

TABLE DES MATIÈRES

Bernadette BAWIN-LEGROS	
<i>Hommage belge à Pierre Bourdieu</i>	9
Claude JAVEAU	
<i>Le tombeau de Bourdieu</i>	15
Jacques DUBOIS	
<i>Une écriture en acte</i>	25
Jean REMY	
<i>Lien entre action et structure. Contribution de Pierre Bourdieu à l'élaboration d'une méthode</i>	37
Pierre LANNOY	
<i>Enseignements bourdieusiens et vocation sociologique. Structures et circonstances d'une lecture (s)élective</i>	47
Georges LIENARD et Émile SERVAIS	
<i>Logiques de domination et de pouvoir. Éléments pour une théorie multipolaire de l'action</i>	61
Jocelyne ROBERT	
<i>Une sociologie de la désespérance : paradigme économique, lutte de pouvoir et « violence interte »</i>	77
Bruno FRÈRE	
<i>De la philosophie à la sociologie en compagnie de Pierre Bourdieu</i>	103
Bernadette BAWIN-LEGROS	
<i>Du marché du mariage à la déraison amoureuse</i>	119
Luc VAN CAMPENHOUDT	
<i>Travail sociologique et engagement social chez Pierre Bourdieu</i>	129

Note critique 147

Figure du criminel dans la fiction. Le cas Hannibal (Martin Heynen).

Notices bibliographiques 157

G. GOSSELIN : *Sociologie interprétative et autres essais* (Communiqué) ;
 O. KUTY et D. VRANKEN : *La sociologie et l'intervention*
 (Communiqué) ; M. ALALUF, P. ROLLE, P. SCHOETTER : *Division
 du travail et du social* (Claude Javeau et communiqué) ; M. BOLLE
 DE BAL : *La sociologie de langue française. Un enjeu, un combat.
 Souvenirs d'un acteur* (Claude Javeau) ; R. EBGUY : *La France en
 culottes courtes* (Claude Javeau) ; A. BOURDIN : *La question locale*
 (Claude Javeau) ; Cl. LAUX, I. WEISS : *Ignare Academy* (Claude
 Javeau) ; G. THOVERON : *La marchandisation du politique* (Claude
 Javeau) ; Fr. HEINDERYCKX : *La malinformation* (Claude Javeau) ;
 J. BERQUE : *Quel Islam ?* (Claude Javeau) ; J. LAZAR : *La violence des
 jeunes. Comment fabrique-t-on des délinquants ?* (Laurent Trémel) ; I.
 SMADJA : *Harry Potter, les raisons d'un succès* (Laurent Trémel).

Contributions 171

Sommaire des numéros précédents 173

Table des matières 185

De la philosophie à la sociologie en compagnie de Pierre Bourdieu

Bruno FRÈRE
Université de Liège

Aperçu d'une transition au Collège de France

« Si tout était dans un flux continu et que rien ne se maintenait fixé pour toujours, il n'y aurait pas de possibilité de connaître le monde et tout serait plongé dans la confusion »¹. C'est avec assurance et détermination que cette citation de A. Frege vient renforcer l'argumentation que P. Bourdieu avance pour discuter le relativisme du programme fort de D. Bloor en sociologie des sciences. Précieusement retranscrite par les étudiants et autres auditeurs qui composent l'audience du *Collège de France* ce jour là, elle ponctue le tableau des autorités (Bachelard, Austin, Wittgenstein,...) que le sociologue vient de convoquer deux heures durant pour établir sa propre définition de la science et de son objet.

Nous approchons la fin de l'année académique, et, avec tant d'autres, je me rends au *Collège de France* comme tous les mercredis à l'époque pour assister aux séminaires de Pierre Bourdieu. Bien qu'il s'en fût défendu, la masse impressionnante d'auditeurs se retrouvant chaque semaine atteste de la popularité du sociologue qui n'est pas sans rappeler celle d'un Foucault ou d'un Sartre. Chaque semaine, nous nous serrons plus nombreux sur les sièges disponibles, les derniers s'asseyant sur les marches, les retardataires restant debout. Chaque semaine nous assistons à une nouvelle illustration de ce que peut être un esprit en mouvement. Toujours élaborées à partir de thèses émises par les penseurs qui l'ont précédé, les réflexions de Pierre Bourdieu semblent perpétuellement se resserrer en une synthèse dont le tout est assurément plus que la somme de ses parties. C'est à un étonnement sans cesse renouvelé que Bourdieu nous conduisait, de cours en cours, en développant des raisonnements toujours pétris des idées qu'ils désirent dépasser.

Pourtant, cette séance précise (qui dût se dérouler à la mi-mars si mes notes sont exactes) m'a laissé un souvenir particulièrement vif. Probablement parce qu'il y allait d'une thématique dont j'avais l'impression qu'elle me touchait singulièrement. Cette année 2000-2001 fut une année de transition. Fraîchement diplômé en philosophie, je venais d'obtenir une bourse pour réaliser un Diplôme d'Études Approfondies de philosophie à l'Université de Paris I Panthéon Sorbonne. Mais, comme de nombreux étudiants issus de ce type de formation, je ressentais l'impérieux besoin de sortir des sphères spéculatives pour entrer en contact avec ce que les phénoménologues appellent « le monde vécu ». J'entrepris donc parallèlement à ce Diplôme d'Études Approfondies un autre troisième cycle, de sciences sociales celui-là. Les travaux de Pierre Bourdieu constituèrent l'objet de mes recherches sur les deux plans. Ce choix m'apparaissait aussi naturel que nécessaire car il permettait d'opérer intelligemment la transition vers les sciences sociales. Le sociologue incarnait depuis toujours pour moi cette surprenante figure intellectuelle qui avait été capable de décanter et de réunir dans un même mouvement les pensées les plus abstraites (de Leibniz à Merleau-Ponty en passant par Pascal ou Kant) pour construire un système d'appréhension du monde strictement empirique et sociologique. Tout se passait comme si, en extrayant de l'histoire de la pensée les éléments philosophiques qui lui semblaient pertinents, Bourdieu manipulait des ressources philosophiques qu'il parvenait à fusionner pour mouler l'outil avec lequel il décortiquerait les phénomènes tangibles.

Avec lui, la pensée ne pouvait pour ainsi dire pas tourner à vide. Elle était sans cesse redevable du monde concret. Confronté aux courants plus idéalistes qui estimaient que la réflexion conceptuelle peut se suffire à elle-même, il était de ceux qui reproduisaient le doute d'Aristote : « Comment donc les idées, qui sont les substances des choses, seraient-elles séparées des choses »² ? Bourdieu, en effet, ne se demandait pas autre chose lorsqu'il faisait violence de temps à autre à des systèmes philosophiques pour intégrer harmonieusement certaines de leurs composantes à sa description du monde et de ses « choses » sociales. Je ne pense pas le trahir en avançant que, pour lui, les idées (au sens platonicien du terme) ou les concepts les plus purs doivent pouvoir modifier le monde matériel dont ils sont les représentations. Ma lecture progressive de ses œuvres au cours de mes années d'étude en philosophie m'a ainsi amené à poser un constat similaire. Ces complexes constructions intellectuelles trouvaient véritablement leur sens, non pas dans leur rigueur discursive ou leur beauté esthétique, mais bien dans leur mise à l'épreuve empirique. L'une

des voies de cette mise à l'épreuve, la plus séduisante me semblait-il, était les sciences sociales. Aussi, la phrase de Frege faisait-elle particulièrement écho en moi. En évoluant de la philosophie à la sociologie en compagnie de (et grâce à) Pierre Bourdieu, je réalisais que je désirais plus « connaître le monde » que continuer à me couler dans « le flux continu » de sa mise en idées. La philosophie ne valait plus en tant que construction scientifique propre mais comme outil pour en échafauder d'autres. Bourdieu, je pense, aurait pu l'entendre ainsi. À cette enseigne, je voudrais montrer, dans les quelques lignes qui vont suivre, que l'on peut souvent tenir en bride les appréciations trop expéditives du complexe théorique du sociologue si l'on accepte de manipuler cet outil comme il avait l'habitude de le faire. Pour ce faire, je commencerai par exposer ces appréciations pour ensuite exercer un droit de réponse en deux temps. Ces réponses, je l'espère, pourront aussi bien être tenues pour un hommage à la dimension philosophique de l'œuvre de Pierre Bourdieu que pour une impulsion servant conjointement de moteur et de gardes-fous à une discussion critique de son œuvre capable d'éviter l'attaque frontale d'une pensée sociologique difficile à maîtriser.

État des lieux critiques

La dynamique de mes réflexions en matière de sociologie bourdieusienne trouve donc son élan dans la mise en perspective de ce paradigme tout à fait singulier qui puise toute sa force de ce qui lui est généralement reproché : une conciliation de deux points de vue sur le monde savamment ajustés, sociologique et philosophique. C'est probablement le même point de vue bifocal qu'adopte C. Chauviré lorsqu'elle écrit au détour d'un numéro de *Critique* que Bourdieu est « de plus en plus lu comme un philosophe par des philosophes »³. D'aucuns manifesteront clairement leur hostilité à l'entreprise de telle lecture, arguant que les intentions du sociologue restent celles d'un chercheur inquiet de la validité sociale de ses thèses et qu'il n'est donc pas judicieux de s'enquérir de leur inscription dans le débat philosophique contemporain⁴. Et de fait, convient-il de se demander avec L. Pinto, « peut-on parler de l'apport théorique de l'œuvre de Pierre Bourdieu et de sa contribution à l'analyse philosophique sans démentir ou contredire, par là même, les principes qu'elle enferme et qui supposent de ne pas séparer le sens d'une théorie de ses usages concrets dans l'activité de connaissance ? »⁵.

L. Pinto propose d'initier le regard philosophique intrigué par le corpus bourdieusien à partir du *Sens pratique* lui-même. Cela afin de le disculper des soupçons que pourrait légitimement faire peser sur lui la prudence sociologique à l'égard de la pure spéculation théorique. En prenant garde de ne pas méconnaître les présupposés pratiques de la posture théorique du langage « des thèses », en travaillant à priori à la saisie de « l'habitus intellectuel qui leur procure unité et cohérence, et en rapportant cet habitus à l'espace contemporain des problématiques et des projets par rapport auxquels il se définit », le philosophe aménage les conditions (sociales) d'intelligibilité des thèses et des problématiques en question⁶. Autrement dit, on peut parler philosophiquement de Bourdieu, mais il faut alors en quelque sorte accepter de jouer le jeu de ses prémisses sociologiques. Cette hypothèse infirme, je pense, l'une des critiques les plus répandues à l'égard du paradigme bourdieusien. Nous pourrions l'appeler la critique du *philosophisme*.

Elle consiste à reprocher à la démarche conceptuelle de Bourdieu de « produire une sociologie dont l'une des tâches est d'aspirer à la philosophie »⁷. Or, s'il ne faut jamais sous estimer l'importance de la philosophie chez Bourdieu, il faut aussi prendre le contrepoint de cette prétendue inféodation de la sociologie à la philosophie. Car c'est en définitive au philosophe que Bourdieu demande de se convertir à la réflexion sociologique. En philosophie, comme dans les autres champs intellectuels, « les textes sont naturellement l'enjeu de stratégies qui [...] ne sont efficaces que si elles se dissimulent comme telles »⁸. Si le penseur acceptait de poser un regard un tant soit peu sociologique sur le fonctionnement interne de sa discipline, il acquerrait une maîtrise d'autant plus totale des thèses qui s'y développent qu'il serait en mesure de saisir « les stratégies de mise en forme par lesquelles les œuvres consacrées imposent les normes de leur propre perception »⁹. Il se rendrait alors par exemple compte que l'intérêt qu'il porte à telle œuvre ou à tel courant ne provient pas de leur extraordinaire harmonie mais de la manière dont son milieu intellectuel l'a « habitué » à y être sensible. En se faisant sociologue, le philosophe peut parvenir à dénicher dans les propriétés les plus formelles de son propre discours, les symptômes de son habitus intellectuel qui leur procure unité et cohérence. Bourdieu ne veut pas faire du sociologue un philosophe qui répèterait les erreurs qu'il impute à l'histoire de la pensée. Car à l'inverse de la sociologie, la philosophie a toujours refusé de reconnaître les conditions sociales de son énonciation afin de pouvoir prétendre à l'universalité sans limite de classes, de champs ou d'époque.

Néanmoins, ce serait tomber dans l'erreur inverse (et tout aussi dommageable) – le plus classique *sociologisme* – que de renier Bourdieu sans tenir compte des solides fondations philosophiques qui sous-tendent son paradigme. Pour bien exposer ce que j'entends par-là, il me faut effectuer un rapide détour vers la réception internationale de l'œuvre bourdieusienne. En effet, il est notoire que les manuels français d'introduction à la sociologie présentent presque toujours son structuralisme génétique¹⁰ comme « l'une des [sociologies] les plus marquantes que l'on ait connues en France depuis l'après-guerre »¹¹. Mais, phénomène plus récent, nombre d'auteurs anglo-saxons se penchent avec un intérêt grandissant sur son œuvre. Certains d'entre eux vont jusqu'à conclure que l'approche sociologique du monde par Pierre Bourdieu constitue « l'approche la plus compréhensive et la plus sophistiquée à ce jour »¹². D'autres, non moins élogieux mais plus synthétiques, conviennent qu'il « a développé une approche heuristique et analytique de la réalité humaine parmi les plus puissantes et les plus prometteuses de la scène actuelle »¹³.

En revanche, il est aussi devenu difficile d'omettre les critiques les plus acerbes en marge de ces commentaires largement favorables. À l'instar de J.-C. Alexander, de grandes pointures de la sociologie américaine se dressent résolument contre une théorie de l'habitus qu'elles assimilent purement et simplement à « un cheval de Troie du déterminisme »¹⁴. Cependant, ces critiques prennent rarement l'allure d'une réflexion véritablement fouillée et maîtrisée. Souvent désireuses d'intégrer le structuralisme génétique bourdieusien aux grandes lignes paradigmatiques qui composent l'histoire de la sociologie, elles tentent systématiquement, comme c'est le cas ici, de le reconduire au premier terme du vieux dualisme *déterminisme-interactionnisme* dilué dans le célèbre débat opposant la phénoménologie au structuralisme dans les années soixante. On ne compte plus, à cet égard, les auteurs qui, aux prises avec de sinieuses et exigeantes pages rédigées par le sociologue, concluent que « lorsqu'il s'y trouve un élément intelligible, il se trouve en pleine contradiction avec ses arguments contre les démons du structuralisme », attestant, par-là même sa « grande difficulté à prendre toute perspective subjectiviste au sérieux » et de son incessant « recours aux mécanismes objectifs »¹⁵. Comme je vais tenter de le développer plus loin, ce type de critique témoigne d'une trop faible considération de la solide armature philosophique de ses thèses.

À côté de cette classique opposition, la sociologie de Pierre Bourdieu dut essuyer des critiques d'autant plus houleuses qu'elles ne relevaient guère de la querelle scientifique. Comme on le sait, J. Verdès-Leroux, l'une

de ses anciennes collaboratrices, entend organiser aujourd'hui la résistance à partir d'un ouvrage rapidement traduit en français qui fit fureur : *Le savant et le politique, Essai sur le terrorisme sociologique de Pierre Bourdieu*. Que penser de ce texte sinon qu'il participe probablement de ces « attaques massives, parfois insultantes [...] qui profitent de la polémique politique (autour de Bourdieu) pour critiquer naïvement et sans vergogne la sociologie de l'auteur », demande B. Lahire¹⁶ ? Avec lui, gageons qu'il est effectivement nécessaire de pouvoir critiquer Bourdieu. Ses plus proches disciples ne démentiront d'ailleurs pas cette exigence. On se souvient des mots initiaux de Loïc Wacquant qui ouvraient *Question pour une anthropologie réflexive* en montrant qu'« une invitation à penser avec Bourdieu est une invitation à penser au-delà de Bourdieu et contre lui, toutes les fois que c'est nécessaire »¹⁷. Mais on se souvient aussi de ceux de L. Pinto qui rappelle que « s'il est naturel et souhaitable que la sociologie critique de Pierre Bourdieu suscite des débats et des critiques, on peut aussi espérer que les réactions soient à la mesure de ce qu'elles visent »¹⁸.

Droit de réponse

Volet I : La philosophie bourdieusienne, rempart et ouverture

Compte tenu de ces propos, on concédera qu'il est bien regrettable que les pamphlets anti-Bourdieu de J. Verdès-Leroux ne s'interrogent pas du tout sur ce qui reste l'axe matriciel de toutes ses thèses : à savoir l'incorporation inconsciente de schèmes d'appréhension de la réalité sous forme de rationalité pratique. Au lieu de composer une critique systématique de l'idée d'habitus et d'incarnation individuelle de prédispositions sociales, J. Verdès-Leroux décrira sans relâche « la vision rancunière du monde social » de P. Bourdieu, son statut « d'artiste très très content de lui-même », ses « répétitions lancinantes et pesantes », « son ton lassant », le fait qu'il « ne remercie personne » ou qu'il « se plaint de son enfance », etc¹⁹.

Paradoxalement cependant, c'est pourtant elle qui nous permet de rebondir sur les manquements théoriques cernables dans les secondes critiques et sur la menace évoquée du *sociologisme* (lequel, rappelons-le, tenterait de ruiner la sociologie de Bourdieu sans tenir compte de ses assises philosophiques). En effet, selon moi, J. Verdès-Leroux semble bien involontairement plus avisée lorsqu'elle écrit que « les leçons qu'il nous donne sur la pratique de l'entretien nous montrent qu'il est homme de cours et de discours » qui fait de surcroît « de la connaissance de la philosophie la part déterminante de formation du sociologue »²⁰. J'ai tenté

de montrer que s'en tenir à ce *philosophisme* était insuffisant et qu'il était plus exact de souligner que Bourdieu exigeait plus du philosophe de se faire sociologue que l'inverse. Ceci étant dit, confessons qu'il existe un moment (et un moment seulement) où le sociologue doit effectivement pouvoir faire appel à son bagage philosophique et devenir homme de discours.

Si l'on tient effectivement compte des grandes problématiques théoriques que convoquent l'immense majorité de ses ouvrages, on se rend vite compte qu'il nous faut avant toute chose maîtriser un temps soit peu l'histoire même de la pensée pour prétendre critiquer Bourdieu. Pour le dire autrement, discuter Bourdieu, c'est aussi irrémédiablement accepter la périlleuse obligation de discuter l'ensemble des influences qui lui ont permis d'élaborer son système. Il est notoire que chacun de ses textes recèle

*des schèmes interprétatifs multiples qui ont été puisés dans l'ensemble du patrimoine international des œuvres de sciences sociales et humaines. [...] En excommuniant d'un seul coup toute son œuvre, on jetterait aussi alors, sans s'en rendre compte, des schèmes ou des habitudes intellectuelles qu'il a puisés dans des œuvres aussi multiples que celles de J. Austin, G. Bachelard, E. Benveniste, N. Chomsky, E. Durkheim, N. Elias, S. Freud, Piaget, E. Husserl, E. Kant, G. W. Leibniz, C. Levi-Strauss, M. Mauss, K. Marx, M. Merleau-Ponty, J.-P. Sartre, M. Weber, L. Wittgenstein, etc. ...*²¹.

Ses connaissances en matière de philosophie sont partout apparentes et forcent un double respect.

D'une part, son constructivisme génétique peut, dans les faits, être reconnu comme l'une des tentatives les plus abouties de synthèse entre les deux frères ennemis de la pensée contemporaine : le structuralisme et la phénoménologie. Prétendre que cette tentative soit pleinement et parfaitement achevée reviendrait à clôturer le système dynamique de Bourdieu et à le situer sur la voie de la fossilisation²². À l'inverse, n'y voir qu'un échec retentissant réduit à sa seule composante structuraliste revient – comme c'est le cas des commentaires discutés ci-dessus – à faire l'impasse sur la manière dont Bourdieu se construit contre le sujet de Sartre, certes, mais avec celui de Merleau-Ponty. C'est-à-dire en compagnie d'une phénoménologie originale bercée par un courant d'influences qui, de Bergson à Heidegger, place la perception de l'individu au cœur du questionnement plutôt que les structures objectives. On peut estimer que Bourdieu, solidement campé sur ces assises, a bel et bien érigé un véritable système philosophique à la périphérie de sa sociologie qui mérite considération en tant que tel.

D'autre part, l'étendue des problèmes philosophiques convoqués au détour du *Sens pratique* ou des *Méditations pascaliennes* témoigne de son incroyable érudition. Philosophe en apparence repent, il se prête plus souvent qu'à son tour directement au jeu philosophique, autorisant le lecteur à renouer avec des questions classiques de la tradition métaphysique. À ce titre, on peut avancer que Bourdieu connaissait trop bien Durkheim et ses successeurs pour reproduire les erreurs déterministes qu'on lui attribue traditionnellement. Bourdieu n'a eu de cesse de répéter que « les dispositions de l'habitus ne conduisent pas de manière déterminée à une action déterminée »²³. L'individu n'est pas un automate social guidé par de complexes mécanismes mais plutôt un être transpercé par le monde qui l'entoure. C'est ce que l'on peut comprendre si l'on accepte de saisir les méandres de ses lignes les plus merleau-pontyennes plutôt que de les reléguer du côté de l'ésotérisme²⁴. Dès l'*Esquisse d'une théorie de la pratique*, Bourdieu insiste sur l'idée que l'habitus est bien « un système subjectif, mais non individuel, des structures intériorisées, schèmes de perception et d'action » qui s'incarne en nous à partir des expériences que nous réalisons au cœur de notre monde quotidien²⁵.

On peut ainsi définir l'habitus comme un phénomène de double inclusion. Bourdieu nous l'indique dans une autre assertion – savoureuse s'il en est :

Le monde me comprend, m'inclut comme une chose parmi les choses, mais, chose pour qui il y a des choses, un monde, je comprends ce monde ; et cela, faut-il ajouter, parce qu'il m'englobe et me comprend : c'est en effet à travers cette inclusion matérielle [...] et ce qui s'ensuit, c'est-à-dire l'incorporation de structures sociales sous la forme de structures dispositionnelles, de chances objectives sous la forme d'espérances et d'anticipations, que j'acquies une connaissance et une maîtrise de l'espace englobant²⁶.

La double inclusion par laquelle le monde et l'agent s'interpénètrent indique clairement que Bourdieu ne donne l'initiative ni aux structures mondaines ni au sujet. Bien comprise, cette synthèse philosophique qu'il inscrit, comme Merleau-Ponty, dans le corps, peut être derechef saluée comme telle. Ni holiste radical ni déterministe convaincu, on peut donc donner raison à P. Corcuff lorsqu'il insiste sur l'idée qu'il existe bien « un traitement du singulier » chez Bourdieu. Prétendre qu'il joue le poids du social contre l'individu n'est guère pertinent. Par contre, s'interroger sur les possibles insuffisances repérables dans cette définition d'un singulier pétri de schèmes collectifs (issus de son propre monde vécu) le devient peut-être.

Droit de réponse.

Volet II : Mesure philosophique et mise à l'épreuve pratique

C'est ancré dans cette relecture, imprégnée d'une minutieuse articulation des traits descriptifs les plus fins de l'habitus, que P. Corcuff propose de complexifier les thèses bourdieusiennes plutôt que d'en prendre frileusement congé. « Opposer l'individualité et la collectivité pour mieux sauvegarder les droits de l'individualité créatrice et les mystères de la création singulière, c'est se priver de découvrir la collectivité au cœur même de l'individualité » écrit-il²⁷. L'habitus n'a rien d'un bulldozer collectif broyant la singularité. Il est une forme de fiction sociologique (aussi légitime, selon moi, que la fiction philosophique que constitue le Je transcendantal kantien) qui nous permet de ressaisir conceptuellement les conditions sociales de notre activité individuelle. Condamner le concept d'habitus en le confinant au statut de « boîte noire » insondable, revient à poser sur lui un regard trop restrictivement positiviste²⁸. L'habitus n'est pas une boîte matériellement incluse en nous, cause mécanique de nos pensées et actions. Il s'agit d'une abstraction intellectuelle qui permet de penser l'individuation de schèmes collectifs sous forme de dispositions individuellement incarnées. S'interdire d'utiliser ce concept pour décortiquer le singulier c'est s'interdire une voie d'accès directe à la perméabilité de ce dernier et à la manière dont il est en communication constante avec son milieu, avec le monde.

À l'opposé de cette attitude stérile que reflète un rejet unilatéral de l'habitus peut être située une représentation plus clairvoyante. Celle-ci nous permettrait de prendre toute la mesure du potentiel explicatif de l'habitus, de saisir ce qui peut être en partie intelligible au cœur du singulier sans pour autant verser dans la complaisance. Elle consiste à montrer que l'habitus est effectivement un traitement du singulier pertinent sans pour autant en faire une illustration exhaustive. L'intérêt de la lecture philosophique bienveillante de P. Corcuff, consiste en ce qu'elle rapproche en ce sens l'habitus de ce que P. Ricoeur nomme *l'identité-mêmeté*. Par ce terme, le philosophe se donne les moyens de se représenter « une singularité individuelle nourrie de contraintes et de ressources collectives »²⁹. À ses côtés, il nous laisse l'espace nécessaire pour poser un regard autre sur l'individu. Ce regard tiendrait alors compte de ses capacités à donner sens et cohérence aux expériences qu'il vit et qui sont à priori orientées par les lignes directrices de son habitus. User des pistes théoriques que Bourdieu laisse ouvertes à côté de la sienne nous donne la possibilité d'investiguer cette *identité-ipséité* qui exprime la capacité d'un

individu à stabiliser le sens de ce qu'il estime être sa propre singularité ou sa propre authenticité.

L'enjeu n'est pas ici d'en dire plus sur la diversité des approches théoriques de l'identité. Le but de cet exemple était simplement d'illustrer la manière dont une réflexion sur les ascendances théoriques de P. Bourdieu permettait d'ouvrir des portes que nombre de lectures par trop restrictives voulaient fermer. Ici, la référence à la corporéité merleau-pontyenne et la potentielle complexification qu'autoriserait le recours à P. Ricoeur montrent simplement que bien des critiques peuvent aisément être contournées vers des problématiques plus cruciales et moins prosaïques. J'ai montré que la critique déterministe ne tient pas compte du complexe jeu d'inclusion mutuelle par lequel le monde se coule dans des catégories de perception et d'action qui, bien loin de constituer les concepts purs de l'entendement, sont elles-mêmes mises en forme et structurées initialement par le monde en question. « L'agent se sent chez lui dans le monde car le monde est aussi en lui sous la forme d'*habitus* »³⁰. Le monde agit sur lui tout comme il agit sur le monde par dispositions et schèmes interposés. Le monde développe en lui des automatismes (des dispositions pour être plus précis) qui lui permettent rétrospectivement de le transformer et de le réorganiser.

Comment ne pas voir dans ce dépassement de « la dialectique permanente entre la conscience organisatrice et les automatismes » un dépassement de la vieille opposition entre le formalisme de Kant et l'empirisme strict de Hume³¹ ? Chercher les failles dans les thèses de Bourdieu en ignorant ce type d'ascendances, assimilées puis dépassées, conduit à une impasse où il y va de deux choses l'une. Soit on brandit un argumentaire inspiré d'une autorité classique – autorité que Bourdieu a pris en considération pour élaborer le sien – et on en est réduit à l'imiter (jouer l'interactionnisme weberien contre le déterminisme durkheimien, la phénoménologie sartrienne contre le structuralisme levi-straussien ou foucauldien, la grammaire wittgensteinienne contre le relativisme bloorien, etc.). Soit on se résout à porter des attaques sur un plan où aucune de ces autorités ne peut être mandatée pour rappeler qu'en amont de Bourdieu se trouve toute une ramification théorique composée de nœuds reliant divers systèmes. On risque juste alors d'avancer une critique faible dont la légitimité n'est entérinée par rien ni personne.

On allège alors son désir de devenir « roi soleil » en sociologie, l'arrogance de son ton « volontairement illisible, son jargon », ou encore son « narcissisme » surdéveloppé³². Bien. Qu'en conclure ? Quand bien même ces attaques visant l'homme plus que le théoricien seraient

justifiées, peut-on en déduire que ses thèses en matière de *rationalité pratique* et d'*habitus* s'en trouvent affectées ? Bourdieu a ouvert un mode d'investigation sociologique et ethnologique radicalement neuf en postulant « qu'il y a dans ce que font les agents, une raison qu'il s'agit de trouver, et qui permet de transformer une série de conduites apparemment incohérente, arbitraire, en série cohérente, en quelque chose que l'on peut comprendre à partir d'un principe ou d'un ensemble cohérent de principes »³³. En exigeant du chercheur qu'il « se fasse accueillant à la pratique telle qu'elle se pratique » pour autoriser « une véritable prise de conscience [...] des principes pratiques que le sens pratique agit sans se les représenter », Bourdieu propose de transcender les frontières classiques qui séparent l'objectivisme du subjectivisme³⁴. Il ne faut plus opérer le choix nécessaire entre la thèse du sujet rationnel et celle de l'objectivation pure d'une pratique en apparence inintelligible. La pratique elle-même se découvre une rationalité, une logique.

Suffit-il d'évoquer le fait que Bourdieu ait conservé « l'attitude hautaine et cassante du maître Lévi-Strauss » pour éconduire sa tentative de développer une théorie de la rationalité qui permette de rendre davantage compte de la diversité des pratiques³⁵ ? Rien n'est évidemment moins sûr. À ce genre de critique, on peut aisément opposer les éloges de sociologues qu'il a convaincus et qui souligneront sa gentillesse, son accessibilité, « sa rigueur intellectuelle, son esprit de sérieux » ou encore son aversion pour les hommages « et toutes les formes mondaines de célébration »³⁶. Ces commentaires peuvent être renvoyés dos à dos dans l'ordre des opinions personnelles sur un individu dont on apprécie ou non le caractère. Leurs dimensions non-scientifiques s'annulent pour ainsi dire mutuellement. À ceci près que le premier commentaire s'interdit probablement à jamais la possibilité de saisir la pertinence et la robustesse philosophique du système élaboré par l'individu en question. Pierre Bourdieu n'induit pas qu'un bon sociologue doive être philosophe. Ses plus grands textes, de *La distinction* à *La misère du monde*, attestent la qualité d'un travail empirique rigoureux qui a servi d'outil d'analyse à un nombre croissant d'acteurs sociaux ou de chercheurs, ... parfois même contre lui (ce qui constitue somme toute d'ailleurs la mise à l'épreuve ultime de leur validité). Son paradigme constitue une grille de lecture que l'on peut appliquer à diverses régions du monde social en focalisant son intérêt sur la décortication d'une situation complexe bien étrangère à toute torture épistémologique. En avançant ceci, je voudrais simplement insister sur une conviction profonde : si l'usage empirique de son système n'implique pas d'approcher toute la

complexité des ficelles qu'il manipule pour le formaliser, il devient difficile de les ignorer lorsque l'on prétend s'attaquer à l'axe théorique.

Pour ne pas conclure

L'idée que j'ai tentée de défendre dans ces trop courtes pages pourrait se résumer comme suit : toutes les critiques trop directes des théories de Pierre Bourdieu peuvent être éludées par la mise en évidence d'un des niveaux théorico-épistémologiques de son œuvre qui compose la forte cohérence philosophique de son système articulé aux autres. C'est ce qu'a bien compris P. Corcuff me semble-t-il. En rapprochant l'habitus d'une des formes d'identité que P. Ricoeur définit, il renforce sa légitimité théorique et empirique en lui juxtaposant un potentiel explicatif supplémentaire issu de la philosophie. Puis, en indiquant que l'habitus n'est pas conçu pour rendre compte à lui seul de l'identité dans son intégralité, il conclut que ce concept laisse ouvertes toutes les voies d'investigation sociologiques pour appréhender les autres facettes de celle-ci. Ce faisant, il entame résolument le projet esquissé par B. Lahire : « Pour véritablement progresser par rapport à ce que nous dit Pierre Bourdieu, il faut, au lieu d'ignorer ce qu'il nous dit, se demander ce que *spécifiquement* il nous dit [...], et ce dont, forcément, il ne nous parle pas, et que nous désirons parfois – contrairement à lui – étudier »³⁷.

Nombreux sont ceux qui s'accordent à relever que Bourdieu, légitimement soucieux de leur unique expression sociologique, ne nous donne pas de description empirique de ce qu'il entend par *matrices et dispositions de l'habitus*. Il ne cherche pas à répondre aux questions suivantes : comment des expériences socialisantes peuvent-elles cohabiter dans le même corps ? Comment interviennent-elles plus tard dans la vie d'un individu ? Etc. La psychologie de l'inconscient et la sociologie psychologique, inspirées de Freud notamment, devraient pouvoir montrer comment nous incorporons toute une série d'habitudes et comment nous vivons leur actualisation. Elles pourraient, dans les faits, nous permettre de saisir l'écho psychique des dispositions qui nous incitent à agir conformément à notre habitus. Tentative qui permettrait peut-être par ailleurs des avancées qui remettraient en question l'assimilation de l'habitus à une boîte noire. Pour ces raisons et pour d'autres, nous espérons beaucoup de démarches proches de celles de B. Lahire, J-P. Bronckart et M-N. Schurmans (psychologue et sociologue) qui proposent d'assortir à chaque niveau de la manifestation de l'habitus une conceptualité non-sociologique : langage et psychisme élémentaire, inter-psychisme, schèmes

mentaux et archéologie psychique. Autant de démarches qui ne pourront se passer de Freud ou Piaget, qu'elles investissent la psychologie ou la psychanalyse³⁸.

À un autre niveau, la compréhension adéquate des influences de Pierre Bourdieu peut aussi nous permettre de diversifier sa pensée comme il diversifiait lui-même celle des autres. On sait qu'il utilise Wittgenstein dès l'élaboration de son vocabulaire critique défiant les « prénotions » et les préjugés condamnés comme étant le fruit d'une sociologie spontanée et profane qui mine le jugement objectif³⁹. Mais il le quitte au moment où celui-ci manifeste le désir de revenir « au point de vue du sens commun »⁴⁰. Il semble bien que nous ayons alors affaire à « une quête fervente de l'ordinaire et du familier » à laquelle Bourdieu ne se référera plus⁴¹. En tenir compte peut nous permettre d'ouvrir le dialogue avec la sociologie pragmatique de Luc Boltanski et Laurent Thévenot. À la suite de Bourdieu, c'est alors en partie avec eux qu'on peut prolonger véritablement l'exigence wittgensteinienne : étudier les « exemples primitifs des langages communs »⁴². Ces sociologies, on le sait, accueillent *a priori* le discours des acteurs comme le fruit d'un travail interprétatif cohérent. Qu'ils soient « justes » ou non par rapport à l'état du monde n'est pas l'essentiel. L'enjeu n'est plus d'évaluer leur valeur de vérité par rapport à la réalité – ce qu'autorise la pensée de Bourdieu – mais d'approcher « des sujets parlants ordinaires [...] co-énonciateurs du discours intervenant en permanence dans la construction du sens »⁴³. Tous sont capables de construire et de déconstruire leurs pratiques et ce jeu de construction-déconstruction revêt un intérêt en soi. Il s'agit moins de nier le fait qu'un langage quelconque puisse être pétri d'illusions que de chercher à en saisir la portée significative. En définitive, les objectifs de ces paradigmes sont à la fois différents et tout à fait complémentaires. Il faut à présent chercher à saisir correctement les objets sociologiques ambigus qu'une sociologie hybride (qui mêlerait tantôt le structuralisme génétique à la sociologie psychologique, tantôt à la sociologie pragmatique) permettrait d'éclairer.

« S'il faut penser à partir de P. Bourdieu c'est aussi parce qu'il faut penser à en partir » écrivait un commentateur averti⁴⁴. Je voudrais pousser plus loin cette idée et insister sur la nécessaire conservation des acquis théoriques du sociologue. Ils représentent une immense synthèse philosophique qu'il est difficile d'ébranler mais qu'il peut par contre être très fructueux d'utiliser. Le meilleur hommage que l'on peut rendre aujourd'hui à Pierre Bourdieu est, je pense, de laisser son système ouvert. De se donner la possibilité de s'en émanciper en conservant tous les outils qu'il nous a fournis afin de les utiliser aux côtés de ceux que d'autres ont

élaborés depuis. Je pense que le vrai respect de ses thèses implique aujourd'hui de montrer qu'elles restent non seulement pertinentes en circuit fermé mais aussi confrontées à d'autres au cœur d'une sociologie hybride. De cette hybridation peut naître, à n'en pas douter, de nombreuses avancées qui répondent au désir de « trouver une théorie pouvant fonctionner », de donner de la lisibilité aux faits⁴⁵. L'essentiel n'étant pas, comme le disait James, qu'une nouvelle idée « serve non pas à nous reposer mais à nous porter en avant » en nous permettant « à l'occasion de refaire le monde »⁴⁶ ?

NOTES

- ¹ FREGE, A., *The foundations of mathematics*, Oxford, Basil Blackwell, VII, cité par BOURDIEU, P., *Science de la science et réflexivité, Cours du Collège de France 2000-2001*, Paris, Raisons d'agir, 2001, pp. 137-138.
- ² ARISTOTE, *Métaphysique*, trad. TRICOT, J., Paris, Vrin, 1991, t.1, livre A, 991 b, p. 49.
- ³ CHAUVIRÉ, C., « Des philosophes lisent Bourdieu », *Critique*, n° 579/580, août-sept. 1995, pp. 548-553.
- ⁴ Voir à ce sujet KAUPI, N., « The sociologist as Moraliste : Bourdieu's practice of theory and the French intellectual tradition », *Substance*, vol. 29, n° 3, 2000, pp. 7-21. Bourdieu affirme dès 1972 que « la réflexion épistémologique sur les conditions de possibilité de la science anthropologique fait partie intégrante de la science anthropologique elle-même » (BOURDIEU, P., *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris, Seuil, 2000 [1^e éd. 1972], p. 244).
- ⁵ PINTO, L., « La théorie en pratique », *Critique*, *op. cit.*, pp. 610-630.
- ⁶ *Ibid.*, p. 610.
- ⁷ MONGIN, O., ROMAN, J., « Le populisme version Bourdieu », *Esprit*, n° 244, juillet 1998, pp. 158-175.
- ⁸ BOURDIEU, P., *Ce que parler veut dire*, Paris, Fayard, 1982, p. 200.
- ⁹ *Ibid.*, p. 171.
- ¹⁰ Structuralisme qu'il appelait aussi parfois constructivisme structuraliste par opposition au « constructivisme relativiste » de Bloor ou Latour qu'il condamnait (BOURDIEU, P., *op. cit.*, 2001, p. 41).
- ¹¹ CORCUFF, P., *Les nouvelles sociologies*, Paris, Nathan, 1995, pp. 41-42.
- ¹² FOWLER, B., *Pierre Bourdieu and Cultural Theory, Critical Investigations*, London, Sage, 1997. Nous traduisons.
- ¹³ DREYFUS, H., RABINOW, P., « Can there be a Science of Existential Structure and Social Meaning ? », in BOURDIEU, P., *A Critical Reader*, R. Schusterman Ed., Oxford, Blackwell, 1999, pp. 84-93. Nous traduisons.
- ¹⁴ ALEXANDER, J.-C., *Fin de siècle Social Theory. Relativism, Reduction and the Problem of Reason*, London, Verso, 1995, p. 136. Nous traduisons.
- ¹⁵ VAN DEN BERG, A., « Is sociological theory too grand for social mechanisms », in SWEDBERG, R., HEDSTRÖM, P. (eds.), *Sociological Mechanisms, An Analytical Approach to*

Social Theory, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, pp. 204-237. Nous traduisons.

- ¹⁶ LAHIRE, B., « Pour une sociologie à l'état vif », *Le travail sociologique de Pierre Bourdieu*, Paris, La découverte, 2001, pp. 5-20.
- ¹⁷ BOURDIEU, P., WACQUANT, L., *Réponses, Pour une anthropologie réflexive*, Paris, Seuil, 1992, p. 10.
- ¹⁸ PINTO, L., *Pierre Bourdieu et la théorie du monde social*, Paris, Albin Michel, 1998, p. 8.
- ¹⁹ VERDÈS-LEROUX, J., *Le savant et le politique*, Paris, Grasset, 1998, pp. 240, 210, 90, 32, 11 et suivantes.
- ²⁰ *Ibid.*, p. 92.
- ²¹ LAHIRE, B., *op. cit.*, pp. 10-11.
- ²² Je reprends ces mots à MOUNIER, P., *Pierre Bourdieu, une introduction*, Paris, La découverte, 2001, p. 214.
- ²³ BOURDIEU, P., *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 1997, p. 178.
- ²⁴ Voir MERLEAU-PONTY, M., *La structure du comportement*, Paris, PUF, 1990 (1^e éd. 1942) ; *La phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945 ; *Éloge de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1953 et 1960 ; *Signes*, Paris, Gallimard, 1960 ; *Le Visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964 ; *L'œil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1964.
- ²⁵ BOURDIEU, P., *op. cit.*, 2000, p. 304.
- ²⁶ BOURDIEU, P., *op. cit.*, 1997, p. 157.
- ²⁷ CORCUFF, P., « Le collectif au défi du singulier : en partant de l'habitus », in *Le travail sociologique de Pierre Bourdieu, op. cit.*, pp. 95-120.
- ²⁸ Voir BOUDON, R., « Social mechanisms without black boxes », in HEDSTRÖM, P., SWEDBERG, R., *op. cit.* ; GRIGNON, C., « Le savant et le lettré, ou l'examen d'une désillusion », *Revue européenne des sciences sociales (Cahiers Vilfredo Pareto)*, 1996, t. XXXIV, n° 103, pp. 81-98 ; LAHIRE, B., « De la théorie de l'habitus à une sociologie psychologique », in *Le travail sociologique de Pierre Bourdieu, op. cit.*, pp. 121-152, etc.
- ²⁹ CORCUFF, P., « Le collectif au défi du singulier : en partant de l'habitus », *art. cit.*, p. 108.
- ³⁰ BOURDIEU, P., *op. cit.*, 1997, p. 170.
- ³¹ BOURDIEU, P., *Le sens pratique*, Paris, Seuil, 1980, p. 135.
- ³² MONOD, J.-C., « Une politique du Symbolique ? », *Le travail sociologique de Pierre Bourdieu, op. cit.*, pp. 231-254 ; VERDÈS-LEROUX, J., *op. cit.*, 1998, pp. 78 et 81 ; MONGIN, O., ROMAN, J., *op. cit.*, 1998, p. 175.
- ³³ BOURDIEU, P., *Raisons pratiques*, Paris, Seuil, 1994, p. 150.
- ³⁴ BOURDIEU, P., *op. cit.*, 1980, pp. 47 et 174.
- ³⁵ MAIGRET, E., « Pierre Bourdieu, la culture populaire et le long remords de la sociologie de la distinction culturelle », *Esprit*, n° 283, mars-avril 2002, pp. 170-178.
- ³⁶ FOURNIER, M., « La sociologie est un sport de haut niveau », *Manuscrit communiqué par l'auteur*, pp. 1 et 3.
- ³⁷ LAHIRE, B., « Champ, hors champ, contrechamp », in *Le travail sociologique de Pierre Bourdieu, op. cit.*, pp. 23-58.
- ³⁸ BRONCKART, J.-P., SCHURMANS, M.-N., « P. Bourdieu et J. Piaget : habitus, schèmes et construction du psychologique », in *Le travail sociologique de P. Bourdieu, op. cit.*, pp. 153-173.

³⁹ BOURDIEU, P., CHAMBOREDON, J.-C., PASSERON, J.-C., *Le métier de sociologue*, Paris, Mouton, 1973.

⁴⁰ WITTGENSTEIN, L., *Le Cahier bleu et le cahier brun*, trad. DURAND, G., Paris, Gallimard, 1965 (1^e éd. 1958, Oxford university press), p. 91.

⁴¹ CHAUVIRÉ, C., *La philosophie dans la boîte noire*, Paris, Kimé, 2000, p. 42.

⁴² WITTGENSTEIN, L., *Les cours de Cambridge, 1932-1935*, trad. franç. RIGAL, E., T.E.R., Mauvezin, 1988, p. 126.

⁴³ BOLTANSKI, L., THÉVENOT, L., *De la justification*, Paris, Gallimard, 1991, p. 54.

⁴⁴ FAVEREAU, O., « L'économie du sociologue ou : penser (l'orthodoxie) à partir de P. Bourdieu », in *Le travail sociologique de P. Bourdieu, op. cit.*, pp. 255- 314.

⁴⁵ JAMES, W., *Le pragmatisme*, trad. LE BRUN, E., Paris, Flammarion, 1968, p. 153.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 53.