

Bourdieu avec Panofsky : entre philosophie et sociologie

**Étienne Anheim et
Paul Pasquali**
Bourdieu et Panofsky
Essai d'archéologie intellectuelle,
suivi de leur correspondance
inédite

Paris, Éditions de Minuit,
coll. «Le sens commun»,
2025, 288 p.

Victor Collard
Pierre Bourdieu
Genèse d'un sociologue

Paris, CNRS Éditions,
coll. «Culture et Société»,
2024, 448 p.

La publication par Étienne Anheim et Paul Pasquali des résultats de leur «enquête» sur Bourdieu et Panofsky représente un événement important. L'accueil fait à l'ouvrage a été unanimement favorable et à juste titre. C'est qu'il éclaire la fécondité de l'échange entre le sociologue et l'historien de l'art, de même que la configuration intellectuelle ayant présidé à cet échange avec les effets qui seront les siens sur la théorie de l'action développée par l'auteur de *La Distinction* et du *Sens pratique*. «Essai d'archéologie intellectuelle», l'ouvrage fait davantage : il incite à penser la formation des concepts en voyant dans ceux-ci, non d'inexprimables monades circulant en apesanteur, mais les produits de processus d'invention où s'articulent récapitulation et prospection. C'est autour de ce point et sur l'arrimage philosophique de la pensée du sociologue que vont porter les pages qui suivent, sans négliger d'autres aspects relatifs à l'activité éditoriale que Pierre Bourdieu a déployée pour la cause et qu'il ne devait pas cesser d'exercer, sur différents fronts, tout au long de sa carrière.

Comme le soulignent Anheim et Pasquali (p. 22-24), la présente revue *Critique* a joué sa part dans cette affaire, forte d'un décentrement par rapport à *Esprit* et aux *Temps modernes* et d'un accueil favorable, à bonne distance du magistère sartrien, aux avancées dans les domaines de l'économie, de l'anthropologie, de l'histoire ou encore de la sociologie; Éric Weil, qui l'a dirigée avec Georges Bataille, est un ancien élève d'Ernst Cassirer et d'Erwin Panofsky lui-même; et c'est ici même en outre que l'historien de l'art médiéval Louis Grodecki avait, l'un des premiers, attiré l'attention, dans la décennie précédente, sur le travail de Panofsky au-delà de sa première sphère disciplinaire; Bourdieu, du reste, ne manquera pas de le consulter au moment de régler quelques points difficiles de sa traduction.

En 1967, le sociologue fait donc paraître dans la collection «Le sens commun», qu'il dirige aux Éditions de Minuit, sous le titre *Architecture gothique et pensée scolastique*, deux contributions de Panofsky suivies d'une postface rédigée par ses soins. Datant de 1946, le premier morceau avait été originellement composé en guise d'introduction à une anthologie des écrits de l'abbé Suger de Saint-Denis; le second est la version publiée en 1951 d'une conférence de 1948, dont Jérôme Lindon venait d'acquérir les droits de traduction. Bourdieu traduit d'abord le second desdits articles, avant d'y joindre le premier avec l'accord de l'intéressé, puis de porter le tout à la taille d'un volume raisonnable au moyen d'un long texte s'attachant à éclairer les apports épistémologiques du mode de construction de l'objet adopté par l'historien à propos des similitudes entre l'esthétique du gothique et les formes de pensée typiques des universités médiévales. L'ouvrage sort en mai 1967, en même temps qu'une édition des *Essais d'iconologie* parue chez Gallimard. Double «événement éditorial» en soi, soulignent les deux auteurs, «puisque'il s'agissait des premiers livres de Panofsky traduits en français» (p. 11).

Bourdieu auteur d'auteurs

En se réclamant d'une «histoire matérielle du travail intellectuel» (p. 19), Anheim et Pasquali satisfont en même temps à l'un des impératifs de Bourdieu, aux yeux de qui la

théorie pour la théorie ne valait pas une seconde de peine, le travail théorique comme forme pratique particularisée n'ayant de valeur qu'à rendre raison de la pratique en même temps que de la théorie la prenant pour objet. Et non moins à cette autre exigence dont Panofsky fut, pour lui, un des modèles, demandant d'aller de l'*opus operatum* vers le *modus operandi*. «C'est lorsque l'enquête se place au ras du sol qu'elle recèle le plus grand potentiel épistémologique» (p. 20), écrivent-ils; et il est vrai qu'à se placer de la sorte au plus près des choses, leur enquête les a mis en condition de toucher aux racines du processus d'appropriation créative développé par le sociologue alors encore jeune directeur à la VI^e section de l'EPHE (depuis 1964). Cela d'abord en mettant en relief, à la lumière des archives et de la correspondance échangée entre le traducteur et «son» auteur, le travail éditorial ayant permis à Bourdieu d'importer la démarche de Panofsky au sein de la sociologie – et d'une sociologie en train de se faire: la sienne. Tout un système de traces témoigne, à même le livre imprimé, du travail de construction éditoriale dont il est le produit.

Bourdieu, en effet, a cumulé les rôles pour la cause. Il fait la soudure entre deux textes dont le cadre éditorial d'origine est distinct. Il emprunte le titre de l'ouvrage au second de ceux-ci. Il traduit avec le plus grand soin, en consultant Panofsky et Grodecki: plusieurs tableaux comparatifs montrent ses perplexités et ses scrupules (p. 126-134). Surtout, certains de ses choix de traduction ont contribué à réintroduire dans le texte «une langue plus philosophique et sociologique que celle dont usait [un] Panofsky [ayant] fait le trajet inverse, allant d'un allemand plus conceptuel vers un anglais plus concret» (p. 132). Il procède à un chapitrage et à un intertitrage. Il fait rechercher les documents iconographiques nécessaires. Il établit une chronologie (avec Roland Recht), un glossaire visuel des termes techniques, une bibliographie, sans oublier un index des noms mais aussi des notions, propre à convertir l'apport de l'historien de Princeton en boîte à concepts. Il rédige le prière d'insérer en quatrième de couverture. Éditeur, il ajoute, avec ce montage, un livre et un titre à la bibliographie de Panofsky. Directeur de collection, il insère ce dernier dans une série où figureront à côté d'un Mauss, d'un Durkheim, d'un Halbwachs, Edward

Sapir, Richard Hoggart, Erving Goffman, Gregory Bateson ou Basil Bernstein, en recrutant préfaciers et traducteurs parmi les membres de son équipe de recherche (p. 58). Enfin, Bourdieu assure, en qualité de postfacier, l'éclaircissement que demande la démarche (controversée) de Panofsky et sa conversion (apparemment intempestive) de l'histoire de l'art à une pré-sociologie de l'art et de la culture. Sous ces différents aspects et, mieux encore, par leur cumul, Bourdieu apparaît à l'instar d'un Lindon, comme un « auteur d'auteurs », c'est-à-dire, contrairement aux illusions romantiques qui entourent la figure de l'auteur vu en tant que *primum movens* de la création esthétique ou intellectuelle, comme un « banquier symbolique¹ » engageant dans ses choix un savoir-faire professionnel et des capitaux économiques, mais encore, à la faveur d'un pari sur l'avenir à partir du passé, un capital symbolique spécifique, dont le catalogue fournit l'image la plus matérielle.

Inventions de l'habitus

La postface-monstre à *Architecture gothique et pensée scolastique* – que Panofsky a, non sans malice, appelée « extroduction » – constitue à l'évidence le levier le plus puissant de la double exportation à laquelle Bourdieu s'est livré : en direction d'un autre public, non moins que d'une discipline à l'autre au nom de préoccupations épistémologiques partagées. Bourdieu n'a pas seulement traduit et édité Panofsky, il l'a « naturalisé sociologue » (p. 133), en l'embarquant à bord du programme théorique dont il venait de tracer les idées-forces lors du sixième Congrès mondial de sociologie, à Évian, en septembre 1966 (p. 136). Anheim et Pasquali détaillent de près la marche de Bourdieu à cet endroit. La postface dénonce tout d'abord le positivisme des « petits faits vrais » et des « faits tout faits », ainsi que toute tentative de réduire la démarche de Panofsky à quelque *Zeitgeist* diffus ; puis elle oppose, avec la plus grande fermeté, au mirage des sources et aux magies de la pensée analogique, une démarche

1. P. Bourdieu, « La production de la croyance. Contribution à une économie des biens symboliques », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 13, 1977, p. 4-6.

tendue vers la mise au jour d'une homologie de structure entre architecture gothique et pensée scolastique.

La quête d'un principe unificateur et générateur susceptible de rendre raison de pratiques sociales et de productions esthétiques ou intellectuelles dans des registres divers restera un *mantra* dans la pensée de Bourdieu. Elle y participera d'un héritage philosophique remontant, à travers Panofsky, à la philosophie des formes symboliques d'un Cassirer, à l'esthétique transcendantale d'un Kant, voire aux «*habitudines*» d'un Leibniz. C'est un des paradoxes de cet acte d'exportation de Panofsky vers la sociologie d'avoir eu en effet pour contre coup, ou pour condition de possibilité, d'arrimer d'une autre façon la démarche de Bourdieu à une discipline, la philosophie, dont il tentait dans le même temps de se déprendre. Toujours est-il que la notion d'«*habitudes mentales*» et celle de «*force formatrice d'habitudes*» qui en constitue la source, telles que Panofsky les avait conçues, font l'objet, avec le truchement du sociologue traducteur, d'une sorte de raccourci amplificateur, sous le terme d'*habitus*, déjà en germe comme projet et comme signification dans ses premiers travaux d'ethnologie kabyle, mais appelé à former, avec celui de «*champ*», la double clé de voûte de son structuralisme génétique. Entre *virtù* et *conatus*, l'*habitus* tiendra chez Bourdieu d'une aptitude à faire ce qu'il y a lieu de faire à partir de ce qui, intégré sous forme de schémas de classement et d'action, nous a faits tels que nous sommes. Et d'une «*structure*» tour à tour «*structurante*» et «*structurée*», pour ce qu'elle résulte elle-même, en tant qu'instance de production de réflexes antérieurs à toute réflexivité, d'une exposition durable aux formations et aux régularités d'un univers social spécifique².

Anheim et Pasquali éclairent les métamorphoses de cette notion cruciale à deux titres au moins : par la place déterminante qu'elle allait prendre au cœur de la pensée bourdieusienne, de même que par la position stratégique qui fut la sienne au carrefour de la philosophie et de la sociologie. Car l'*habitus* s'offre à l'appréhension comme un des plus efficaces «*leviers*» et un des meilleurs révélateurs du passage de la philosophie à la sociologie accompli par Bourdieu entre ses

2. P. Bourdieu, *La Distinction*, Paris, Minuit, 1979, p. 191.

années de formation à l'ENS et la publication de ses grandes enquêtes sur les formes scolaires de l'héritage culturel³. En préférant à «socialisation» celui d'*habitus* – soit un concept qui traverse l'histoire de la philosophie⁴ –, Bourdieu prenait des distances envers la sociologie classique. Ce que Thomas d'Aquin traduisant l'«*hexis*» aristotélicien appelait «*habitus*», seconde nature en nous, devient chez Bourdieu «l'agent socialisé», «le social inscrit dans le corps», «dans l'individu biologique»⁵. La première occurrence du concept remonte à 1962 dans un article d'*Études rurales* intitulé «Célibat et condition paysanne», où l'idée d'un système cohérent, propre à articuler «la lourdeur de la démarche, la mauvaise coupe du vêtement ou la maladresse de l'expression» se développait en référence aux «techniques du corps» étudiées par Marcel Mauss. «Or, écrivait-il, il faut admettre que les techniques du corps constituent de véritables systèmes, solidaires de tout un contexte populaire culturel», dont témoignent en l'occurrence «les habitudes motrices propres au paysan béarnais, cet *habitus*, qui dénonce le *paysanás*, le paysan lourdaud⁶.»

Dans l'entrée «*Habitus*» qu'il rédigea pour un *Dictionnaire de sociologie* en 1989, Raymond Boudon renverra, au-delà d'Aristote et Thomas d'Aquin, à Durkheim et Weber⁷. Anheim et Pasquali font valoir en revanche que Bourdieu fait du concept un usage inventif à l'aide d'«une systématisation originale» (p. 145). Renonçant à la poursuite des origines du concept, qu'ils jugent chimérique, les deux enquêteurs lui substituent la question de savoir «comment et pourquoi le sociologue s'empara du concept à ce moment précis de sa trajectoire intellectuelle et dans le cadre particulier de cette

3. J.-L. Fabiani, *Pierre Bourdieu. Un structuralisme héroïque*, Paris, Éd. du Seuil, 2016, p. 280-281. Fabiani identifie ce passage à une «relève», adoptant ici la traduction proposée par Jacques Derrida pour *Aufhebung*.

4. *Ibid.*, p. 65-66.

5. P. Bourdieu, *Choses dites*, Paris, Minuit, 1987, p. 80.

6. P. Bourdieu, *Le Bal des célibataires. Crise de la société paysanne en Béarn*, Paris, Éd. du Seuil, 2002, p. 113-114.

7. R. Boudon, *Dictionnaire de sociologie*, Paris, Larousse, 1989; commenté par J. Grange, «L'*Habitus*, de la philosophie à la sociologie et retour», dans M.-A. Lescourret (éd.), *Pierre Bourdieu. Un philosophe en sociologie*, Paris, PUF, 2009, p. 53-55.

postface, pour en faire non seulement une clef d'interprétation du livre, mais un levier théorique pour penser scientifiquement le monde social» (p. 146). Ils rappellent qu'*habitus* se retrouvait non seulement chez Weber et Durkheim mais encore chez Karl Mannheim, Norbert Elias ou Marcel Mauss, de même que dans la phénoménologie des années 1930, du côté d'un Husserl et d'un Schütz. Ils citent l'ouvrage classique sur *Le Thomisme* d'Étienne Gilson, dont Bourdieu suivit les cours au Collège de France. À côté des auteurs nommés par ce dernier, Anheim et Pasquali en rappellent d'autres que Bourdieu n'évoque pas dans sa postface. Le silence qu'il observe sur Lévi-Strauss, Barthes ou Goldmann, ne pèse peut-être pas moins que la mention expresse qu'il y fait de Saussure revu par Benveniste. Bourdieu suggérait par là son indépendance à l'égard du moment structuraliste qui lui était contemporain tout en aménageant à la sociologie une place que lui avaient contestée Althusser ou Foucault. Du reste, le choix du terme *habitus* était le positif indice de la tournure personnelle que Bourdieu imprimait à la pensée de Panofsky. Anheim et Pasquali rappellent en effet qu'*habitus* ne figure pas dans le texte de l'historien de Princeton, lequel parlait de «*mental habits*», selon une expression empruntée probablement à Alexandre Koyré.

Rapports de forces et rapports de formes

«La traduction de l'historien de l'art par le sociologue, soulignent-ils, relève d'une histoire croisée entre la France, l'Allemagne et les États-Unis.» «Mais elle concerne aussi spécifiquement le champ scientifique et éditorial français, l'entreprise de Bourdieu étant d'abord tournée vers un horizon et des débats théoriques propres à la France de l'après-guerre» (p. 17). Un «emboîtement de temporalités» est en jeu dans cette opération, non moins qu'un emboîtement d'espaces très pluriels : l'univers de l'histoire de l'art, l'univers de la sociologie au sein des sciences humaines et l'univers compartimenté de ses rapports avec diverses sphères et traditions philosophiques.

En premier lieu, le néo-kantisme de Panofsky a pu se présenter à Bourdieu comme un moyen, d'un côté, de rompre avec l'histoire de l'art à la française incarnée par Henri Focillon ou

André Chastel et, d'un autre côté, de s'écarter résolument de la «sociologie de l'art» subordonnée à l'esthétique dont Pierre Francastel était l'éminent représentant. S'est dessiné de la sorte un renversement de tropisme : une histoire de l'art tournée vers les sciences sociales – et se retournant sur les conditions d'engendrement des œuvres et des esthétiques –, en lieu et place d'une «sociologie de l'art» tournée vers l'histoire et l'esthétique. Occasion d'une course de vitesse entre Minuit et Gallimard, donc également entre Bourdieu et Nora, pour procurer Panofsky en langue française : mai 67 comme «moment Panofsky» (p. 67), sans doute, mais aussi expression d'un significatif partage ordonné de surcroît à un axe opposant une sorte de pôle conservateur à une sorte de pôle avant-gardiste : à Gallimard, l'iconologue ; à Minuit, l'épistémologue et le sociologue. Sous une focale élargie, Anheim et Pasquali montrent que la figure de Panofsky tend à servir, selon le tour qu'on lui donne, de marqueur de frontières, sinon de *gatekeeper*, entre des disciplines concurrentes autant qu'entre des tendances disjointes au sein de ces disciplines. Ainsi, Chastel qui avait traduit dix ans plus tôt un texte de Panofsky à la façon d'un manifeste en faveur d'une histoire de l'art multidisciplinaire donne, dans les colonnes du *Monde*, une recension sévère d'*Architecture gothique et pensée scolastique*, en y prenant pour cible le montage de l'ouvrage, l'«excès d'interprétation philosophique» de la postface et implicitement l'illégitimité de Bourdieu dans un domaine réservé aux historiens de l'art professionnels (voir p. 176-179).

Avec l'appoint de Weber, auquel la postface ne manque pas d'associer le travail de Panofsky, la publication participe de la stratégie scientifique et contre-institutionnelle voyant Bourdieu et son équipe se démarquer tant vis-à-vis de la sociologie et de la psychologie sociale françaises sur leur versant le plus académique (Georges Gurvitch vient de disparaître) que de la sociologie fonctionnaliste américaine (le triumvirat Merton-Parsons-Lazarsfeld) avec les effets d'emprise que celle-ci a exercés sur celle-là dans la décennie précédente. Panofsky se trouve enrôlé, de ce côté aussi, dans plusieurs des enjeux agonistiques qui secouent de manière féconde le champ français des sciences humaines au milieu des années 1960-1970. Conflits de propriété. Rapports de souveraineté. Collisions de paradigmes. Panofsky joué contre Althusser,

contre Foucault, ayant tous deux regardé les sciences « dites sociales » de loin et de haut, avec la circonspection qu'autorisent la philosophie ou l'archéologie du savoir ? Anheim et Pasquali le suggèrent (p. 144) ; encore serait-il malvenu de réduire à des assauts polémiques ces rapports de forces qui sont des rapports de formes en ce qu'ils ont à voir avec l'évolution morphologique du champ des sciences humaines, à commencer par le partage des eaux entre sciences sociales et philosophie. Malvenu aussi d'y voir l'écume de phénomènes s'agitant dans de plus prometteuses profondeurs. L'invention de Panofsky et celle d'habitus, ne sont pas seulement une affaire collective condensée dans un coup de force individuel remarquable. Elles sont, ainsi qu'il y va de toute invention, des événements dans lesquels entrent l'itérabilité, l'à-venir, la relance, comme l'a fortement fait valoir Jacques Derrida⁸, mais aussi la reprise, la refonte et la récapitulation d'un passé préfigurateur qui, sans elle, serait resté ou bien inaperçu ou bien lettre morte.

La phénoménologie comme substrat formateur

Sa résolution de se démarquer de l'héritage sociologique sera manifeste lorsque, dans une leçon de 1985, Bourdieu dénoncera cette lacune de la sociologie : « [celle-ci] oublie toujours que les agents sociaux ont un corps⁹. ». La philosophie, elle, ne l'oublie pas toujours. Se réclamer de l'anthropologie de Mauss n'est pas incompatible avec la phénoménologie d'un Merleau-Ponty, elle-même volontiers complice de celle-là. Bourdieu ne fera pas mystère de sa dette envers ce dernier. On lira dans ses *Méditations pascaliennes* : « L'agent engagé dans la pratique connaît le monde mais d'une connaissance qui, comme l'a montré Merleau-Ponty, ne s'instaure pas dans la relation d'extériorité d'une conscience connaissante. Il le comprend en un sens trop bien, sans distance objectivante, comme allant de soi, précisément parce qu'il s'y trouve pris, parce qu'il fait corps avec lui, qu'il l'habite comme un habit

8. J. Derrida, *Pysché. Inventions de l'autre*, Paris, Galilée, 1987, p. 16 et p. 47.

9. P. Bourdieu, *Sociologie générale*, t. II, Paris, Raisons d'agir/Seuil, p. 349, cours du 3 mai 1984.

ou un habitat familier¹⁰.» Annheim et Pasquali soulignent la solidarité du projet qui anime Bourdieu avec la phénoménologie de Merleau-Ponty, lequel identifiait l'habitus à des «habitudes du corps». Le «geste intellectuel» accompli par l'auteur de *Phénoménologie de la perception*, élément d'une «refondation de la philosophie en lien avec les sciences humaines», mettait à la fois en œuvre une épistémologie, une théorie de l'action et une théorie de la temporalité et devait constituer «une des conditions de possibilité de la réinvention par Bourdieu de l'habitus» (p. 160-166). Les enquêteurs décrivent le rapport de Bourdieu à la philosophie en termes dialectiques. En repensant l'habitus à partir de Panofsky, Bourdieu opérait «autant une sortie qu'un achèvement de la philosophie, ou du moins de ce qu'il y avait de plus vivant en elle dans le monde de l'après-guerre. Cette tentative de supprimer la philosophie en la réalisant, et en en intégrant l'apport, tenait moins de Marx que de Merleau-Ponty. Elle allait, pour ainsi dire, de la phénoménologie à sa négation structuraliste puis à la négation de cette négation par une science sociale réflexive» (p. 165).

La proximité de Bourdieu avec la phénoménologie n'est donc pas minimisée. De manière sans doute inédite, les deux auteurs mettent en scène la rencontre – qui n'eut jamais lieu – entre Pierre Bourdieu et Robert Klein. Dans sa présentation des textes dudit, rassemblés en 1970, trois ans après sa mort, sous le titre *La Forme et l'Intelligible*, Chastel évoquait l'amitié de Panofsky à l'endroit de Klein¹¹. L'intérêt partagé pour l'œuvre de Panofsky ne constitue pas le seul point de rencontre entre le sociologue et le phénoménologue. Celui-ci avait déjà mis l'accent dans un article de 1961, «Appropriation et aliénation», sur le rôle que joue l'habitus chez Husserl : «Toute évidence "fonde" (*stiftet*) en moi quelque chose de permanent, une "propriété" que Husserl appelle *Habitualität* ou, sous l'angle de son exercice, *Habitus*¹².» Klein ne s'y référait pas à Panofsky, mais il s'arc-boutait à la conception hus-

10. P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Paris, Éd. du Seuil, 1997, p. 206.

11. R. Klein, *La Forme et l'intelligible. Écrits sur la Renaissance et l'art moderne*, Paris, Gallimard, 1983, p. 14.

12. *Ibid.*, p. 459.

serlienne de l'habitus dont il déployait la complexe structure. L'originalité de la phénoménologie husserlienne était à ses yeux de nouer en gerbe les idées de permanence, d'identité et d'avoir. En tant que propriété constitutive du moi, l'habitus se rapproche de l'être ; en tant que possession, faculté ou puissance, il se rapproche de la possibilité. Entre Klein et Bourdieu, les convergences ne manquent pas ; mais les limites que Klein, en tant que phénoménologue, s'interdisait de franchir faisaient en quelque sorte signe vers l'entreprise que Bourdieu, en revanche, allait conduire. Sa description du processus de la transformation des traces de l'expérience originaire en dispositions puis en propriétés, de la transformation des tendances en traits de caractère, butait contre l'objection que le « fait du caractère hérité¹³ » dressait à l'encontre de la phénoménologie husserlienne comme une « énigme » que celle-ci ne pouvait expliquer. « On n'a pas encore tenté, que je sache, de résoudre le problème », convenait-il. Par où il appelait de ses vœux le travail que Bourdieu allait longuement mener. En somme, les limites que Klein fixait à son analyse phénoménologique de l'habitus l'arrêtaient « précisément là où, six ans plus tard, Bourdieu commencerait ses réflexions » (p. 168).

Leibniz pour horizon rétrospectif?

Entre ces sources manifestes, Panofsky ou la phénoménologie, les commentateurs balancent. S'agissant de l'habitus, il n'est pas insignifiant que certains commentateurs aient remis au jour des métaphores leibniziennes (Hervé Touboul) ou un style leibnizien (Louis Pinto)¹⁴. Anheim et Pasquali signalent que Leibniz, qu'ils placent sur ce point au terme du courant scolastique, « utilisait couramment le terme d'*habitudines* pour désigner le fonctionnement de l'entendement humain » (p. 146). Bourdieu s'inscrit résolument dans le

13. *Ibid.*, p. 463, note 1.

14. H. Touboul, « Pierre Bourdieu et les horloges de Leibniz », *Cahiers du L.A.S.A.*, « Lectures de Bourdieu », n° 8-9, 1988, p. 257-276 ; L. Pinto, « Une perspective leibnizienne en sociologie : la monadologie sociale de Pierre Bourdieu », *Le Philosophoire*, n° 50, 2018, p. 163-188. Sur la relation de Bourdieu à Leibniz, Anheim et Pasquali renvoient pour leur part à Louis Pinto et Elke Weik (p. 113).

sillage de philosophes qui, comme Leibniz en effet, pensent que «la liberté consiste en une action dont le principe est dans l'agent¹⁵». De Leibniz, Bourdieu a conservé l'idée que la liberté d'un acte repose sur la *spontanéité*. Son cours sur l'*Anthropologie économique* s'appuie sur le § 301 des *Essais de théodicée*: «*Spontaneum est, cujus principium est in agente.*» C'est, y dit-il, «Leibniz qui a la théorie de la liberté la plus intéressante selon moi». Et de rapprocher explicitement spontanéité et habitus: «Parler d'habitus, c'est [...] dire que l'agent a une inertie liée à son histoire; il ne va pas choisir n'importe quoi [...] L'habitus rappelle que nous sommes spontanéité et que notre action a son principe en nous¹⁶.»

Lorsque Bourdieu définit le déterminisme pour le faire sien, il l'identifie au principe de raison selon Leibniz: *nihil est sine ratione*. Toutefois, s'il identifie déterminisme et principe de raison, c'est en modifiant le contenu de ce dernier. Où Leibniz écrivait: rien n'est sans raison, Bourdieu ajoute: rien n'est sans raison *sociale*. Comprenons que «les agents sociaux n'accomplissent pas des actes gratuits¹⁷». Ce que les hommes font n'est ni «arbitraire», ni «fou», ni «absurde». Bourdieu pose en principe – il parle lui-même d'un postulat – que ce que les hommes font possède un sens, une raison. Poser un acte qui serait dénué de raison équivaldrait à «faire n'importe quoi». Quant au déterminisme revendiqué par Bourdieu, il ne saurait être question d'ignorer la différence entre *cause* et *raison*. Là où la cause détermine l'agent du dehors, la raison est de l'ordre de l'intention, du sens, des motivations de l'agent. Cherchant à dépasser l'opposition entre l'explication par des causes et l'explication par des raisons, Bourdieu invite à réfléchir sur la signification d'expressions telles que «C'est plus fort que moi», «Il n'y a rien d'autre à faire», «Je ne peux pas faire autrement». Une «nécessité logique» guide certes mon action, mais elle ne s'impose pas à moi comme une contrainte mécanique:

15. G. W. F. Leibniz, *Essais de théodicée*, III, § 301, cité dans *Anthropologie économique, Cours au Collège de France (1992-1993)*, Paris, Raisons d'agir/Seuil, 2017, p. 248.

16. P. Bourdieu, *Anthropologie économique, op. cit.*, p. 248.

17. P. Bourdieu, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Éd. du Seuil, 1994, p. 150.

c'était la seule chose à faire, mais il aurait néanmoins été *possible* que je fasse autrement. Leibniz affirmait avec insistance que nous sommes « inclinés sans nécessité¹⁸ ». La volonté se décide du côté des raisons d'agir les plus fortes ; elle aurait toutefois pu faire un autre choix. Dans *Wittgenstein lecteur de Freud*, Jacques Bouveresse opère un rapprochement judicieux : « On pourrait dire, dans le langage de Leibniz, qu'à la différence des causes, les raisons inclinent sans nécessiter. La cause étant donnée, toutes choses égales d'ailleurs, l'effet habituel s'ensuit immanquablement. Rien de tel ne peut être dit dans le cas des raisons. Ce qui est une raison suffisante pour une personne dans des circonstances déterminées ne l'est pas nécessairement pour une autre personne ni pour la même personne dans des circonstances différentes¹⁹. »

Afin de rendre raison de « l'harmonisation objective des habitus de groupe ou de classe », dans *l'Esquisse d'une théorie de la pratique*, dont il est précisé en tête du volume qu'elle a été rédigée en 1972 à partir de notes écrites entre 1960 et 1965, c'est par deux fois que Bourdieu se recommandera de Leibniz. D'abord en empruntant à ce dernier sa parabole des « deux horloges », et en se demandant pourquoi elles donnent la même heure : influence mutuelle, ajustement régulier par un habile ouvrier ou bien fabrication de l'une et de l'autre avec un tel art qu'elles fonctionneront à l'unisson ? Puis de préciser que « si les pratiques des membres du même groupe ou de la même classe sont toujours plus et mieux accordées que les agents ne le savent et ne le veulent, c'est que, comme le dit encore Leibniz, "en ne suivant que ses propres lois", chacun "s'accorde pourtant avec l'autre" ; l'habitus n'est autre chose que cette loi immanente, *lex insita*, déposée en chaque agent par la prime éducation ». Une note renvoie au « Second éclaircissement du système de la communication des substances », dans l'édition 1866 de Janet²⁰. Occasion d'obser-

18. Parmi d'autres occurrences, *Essais de théodicée*, § 45 : « Il y a toujours une raison prévalente qui porte la volonté à son choix, et il suffit pour conserver sa liberté que cette raison incline, sans nécessiter. »

19. J. Bouveresse, *Philosophie, mythologie et pseudo-science. Wittgenstein lecteur de Freud*, Paris, Éd. de l'Éclat, coll. « Poche », 2015, p. 162-163.

20. P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève,

ver, avec Victor Collard qui en fait incidemment la remarque, que Bourdieu a volontiers recours à des éditions anciennes, voire périmées, des grands auteurs qu'il cite. C'est qu'il s'agissait pour lui de se refuser avec insolence aux scrupules philologiques des «lectores» professionnels, mais aussi de transporter dans son œuvre en train de se faire une sorte de bibliothèque personnelle remontant à ses années d'apprentissage en philosophie.

La philosophie malgré tout

Sur la *Genèse du sociologue* et, plus spécialement, le passage effectué par Bourdieu de la philosophie à la sociologie à la fin des années 1950 ou, en le disant mieux, sur sa conversion en plusieurs temps et paliers à la philosophie des sciences, à l'ethnologie, à l'anthropologie, à la sociologie – rurale, puis générale –, l'ouvrage donné par Victor Collard aux Éditions du CNRS procure des éléments de compréhension du plus grand intérêt. Colmatant les ellipses de *l'Esquisse pour une auto-analyse* livrée à titre posthume par Bourdieu, il y apporte des documents de première main, mais surtout un remarquable travail de reconstruction, aussi peu téléologique que possible et aussi éloigné qu'il est souhaitable des biographies rapides et des règlements de mauvais comptes dont le sociologue a fait l'objet au lendemain de sa disparition.

L'auteur y décrit le parcours universitaire et intellectuel de Bourdieu tout au long de la décennie comme la traversée d'un interrègne philosophique à la fois ouvert et vacant, à l'image d'un espace grouillant de possibles à réaliser, entre un moment phénoménologique en voie d'exténuation et un moment structuraliste en passe de s'installer (p. 192). De cet espace et de cet interrègne, il fournit marqueurs et balises en recoupant les productions, les directions, les perplexités du jeune Bourdieu avec le cadastre des lieux philosophiques tel qu'on peut l'établir à la lumière des programmes de cours à la Faculté des Lettres de Paris et à l'ENS en 1951-1952, des sujets et des directeurs de DES, des auteurs inscrits à l'agrégation de philosophie en 1954, des cours réservés aux agrégatifs dans les deux institutions, des sujets des épreuves

Droz, 1972, p. 181 et, pour la référence, p. 250, note 34.

écrites, de la liste des ouvrages scolaires ou non scolaires réservés à tel ou tel philosophe entre 1945 et 1959, celle des articles consacrés à tel ou tel dans les principales revues philosophiques ou intellectuelles françaises de 1950 à 1960, des doctorants encadrés par Georges Canguilhem dans les années 1950, etc. Loin d'un fourmillement de données, cet état des lieux rend son cadre aux évolutions d'un apprenti philosophe passé de Leibniz à une phénoménologie intensive avant de se tourner vers la philosophie des sciences incarnée dans la haute figure de Canguilhem.

Avec sa traduction de Panofsky, Bourdieu n'en était pas à son coup d'essai. Son travail de DES réalisé sous la direction d'Henri Gouhier, en 1952-1953, sous le titre *Leibniz critique de Descartes*, consistait en une traduction du texte latin, alors inédit en français, des *Animadversiones* de Leibniz. Cette traduction préfacée, annotée et commentée valut au jeune philosophe la mention «Très bien» et la perspective, demeurée sans suite, d'une publication dans la «Bibliothèque d'histoire de la philosophie» que Gouhier dirigeait chez Vrin. Exercice universitaire, ce DES qui constituera son seul «travail "philosophique" au sens institutionnel de ce terme» (p. 151) ne s'effacera pas sans laisser de trace, ainsi qu'on l'a vu plus haut. «L'attachement au philosophe allemand, qui découle de ce travail de jeunesse, note Collard, montre l'importance de cette période scolaire dans la formation de dispositions qui trouvent à s'exprimer tout au long de sa carrière» (p. 163). C'est dans le même esprit qu'il met en évidence ce qu'aura de décisif, pour un Bourdieu apparemment «à contre-pente» des tendances de l'époque» (p. 209), le choix de la philosophie des sciences et d'un sujet de thèse articulant de façon très hybride phénoménologie et physiologie de la perception. La philosophie des sciences incarnée par Bachelard et Canguilhem peut bien apparaître, avec le recul, comme marginale au regard de la vague de fond de la phénoménologie dans l'après-guerre; elle n'en était pas moins parfaitement intégrée aux structures du pouvoir universitaire, à la différence de l'existentialisme sartrien. Non qu'il se soit agi là d'un choix opportuniste. S'y est jouée plutôt une résolution de conjuguer philosophie du sujet et philosophie du concept.

Interviennent le service militaire en Algérie et l'entrée en poste du jeune Bourdieu en qualité de rédacteur concep-

teur au service du Cabinet militaire du Ministère de l'Algérie, occasion de compiler des données pour un rapport de la France à l'ONU sur le « problème algérien » (rapport surnommé alors « le Bourdieu »); métabolisées dans un esprit encore très normalien, elles déboucheront sur son premier livre publié, *Sociologie de l'Algérie*, dans la collection « Que sais-je? » (1958). Le moment de réelle bascule sera, un peu plus tard, la décision de rester à Alger comme professeur de sociologie et d'y mener des enquêtes en Kabylie, en compagnie d'un de ses étudiants, Abdelmalek Sayad, avec qui il signera *Le Déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie* (1964). C'est alors, si l'on veut, l'épreuve lustrale du terrain, et celle de la recherche à hauteur d'homme en un geste de relance et de contestation du paradigme lévi-straussien. De retour en France, Bourdieu renonce à sa thèse de philosophie pour une thèse de sociologie sous la direction de Raymond Aron, dont il devient l'assistant en Sorbonne avant d'entrer en poste à l'université de Lille. La suite est connue.

Un résumé aussi rapide rend faiblement compte des bifurcations, des jeux du hasard et de la nécessité, des structures objectives plus ou moins subjectivées ayant présidé aux prises de position d'un sujet volontiers récalcitrant et variablement volontaire : Bourdieu s'est inventé comme il a inventé Panofsky, et comme chacun de nous s'invente à sa mesure au gré de « circonstances » plus ou moins « éternelles ». Mallarmé a écrit de Rimbaud que celui-ci s'était opéré vivant de la poésie²¹ ; Bourdieu semble s'être, quant à lui, opéré vivant de la philosophie, laquelle s'efface un temps de ses textes et de ses travaux au profit, déclaré par lui, d'un scientisme empirique dont témoignent ses premiers grands livres, en attendant que, par effet d'une sorte d'hystérésis, c'est-à-dire d'une inertie de l'habitus, le philosophique fasse retour, à la fin des années 1960, avec la traduction de Panofsky, puis un ouvrage tel que *La Reproduction* (1970), placé, en collaboration avec Passeron, dans l'ombre portée par l'*Éthique* de Spinoza. Chose non dénuée alors d'intention parodique, mais avec

21. S. Mallarmé, « Arthur Rimbaud », *Divagations, Œuvres complètes*, éd. B. Marchal, t. II, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2003, p. 125.

l'impression, qui se fera de plus en plus saillante dans l'œuvre à venir, jusqu'aux *Méditations pascaliennes* finales, que la philosophie allait s'offrir à Bourdieu non comme un corpus à sonder en historien de la philosophie ni un objet pour «lecteur», mais comme un objet pour «auctor», c'est-à-dire une provision de concepts et de problématisations utiles pour ses recherches et susceptibles, le cas échéant, d'être retournés contre la philosophie elle-même et, plus souvent, contre les philosophes enclins à confondre vocation et profession.

Il ne saurait être question de reconduire le sociologue au bercaïl de la philosophie. Les critiques qu'il adressait à celle-ci furent volontiers hyperboliques, ainsi lorsqu'elles n'exceptaient du reproche d'ahistoricité aucune «pensée philosophique digne de ce nom²²». Faudrait-il dès lors, à l'instar d'un Michel Deguy, parler à son propos d'une «haine de la philosophie»? Bourdieu n'y aurait pas consenti, ayant tenu à nuancer à plus d'une occasion son attitude à l'égard de cette dernière – et, malgré tout, avec celle-ci. «Il m'arrive effectivement d'égratigner les philosophes, parce que j'attends beaucoup de la philosophie²³», a-t-il confié. Et, mieux encore, à telle question de Loïc Wacquant, «Diriez-vous que votre œuvre appartient à la philosophie?», il avait répondu ceci, qui tient, inlassable sous ces deux aspects, d'un aveu et d'une pugnacité: «Si je voulais donner une vision un peu idéalisée de mon parcours intellectuel, je dirais que c'est une entreprise qui m'a permis de réaliser, au moins à mes propres yeux, l'idée que j'avais de la philosophie – ce qui est une autre manière de dire que ceux que l'on appelle communément philosophes ne sont pas tous et toujours conformes à cette idée²⁴...»

Pascal DURAND et Daniel GIOVANNANGELI

22. P. Bourdieu, *La Distinction*, op. cit., p. 577.

23. P. Bourdieu, «Repères», Entretien avec J. Heilbron et B. Maso, recueilli dans *Choses dites*, op. cit., p. 53.

24. P. Bourdieu (avec L. Wacquant), *Invitation à la sociologie réflexive*, Paris, Éd. du Seuil, 2014, p. 210.