhaite être reconnu comme tel. Cette fiction, comme toutes les fictions, suppose de faire usage d'un « comme si » : on attend de l'étudiant qu'il fasse « comme si » il participait déjà à une condition intellectuelle à laquelle il a pourtant beaucoup de chance de n'avoir jamais accès<sup>84</sup>. Et de fait, l'étudiant (idéaltypique) est bien celui qui ne cesse de jouer à faire semblant que les études sont une fin en soi, et qu'elles ne doivent jamais finir. C'est à cela que l'on parvient en suivant la logique, caractéristique de la cour de récréation, du « on disait que... » :

« à se nier magiquement en tant qu'étudiant en niant le professeur comme professeur par l'utopie de la participation à la création de la culture, c'est-à-dire en croyant s'abolir en

---

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 89, 69, 71, 58. Où l'on voit que « l'état d'indistinction entre le loisir et le travail », typique de la skholé, recoupe un état similaire, cette fois entre « le militantisme et le dilettantisme » ; cf. P. BOURDIEU, *La distinction, op. cit.*, p. 157.

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 66, 87.

tant qu'étudiant quand on ne fait que se refuser à être étudiant sans s'imposer la patience et le travail de la négation »<sup>85</sup>.

Telle est la logique sur laquelle repose le « rapport irréal ou mystifié aux études ou à l'avenir », et c'est bien sur cette même logique que prend appui l'institution scolaire. La marque la plus claire de ce processus apparaît dans le rapport au temps qui en est le corrélat. On peut penser que le but des études, objectivement, est de préparer l'étudiant à un avenir professionnel : en ce sens, l'avenir est le point de référence d'un présent qui n'existe que pour lui laisser place. Il conviendrait alors de travailler en fonction de ce futur, donc d'explicitier au mieux les attendus à remplir pour l'atteindre, en un mot de rationaliser l'enseignement (« vendre la mèche »). Mais les choses ne se passent pas ainsi. Tout encourage l'étudiant, au contraire, « à se masquer la vérité de [son] travail, en séparant [son] présent de [son] avenir ». Mieux encore, il semblerait que les modèles types auxquels l'étudiant puisse s'identifier (de la « bête à concours » au « dilettante ») ont au moins en commun cet « effort pour immobiliser fictivement, en l'éternisant ou en l'autonomisant, un présent qui appelle objectivement sa propre disparition ». Privilège exorbitant accordé au présent, donc, sur un avenir et un passé purement et simplement niés, selon « le jeu typiquement intellectuel de la prise de distance par rapport à toutes les limitations, qu'il s'agisse de l'origine sociale ou de l'avenir professionnel et des études qui le préparent ». Dans ces conditions, dans cette éternité présentement fantasmée, on voit mal qui aurait intérêt à procéder à l'explicitation des attendus scolaires : ni l'étudiant, puisque cela l'obligerait à se confronter au futur inquiétant qu'il préfère conjurer en le déniait ; ni le maître, dont le succès repose souvent sur un charisme auquel participe un flou généralisé (flou des attentes, mais aussi flou des références, etc.) ; ni enfin l'institution, instance de reproduction, qui ne pourrait explicitier ces attendus sans entrer en conflit avec elle-même<sup>86</sup>.

---

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>86</sup> Sur tout ceci, *ibid.*, p. 83, 86-87, 70.

Car si l'institution peut pareillement s'appuyer sur les expériences vécues de l'étudiant, c'est aussi « parce qu'elles sont produites et encouragées par tout le système universitaire »<sup>87</sup>. Au sein du champ scolaire, tout concourt à ce que l'étudiant ne puisse jamais réellement reconnaître ce qu'il est (un futur travailleur), ni ne puisse se rapporter à l'avenir, ou même de façon rationnelle au présent (comme moment transitoire), pas plus, évidemment, qu'au monde social. Autant dire que tout conspire à ce que l'université assume parfaitement sa fonction implicite. Car

« les idéologies et les images que suscite le rapport traditionnel à la culture condamnent la pratique universitaire, professorale ou étudiante, à n'appréhender le réel qu'indirectement et symboliquement, c'est-à-dire à travers le voile de l'illusion rhétorique »<sup>88</sup>.

C'est à ce point – où l'on retrouverait l'analyse du « langage magistral » – qu'il faut quitter le domaine de l'intelligible, de l'idéaltypique. Dans les faits, il y a bien sûr plusieurs façons de concrétiser l'essence historiquement déterminée de l'étudiant. Ces différentes actualisations dépendront de son origine sociale. En fait, le rapport au monde et à l'avenir des étudiants s'effectue chaque fois sur le mode de la négation magique : il s'agira toujours, peu ou prou, de « se dissimuler l'irréalité de leur présent en déréalisant leur avenir ». Cependant, les motivations et les modalités de la dénégation varieront : « L'avenir n'est pas pour tous également irréel, indéterminé ou désenchanté ». Cette prise en compte des « différentes manières de se temporaliser »<sup>89</sup> amène Bourdieu et Passeron à distinguer « deux façons de vivre la condition étudiante ». Pour rendre compte à la fois du fait que la « condition étudiante », dans sa généralité, implique une dénégation de l'avenir et de la réalité, mais aussi que, empiriquement, cette dénégation se donne

---

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 88.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 75.

<sup>89</sup> Selon l'importante expression de P. BOURDIEU, *Méditations pascaliennes*, *op. cit.*, p. 322.

sous différentes modalités, il faut enfin différencier « irréalité » et « irréalisme ». L'*irréalité* est intrinsèque à l'expérience étudiante : celle-ci ne peut effectivement se vivre que sur le mode du semblant, de la fiction et du comme si parce que, ayant quitté l'école sans avoir encore rejoint le monde professionnel, l'étudiant est renvoyé à un espace intermédiaire et incommode, celui d'un métier « par analogie ». Au contraire, l'*irréalisme*, inégalement réparti, serait favorisé par une origine sociale plus bourgeoise et des conditions de vie plus confortables. En ce sens, il serait possible de dire que le fait, pour les étudiants les plus aisés, de disposer d'une conscience plus ou moins vive de l'irréalité de leur condition est aussi solidaire d'une tendance à développer un grand irréalisme au sujet de l'avenir. A l'inverse, l'étudiant d'origine populaire risque de vivre d'autant plus douloureusement l'irréalité de sa condition que sa conscience s'en accroît à mesure qu'il forme une idée plus ou moins réaliste de son avenir (se rendant ainsi compte que cette irréalité est le moins bon allié de son réalisme relatif<sup>90</sup>).

J'abandonne les *Héritiers* sur ce constat. S'il est acquis que le fonctionnement de l'institution universitaire implique et s'appuie sur une déréalisation du rapport à soi, au monde, et au temps menée par l'étudiant suivant la logique de la dénégation, on voit que ce processus va empiriquement s'accomplir dans deux directions – deux manières de vivre la condition d'étudiant et de la temporaliser –, renvoyant elle-même à deux grandes figures de l'étudiant. D'une part celui pour qui ce détachement est vécu de façon relativement insouciant (mais peut-il l'être vraiment ?), puisqu'il n'est pas référé à l'avenir professionnel : tout se passe comme s'il anticipait un point de vue scolastique, « temps libre et libéré des urgences du monde », qu'il a somme toute assez peu de chances d'adopter définitivement – c'est alors l'alternative de la carrière académique ou de la sanction du marché du travail qui s'ouvre à lui. D'un autre côté, l'étudiant pour qui la conscience de l'irréalité de son « art de vivre » est le lieu d'un conflit réel : le rapport à l'avenir ne peut ici être occulté, pas

---

<sup>90</sup> Sur tout ceci, P. BOURDIEU et J.-C. PASSERON, *Les héritiers*, *op. cit.*, p. 94, 89, 78-79.



plus que la référence à un marché du travail seul juge, en définitive, de la légitimité des aspirations subjectives eu égard aux chances objectives ; et qui l'orientera soit vers une profession, soit vers le chômage. C'est cette dernière piste qu'il faut explorer maintenant.

### ***Le temps du sous-prolétaire : lecture de Algérie 60***

Avant de faire retour sur cette distinction entre deux *ethos* estudiantins, et afin de progressivement complexifier et actualiser ce modèle, je propose d'effectuer un détour par *Algérie 60*, un ouvrage publié en 1977 et synthétisant une série de recherches effectuées en Algérie durant les années soixante. Ce détour est pluriel : il est disciplinaire (de la sociologie à l'ethnologie), géographique (de la métropole à sa colonie) et enfin social (de l'analyse des classes bourgeoises et populaires à celle, misérable, des sous-prolétaires). Quel est le propos de ce livre relativement méconnu en dépit de son actualité évidente ?

Le problème de départ est la rencontre conflictuelle entre les dispositions économiques qu'importe et impose l'économie coloniale capitaliste et les dispositions économiques héritées du système traditionnel. Le but est de mettre en évidence la genèse des dispositions économiques conditionnant nécessairement l'insertion dans un nouveau système économique, dispositions qui sont aussi, paradoxalement, les conditions de possibilité de la révolte contre ce système. Tout se passe comme s'il fallait déjà disposer d'un schéma dispositionnel propice au développement du capitalisme pour accéder à ce système économique, mais également pour s'y opposer. On voit poindre le cercle vicieux. Je préviens que Bourdieu, au terme de son analyse, ne le résoudra pas.

Afin de dévoiler les « conditions économiques de l'adoption d'un comportement économique "rationnel" », Bourdieu va déployer sa perspective habituelle de travail. L'idée est de rompre aussi bien avec les présupposés d'un déterminisme mécanique qu'avec l'illusion du sujet libre ici identifié à *homo economicus*. S'écartant

d'une perspective qu'on dira idéaliste, on prendra pour point de départ le véritable « sujet des actes économiques », c'est-à-dire « l'homme réel » : on tentera une « sociologie des dispositions temporelles », étant entendu que celles-ci varient suivant la position de classe du sujet envisagé. Autant dire que selon la place occupée dans l'espace social, le système économique colonial obtiendra pour répondant des comportements et des représentations divers : c'est que « la condition de classe peut structurer toute l'expérience des sujets sociaux, à commencer par leur expérience économique ». De plus – et bien qu'il agisse souvent comme dans l'ignorance de cette donnée manifeste –, ce système ne s'impose pas dans un espace vierge mais déjà structuré économiquement. La présence simultanée de différentes structures économiques, tant au sein d'un individu que dans la société elle-même, produit des phénomènes d'interférence – de « discordance » dit Bourdieu. Or, la « discordance », l'accroc, le raté, ne se laissent nulle part aussi bien lire que dans le rapport au temps. C'est pourquoi le sous-prolétaire algérien, lui qui, à la lettre, « n'a pas d'avenir », fonctionnera ici comme opérateur privilégié de l'analyse<sup>91</sup>.

Parce qu'il est d'abord « un champ d'attentes objectives », « tout système économique est lié à l'existence d'un système déterminé de dispositions à l'égard du monde, et plus précisément à l'égard du temps ». Ainsi l'économie capitaliste, et la « rationalisation » de l'existence qu'elle implique et suppose, se caractérisent par la prévision, la calculabilité : tout comportement économique prend pour référence un point futur imaginaire, non donné, et pourtant déterminant. Sans être an-économique, l'organisation traditionnelle s'oppose point par point à cette vision des choses (et du monde). Aussi la « pré-voyance » ne se confond-elle pas avec la prévision : dans ce cas, l'avenir est entièrement cristallisé dans un présent immédiatement perçu ; le futur n'est pas un champ de possibles maîtrisables par le calcul, et la richesse n'est pas la fin explicitement posée à l'activité. Tout est subordonné à un régime de « reproduction simple » (Marx) où la production des biens

---

<sup>91</sup> Sur tout ceci, P. BOURDIEU, *Algérie 60*. Structures économiques et structures temporelles, Paris, Minuit, 2007, p. 11, 12, 8.

tend d'abord à la reproduction du groupe, des liens sociaux, de ses croyances et de ses valeurs. En un mot, « l'éthos précapitaliste s'efforce de s'assurer de l'avenir, mais par des voies tout opposées (...). [II] ne forme pas l'ambition de prendre prise sur le futur »<sup>92</sup>.

C'est dans ce contexte qu'il faut insérer la figure du « sous-prolétaire ». Celle-ci émerge avec le passage de la société paysanne au monde urbain : les sous-prolétaires sont les laissés-pour-compte de ce bouleversement. Ce passage, souvent brutal et précipité, correspond à la découverte de la nécessité d'un revenu monétaire régulier, nécessité que voilait un système économique essentiellement fondé sur le don plutôt que sur le crédit, sur l'entraide solidaire plutôt que sur le contrat. Or, découvrir « la signification moderne du travail [comme perception d'un salaire et accumulation de richesses] (...) c'est en découvrir la rareté ». Le passage en question est en effet corrélé à une situation de chômage structurel, à un marché de l'emploi placé sous le signe de ce que l'on appelle volontiers aujourd'hui la *précarité*. On peut prendre l'exemple de ce manœuvre sans qualification, entièrement soumis aux aléas quotidiens de l'embauche et du débauchage, qui compare sa vie à un jeu absurde et incompréhensible, un « *qmar* » (jeu de hasard). On devine qu'il sera facile de mener plus avant le parallèle avec notre actualité : Bourdieu ne souligne-t-il pas que dans cette situation « tout porte la marque de la précarité (...) toute la vie se passe sous le signe du provisoire (...) toute la vie est laissée à l'incohérence »<sup>93</sup> ?

D'où une série d'attitudes bien connues, spécialement au sein du champ scolaire, et au-delà : une certaine ambivalence du comportement, où le « refus généralisé d'adhérer à un univers globalement détesté » cède volontiers la place à un « fatalisme » ne débouchant jamais vraiment sur l'esprit de révolte, ni *a fortiori* sur une attitude ou une pensée révolutionnaire. Mais – il faut y insister contre un certain sens commun (néo)libéral – il serait faux d'interpréter cette « désorganisation de la conduite » dans les termes

---

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 16-18, 42.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 46, 48, 86.

d'« une innovation fondée sur une conversion de l'attitude »<sup>94</sup> en phase avec les métamorphoses incessantes du monde du travail, une transformation de soi bien faite pour soutenir l'évolution « obligée » (ou « naturelle ») de l'espace socio-économique (« la modernisation »). Etant donné que cette « désorganisation généralisée et durable de la conduite et de la pensée » n'est pas liée à autre chose qu'« à l'effondrement de toute visée cohérente de l'avenir »<sup>95</sup>, il importe bien plutôt d'interroger en profondeur le

---

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>95</sup> P. BOURDIEU, *Méditations pascaliennes*, op. cit., p. 318. Les pages 318-322 de cet ouvrage sont consacrées à l'analyse de ces « hommes sans avenir ». De même, on renverra à l'article « Les sous-prolétaires algériens », in *Les Temps Modernes*, n. 199, novembre 1962, p. 1030-1051. Les éléments centraux de la pensée de Bourdieu à ce sujet y sont développés dans une optique plus explicitement teintée de philosophie sartrienne (notamment p. 1043). On voit au demeurant comment la conception bourdieusienne du temps, aussi bien dans *Les héritiers* que dans *Algérie 60*, évoque Questions de méthode. Ainsi, sans poser l'hypothèse, phénoménologique, d'une « temporalisation originelle », Bourdieu, d'une certaine façon, prend acte du fait que « tant qu'on n'aura pas étudié les structures d'avenir dans une société déterminée, on s'exposera nécessairement à ne rien comprendre au social ». Prenant pour point de départ « la nécessité conjointe de "l'intériorisation de l'extérieur" et de "l'extériorisation de l'intérieur" », on l'a vu, Bourdieu vide certes de sa substance égologique et ontologique la notion de projet, mais sa conception de la temporalité, balançant entre aspirations subjectives et chances objectives, retrouve bien, quoique pour en corriger l'optimisme, une intuition de Sartre : « Les conditions matérielles de son existence circonscrivent le champ de ses possibilités (...) le champ des possibles est le but vers lequel l'agent dépasse sa situation objective. Et ce champ (...) nous ne devons pas l'imaginer comme une zone d'indétermination, mais au contraire comme une région fortement structurée ». Au surplus, des cas-limites tels que celui du sous-prolétaire, par exemple, trouve aisément à se loger dans ces hypothèses sartriennes : « Tout homme se définit négativement par l'ensemble des possibles qui lui sont impossibles, c'est-à-dire par un avenir plus ou moins bouché. Pour les classes défavorisées (...) l'avenir est presque tout entier barré » (sur tout ceci, cf. J.-P. SARTRE, *Questions*

rapport au temps qui lui est propre, spécialement dans ses conséquences politiques.

Pour un agent donné, on sait que « le champ des possibles a les mêmes limites que le champ des possibilités objectives », ou encore que « la visée de l'avenir dépend des potentialités objectives pour chaque individu, elles-mêmes définies par sa position dans l'espace social »<sup>96</sup>. En clair, à chaque position dans l'espace social sont attachées certaines chances objectives qui déterminent les aspirations subjectives de l'individu occupant cette place. La catégorie de sous-prolétaire représente en quelque sorte le cas limite<sup>97</sup> de cette loi. Ici en effet le champ des possibles ou des chances objectives est nul : les aspirations subjectives sont du même coup réduites à néant, ou peu s'en faut. La position d'extrême précarité du sous-prolétaire empêche qu'il se rapporte à de quelconques potentialités objectives : elle ne renfermera donc aucune visée de l'avenir. A ce compte, les possibles envisagés sont tels qu'impossibles à réaliser : « Le champ de l'avenir réel est extrêmement réduit pour le sous-prolétaire, condamné à projeter des possibles impossibles ». On formera donc les projets les plus improbables, car tout paraît se passer « comme si rien ne semblait vraiment impossible tant que rien n'était réellement possible » (à l'inverse, plus le champ des chances objectives s'élargit, plus les aspirations subjectives deviennent réalistes). La seule dimension

---

*de méthode, op. cit.*, p. 129, 135, 130-131, 133). Même s'il est évident que la sociologie de Bourdieu s'est partiellement érigée contre une certaine lecture de la liberté sartrienne, il y aurait beaucoup à dire, plus généralement, sur « l'anthropologie concrète » décrite par Sartre dans ce livre, et l'« anthropologie réaliste » à laquelle Bourdieu entend œuvrer, par exemple dans les *Méditations pascaliennes*.

<sup>96</sup> P. BOURDIEU, *Algérie 60, op. cit.*, p. 67, 70.

<sup>97</sup> P. BOURDIEU, *Méditations pascaliennes, op. cit.*, p. 321 : « L'expérience limite de ceux qui, comme les sous-prolétaires, sont exclus du monde (économique) (...) oblige à poser la question des conditions économiques et sociales qui rendent possible l'accès à l'expérience du temps comme allant de soi ».

temporelle où le sous-prolétaire trouve à s'inscrire est ainsi celle du présent, un présent qui apparaît comme indépendant du passé et surtout de l'avenir, un présent vécu sur un mode éternitaire et qui se referme comme un piège : « Le jour présent est vécu sans référence aucune, ni intuitive ni rationnelle, au jour suivant ». C'est pourquoi nul possible ne s'ouvre au sous-prolétaire : si « la position de possibles latéraux » suppose précisément « la mise en suspens de l'adhésion fascinée au donné actuel », le sous-prolétaire, « enfermé dans le présent », ne peut guère envisager autre chose « que le futur sans amarres de la rêverie ». Ainsi que le résume un chômeur de Constantine, « quand tu n'es pas sûr d'aujourd'hui, comment seras-tu sûr de demain ? »<sup>98</sup>. L'idée de « vivre au jour le jour » prend là son sens, en le perdant, quand « le lien entre le présent et le futur semble rompu »<sup>99</sup>.

C'est à partir de ce rapport chances objectives/aspirations subjectives, parce qu'il est l'expression d'une structure temporelle singulière (en l'occurrence *out of joint*), que l'on devra envisager les comportements économiques, et surtout politiques, des sous-prolétaires. Selon Bourdieu, cette position de classe ne permettrait jamais de développer une conscience autre que partielle de la situation vécue. Aussi rendra-t-on compte de cette situation par des stéréotypes ou des récits éclatés culminant dans une systématisation fragmentaire et affective : le monde colonial paraît ainsi dominé par « une volonté maligne », « une sorte de Dieu méchant et caché »<sup>100</sup>. C'est que la totalité articulée du système colonial ne peut qu'échapper à des agents trop absorbés par les difficultés de la vie quotidienne, ou enfoncés dans un quotidien synonyme de succession de moments présents toujours différents, évidemment, mais aussi chaque fois identiques. Cette conscience partielle, cependant, bien qu'elle entraîne souvent une révolte vague dirigée contre des personnes, n'est pas contradictoire avec la conscience du caractère

---

<sup>98</sup> P. BOURDIEU, *Algérie 60*, *op. cit.*, p. 68, 71, 88, 67, 88.

<sup>99</sup> P. BOURDIEU, *Méditations pascaliennes*, *op. cit.*, p. 319.

<sup>100</sup> P. BOURDIEU, *Algérie 60*, *op. cit.*, p. 75-77.

systématique des brimades, des refus, des expériences douloureuses : chaque jour est autre, mais c'est tous les jours qu'est refusé le travail.

Il s'ensuit, dans le registre politique, un « fatalisme pessimiste », une « révolte du ressentiment qui s'en prend moins au système qu'à ses manifestations ». Aucun moyen de sortir du registre de l'affect et du sentiment, nulle possibilité de concevoir une transformation du système économique-politique telle qu'elle transformerait les conditions d'existence elles-mêmes, puisque, à la limite, la misère de ces conditions n'est pas rapportée à l'action d'un système global. C'est pourquoi, en l'absence de toutes chances objectives, « le futur sans amarres de la rêverie » prendra la forme du « millénarisme révolutionnaire » et de « l'utopie magique » : une forme qui n'est guère à même de transformer le donné social, et qui au fond n'escompte guère pareil renversement<sup>101</sup>. En la personne du sous-prolétaire, il appert que la souffrance se fait trop forte, le présent trop écrasant, pour que la « révolte du sentiment », caractéristique de cette condition, soit dépassée vers le « radicalisme révolutionnaire », connu du prolétaire<sup>102</sup>. Notons qu'en définitive ce sera toujours ce rapport au temps et à l'avenir qui permettra à Bourdieu de tenir la distinction du prolétaire et du sous-prolétaire, ceci jusque dans *La misère du monde*<sup>103</sup> :

---

<sup>101</sup> Autant dire que « tout se passe donc comme si, en deçà d'un certain seuil, les attentes raisonnables, trop manifestement démenties et dénoncées par la réalité, devaient céder la place à la résignation dans le malaise ou à l'utopie millénariste » (P. BOURDIEU et J.-C. PASSERON, *Les héritiers*, *op. cit.*, p. 57).

<sup>102</sup> P. BOURDIEU, *Algérie 60*, *op. cit.*, p. 78, 91, 80-81.

<sup>103</sup> Cf. P. BOURDIEU, « La rue des jonquilles », in *La misère du monde*, *op. cit.*, p. 28, qui souligne « la distance qui sépare le prolétaire – même déchu ou en déclin, avec ses revenus réduits, mais réguliers, ses comptes en règles, son avenir malgré tout relativement assuré – de l'ancien ouvrier que la chute dans le chômage, sans protections ni garanties, renvoie à la condition de sous-prolétaire, démuné, désorganisé, hanté par le souci de survivre, tant bien que mal, au jour le jour, entre les loyers payés et les dettes impayables ».

« C'est dans le rapport à l'avenir objectivement inscrit dans les conditions matérielles d'existence que réside le principe de la distinction entre le sous-prolétariat et le prolétariat, entre la disposition à la révolte des masses déracinées et démoralisées et les dispositions révolutionnaires des travailleurs organisés qui ont une maîtrise suffisante de leur présent pour entreprendre de se réapproprier l'avenir »<sup>104</sup>.

Il semblerait donc que toute tentative « de se réapproprier l'avenir » suppose la conscience de l'aliénation ; mais le cercle réside en ceci que cette conscience suppose que « l'urgence du monde se relâche » quelque peu, que la souffrance, l'incohérence et l'insécurité s'amenuisent : car il est bien possible que « l'aliénation absolue anéanti[sse] la conscience même de l'aliénation ». On peut encore le dire différemment : la « visée réaliste de l'avenir n'est accessible qu'à ceux qui ont les moyens d'affronter le présent », non pas à « ceux qui sont trop écrasés par » lui. C'est dire que « l'ambition effective de maîtriser pratiquement l'avenir (...) se proportionne en fait au pouvoir effectif de maîtriser cet avenir, c'est-à-dire d'abord le présent lui-même »<sup>105</sup>. Tout compte fait, ce ne serait donc que dans des conditions d'existence relativement sûres, avec l'accession, notamment, à un « emploi permanent » et à un « salaire régulier », qu'apparaîtrait « une conscience temporelle ouverte et rationnelle » et, avec elle, une « attitude révolutionnaire » qui s'imposerait en lieu et « place de l'évasion dans le rêve ou de la résignation fataliste »<sup>106</sup>.

Tel est le cercle ou le paradoxe de cette analyse. On ne peut désirer la suppression ou la modification du système économique colonial que si l'on est capable de se rapporter rationnellement à un avenir conçu comme porteur d'autres possibles ; mais cette capacité – qui est à la fois la condition de l'accès à ce système et à l'idée de sa transformation – est aussi garantie, en définitive, par ce même

---

<sup>104</sup> P. BOURDIEU, *Algérie 60*, *op. cit.*, p. 8.

<sup>105</sup> P. BOURDIEU, *Méditations pascaliennes*, *op. cit.*, p. 319.

<sup>106</sup> P. BOURDIEU, *Algérie 60*, *op. cit.*, p. 79, 80-81.



système, en tant qu'il dispense un minimum de sécurité quant à l'avenir. En menant cette analyse à sa limite, on tiendra qu'une conception révolutionnaire à l'égard du système capitaliste ne sera jamais formée que par des individus qui, de l'une ou l'autre façon, sont intéressés à sa conservation. Ou qui du moins ont directement partie liée avec lui : ce n'est qu'en tant qu'ils possèdent les dispositions économiques et temporelles adaptées qu'ils peuvent jouer ce jeu économique jusqu'à le mettre en question :

« seuls des individus pourvus d'un système cohérent d'aspirations et de revendications, capables de se situer dans la logique du calcul et de la prévision (...) peuvent appréhender leur existence de façon systématique et réaliste par référence à un futur collectif (...) [c'est-à-dire] dépasser vers une fin encore absente le présent (...) – [en un mot :] seuls ceux qui ont, comme on dit, de l'avenir, peuvent entreprendre de le maîtriser »<sup>107</sup>.

Sans exactement espérer rompre ce cercle, on peut toutefois remarquer qu'il peut se formuler d'une autre façon, légèrement plus optimiste, à condition d'être envisagé non plus dans la perspective, subjective, de l'agent, mais bien plutôt dans celle, objective, du système. C'est sur cette formule que se termine le livre et, tout en gardant à la mémoire la figure qui le soutient, celle du sous-prolétaire, c'est aussi sur elle que j'achève son analyse :

---

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 93, 95. Voir, en un sens identique, P. BOURDIEU, *Méditations pascaliennes*, *op. cit.*, p. 324 : « Cet ensemble d'assurances, de cautions, de garanties (...) sont la condition de la constitution de ce rapport stable et ordonné à l'avenir qui est au principe de toutes les conduites dites « raisonnables », y compris celles qui visent à la transformation, plus ou moins radicale, de l'ordre établi. La possession des assurances minimales concernant le présent et l'avenir (...) confère aux agents ainsi pourvus les dispositions nécessaires pour affronter activement l'avenir (...) même en tentant de le maîtriser (...) à l'échelle collective, par un projet réformiste ou révolutionnaire, foncièrement différent d'une flambée de révolte millénariste ».

« La révolte contre la situation présente ne peut s'orienter vers des fins rationnelles et explicites que lorsque sont données les conditions économiques de la constitution d'une conscience rationnelle de ces fins, c'est-à-dire lorsque l'ordre actuel renferme la virtualité de sa propre disparition et produit de ce fait des agents capables de la projeter »<sup>108</sup>.

### *Vers un sous-prolétariat étudiantin ?*

Il s'agit maintenant d'interroger notre actualité dans le sens philosophique d'une critique sociale. Dans ce dessein, et afin de les compliquer, je ferai retour sur les deux figures de l'étudiant qui se dégageaient de la lecture des *Héritiers*. Au fil de son itinéraire intellectuel, Bourdieu reviendra à plusieurs reprises sur la question du champ scolaire et prendra en compte la transformation que celui-ci subit au fil du temps. En somme, les deux figures en question, appréhendées synchroniquement, restent bien trop « idéaltypiques » : il faut encore apprécier à quelles modifications le passage du temps va les soumettre.

---

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 119. On peut ici penser à certaines formulations de Marx dans le Manifeste : on se souvient en effet que « la bourgeoisie n'a pas seulement forgé les armes qui lui donneront la mort ; elle a aussi engendré les hommes qui manieront ces armes », en la personne du prolétariat et de son avant-garde communiste, ces hommes dont les théories « ne sont que l'expression générale des rapports effectifs d'une lutte de classe qui existe, d'un mouvement historique qui s'opère » effectivement (K. MARX, *Manifeste du parti communiste*, trad. C. Lyotard, Paris, Le livre de Poche, 1973, p. 14, 24). Eu égard à la place prépondérante qu'occupe, dans le prolongement d'un certain marxisme, le thème de la « prise de conscience » dans *Algérie 60* (comme celui de l'aliénation), et si l'on se souvient d'autre part de l'insistance de motifs phénoménologiques dans *Les héritiers*, on peut penser que les deux livres détaillés dans ce chapitre, quoiqu'ils déploient un certain nombre de problématiques typiquement bourdieusiennes, continuent de se mouvoir, pour une part, au sein de l'horizon théorique dont Bourdieu s'est peu à peu défait.

Dans un entretien précédant de peu la parution de *La distinction*, en 1979, Bourdieu, selon un modèle qui recoupe, en l'élargissant, la mise en évidence des « deux façons de vivre la condition étudiante », différencie ce qu'il nomme « les deux jeunesses »<sup>109</sup> : les jeunes au travail, d'un côté, les jeunes aux études, de l'autre. Le principe de la différenciation, c'est à nouveau le rapport au réel et à ses urgences. Ce n'est que par un jeu de langage qui a tout d'une manipulation que l'on rassemblera sous une même étiquette (« la jeunesse ») des conditions d'existence aussi différentes que celles immédiatement contraintes par « l'univers économique réel » et celles bénéficiant des « facilités d'une économie quasi ludique d'assistés » procurant le confortable statut d'une « irresponsabilité provisoire ». Bourdieu, par rapport aux *Héritiers*, fait un pas de plus. En soulignant que ces deux jeunesses ne sont que « deux pôles, les deux extrêmes d'un système de possibilités », il renvoie ce concept à sa fonction réelle, jusqu'alors implicite : les deux jeunesses, en tant qu'idéaltypes, sont moins des réalités que des catégories conceptuelles permettant d'orienter sur ce point la réflexion<sup>110</sup>.

Reste que le champ scolaire, en une quinzaine d'années, s'est profondément modifié : les différences entre classes n'y apparaissent plus aussi nettement. C'est ainsi la transformation objective du système scolaire qui oblige Bourdieu à complexifier son analyse, à prendre en compte la façon dont le temps a travaillé ses modèles idéaltypiques. Il faut donc commencer par décrire cette métamorphose du champ scolaire elle-même.

Le point, c'est l'apparition de l'enseignement de masse. Un nombre accru de ces jeunes qui, pour une bonne part, étaient très éloignés de la condition d'étudiant, sera désormais confronté à deux expériences caractéristiques de celle-ci. La première est un rapport direct à cette sorte d'« existence séparée qui met *hors-jeu*

---

<sup>109</sup> Cf. P. BOURDIEU, « La "jeunesse" n'est qu'un mot », in *Questions de sociologie, op. cit.*, p. 143-154 (spécialement p. 145-148).

<sup>110</sup> *Ibid.*, p. 145.

*socialement* » (on reconnaît la disposition scolastique). Pour ceux qui, jusqu'alors, (s')étaient tenus à l'écart de l'*ethos* étudiantin, cette expérience a comme conséquence « une rupture plus ou moins profonde avec le "cela va de soi" » : après avoir participé à ce point de vue, même superficiellement, il devient difficile de reprendre la route préalablement tracée, à savoir la profession à laquelle on (s')était destiné. La deuxième expérience est celle de l'école comme lieu privilégié de « la manipulation des aspirations ». Si l'on souhaite s'y retrouver et poser un choix efficient, le réseau compliqué des études – par opposition à la claire hiérarchie entre filières qui prévalait jusque là – suppose un sens pratique développé et un bon sens du placement ; mais souvent, à l'inverse, « les gens ont des aspirations mal ajustées à leurs chances réelles ». Pour le dire autrement, l'opération de pré-sélection que mettait en évidence *Les héritiers*, basée sur toute « une expérience de l'avenir scolaire » et relayée par la sélection institutionnelle proprement dite, tend désormais à s'estomper : si « l'ancien état du système scolaire faisait intérioriser très fortement les limites », un accès plus libre à des filières plus diversifiées tend à augmenter les espérances subjectives des uns des autres, y compris lorsque celles-ci ne rencontrent d'aucune manière leurs chances objectives<sup>111</sup>.

Bourdieu, évidemment, ne regrette pas un bouleversement interne au champ scolaire gros de diverses possibilités, et il convient de ne pas confondre – comme il arrive – l'analyse descriptive du sociologue et les visées prescriptives qu'on lui prête. Le problème, puisqu'il existe, est ailleurs. L'apparition dans le champ scolaire d'un nombre considérable de jeunes issus des classes populaires tend en fait à *dévaloriser* les titres décernés par celui-ci. C'est en cela que consiste la manipulation des aspirations : les étudiants accédant pour la première fois à l'université, par exemple, forment légitimement des aspirations correspondant à l'état du champ qui précède leur accession. Cependant, « quand les enfants des classes populaires n'étaient pas dans le système, le système n'était pas le même. (...) il

---

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 146-148.

y a dévalorisation par simple effet d'inflation et aussi du fait du changement de la "qualité sociale" des détenteurs de titre ».

Bourdieu montre, en conclusion, que ce triple état de fait – participation plus nombreuse à la mise hors jeu symbolique, manipulation des aspirations, dévaluation des titres –, implique une double conséquence à dimension politique. D'une part, ce brusque décrochage entre aspirations subjectives et chances objectives paraît « au principe de la déception et du refus collectif » d'adhérer comme si cela allait de soi à une forme de reproduction sociale nécessaire au bon fonctionnement du système (à l'usine, ou à la mine, de père en fils...) : c'est ce que Bourdieu nomme « l'arrachement au cercle ». D'autre part, le passage par l'école, même s'il se solde par un échec, est aussi ce qui permet que celle-ci apparaisse enfin comme ce qu'elle est : un lieu qui, pour l'essentiel, « contribue à reproduire des privilèges »<sup>112</sup> – le secret est maintenant éventé.

Sismographie d'envergure, *La distinction*, au même moment, enregistre les secousses ayant récemment affecté le système scolaire et creuse un sillon identique<sup>113</sup>. Elle élargit toutefois le constat à

---

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 148-149.

<sup>113</sup> On se reportera à l'analyse de l'inflation et de la dévaluation des titres scolaires, cf. P. BOURDIEU, *La distinction, op. cit.*, p. 147-150 : « L'entrée dans la course et dans la concurrence pour le titre scolaire de fractions jusque-là faibles utilisatrices de l'école a eu pour effet de contraindre les fractions de classe dont la reproduction était assurée principalement ou exclusivement par l'école à intensifier leurs investissements (...) le titre scolaire et le système qui le décerne devenait ainsi un des enjeux privilégiés des luttes entre les classes qui engendre (...) une inflation des titres scolaires » (p. 147). Voir également l'étude détaillée du passage de « l'état le plus ancien » du système scolaire, basé « sur des coupures tranchées, des frontières nettes », et « l'état actuel », où l'exclusion des étudiants populaires ne s'opère plus d'emblée, mais insensiblement, par le « retard », la « relégation », enfin l'« octroi de titres dévalués » (*ibid.*, p. 172-173). Ce dernier point annonce l'analyse, menée dans *La misère du monde*, des « exclus de l'intérieur ».

l'échelle d'une génération (la section dans laquelle Bourdieu mène l'analyse est suggestivement intitulée « Une génération abusée »). L'étude du passage d'un état du champ scolaire à l'autre met spécialement en évidence cette discordance entre les espérances ouvertes par l'accès à l'école, et les chances de les réaliser qu'elle offre objectivement. Ce « décalage » implique rien moins qu'une « déqualification structurale de la génération »<sup>114</sup>. L'intérêt est que Bourdieu va décrire longuement la *Stimmung*, la tonalité affective, notamment politique, qu'implique cette expérience.

Autorisés à errer toujours plus longtemps au sein d'un système offrant des perspectives qu'il balaiera un peu plus tard, nombre d'étudiants forment « des aspirations elles-mêmes floues et brouillées »<sup>115</sup>. Bourdieu qualifie cet état de fait d'une formule : le « refus de la finitude sociale » (c'est, par exemple, nier que l'on ne sera pas « philosophe » et refuser d'opérer une reconversion en « professeur de philosophie »). Or ce refus est producteur d'un sentiment, d'ailleurs commun à une génération : un désenchantement apparemment inévitable, doublé d'une « humeur anti-institutionnelle » menant à la « dénonciation des présupposés tacitement assumés de l'ordre social, à une mise en suspens pratique de l'adhésion doxique aux enjeux qu'il propose »<sup>116</sup>. Un des objets et des lieux privilégiés de cette « mise en suspens de l'adhésion doxique » ne peut qu'être l'institution scolaire, elle qui ne peut guère dans ces conditions masquer plus longtemps son rôle implicite :

« Profondément mis en question, dans leur identité sociale, dans leur image d'eux-mêmes, par un système scolaire et un système social qui les ont payés en monnaie de singe, ils ne peuvent restaurer leur intégrité personnelle et sociale qu'en opposant à ces verdicts un refus global. Tout se passe comme s'ils sentaient que ce qui est en jeu, ce n'est plus (...) un

---

<sup>114</sup> L'article précédent ne disait rien d'autre, cf. P. BOURDIEU, « La "jeunesse" n'est qu'un mot », art. cit., p. 153.

<sup>115</sup> P. BOURDIEU, *La distinction*, op. cit., p. 174.

<sup>116</sup> *Ibid.*, p. 161, 164.

échec individuel (...) mais la logique même de l'institution scolaire »<sup>117</sup>.

Les potentialités subversives d'un pareil sentiment sont difficiles à évaluer, mais il est certain qu'il ne faut pas les exagérer. Ici comme ailleurs, Bourdieu évoque « un révolutionnarisme ambigu »<sup>118</sup>, une « révolte confuse », des « formes plus ou moins anomiques, anarchiques de révolte ». Loin de former des attitudes ou une pensée révolutionnaires, les agents ainsi déterminés par leur passage dans l'institution sont proches d'une révolte du sentiment ou du ressentiment dirigée contre un déclassement dont ils font les frais. Naturellement, on se trouve ici au plus près de la figure du sous-prolétaire, que Bourdieu lui-même ne manque pas d'évoquer : « ... une espèce de gauchisme spontané qui évoque par plus d'un trait le discours des sous-prolétaires »<sup>119</sup>.

*La misère du monde* réserve toute une section à ce qui est désormais nommé « L'école des sous-prolétaires ». Telle serait l'évolution historique de ce segment du monde social : dans le champ scolaire, l'étudiant issu des classes populaires qui, durant les années cinquante et soixante, quoique pris dans une situation marquée du sceau de l'irréalité, formait encore une visée relativement réaliste de son avenir, a dorénavant laissé place à un tout autre *ethos* estudiantin, caractéristique d'une frange de la jeunesse issue des « grands ensembles urbains », laquelle mène à sa limite une scolarité ne débouchant sur rien d'autre qu'elle-même. L'analyse menée au début des années quatre-vingt-dix va en effet confirmer et approfondir ce que montrait déjà *La distinction* : passage d'une école « fondée sur l'élimination précoce et brutale » des plus populaires à l'apparition massive de ceux-ci, concurrence accrue pour des titres scolaires dévalués, mise au jour « des fonctions

---

<sup>117</sup> *Ibid.*, p. 161.

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 176.

<sup>119</sup> P. BOURDIEU, « La "jeunesse" n'est qu'un mot », art. cit., p. 150.

conservatrices de l'École »<sup>120</sup>. L'originalité de l'analyse réside en ceci que Bourdieu va réellement expliciter le parallèle entre ces étudiants et les sous-prolétaires :

« Ces adolescents ont, dans leurs conduites et surtout dans leur rapport à l'avenir, tous les traits caractéristiques des sous-prolétaires, mais affectés, de manière profonde et durable, par les effets d'un séjour prolongé à l'École. »

L'apport spécifique du passage par l'institution, on le connaît : c'est la manipulation des aspirations, la rupture du « cercle » habituel de la reproduction du travail, et plus largement l'apparition de possibles qui ne semblent s'ouvrir que pour mieux être oblitérés par la suite. La fréquentation du champ scolaire, même brève, permet de forger certaines aspirations, relativement élevées, que l'école elle-même, par les chances qu'elle offre objectivement, ne permettra pas de réaliser<sup>121</sup>. Mais le point commun de ces deux expériences, ce qui autorise leur comparaison, c'est *un rapport analogue au temps et à l'avenir*. L'élément central, c'est bien une

« expérience temporelle, caractéristique des sous-prolétaires, voués par leur défaut de pouvoir sur le présent à la démission devant l'avenir ou à l'inconstance des aspirations, [qui] s'enracine dans des conditions d'existence marquées par l'incertitude la plus totale à propos de l'avenir et la discordance intérieure d'aspirations à la fois ouvertes et fermées par l'École »<sup>122</sup>.

---

<sup>120</sup> P. BOURDIEU, « Les exclus de l'intérieur », in *La misère du monde*, op. cit., p. 914-915.

<sup>121</sup> P. BOURDIEU, « La démission de l'État », in *La misère du monde*, op. cit., p. 344-345 : « L'École rompt le cycle "naturel" de la reproduction ouvrière (...); elle les incline à refuser le seul avenir qui leur soit accessible sans leur garantir en rien l'avenir qu'elle semble promettre et auquel elle leur apprend à renoncer, définitivement, par l'effet de destin de ses verdicts ».

<sup>122</sup> *Ibid.*, p. 345.



Comme *Algérie 60* l'a montré, une telle expérience de la temporalité déploie ses conséquences dans deux directions indissociables, politiques et économiques. On ne reviendra pas sur le « révolutionnarisme ambigu » – tramé de défaitisme et de « l'utopisme le plus aventureux » – typiques de ceux qui, « dépourvus de prise sur le présent, (...) ne [peuvent] qu'essayer de durer dans cet état d'incertitude qui (...) interdit précisément de maîtriser la durée »<sup>123</sup>. Il reste en revanche à interroger la façon dont ces structures temporelles particulières in-forment les *dispositions économiques* de ces agents, et comment elles s'insèrent plus ou moins bien dans l'état actuel du marché du travail.

En Algérie déjà, la figure du sous-prolétaire était indissociable d'une situation socio-économique particulière : le chômage structurel. La multiplication de ces vies tout entières laissées à l'arbitraire était synonyme d'une précarisation du marché du travail : au point de départ de ces existences se logeait « l'expérience du décret arbitraire qui fait de l'un un chômeur et de l'autre un travailleur. Dans la grande majorité des cas, ce n'est pas le travailleur qui choisit son travail, mais le travail qui choisit le travailleur ». Il est difficile de ne pas lire entre ces lignes, ou encore dans l'évocation d'une « privation économique [qui] se double d'une mutilation sociale »<sup>124</sup>, la préfiguration d'une situation profondément actuelle, et dont le cas de l'écolier ou de l'étudiant en voie de sous-prolétarisation est un symptôme. Pour le dire d'une formule, s'il est vrai que l'acquisition d'un comportement économique donné est déterminée par la possession de certaines structures temporelles, il semble *que le type de temporalité façonnant l'identité de l'étudiant d'aujourd'hui soit comme magiquement adaptée à la précarité qui s'offre à lui comme avenir le plus probable*. A ce propos, on peut rappeler que Robert Castel – lui qui, dès 1995, montrait bien que « la précarisation du travail est un processus central, commandé par (...)

---

<sup>123</sup> P. BOURDIEU, « Oh ! les beaux jours », in *La misère du monde*, *op. cit.*, p. 929.

<sup>124</sup> Cf. P. BOURDIEU, *Algérie 60*, *op. cit.*, p. 49, 55.

l'évolution du capitalisme moderne »<sup>125</sup> – faisait du rapport au temps un des traits définitoires de la situation de précarité. Ceux qu'il nomme les « surnuméraires », les individus installés, pour ainsi dire, dans la précarité, sont aussi ceux qui se voient contraints d'inventer « des stratégies de survie fondées sur le présent » : et c'est « ainsi [que] fait retour (...) une très ancienne obligation imposée à ce que l'on appelait alors le peuple : "vivre au jour la journée" »<sup>126</sup>.

L'autonomisation du présent, la difficulté de le maîtriser et, *a fortiori*, l'impossibilité de se rapporter au futur comme à une dimension qu'il est possible de modifier, semblent correspondre presque miraculeusement à ces vies de travailleurs dont on n'attend pas autre chose, au mieux, qu'une succession de *jobs* à durée déterminée, « petits boulots » généreusement distribués par une agence intérimaire selon les besoins de telle *boîte de pub*, de telle entreprise, de tel *call-center*. Lorsqu'il n'y a que le présent et que celui-ci fuit de tous côtés, quel rapport à l'avenir est-il encore loisible de créer ? Bourdieu le savait bien, lui qui relevait que les « facteurs structuraux » énumérés dans l'analyse du champ scolaire et qui « façonnent notamment les dispositions à l'égard du temps et,

---

<sup>125</sup> R. CASTEL, *Les métamorphoses de la question sociale*, *op. cit.*, p. 661. On sait bien que la mise en évidence de la précarisation comme tendance massive et centrale du marché de l'emploi actuel se heurte aux réticences doxiques habituelles : « cela s'est toujours fait ainsi, rien de nouveau sous le soleil... ». Une critique sociale du présent tente cependant de mettre en évidence quelle différence aujourd'hui introduit à l'égard d'hier. L'ouvrage de Castel, et la « dialectique du même et du différent » (p. 21) qu'il met en œuvre, permettent ainsi une approche rationnelle du problème, soulignant les continuités aussi bien que les différences, de la paupérisation à la précarité, par exemple (sur ce point précis, voir spécialement p. 661-675). On complètera la lecture de ce livre par des recherches récentes et plus directement philosophiques, telles que celles de G. LE BLANC, *Vies ordinaires, vies précaires*, Paris, Seuil, 2007 ou de J. REVEL, « De la vie en milieu précaire. Comment en finir avec la vie nue ? », *Multitudes* 2006/4, 27, p. 157-171.

<sup>126</sup> *Ibid.*, p. 665.

par là, le rapport au travail, expliquent l'affinité entre ces jeunes aux dispositions instables et les emplois temporaires »<sup>127</sup>.

D'où un constat relativement pessimiste : les structures temporelles du sous-prolétaire à « vocation » précaire, favorisées par son passage dans l'institution scolaire, sont celles-là même qui lui permettront d'adopter sans trop de mal le comportement économique requis par l'état actuel du marché du travail ; et, aussi bien, elles sont toujours ce qui risque de l'empêcher de s'opposer activement, et collectivement notamment, à ce système économique. Dans l'un des textes à visée militante que Bourdieu, à la fin de son parcours, a multipliés, on voit bien à l'œuvre ce raisonnement :

« la précarité (...) produit des effets toujours à peu près identiques (...) : la déstructuration de l'existence, privée entre autres choses de ses structures temporelles, et la dégradation de tout le rapport au monde, au temps et à l'espace qui s'ensuit (...) ; en rendant tout l'avenir incertain, elle interdit toute anticipation rationnelle et, en particulier, ce minimum de croyance et d'espérance en l'avenir qu'il faut avoir pour se révolter, surtout collectivement, contre le présent, même le plus intolérable »<sup>128</sup>.

Résumons-nous. Il appert qu'aujourd'hui, à la différence de ce qui pouvait être dit de l'économie coloniale capitaliste, l'entrée dans le jeu économique ne suppose plus la prévision, l'anticipation rationnelle de l'avenir – au contraire. On pourrait dire qu'auparavant, intégrer des acteurs dans ce jeu, c'était aussi risquer d'introduire le ver dans la pomme (l'adoption de certaines dispositions économiques supposait l'acquisition d'une temporalité tournée vers l'avenir, avenir où ces dispositions pouvaient en droit être radicalement remises en question). Peut-être ce risque est-il aujourd'hui conjuré : on peut désormais être un acteur économique conforme et en rester, au niveau des représentations politiques, à

---

<sup>127</sup> P. BOURDIEU, « La démission de l'État », art. cit., p. 346.

<sup>128</sup> P. BOURDIEU, « La précarité est aujourd'hui partout », in *Contre-feux. Propos pour servir à la résistance contre l'invasion néo-libérale*, Paris, Liber-Raisons d'agir, 1998, p. 95-96.

celui de l'utopisme flou des sous-prolétaires. Bourdieu attire l'attention sur l'idée que l'école pourrait être le lieu privilégié où se distribue cette vision du monde et du temps. La reproduction du rapport de forces actuel entre classes passerait de nos jours moins par la transmission d'une culture dite « légitime » que par la communication d'un certain rapport au temps où le présent, indéfiniment éternisé, règne en maître. Si, instruit de ce qui précède, on fait alors retour aux deux figures idéaltypiques qui se dégagent de la lecture des *Héritiers*, on pourrait à la limite soutenir que l'apprentissage, au sein de l'école, d'une temporalité très spécifique s'effectue tendanciellement selon deux voies : *d'un côté*, pour quelques uns, par l'anticipation vécue de la disposition scolastique ; et, *de l'autre*, par la sous-prolétarianisation progressive d'une large partie du public scolaire. Mais, dans les deux cas, privilège n'est-il pas accordé au présent, le passé comme le futur, quoique de deux façons différentes et complémentaires, étant quant à eux niés, déniés ? Qu'est-ce que cela signifie ?

La disposition scolastique, on l'a vu, se caractérise par la suspension de l'urgence liée à la pratique et la neutralisation de l'angoisse liée au lendemain. L'étudiant connaissant la possibilité de vivre ce point de vue par procuration ou anticipation ne bénéficie cependant pas de pareilles facilités : l'avenir ne peut lui apparaître autrement que comme profondément incertain (ou, à tout le moins, « informulable »). C'est pourquoi il escamotera magiquement ce futur, en jouant à faire comme s'il était un de ses pairs pour qui l'avenir ne pose effectivement plus problème ; d'où ces tentatives toujours renouvelées de « faire du présent une sorte de sursis sans cesse renouvelé »<sup>129</sup>, de gonfler ce présent, de se le donner, chaque fois à nouveau, comme la seule fin de son activité et de sa condition. A l'autre extrême, on trouverait l'« incertitude profonde sur le présent et l'avenir »<sup>130</sup> d'un sous-prolétariat étudiantin pour qui la vie, jeu hasardeux, ne se vit qu'au jour le jour. Ces deux figures profondément actuelles, situées en position symétriques et inverses

---

<sup>129</sup> P. BOURDIEU, *La distinction, op. cit.*, p. 175.

<sup>130</sup> P. BOURDIEU, « Oh ! les beaux jours », art. cit., p. 928.

(ce qui soulève le problème de leur rencontre éventuelle), posent aussi, *in fine*, un problème identique. Si le rapport à l'urgence du présent et de l'avenir sont vécus sur des modes opposés, un poids démesuré est pourtant chaque fois accordé à la dimension du présent. Il y va donc dans les deux cas d'agents à qui la rationalité économique classique risque bien de faire défaut, mais dont les dispositions temporelles, formatrices d'*ethos* et d'*habitus* particuliers, sont quant à elles en affinité avec une tendance à la précarisation bien ajustée à l'époque, manifeste dans le monde du travail. De même, si une forme d'organisation collective et raisonnée de la révolte risque bien de ne jamais apparaître dans ce contexte, le champ est en revanche libre pour le désenchantement ou le millénarisme utopique, voire pour les brefs embrasements et les feux de paille mélancoliques, qu'ils soient théoriquement fantasmés ou directement vécus. On sait bien que « pour concevoir un projet révolutionnaire, c'est-à-dire une ambition raisonnée de transformer le présent en référence à un avenir projeté, il faut avoir un minimum de prise sur le présent »<sup>131</sup>.

Les deux voies décrites ci-dessus, dans le sillage des « deux façons de vivre la condition étudiante » et des « deux jeunesses », ne se donnent pas pour autre chose que ces dernières : de simples idéaltypes, des tendances, des « pôles » situés aux extrêmes d'un spectre de possibles. En tant que tels, elles permettent d'orienter la réflexion et, quitte à le forcer quelque peu, à comprendre la spécificité de notre présent à l'égard du problème qui nous occupe. Sans doute est-il vrai que « le manque d'avenir (...) est une expérience de plus en plus répandue, sinon modale »<sup>132</sup>. Mais nous avons vu que cette donnée – et, d'une façon générale, les dispositions temporelles – se décline de façons diverses, plurielles, variant selon la position de l'agent considéré dans l'espace social et géographique, d'une part, dans le temps historique, de l'autre : *la temporalité est chaque fois éclatée et l'expérience du temps toujours plurielle*. On saisit mieux, sur cette base, la conception de la temporalité

---

<sup>131</sup> P. BOURDIEU, « La précarité est aujourd'hui partout », art. cit., p. 97.

<sup>132</sup> P. BOURDIEU, *Méditations pascaliennes*, op. cit., p. 336.

proprement bourdieusienne – on peut ainsi faire retour à la première partie de ce texte. Avec Bourdieu le temps ne peut plus s'entendre comme une forme *a priori* de l'expérience. Les conditions de possibilité de la temporalisation apparaissent dans leurs dimensions sociales et historiques : il y a bien, selon la position occupée dans l'espace ou dans le temps, « différentes manières de se temporaliser ». Mieux : la temporalisation est une dimension de la pratique, un espace ouvert par et dans les pratiques, évidemment multiples, des agents : « La pratique n'est pas dans le temps mais (...) elle fait le temps »<sup>133</sup>. C'est donc bien dans la perspective d'une historicisation radicale du transcendantal kantien qu'il faut comprendre l'effort de Bourdieu : s'il fait certainement du temps le point central de l'expérience humaine, comme en témoigne la dernière partie de ses *Méditations*, et si le temps résulte effectivement « d'un acte de construction », il faudrait encore ajouter que cette construction est essentiellement, selon le mot de Foucault, « historico-pratique »<sup>134</sup>. Cette philosophie du temps implique dès lors moins une interrogation sur les conditions de possibilité de l'expérience en général qu'une description des conditions d'effectivité du sens pratique lié à un état donné d'un champ singulier.

Par ailleurs, tenir une telle conception (historique, pratique et pluraliste) de la temporalité, c'est peut-être aussi indiquer qu'il y a toujours moyen de se temporaliser autrement, de créer un rapport autre au(x) temps, rapport auquel devrait correspondre, en toute rigueur, des dispositions et des pratiques économiques et politiques originales. Même s'il faut redire que tout essai de temporalisation ne s'effectue que sous des conditions historiques et sociales précises dessinant les limites de cette tentative (ce serait en quelque sorte la finitude du temps), il est aussi vrai qu'une telle expérience, entreprise à même ces limites, reste en droit toujours possible, y compris en des moments semble-t-il peu propices. Comme l'écrit Bourdieu,

---

<sup>133</sup> *Ibid.*, p. 299.

<sup>134</sup> M. FOUCAULT, « Qu'est-ce que les Lumières ? », art. cit., p. 1394.

« il y a aussi l'autonomie relative de l'ordre symbolique qui, en toutes circonstances et surtout dans les périodes où les espérances et les chances se désajustent, peut laisser une marge de liberté à une action politique visant à rouvrir l'espace des possibles »<sup>135</sup>.

Dans son domaine (théorique) et selon ses moyens propres (philosophiques) c'est bien un tel « espace des possibles » que souhaite investir le travail de « l'empirie », la critique sociale du présent, décrite et mise en œuvre ici même. Peut-être comprend-on maintenant en quoi peut consister l'essai d'activation d'une expérience de la pensée comme « réflexivité réflexe », et peut-être voit-on l'intérêt d'une pensée de la temporalité historique comme réflexion en acte du passé pointant d'autres devenir historico-politiques, une pensée cherchant à dépasser « vers une fin encore absente le présent » ? Et pourquoi ne pas suggérer que ce procès précaire d'un travail « pur » de la pensée, en tant qu'il crée, par des exercices sur soi, le lieu de son application sur ces points du discours et des corps « où le changement est possible et souhaitable »<sup>136</sup>, peut bien être désigné comme un essai pour *enchanter* le(s) temps ? Travail en son essence collectif, cette expérience demeure l'affaire de tous, à commencer par ceux qui en ont *le temps*.

---

<sup>135</sup> P. BOURDIEU, *Méditations pascaliennes*, op. cit., p. 336.

<sup>136</sup> M. FOUCAULT, « Qu'est-ce que les Lumières », art. cit., p. 1393.

## Conclusion : faut-il penser ce qu'est penser ?

On pourra toujours se demander pourquoi il est si urgent d'interroger ce qu'est penser, de réactiver la question, d'inspiration kantienne, en tout cas *critique* : « Qu'appelle-t-on aujourd'hui penser ? ».

Il est raisonnable de soutenir que cette réactivation constitue un préalable indispensable à la création d'une *théorie* philosophique de critique sociale (elle constituerait le cœur d'une critique sociale de l'actualité) mais également à la production d'une *pratique* sociale critique. On le sait, le philosophe peut longtemps s'interroger, en toute quiétude, seul ou en compagnie de quelques semblables élus par ses soins, dans le Ciel des Concepts : mais rien ne bouge dans le seul ordre conceptuel, si ce n'est des concepts communiquant avec d'autres concepts, dans une infinie litanie réductible, dans le pire des cas, à une immense tautologie. Inversement, une pratique sociale critique qui n'a pas trouvé à se loger dans un concept – ou, plus simplement, à se penser – est vouée à rester inaudible (par exemple, des pratiques telles que celles des *squatters* ou des militants anti-OGM s'exposeront toujours à tomber sous le coup de la loi si elle ne peut se faire entendre dans un langage audible par elle). Il ne s'agit pas de dire que le travail qu'entreprend le philosophe sur l'histoire de sa discipline est inutile, ni qu'une pratique militante est incapable de se penser par elle-même ; il s'agit simplement de tenter de poser justement la question de l'*interaction* de la théorie et de la pratique.

Je ramasse ce qui précède : le rôle primordial d'une critique sociale philosophique apparaît comme la mise en évidence des limites de l'exercice de la pensée dans un espace/temps socio-historique donné en tant que effort, par et dans le rapport réflexif de la pensée qui l'autorise, est ce qui permet l'élaboration d'un cadre conceptuel dans lequel le précepte « penser autrement » trouve à s'incarner : prioritairement, l'élaboration d'autres modalités de temporalisation y trouvent leur site. La possibilité de propositions politiques alternatives est ainsi indexée sur une mise en question du cadre de pensée caractéristique d'un espace/temps donné qui, en tant



que telle, met à distance ce cadre et déjà, ce faisant, contribue à le modifier. Or, comme le montre toute l'œuvre de Bourdieu, le point de départ de ce travail théorique est la pratique concrète d'agents dans un espace/temps donné, et sa fin est un changement tout aussi concret dans la pratique des agents objectivement (si ce n'est subjectivement) intéressés – dans leur pensée, leurs corps, leurs langages – au démantèlement relatif des mécanismes de domination.

La critique, comme effort théorique, conceptuel, autour des conditions de possibilité sociales et historiques de l'exercice de la pensée et condition d'une expérience libre (bien qu'elle-même limitée) de la pensée, s'ancre donc en un point de départ pratique, et se résout dans un changement également pratique : la théorie suppose et implique la pratique et, par suite, la théorie de la pratique suppose et implique la pratique de la théorie.

Le travail de Bourdieu consacré au système d'enseignement et au motif de la « condition étudiante » témoigne excellemment de son appartenance à ce registre de pensée. Pour le dire encore une fois, et autrement, on voit sur ce cas précis qu'un travail empirique, ancré dans la pratique, les affects et les discours des agents participant d'un champ, celui de l'école ou de l'université, permet une déconstruction socio-logique, la mise à nu théorique, conceptuelle, des mécanismes de violence symbolique structurant ce champ – mécanismes implicites de sélection, d'élection, d'exclusion – ; puis qu'il permet, en retour, de mettre en perspective les affects, les pratiques et les discours que ces mécanismes produisent chez ces agents. On observe ainsi, au sein du champ scolaire, que le travail théorique mené par la pensée sociologique quant au cadre de pensée, implicite et impensé, déterminant les manières de dire (ordre du discours) et de faire (gestion des corps), rejoint finalement la pratique réelle des agents composant ce champ. Dans ce mouvement, par ce simple travail, sans doute a-t-elle déjà contribué, rien qu'en le mettant à distance, à faire bouger ce cadre de pensée. En effet, la mise en question par la pensée des conditions d'une pratique et d'une pensée spécifiques correspond à un travail mené à la limite de celles-ci, limite habituellement impensée ici mise en lumière, et dont le statut se voit

par là modifié<sup>137</sup>. C'est que, *par le fait*, le travail de la pensée a dès lors montré qu'il est toujours possible d'ouvrir, dans n'importe quel champ, un cadre sensiblement différent, comme situé à sa bordure extérieure quoiqu'il participe bien de ce champ. Un cadre où entamer ou poursuivre ce travail sur soi par lequel la pensée et les habitus minimisent la reconduction des structures de la domination, intensifient les processus d'émancipation auxquels ils sont intéressés, et où l'exercice libérateur de la pensée trouve à se spécifier dans un travail original sur les corps et dans les discours.

On voit finalement que la large extension donnée dans ces pages à la notion de réflexivité a paradoxalement pour effet de pointer les bornes et les limites du rapport à soi réflexif de la pensée, tout en refusant de faire de ce travail la propriété exclusive d'une catégorie donnée d'agents (sociologues ou philosophes, ou les deux à la fois). Il y a certainement chez Bourdieu une tension : ainsi reconnaît-il, d'une part, « que l'on ne doit pas attendre de la pensée des limites [ainsi désigne-t-il, dans une veine typiquement critique, sa sociologie] qu'elle donne accès à la pensée sans limites » ; mais cette pensée *critique*, un peu plus loin, il l'accapare : « A travers le sociologue, agent historiquement situé, sujet social socialement déterminé, l'histoire (...) se retourne un moment sur soi, se réfléchit »<sup>138</sup>. En limitant au sociologue cette aptitude au retour sur soi quoiqu'en ne cessant de mettre en évidence les bornes de la réflexivité sociologique, Bourdieu prêtait sans doute le flanc à des critiques telles que celles de Rancière – une critique dont le présupposé essentiel est que, en dépit des manières diverses de partager l'espace social et d'en distribuer les parts, les objets de pensée qui le traversent et le constituent appartiennent bien à tous de façon égale, puisque chacun est également apte à les réfléchir<sup>139</sup>. En

---

<sup>137</sup> L'impensé est dans ce cas la violence symbolique au fondement de l'institution scolaire, comme reproduction d'un arbitraire culturel qui est d'abord reconduction d'un certain rapport de force social entre classes également arbitraire.

<sup>138</sup> P. BOURDIEU, *Leçon sur la leçon*, *op. cit.*, p. 23, 29.

<sup>139</sup> Cf. J. RANCIÈRE, *La méésentente. Politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1995.

prolongeant dans une certaine mesure, mais à partir de la pensée de Bourdieu, l'esprit de cette critique, j'ai voulu proposer un concept de la réflexivité tel que celle-ci, toujours bornée par son appartenance à un champ socio-historique donné, ne risque plus d'appartenir à qui que ce soit, puisque, pour le dire vite, ses limites s'étendent désormais à l'historicité du champ lui-même. Si la pensée est ce qui ordonne systématiquement les pratiques du dire et du faire dans un champ, la réflexivité de *cette* pensée désigne simplement ces instants où un état antérieur du champ est l'objet de la pensée. Ces moments dont les habitus, comme corps tissés de langage, ne sont que les lieux matériels, sont ceux où se modifient, micro- ou macroscopiquement, la structure des champs. D'autre part, ce retour de la pensée sur elle-même est potentiellement l'occasion d'un travail de lucidité critique, comme tel réellement émancipateur – mais la réflexivité, comme « réflexe » de la pensée et, en cela, en tant que condition de son renouvellement, se joue en deçà de toute confiscation possible. On voit que la réflexivité réflexe, toujours comprise dans les limites d'un champ, a en droit et pour n'importe qui valeur de prétexte en vue d'une transformation, plus ou moins durable, des habitus et des langages (que l'on pense à la description de la genèse et de la structure du champ littéraire). Ainsi compris, et du sein même de la conceptualité bourdieusienne, en en prolongeant certaines formulations, le concept de réflexivité pourrait échapper à la critique de Rancière – et, du même coup, à une juste mise en garde sartrienne selon laquelle « la trop grande clarté réflexive équivaut à la cécité »<sup>140</sup>.

Une question reste pendante : que peuvent légitimement viser les transformations des habitus et des langages, et comment s'articulent-elles à des changements plus globaux ? Il faut toujours à nouveau repérer ces lieux où s'actualise une réflexivité vraiment émancipatrice et intensifier « les points où le changement est possible ». Mais pour d'aucuns, ce travail de repérage n'est pas à lui-même sa propre fin : il importerait encore de « déterminer la forme à

---

<sup>140</sup> J.-P. SARTRE, *Baudelaire*, Paris, Gallimard, 1972, p. 29.

donner à ce changement »<sup>141</sup>. Suggérons, pour finir, que cette détermination, pour autant qu'elle soit nécessaire, s'effectuera de préférence sur un mode fictionnel (sur le mode du « comme si »). Donner forme à l'« utopisme rationnel » évoqué par Bourdieu, et qu'il reliait à l'émergence du possible, c'est bien jouer et rejouer, pour l'intensifier dans le sens de virtualités historico-politiques subversives, une « réflexivité réflexe ». Ce travail historico-pratique de la pensée sur elle-même, pour être à même de nier « la dénégation sous toutes ses formes », devrait peut-être aussi contribuer à la création d'une fiction raisonnée de notre devenir historico-politique – une fiction ou une idée qui ne peut-être que partielle, locale et provisoire : en un mot, limitée<sup>142</sup>. Au demeurant, cette expérience imaginaire pétrie de « passion du réel »<sup>143</sup>, si elle donnait corps à un « utopisme rationnel », ne pourrait être précisée que dans l'épreuve critique de la réalité et du présent elle-même, en un corps, un langage, une pensée. Définir les contours d'une telle idée est ce que Bourdieu ne prétend pas faire. Son effort, à titre d'« hygiène critique »<sup>144</sup>, est un travail de la pensée mené aux limites sociales et historiques de son propre déploiement, limites qu'il contribue déjà par là même à déplacer, prouvant et ouvrant ainsi la possibilité d'autres déplacements, heureusement encore indéterminés.

---

<sup>141</sup> M. FOUCAULT, « Qu'est-ce que les Lumières ? », art. cit., p. 1393.

<sup>142</sup> Certainement une idée qui – à l'instar des idées esthétiques donnant, selon Kant, « beaucoup à penser » (cf. Critique de la faculté de juger, § 49) –, bien que simplement « sentimentale », n'en serait pas moins, en droit, universellement communicable.

<sup>143</sup> Ce motif est le fil conducteur du livre d'A. BADIOU, *Le siècle*, Paris, Seuil, 2005.

<sup>144</sup> Selon une expression apparaissant sur le quart de couverture de P. BOURDIEU, *La distinction*, *op. cit.*