

## LEIBNIZ, KANT, HUSSERL, PANOFSKY, BOURDIEU LA SOCIOLOGIE MISE À NU PAR SES PHILOSOPHES, MÊME ?

Pascal Durand et Daniel Giovannangeli

[II] me semblait que je pourrais rencontrer beaucoup plus de vérité, dans les raisonnements que chacun fait touchant les affaires qui lui importent, et dont l'événement le doit punir bientôt après, s'il a mal jugé, que dans ceux que fait un homme de lettres dans son cabinet, touchant des spéculations qui ne produisent aucun effet, et qui ne lui sont d'autre conséquence, sinon que peut-être il en tirera d'autant plus de vanité qu'elles seront plus éloignées du sens commun, à cause qu'il aura dû employer d'autant plus d'esprit et d'artifice à tâcher de les rendre vraisemblables.

René Descartes<sup>1</sup>

Lorsque Parménide demande à Socrate, pour l'embarrasser, s'il admet qu'il y a des « formes » de choses « qui pourraient sembler plutôt ridicules, un cheveu, de la boue, de la crasse, ou tout autre objet sans importance ni valeur », Socrate avoue qu'il ne peut se résoudre à le faire, de peur de tomber dans un « abîme de niaiserie ». C'est, lui dit Parménide, qu'il est jeune et nouveau en philosophie, et qu'il se soucie encore de l'opinion des hommes ; la philosophie s'emparera un jour de lui et lui fera voir la vanité de ces dédains auxquels la logique n'a point de part.

Pierre Bourdieu<sup>2</sup>

La publication à peu de temps d'écart de *Pierre Bourdieu. Genèse d'un sociologue* par Victor Collard, puis de *Bourdieu et Panofsky. Essai d'archéologie intellectuelle* par Étienne Anheim et Paul Pasquali a tenu lieu d'un double événement qu'il convient de saluer à sa pleine mesure : celle d'une double investigation, à nouveaux frais documentaires, des conditions de possibilité à partir desquelles l'auteur de *La Distinction* et des *Méditations pascaliennes* a non seulement défini sa propre démarche scientifique, mais aussi contribué à mettre en crise et en dialogue le philosophique avec le sociologique<sup>3</sup>. Nous avons tiré profit ailleurs du second de ces ouvrages<sup>4</sup> ; le premier, déjà abordé par la bande à cette occasion, est l'objet inducteur des pages à suivre, qui tiendront, non d'une recension, mais d'un examen exploratoire, notamment en fait de pistes relatives au substrat philosophique de la pensée du sociologue.

En janvier 1975, le tout premier numéro des *Actes de la recherche en sciences sociales* s'était ouvert sur une déclaration d'intention programmatique, avec quelques lignes faisant place, à l'encontre d'une certaine forme de philosophie, à une interrogation philosophique empruntée à Parménide<sup>5</sup>. « La philosophie des professeurs de philosophie, poursuivait Bourdieu, n'a guère retenu la leçon de Parménide, et il est peu de traditions où soit plus marquée la distinction entre les objets nobles et les objets ignobles ou entre les manières ignobles et les manières nobles – c'est-à-dire largement "théoriques", donc déréalisées, neutralisées – de les

---

<sup>1</sup> René Descartes, *Discours de la méthode*, Première partie, Adam-Tannery VI, 9-10 ; éd. F. Alquié, t. 1, Paris, Garnier, 1966, p. 577.

<sup>2</sup> Pierre Bourdieu, « Méthode scientifique et hiérarchie sociale des objets », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 1, janvier 1975, p. 4. [Dans les notes qui suivent, lorsque l'auteur ne sera pas mentionné, il s'agira toujours de Pierre Bourdieu.]

<sup>3</sup> Victor Collard, *Pierre Bourdieu. Genèse d'un sociologue*, Paris, CNRS Éditions, coll. « Culture & Société », 2024 ; Étienne Anheim et Paul Pasquali, *Bourdieu et Panofsky. Essai d'archéologie intellectuelle* suivi de leur correspondance inédite, Paris, Minuit, coll. « Le sens commun », 2025.

<sup>4</sup> Pascal Durand et Daniel Giovannangeli, « Bourdieu avec Panofsky : entre philosophie et sociologie », *Critique*, n° 942, novembre 2025, p. 951-967.

<sup>5</sup> Ces lignes ont formé notre seconde épigraphe ci-dessus.

traiter<sup>6</sup>. » Le contentieux entre le sociologue et la philosophie s'est ainsi doublé d'un combat du sociologue contre la philosophie, certes, mais conduit en retournant contre l'adversaire sa propre force<sup>7</sup>. Notre intention, indiquée par un sous-titre qui trouvera son explicitation dans l'avant-dernière section du présent article, n'est en aucun cas de procurer en raccourci une nouvelle introduction à la pensée de Bourdieu, et encore moins de rapatrier le sociologue au bercail d'une philosophie qu'il avait cru devoir quitter : Bourdieu s'est voulu sociologue, s'est fait sociologue, a été sociologue<sup>8</sup>. Elle est de prendre en considération et au sérieux, au plus près des textes, les processus de filtrage et de formulation philosophiques par où sa pensée sociologique est passée, depuis ses premiers contacts avec la monadologie de Leibniz et la phénoménologie d'un Merleau-Ponty jusqu'à son différend très attentif avec la déconstruction derridienne. On ne donne pas à la fin de sa carrière des *Méditations pascaliennes* sans avoir transporté de toute façon, jusque-là, beaucoup de l'habitus incorporé au départ<sup>9</sup>.

Louis Pinto, parlant d'une « maxime d'abstention » suivie par le sociologue à cet égard, maxime n'ayant rien d'« un vœu de renoncement perpétuel », a fait ressortir chez ce dernier « trois attitudes envers la philosophie [qui] se sont succédé mais sans jamais s'exclure : l'abstention théorique, la critique des prétentions d'autonomie absolue, la contribution substantive à certaines questions<sup>10</sup> ». Concrétions de pensées autant que boîtes à outils, Kant et Cassirer, Heidegger et Merleau-Ponty, Freud, Wittgenstein et Austin ont été tour à tour mis à profit, « sans tomber dans l'éclectisme<sup>11</sup> » en effet, mais toujours de façon à défier et à déjouer les compartimentations de doctrine, de paradigme et de régime quasi politique séparant philosophie du sujet et philosophie du concept, phénoménologie et philosophie analytique ou encore philosophie continentale et philosophie anglo-saxonne. Il s'agira, dans cet esprit, non de mettre en relief ce que Bourdieu a fait à la philosophie ni, plus subtilement, ce qu'il a fait de la philosophie, mais comment il s'est fait sociologue à travers – notamment – un usage de la philosophie et d'un certain nombre de philosophèmes. En d'autres mots, s'il est sans aucun doute entré dans son projet de transférer avantageusement à la sociologie, dans le cercle des « sciences humaines<sup>12</sup> », l'impératif de rationalité et le pouvoir de manifestation de la vérité dévolus d'ordinaire à la philosophie, ce projet a établi son propre horizon à travers un corpus théorique spécifiquement sociologique et une exploitation contrôlée de données empiriques, bien entendu, mais aussi, dans une mesure qui fut loin d'être négligeable, au moyen de concepts et de corpus philosophiques. C'est avec ce paradoxe qu'il va falloir compter dans les pages qui viennent.

### *La réflexivité pour principe*

Les deux auteurs de l'ouvrage sur *Bourdieu et Panofsky* donnent celui-ci pour le produit d'une « archéologie intellectuelle » fondée sur une « enquête ». Il s'est agi avec celles-ci, en effet, de porter au jour les opérations de traduction d'une langue vers une autre et de transport

<sup>6</sup> « Méthode scientifique et hiérarchie sociale des objets », art. cité, p. 4.

<sup>7</sup> La formule chère à Bourdieu, « la sociologie est un sport de combat », prend ici tout son relief.

<sup>8</sup> Pour cette perspective spécifique, on se reportera avec fruit à l'ouvrage collectif dirigé par Louis Pinto, Gisèle Sapiro et Patrick Champagne, *Pierre Bourdieu, sociologue*, Paris, Fayard, 2004.

<sup>9</sup> *Méditations pascaliennes* (1997), éd. rev. et corr., Paris, Seuil, coll. « Points », 2003.

<sup>10</sup> Louis Pinto, « Pierre Bourdieu et la philosophie », dans *Pierre Bourdieu, sociologue*, éd. citée, p. 306-307. Pierre Macherey parlera, lui, d'une abjuration de la philosophie, identifiée à toute forme de ratiocination scolastique (« Bourdieu critique de la raison scolastique », dans *Bourdieu et la littérature* (J.-P. Martin dir.), Nantes, Éditions Cécile Defaut, 2010, p. 118).

<sup>11</sup> L. Pinto, art. cité, p. 307.

<sup>12</sup> Cette appellation a pu être critiquée par Bourdieu et Passeron, au nom d'une épistémologie toute bachelardienne, comme porteuse d'un spontanéisme préscolastique nimbé d'humanisme. Voir leur *Introduction à la sociologie* (IPN, D. Martin réal., 1966) : <https://www.youtube.com/watch?v=y1HRK6P5M2s>

d'une discipline vers une autre ayant permis à Bourdieu de redéfinir l'habitus en termes de sociologie générative. Leur apport en ce sens est remarquable. Sous l'aspect le plus historien, l'enquête conduite s'appuie sur un ensemble d'archives déjà bien repérées, mais peu exploitées jusqu'ici à cet usage : le fonds Bourdieu à l'IMEC, le fonds Panofsky à Princeton et, en particulier, la correspondance entre l'éditeur et « son » auteur tout au long du processus de production d'*Architecture gothique et pensée scolastique*. Sous un aspect plus sociologique, les deux auteurs ont veillé à ordonner leur objet à de plus grandes configurations, non à la seule enseigne, fort vague, de l'histoire des idées, mais, bien mieux, en relation avec les tensions et les différenciations qui ont réaménagé le champ des sciences humaines en France au cours des années 1960. Plus large est le spectre temporel couvert par Victor Collard, avec une focale pourtant plus concentrée. Au moyen d'archives, d'entretiens et d'analyses quantitatives et qualitatives des programmes universitaires et d'une recollection d'éléments de première main relatifs à la période algérienne du jeune Bourdieu, c'est à une reconstruction de la trajectoire sociale du sociologue en devenir qu'il s'est attaché. La tâche demandait un patient recoupement de données et de sources. Elle avait également à affronter un obstacle ou, du moins, à négocier avec celui-ci, à savoir que le sociologue a pris soin de procurer lui-même, à la fin de sa carrière, un éclairage rétrospectif sur les coordonnées qui ont orienté la trajectoire et le projet scientifique qui furent les siens. La tâche en était, si l'on veut, facilitée par un côté : de premières pistes étaient dessinées en même temps qu'étaient fournies les clés d'un premier retour réflexif ; par un autre côté, elle s'en trouvait compliquée, car avec ces clés, qui ne s'adaptent pas à toutes les serrures, le risque était d'être réduit à simplement vérifier en les documentant les analyses procurées de son propre chef, par Bourdieu, sur son propre cas.

*Science de la science et réflexivité*, qui fut le dernier des cours de Bourdieu au Collège de France, s'ouvrait sur un hommage à la mémoire de Jules Vuillemin – en tant que figure ayant incarné à ses yeux « une idée de la philosophie peut-être un peu trop grande pour notre temps<sup>13</sup> » – et s'achevait par une « Esquisse pour une auto-analyse » où l'objectivation du sujet de l'objectivation, véritable mantra du sociologue, se retournait, au gré de « confessions très impersonnelles<sup>14</sup> », sur l'espace des possibles ayant entraîné la formation de son projet scientifique entre les années 1950 et les années 1960. Cette « esquisse » allait être prolongée dans un plus long texte sous le même titre, rédigé entre octobre et décembre 2001, mais appelé à paraître en 2004 après une prépublication en allemand deux ans plus tôt<sup>15</sup>. Sans céder au démon de l'autobiographie, par où se redouble et s'exaspère « l'illusion biographique<sup>16</sup> » dont il avait mis au jour les ressorts, Bourdieu y invitait ses lecteurs à adopter sur lui-même, à l'image de Flaubert, « le point de vue de l'auteur<sup>17</sup> », autrement dit à retourner vers lui ou, pour mieux dire, vers les forces formatrices de sa propre conception du métier de sociologue, la démarche qu'il avait mise en œuvre dans *Les Règles de l'art* au sujet du romancier de *L'Éducation sentimentale*<sup>18</sup>.

Parce que « comprendre, c'est comprendre d'abord le champ avec lequel et contre lequel on s'est fait<sup>19</sup> », Bourdieu y décrivait son entrée sur la scène intellectuelle de la seconde moitié des années 1950 comme celle d'un potentiel paria ou, pour risquer cette métaphore, celle d'un

<sup>13</sup> *Science de la science et réflexivité*, Cours du Collège de France 2000-2001, Paris, Raisons d'agir, coll. « Cours et Travaux », 2001, p. 9.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 186.

<sup>15</sup> *Ein Soziologischer Selbstversuch*, Francfort, Suhrkamp, 2002 ; *Esquisse pour une auto-analyse*, Paris, Raisons d'agir, coll. « Cours et Travaux », 2004.

<sup>16</sup> « L'illusion biographique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 62-63, juin 1986, p. 69-72 (repris dans *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, en première annexe au chapitre « Pour une science des œuvres », Paris, Seuil, 1994, p. 81-89).

<sup>17</sup> *Science de la science et réflexivité*, éd. citée, p. 185.

<sup>18</sup> *Les Règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire* (1992), Paris, Seuil, coll. « Points », 1998.

<sup>19</sup> *Esquisse pour une auto-analyse*, éd. citée, p. 15.

poisson s'apprêtant à sortir de l'eau qui l'avait nourri au cours de ses années d'apprentissage avant de le porter aux deux faîtes de la hiérarchie scolaire en qualité de normalien et du système des savoirs en qualité de philosophe<sup>20</sup>. « Discipline du couronnement<sup>21</sup> », la philosophie occupait solidement alors, en surplomb de la sociologie et, à moindre hauteur, de l'ethnologie – apparaissant l'une et l'autre comme des disciplines mineures –, la position qu'assurent un volume de prestige accumulé à travers les siècles et un état des rapports de forces favorable à cette domination, du côté à la fois des institutions universitaires et du marché des idées et de l'édition. Au mouvement de balancier qui avait porté les normaliens des années 1930 – dont Raymond Aron – à réagir à l'emprise intellectuelle des durkheimiens allait bientôt en succéder un second, sous l'impulsion de Claude Lévi-Strauss, pour faire inversement prévaloir, aux dépens de la phénoménologie et du magistère sartrien, une « philosophie sans sujet » – en empruntant ici, ainsi que Bourdieu le faisait avec une ironie mordante, le langage journalistique qui, par un nouvel effet de mode, fera promotion d'un « retour du sujet » dans les années 1980. Suivant cette logique et à l'intérieur d'un tel cadre, le choix de la sociologie par un jeune chercheur engagé auprès de Georges Canguilhem dans un projet de thèse sur les structures temporelles de la vie affective tint – on y reviendra – d'un choix à contre-pente en ce qu'il allait à rebours tant des forces d'inertie liées à l'inégale distribution des disciplines dans l'espace universitaire que d'un ensemble de dispositions à l'action et à la réflexion incorporées durant son cursus scolaire.

Il faut tempérer l'héroïsme de la dépossession qui paraît être entré dans un tel choix, de même que l'« aristocratie du refus<sup>22</sup> » que le sociologue de *l'Esquisse d'une théorie de la pratique* (1972) et de *La Distinction* (1979) opposera, à partir des années 1970, au tropisme post-moderne et aux assauts de ses tenants contre la philosophie des sciences, la philosophie analytique « et aussi, précisera-t-il de façon significative, la phénoménologie<sup>23</sup> » : « Ayant quitté la philosophie pour la sociologie [...], je ne pouvais, en tant que savant d'aspiration, que rester enraciné dans la vision rationaliste<sup>24</sup> ». Habermas, Foucault, Derrida, expliquera-t-il également, « [étaient alors] infiniment moins présents et moins importants dans [sa] recherche que les Cicourel, Labov, Darnton, Tilly, et tant d'autres historiens, ethnologues ou sociologues inconnus dans les sphères intellectuelles ou médiatiques<sup>25</sup>. » Dans l'appareil conceptuel et la démarche du sociologue, Jean-Louis Fabiani verra la manifestation d'un « structuralisme héroïque »<sup>26</sup>. Mais si l'auteur de *l'Esquisse pour une auto-analyse* n'est pas loin de donner par instants dans cet héroïsme – par où un reste d'illusion rétrospective semble s'être introduit dans son effort de réflexivité<sup>27</sup> –, il prend soin de s'en écarter en précisant les contours de l'univers au sein duquel son parcours s'est développé en mêlant contingence subie et résolution. Ainsi, au-delà des rapports entre philosophie et sciences sociales à la fin des années 1950, on le verra dresser l'état des lieux de la sociologie française telle qu'elle sera configurée dans la décennie

<sup>20</sup> *Science de la science et réflexivité*, éd. citée, p. 188.

<sup>21</sup> On doit cette expression ayant fait école à Jean-Louis Fabiani, « Les programmes, les hommes et les œuvres. Professeurs de philosophie en classe et en ville au tournant du siècle », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 47-48, 1983, p. 5 ; elle figurera sur la quatrième de couverture de ses *Philosophes de la République*, Paris, Minuit, coll. « Le sens commun », 1988.

<sup>22</sup> *Science de la science et réflexivité*, éd. citée, p. 206.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 204.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 205.

<sup>25</sup> *Esquisse pour une auto-analyse*, éd. citée, p. 12-14.

<sup>26</sup> J.-L. Fabiani, *Pierre Bourdieu. Un structuralisme héroïque*, Paris, Seuil, coll. « La couleur des idées », 2016. L'ouvrage a fait ici même l'objet d'un compte rendu par Denis Saint-Amand, « Portrait de Pierre Bourdieu en héros », *Contextes*, 2016 : <https://journals.openedition.org/contextes/6149>

<sup>27</sup> Cette part d'illusion est peut-être en effet le prix à payer, avec le recul du temps, à un retournement vers soi du sujet de l'objectivation qui ne peut complètement congédier ce qu'il est entré de subjectif dans sa résistance aux forces objectives qui se sont exercées sur lui. Encore cette subjectivité procède-t-elle pour une part, elle aussi, d'un « habitus clivé ».

suyvante, une sociologie mi-bureaucratique et mi-scolastique, très compartimentée – sociologie du travail ou des loisirs, sociologie de l'éducation, sociologie urbaine ou rurale, sociologie de la religion, etc.<sup>28</sup> – et en même temps tiraillée, sur un plan générationnel, entre un marxisme qui se prolongeait et un fonctionnalisme d'importation américaine.

Partir du champ auquel sa trajectoire a répondu, jusque dans ce qui a pu amener celle-ci à en dévier, ne consiste pas seulement, pour le sociologue, à soumettre son propre cas de figure à la démarche qui est une de ses signatures méthodologiques ; ce choix correspond plus fondamentalement au rappel exemplaire d'un principe, détourné de la monadologie de Leibniz, voulant que le « géométral de toutes les perspectives », ce lieu de nulle part et de partout où « s'intègrent et se réconcilient tous les points de vue partiels<sup>29</sup> », ne soit rien d'autre en effet que ce « champ » identifié, simultanément, à un espace structuré par des forces qui tendent à sa reproduction et à un espace de *possibles* où des « lacunes structurales » contribuent à son évolution, non sans être quelquefois en condition d'engendrer, par-delà mises à jour mécaniques ou phénomènes de balancier, de moins prédictibles révolutions symboliques<sup>30</sup>. On comprend, de ce point de vue, pourquoi ce n'est guère qu'en seconde instance, et de façon fort elliptique au demeurant, que Bourdieu a évoqué, dans *Science de la science et réflexivité* comme dans *l'Esquisse pour une auto-analyse*, ses origines familiales et les premiers temps de sa scolarisation.

Affaire de pudeur, pour une part. Le sociologue s'est toujours montré peu enclin aux confidences et carrément hostile à l'exposition de sa vie privée. Aucune photo de Bourdieu à sa table de travail à domicile ou en famille n'est apparue dans les médias, pas même dans le documentaire que lui a réservé Pierre Carles<sup>31</sup>. Non que Bourdieu se soit voulu complice de l'invisibilité entretenue par Blanchot ou Michaux et, pour un temps, par Derrida. Car il s'agissait bien moins, en son cas, d'une manifestation *per absentia* de « la mort de l'auteur » que d'une séparation toute démocratique entre existence publique et vie personnelle. Didier Éribon a observé que les éléments fournis par Bourdieu au sujet de sa jeunesse dans *l'Esquisse pour une auto-analyse* « renvoient au registre de la psychologie plutôt qu'à celui de la sociologie, comme s'il s'était agi pour lui de décrire les traits de son – mauvais – caractère personnel et non la logique des forces sociales ». Le sociologue, à l'en croire, « écrit avec trop de réserve, trop de pudeur [...]. Il n'ose pas se dévoiler plus avant et les informations qu'il fournit sont fragmentaires et, assurément, négligent bien des aspects essentiels. Il tait plus de choses qu'il n'en confesse<sup>32</sup> ». La remarque n'est pas sans pertinence, même si ce registre de la confession était, tout aussi « assurément », étranger au tempérament de Bourdieu comme à sa démarche de sociologue<sup>33</sup>.

Une part plus grande dans cette affaire doit être attribuée à la résistance déclarative du sociologue au mirage des origines dont se bercent volontiers les mises en récit biographiques ou autobiographiques, semblable au mirage des sources qui continue d'éblouir tant d'historiens de l'art ou de la littérature<sup>34</sup>. Nietzsche a mis au nombre des idiosyncrasies des philosophes

<sup>28</sup> *Esquisse pour une auto-analyse*, éd. citée, p. 46-47.

<sup>29</sup> *Science de la science et réflexivité*, éd. citée, p. 222.

<sup>30</sup> Cette notion de révolution symbolique, sorte de retournement contre le système de l'inertie qui le comprime, en une force de refonte des modes de production et de définition des œuvres, est associée par Bourdieu à quelques rares « nomothètes » tels que Manet et Baudelaire – ajoutons-y Mallarmé et Duchamp (voir *Manet. Une révolution symbolique*, 2<sup>e</sup> éd. revue et corrigée, Paris, Seuil, coll. « Points », 2016). Rien n'interdit de penser que Bourdieu se voit vu, et d'abord construit lui-même, en « nomothète » d'un nouveau « sens commun » sociologique, par transfert des prérogatives de la philosophie aux sciences sociales.

<sup>31</sup> Pierre Carles, *La sociologie est un sport de combat* (C-P Productions et VF Films, 2001).

<sup>32</sup> Didier Éribon, *Retour à Reims*, Paris, Fayard, 2009, p. 164-165.

<sup>33</sup> Faisons place toutefois, pour leur poids de vérité et de sensibilité, aux souvenirs personnels recueillis par Denis Podalydès, *L'Ami de la famille. Souvenirs de Pierre Bourdieu*, Paris, Julliard, 2025.

<sup>34</sup> La mention « Ceci n'est pas une autobiographie », rappelant l'aporie de Magritte, servira d'ailleurs d'épigraphe et de clé presque musicale à *l'Esquisse pour une auto-analyse*.

celle qui « consiste à confondre ce qui vient en premier et ce qui vient en dernier ». « Les notions les plus hautes, c'est-à-dire les plus générales, les plus vides, les dernières vapeurs de la réalité volatilisée, ils [les] rangent, martelait-il, au commencement – et en tant que commencement<sup>35</sup>. » N'est pas seule en cause la vaporisation du réel et du vital, mais encore que le produit final de cette dernière se voie comme transporté *a principio*, toujours plus ou moins sous l'impalpable effigie d'une « *causa sui* », qu'il s'agisse d'une unité primordiale ou d'un principe créateur, en sorte que théologie et téléologie marcheront de conserve pour faire preuve réciproque d'elles-mêmes. La réflexivité dont Bourdieu se recommande en tentant de la mettre en pratique est aux antipodes d'un tel court-circuit logique : elle procède par spirales synchroniques successives, non par une grande boucle diachronique ; et elle demande qu'un objet ou un projet conçus dans tel champ et dans tel état donné de ce champ soient d'abord rapportés à ceux-ci plutôt qu'à des causes extérieures ou à des raisons antérieures.

### *Les années d'apprentissage du jeune Bourdieu*

Parler de « genèse d'un sociologue », comme le fait Collard, avait de quoi donner à craindre un retour du finalisme biographique : rien de plus chargé que ce vocable de « genèse », ni de plus intempestif que d'apercevoir un sociologue en jachère dans un jeune homme parti de son Béarn natal pour s'inscrire à Paris dans les classes préparatoires à l'École normale supérieure. Mais si l'auteur de cette *Genèse* réinsère le cheminement de Bourdieu dans une perspective chronologique allant de ses années d'enfance à celles qui virent l'émergence du sociologue, c'est fort heureusement sans retomber dans cette ornière<sup>36</sup>. Dans l'intervalle a eu lieu, il est vrai, la disparition prématurée du sociologue et, après tout, comme le disait Sartre au seuil de *L'Idiot de la famille*, avec la candeur d'un hussard, « on entre dans un mort comme dans un moulin<sup>37</sup> ». Mais il n'était pas question, par méthode, de se livrer à une « psychanalyse existentielle » du sociologue – n'est pas Sartre qui veut – ni de procurer à ses dépens une de ces « histoires de vie » qui, avec d'autres « notions de sens commun », observera-t-il, « sont entrées en contrebande dans l'univers savant<sup>38</sup> ». En évitant l'écueil du fétichisme, Collard s'est plus modestement proposé de conduire « une analyse sociologique de la socialisation scolaire et universitaire de Bourdieu » susceptible d'éclairer, à travers l'examen d'un cas particulier, des questions d'un ordre plus général<sup>39</sup>. Et s'il commence son enquête par le contexte familial du jeune Bourdieu, c'est en s'en tenant aux éléments sociologiquement pertinents, sans anecdotisme de parade ni l'indiscrétion qui sert bien souvent de façade au manque de données précises.

En retournant au Sud-Ouest de Bourdieu – né en 1930 dans un village situé près de Pau –, Collard décrit un milieu social non tant marqué par l'éloignement géographique à l'égard de Paris et la dépossession culturelle que par l'appartenance à une petite classe moyenne trop brièvement scolarisée pour avoir transmis à l'enfant et à l'adolescent rudiments et insignes d'une première éducation philosophique. La transmission est forte en revanche en fait de langue et de rapport au langage. Le contact est étroit, et il le restera, avec la langue espagnole, que Bourdieu allait choisir pour langue étrangère au cours de ses études supérieures ; et à travers le « mélange d'espagnol, de français et de gascon<sup>40</sup> » parlé dans son milieu béarnais, c'est aussi un accent qui lui est transmis, gros d'un complexe d'insécurité linguistique qui se fera sentir

<sup>35</sup> Friedrich Nietzsche, *Crépuscule des idoles*, trad. J.-Cl. Hémery (rév. M. de Launay), *Œuvres*, t. III, éd. M. de Launay (avec D. Astor), Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2023, p. 699.

<sup>36</sup> Le sociologue a fait l'objet d'une biographie par Marie-Anne Lescourret, *Bourdieu. Vers une économie du bonheur*, Paris, Flammarion, coll. « Grandes biographies », 2008.

<sup>37</sup> Jean-Paul Sartre, *L'Idiot de la famille* (1971), t. I, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de philosophie », 1983, p. 8.

<sup>38</sup> *Raisons pratiques*, éd. citée, p. 81.

<sup>39</sup> V. Collard, *op. cit.*, p. 17, p. 12 et p. 13.

<sup>40</sup> *Esquisse pour une auto-analyse*, éd. citée, p. 111 (V. Collard, p. 22).

lors de ses années d'hypokhâgne à Paris quand, inscrit en qualité de boursier au lycée Louis-Le-Grand, « sa position sociale *relative* » sera inférieure à celle de la grande majorité de ses condisciples<sup>41</sup>. Collard observe toutefois, grâce au tableau générationnel établi par l'historien Jean-François Sirinelli<sup>42</sup>, que « le milieu socio-économique dans lequel [a grandi] le jeune Bourdieu [...] correspond [...] en réalité au profil moyen de ceux qui vont être amenés à poursuivre une scolarité dans l'enseignement supérieur de l'époque », dont le recrutement prendra un tour plus élitiste dans les décennies qui allaient suivre, étant entendu que le nombre de boursiers y était déjà bien faible (huit avec Bourdieu dans sa promotion)<sup>43</sup>. Sans être un « héritier » ni réellement un « transfuge de classe », porteur très certainement d'un « habitus clivé », le jeune Bourdieu est à la fois une forte tête et un rude bûcheur, premier loin devant ses camarades au certificat d'études avant de devenir, en 1941, interne au lycée Louis Barthou de Pau, où il excellera dans les matières littéraires, en sciences naturelles et en latin. Brillant sera son résultat au Concours général des lycées en version latine (premier accessit en 1947) ; le traducteur des *Animadversiones* de Leibniz, révolté par tel contresens commis par Jean Hyppolite, saura en tirer profit. Et en 1948, son baccalauréat série Classique A en poche, il entre en hypokhâgne à Louis-Le-Grand, fort des encouragements d'un proviseur de son lycée, Bernard Lamicq, qui avait été condisciple de Sartre rue d'Ulm, brocardé comme provincial dans une « Complainte du khâgneux » que le nouvel inscrit put entendre à son arrivée dans l'École, et qui en avait rapporté à Pau, confiera Bourdieu, un « stigmaté » ayant servi à celui-ci de sauf-conduit et de « bénédiction »<sup>44</sup>. Le profil du provincial monté à Paris, tel qu'il est résumé à cet endroit, est un composé « de dispositions contradictoires » ; il est fait « d'indiscipline autant que d'excellence scolaire », que le jeune Bourdieu « [allait exporter] dans ses études supérieures, au cours desquelles il va côtoyer des étudiants issus de milieux parfois proches, mais parfois aussi très différents<sup>45</sup> ».

L'intégration à Louis-Le-Grand, première hypokhâgne moderne créée en 1925 et meilleure classe préparatoire de France, vaut évidemment comme ascenseur vers l'ENS. On dira ci-dessous quels maîtres Bourdieu y a rencontrés sans en être spécialement marqué, et quelles directions seront les siennes. L'important, car d'empreinte plus forte, est qu'il s'agit d'une scolarisation doublée d'une socialisation à l'intérieur d'une « institution totale » à l'image de celles qu'un Goffman étudiera et dont l'auteur de *La Noblesse d'État* dira, quant à lui, qu'« issues [en l'occurrence] du collège jésuite et de l'université napoléonienne », elles tiennent d'un site d'élevage particulièrement performant, avec ses techniques d'apprentissage et son propre argot, mais aussi d'un très circulaire univers propice à l'« enchantement affectif qui naît de pouvoir s'aimer et s'admirer soi-même dans ses pareils<sup>46</sup> ». S'y trouve développé un « bachotage à l'échelon supérieur », selon l'expression de Collard, à la faveur d'un « usage intensif du temps » et d'« un rapport instrumental, pragmatique, voire étroitement calculateur à la culture et au travail intellectuel<sup>47</sup> ». Bourdieu décrira, avec une certaine cruauté rétrospective, la « logique de l'urgence<sup>48</sup> » qui y règne et qui paradoxalement prédispose moins à la recherche scientifique qu'« aux exigences de la vie active ». « Dans la vie ordinaire de la khâgne, écrira-t-il, toutes les activités qui, comme la lecture des auteurs, ne sont ni directement rentables

<sup>41</sup> V. Collard, *op. cit.*, p. 55. Bourdieu a plus d'une fois fait mention de ses efforts pour se déprendre de son accent du sud-ouest et de l'horreur un peu coupable que lui inspirera la diction rocailleuse d'un Claude Nougaro.

<sup>42</sup> Jean-François Sirinelli, *Génération intellectuelle : khâgneux et normaliens dans l'entre-deux-guerres*, Paris, Fayard, 1988.

<sup>43</sup> V. Collard, *op. cit.*, p. 52-54.

<sup>44</sup> « Entretien au Laboratoire du changement social et politique », cité par V. Collard, *op. cit.*, p. 62-63.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 72-73.

<sup>46</sup> *La Noblesse d'État. Grandes Écoles et esprit de corps*, Paris, Minuit, coll. « Le sens commun », 1989, p. 104 et p. 111.

<sup>47</sup> V. Collard, *op. cit.*, p. 107-108.

<sup>48</sup> *La Noblesse d'État*, éd. citée, p. 117.

(“utiles pour le concours”) ni aisément assignables à un moment sont sacrifiées aux travaux expressément prescrits et contrôlés tels que versions ou thèmes ou apprentissages des cours. De même, la nécessité de répondre à toute vitesse et à tout prix à toute question possible impose le recours aux recettes et aux ruses de l’art de disserter [...] et de discourir sans fin en donnant des airs d’originalité aux “topos” les plus usés et les plus impérativement attendus<sup>49</sup> ». Collard parle dans ce même esprit, en utilisant une autre expression intéressante, d’un « usage faible des œuvres », induit par « des programmes trop vastes », que les correcteurs dénoncent eux-mêmes au prix d’« une sorte d’hypocrisie institutionnelle<sup>50</sup> ». L’engagement dans de longues enquêtes empiriques, l’établissement minutieux de correspondances statistiques, l’énergie à remettre toujours en chantier son appareil conceptuel, qui seront caractéristiques du sociologue – l’*Esquisse d’une théorie de la pratique* (1972) devenant, ainsi, *Le Sens pratique* (1980) comme d’autre part, et presque concurremment, « Le marché des biens symboliques » (1971) « La production de la croyance » (1977)<sup>51</sup> –, pourront participer, dans cette perspective, d’une forme de contradiction en acte aux pratiques du « *pécufiage* », ensemble de « topos » et de « fiches » réutilisables, qui resteront familières à tous les ex-khâgneux (un Pierre Nora se montrant très disert à ce sujet) ; et peut-être seront-elles par là semblables à la rumination des textes et des archives que développeront, un peu réactivement, un Derrida et un Foucault passés par le même usinage intellectuel. Les rituels scolaires des classes préparatoires suivis par la course d’épreuves pour l’admission puis la formation au sein de l’École normale supérieure – avec validations successives de certificats d’études supérieures (CES), du diplôme d’études supérieures (DES) et l’agrégation de philosophie – ressemblent d’assez près, finalement, au système académique des Beaux-Arts dont Bourdieu allait décrire les ressorts : l’apprentissage d’un art de professeurs pour futurs professeurs, de « *lectores* » plus que d’« *auctores* », tout au long d’un cursus d’État sanctionné, d’un bout à l’autre, par des épreuves, des mortifications et des certifications, avec une accumulation de routines et de forces d’inertie contre quoi réagiront avec l’énergie et suivant la logique que l’on sait les artistes de la modernité<sup>52</sup>. Une chose est sûre : la réflexivité de la sociologie bourdieusienne aura parmi ses objets et ses enjeux de sonder cet « inconscient » normalien avec lequel sa démarche de pensée devra se mesurer autant qu’avec un bagage philosophique jamais vraiment laissé à la consigne. Ce que son « structuralisme » aura d’« héroïque » tient, pour une part, à ce clivage résolu d’un habitus secondaire.

De ses professeurs de philosophie en classes préparatoires, Bourdieu n’a pas reçu, à l’en croire, d’empreinte bien déterminante. Disciples d’Alain, Étienne Borne, Maurice Savin avant celui-ci, Michel Alexandre – à la différence de Gérard Granel, qui en restera marqué – n’exercèrent sur lui aucune influence sensible. Collard remarque pourtant que « c’est en philosophie qu’il [obtient], parmi toutes les matières, ses meilleurs résultats », et ce « dès le premier trimestre de son année d’hypokhâgne<sup>53</sup> ». Signe, écrit-il à raison, que si « Bourdieu ne voue pas un culte à ses professeurs, comme le font ceux qu’il qualifie métaphoriquement d’“oblats” », c’est-à-dire ceux qui, “voués et dévoués à l’Église dès leur prime enfance,

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 117-118. Se dessinent ainsi les contours d’un univers « scolastique » parmi d’autres, avec ses routines et l’inconscient enveloppé dans celles-ci, tels ceux qu’en un geste très cartésien au fond, Bourdieu prendra pour objets et pour cibles, jusque dans ses *Méditations pascaliennes* finales. Cette critique de la raison scolastique pourrait être inscrite effectivement sur une ligne de force allant de l’auteur du *Discours de la méthode* à celui de *Sense and Sensibilia* (John Austin, *Le Langage de la perception* (1962), trad. P. Gochet, Paris, Armand Colin, 1971).

<sup>50</sup> V. Collard, *op. cit.*, p. 112-118.

<sup>51</sup> « Le marché des biens symboliques », *L’Année sociologique*, vol. 22, 1971, p. 49-126 ; « La production de la croyance. Contribution à une économie des biens symboliques », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 13, 1977, p. 3-43.

<sup>52</sup> Cf. « L’institutionnalisation de l’anomie », *Cahiers du Musée national d’art moderne*, n° 19-20, 1987, p. 6-19.

<sup>53</sup> V. Collard, *op. cit.*, p. 84.

investissent totalement dans une institution à laquelle ils doivent tout” », « il ne rejetait pas en bloc le contenu de leur enseignement » et qu’ils n’en ont pas moins représenté « un relais majeur de l’apprentissage de ses connaissances en philosophie<sup>54</sup> ». Reçu à l’ENS en 1951 au second essai, comme Foucault ou Derrida, il y fut admis au sein de la filière « Philosophie », moins par vocation que sous l’effet d’une force d’entraînement accumulée par ses réussites scolaires antérieures, « le choix de la philosophie, confiera-t-il, [n’étant] pas si différent dans son principe de celui qui détermine les mieux classés de certains grands concours à choisir les Mines ou l’Inspection des Finances<sup>55</sup> ». Au reste et en signe de quoi, cette inscription s’est peut-être décidée et réalisée avec le concours de Louis Althusser, Bourdieu ayant d’abord sollicité son inscription en lettres ou en espagnol<sup>56</sup>.

### *Le fantôme de la phénoménologie*

Un entretien de 1986 surfait probablement « l’intention de rupture » qui l’animait alors, tout entière dirigée « vers les pouvoirs institués, et notamment contre l’institution universitaire et tout ce qu’elle recelait de violence, d’imposture, de sottise canonisée, et, à travers elle, contre l’ordre social<sup>57</sup>. » Les années de formation philosophique du futur sociologue n’en furent pas moins, également, un classique moyen d’accès à l’enseignement de la philosophie. En ayant réussi à sa première tentative en 1954 les épreuves de l’agrégation de philosophie – où il fut classé septième<sup>58</sup> –, Bourdieu s’y résigna bon gré mal gré, ce dont témoigne une lettre à Michel Serres<sup>59</sup>. Lecteur assidu de *L’Être et le Néant* et de *Sein und Zeit* durant ses années de formation, enseignant en terminale au lycée Théodore de Banville à Moulins avec l’impression d’y être en relégation, il y laissera le souvenir d’un professeur de philosophie assez orthodoxe – partageant, dira-t-il, « la vision anti-durkheimienne qui était dominante chez les philosophes du temps<sup>60</sup> » – et d’un esprit assez rebelle pour prononcer, en guise de discours de remise des prix, un « Éloge de l’ennui » dans lequel il serait toutefois imprudent d’apercevoir une préfiguration de sa conférence inaugurale au Collège de France (*Leçon sur la leçon*)<sup>61</sup>.

Les informations que Collard recueille sur les jeunes gens regroupés rue d’Ulm qui allaient avoir en commun de rejeter à des degrés divers la pensée de Sartre, parfois après y avoir adhéré ardemment, donnent à voir, de façon très concrète, l’élaboration du paysage français philosophiquement bruisant qui s’étendra des années 1960 aux années 1980. Ayant trouvé la philosophie universitaire peu « exaltante », Bourdieu exceptait d’un tel désaveu des enseignants compétents tels Henri Gouhier, Gaston Bachelard ou Georges Canguilhem ; et il leur associait, outre Jules Vuillemin, « hors de la Sorbonne », la rigueur philosophique et la fidélité à la tradition de l’histoire des sciences d’un Éric Weil, un Alexandre Koyré et un Martial Gueroult.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 90-91.

<sup>55</sup> « Aspirant philosophe. Un point de vue sur le champ universitaire dans les années 1950 » (cité par V. Collard, p. 131).

<sup>56</sup> V. Collard, *op. cit.*, p. 131 et p. 141.

<sup>57</sup> « *Fieldwork in Philosophy* », entretien avec Axel Honneth *et al.*, *Choses dites*, éd. citée, p. 14. Collard cite, p. 148, un autre entretien, de ton plus modéré.

<sup>58</sup> Son condisciple de l’ENS, Pierre Arnaud, futur spécialiste de Comte, y fut premier et Pierre Sansot, deuxième, qui allait être l’auteur d’une thèse dirigée par Roland Barthes sur *La Poétique de la ville* (republiée Paris, Payot, 2004).

<sup>59</sup> Cf. V. Collard, *op. cit.*, p. 181.

<sup>60</sup> « Entretien avec Franz Schultheis », dans *L’Année sartrienne*, n° 37, 2023, p. 25.

<sup>61</sup> Émaillé de références aux modalités de la prise de parole et aux autres formes de discours semblables, ce discours prononcé le 30 juin 1955 (reproduit par V. Collard, *op. cit.*, p. 188-191), doit plutôt être considéré comme un exercice amplifiant l’auto-référentialité et l’ironie ordinaires de ce genre d’intervention. Pascal et Schopenhauer, sans être nommés, y tiennent plus de place qu’un effort de sociologie en acte : « Le fondement de toute vie sociale, y dit le jeune professeur, n’est autre que l’ennui et l’orateur est en quelque sorte l’officier [*sic*] de ce culte solennel que la société entière rend à l’ennui » (p. 189).

Il n'empêche : c'est bien dans le domaine de l'histoire de la philosophie que Bourdieu allait inscrire son mémoire de fin d'études en procurant sous la direction de Gouhier une traduction préfacée, annotée et commentée des *Animadversiones* de Leibniz, qu'il intitula « Leibniz critique de Descartes » et qui obtint en juin 1953 la mention « Très bien ». Ce travail, Gouhier envisagea de le publier dans la collection qu'il dirigeait chez Vrin, projet resté sans suite. On peut, ainsi que Collard n'y manque pas, multiplier les hypothèses sur le choix de cet objet d'étude. Sans exclure des motifs très académiquement déterminés, il serait léger de nier le profond et durable « attachement<sup>62</sup> » intellectuel de Bourdieu à l'égard de Leibniz. Jean-Claude Pariente, Jean-Claude Passeron en ont témoigné, de même que Derrida au lendemain de la disparition du sociologue : « Nous nous sommes connus en khâgne à Louis-le-Grand en 1949, puis nous étions ensemble à l'École normale, il n'était pas encore sociologue alors, nous parlions de philosophie, surtout de Leibniz et de Heidegger<sup>63</sup> ». Ce travail de jeunesse n'en continuera pas moins de l'accompagner et il imprimera « une perspective leibnizienne » à plus d'un aspect de sa démarche sociologique (*videte infra*)<sup>64</sup>.

L'aspirant-philosophe s'orienta ensuite vers la phénoménologie au moment de former le projet d'une thèse de doctorat. Celle-ci, entreprise sous la direction de Georges Canguilhem, devait porter sur les structures temporelles de l'expérience affective – le titre conservé dans les archives du promoteur en était, plus exactement, « L'émotion comme structure temporelle : essai d'interprétation des données physiologiques »<sup>65</sup>. On verra, plus loin, à quelle direction au sein du champ de la philosophie universitaire, a correspondu ce double choix d'un objet et d'un directeur. D'un point de vue général, il témoigne d'une inclination phénoménologique, doublée d'une prise de distance à l'égard des directions sartriennes. En ce qui regarde le frayage des émotions, Bourdieu a clairement affirmé en effet son hostilité à l'interprétation qu'en avait donnée Sartre, en lui préférant, à vrai dire, la phénoménologie merleau-pontyenne du corps. On le verra souligner dans les *Méditations pascaliennes*, en 1997, que « [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 ou un habitat familier<sup>66</sup> ». Il n'est pas malvenu, à ce propos, de relire les pages dont Alphonse De Waelhens avait fait précéder *La Structure du comportement*. Ce dernier y célébrait un affrontement à nouveaux frais aux difficultés qu'avait rencontrées Heidegger. Mais s'il constatait le peu de place que *Sein und Zeit* accordait à la perception et au corps, c'est en soulignant qu'il en allait autrement dans *L'Être et le Néant*. Et De Waelhens s'étonnait de l'étrange décalage, de la disharmonie en tout cas, entre la phénoménologie du corps développée par Sartre et son ontologie. Celle-ci, estimait-il, ne justifie pas ce que découvre celle-là. « C'est Sartre qui a introduit dans l'existentialisme contemporain la distinction – capitale – du corps pour-moi et de mon corps pour-autrui, sans laquelle toute la problématique du corps sombre dans la confusion et reste sans défense contre les attaques du positivisme. Quant aux thèses avancées par Sartre sur la nature même de la corporéité, conçue essentiellement comme une dialectique opposant le corps-outil (en un sens très particulier) au corps-facticité, elles apparaissent d'une exceptionnelle fécondité et susceptibles de nous faire comprendre enfin comment la conscience existante peut être à la fois une inhérence et un projet ». Mais en ajoutant : « Le malheur est

<sup>62</sup> V. Collard, *op. cit.*, p. 154.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 155.

<sup>64</sup> Voir L. Pinto, « Une perspective leibnizienne en sociologie : la monadologie sociale de Pierre Bourdieu », *Le Philosophoire*, n° 50, 2018, p. 163-188.

<sup>65</sup> V. Collard, *op. cit.*, p. 223.

<sup>66</sup> *Méditations pascaliennes*, éd. citée, p. 206 ; voir le commentaire de Laurent Perreau, *Bourdieu et la phénoménologie. Théorie du sujet social*, Paris, CNRS Éditions, coll. « Culture & Société », 2019, p. 145-149.

qu'on ne voit pas comment comprendre et accepter ces thèses, sitôt qu'on se replace, comme il faut, dans le cadre général de l'ontologie sartrienne<sup>67</sup>. »

Dans un tardif entretien avec Gisèle Sapiro, Bourdieu déclarera que ce qu'il lisait dans *l'Esquisse d'une théorie des émotions*, lui « apparaissait comme faux<sup>68</sup> ». Le jugement est à l'emporte-pièce et il fait peu de cas de la continuité qui s'est établie, sur ce plan, de Sartre à Merleau-Ponty, sinon de ce dernier à Bourdieu même, peut-être. Il faut rappeler en effet que, loin de révoquer l'interprétation sartrienne de l'émotion, Merleau-Ponty s'en était réclamé dans sa *Phénoménologie de la perception*. Lorsque d'un identique mouvement il marquait la nécessité « de se donner un corps habituel<sup>69</sup> », sans doute prenait-il clairement ses distances avec l'ontologie sartrienne. Leur orientation vers un pôle intentionnel n'autorise pas, il est vrai, à distinguer entre le « physiologique » et le « psychique » comme entre un en-soi et un pour-soi. Il demeure que ces conclusions, Merleau-Ponty les tirait immédiatement après avoir pris appui sur la phénoménologie sartrienne des émotions. Dans celle-ci des ressources neuves s'étaient présentées à lui pour dégager, par exemple, la signification de l'expérience du membre fantôme. Le bras fantôme n'est pas une remémoration, c'est un « quasi-présent ». Dès lors qu'on y voit « un ancien présent qui ne se décide pas à devenir passé<sup>70</sup> », il est éclairant, en suivant Sartre, de placer l'émotion « à l'origine du membre fantôme ». Si en effet être ému consiste à « se trouver engagé dans une situation à laquelle on ne réussit pas à faire face et que l'on ne veut pourtant pas quitter<sup>71</sup> » et si s'émouvoir, à défaut de pouvoir changer la réalité menaçante elle-même, consiste à changer en quelque sorte magiquement la conscience de cette réalité, il est possible de comprendre que le sujet amputé du bras cherche à se soustraire à l'« impasse existentielle » dans laquelle il est plongé en adoptant une conduite magique, en cherchant « dans des actes magiques une satisfaction symbolique<sup>72</sup>. »

#### *Du philosophique au sociologique : une transition par cliquets*

Peu de pages subsistent de la thèse entreprise sur les structures temporelles de l'expérience affective. On aperçoit pourtant quelle direction et quelle résolution hétérodoxe l'animaient. S'il s'agissait d'y faire droit à une phénoménologie des émotions, elle s'inscrivait tout autant dans la tradition épistémologique française qu'avaient illustrée Cavaillès, Bachelard, Koyré, Vuillemin et Canguilhem lui-même, en attendant un Jean-Claude Pariente ou un Louis Marin. De la physiologie, Bourdieu entendait extraire des clés de compréhension, non moins qu'un ressort protestataire « contre [l']espèce de subjectivisme » qui lui répugnait dans la philosophie ayant le vent en poupe depuis nombre d'années. L'ampleur et la direction de la tâche à accomplir transparaîtront quand il se remémorera, à la fin de sa vie, le tableau qu'il avait alors élaboré. « [Avec] des colonnes, confiera-t-il dans le même entretien avec Gisèle Sapiro, j'avais les émotions, ensuite les réactions psychologiques conscientes, les réactions physiologiques visibles, et les réactions physiologiques invisibles, comme la sécrétion d'adrénaline. Et puis j'avais en face des expressions du sens commun pour énoncer ces émotions : “ça me fait mal au ventre”, “ça me noue les tripes”, etc. Et il y avait une correspondance extraordinaire<sup>73</sup>. » La somatisation et la verbalisation des émotions ainsi mises en tableau par le jeune phénoménologue préfiguraient-elles l'analyse des processus

<sup>67</sup> Alphonse De Waelhens, « Une philosophie de l'ambiguïté », dans Maurice Merleau-Ponty, *La Structure du comportement*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige », 2002, p. VI.

<sup>68</sup> « Entretien de Pierre Bourdieu avec Gisèle Sapiro » (2000), cité par V. Collard, *op. cit.*, p. 227.

<sup>69</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des idées », 1945, p. 103.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 101-102.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>73</sup> Cité par V. Collard, *op. cit.*, p. 226.

d'incorporation que le sociologue mettra au cœur de son structuralisme génétique ? C'est sauter trop d'étapes, et ce sont plutôt ceux-ci, peut-être, qui se souviendront de celles-là. Le monde habité par un corps et le corps habité par un monde font assurément signe vers Merleau-Ponty ; quant à l'expression ordinaire des émotions, elle n'est pas étrangère au langage des phénoménologues, Bourdieu y ajoutant toutefois, on l'a vu, un systématisme nouveau.

En fait de placement universitaire et scientifique, Bourdieu a trouvé dans son mentor un *homo academicus* exemplaire, de position à la fois « centrale » et « mineure », en tant que membre d'un courant de pensée représenté, autrement dit, par « [des] auteurs marginaux et temporellement dominés » et, comme tels, « cachés à la perception commune par l'éclat des dominants<sup>74</sup> ». Georges Canguilhem l'avait frappé, dira-t-il encore, par « sa dissonance, pour ne pas dire sa résistance ». « Bien qu'il ait occupé, au cœur du système universitaire, les positions en apparence les plus conformes, il n'était pas pleinement de ce monde qui, au demeurant, lui accordait tous les signes de reconnaissance et auquel il rendait tous les devoirs. Il remplissait simplement, sans complaisance ni emphase, mais aussi sans concessions, sa fonction de professeur et de professeur de philosophie : il ne faisait jamais le philosophe<sup>75</sup>. » De là à tenir ce projet doctoral ainsi dirigé pour une voie de sortie philosophique de la philosophie, voire pour une option prise « à contre-pente » du tropisme académique ambiant, il y a un pas ou deux de trop, que les données récoltées par Collard permettent d'éviter. Ces prises de position, cette position *a contrario*, Bourdieu les incarnera assurément pendant les événements de mai 68, en jouant alors Weber contre Marx, et dans les années 1990 lorsque les révolutionnaires de la veille seront passés à sa droite, du côté de la technocratie libérale, en montrant ainsi, de façon exemplaire, que « la constance des habitus [peut] se manifester par l'inversion des prises de position quand s'inverse l'espace des possibles<sup>76</sup> ». Or, à la différence de l'existentialisme sartrien, temporellement dominant sur le marché éditorial et la scène des idées dans les années 1940-1950, la philosophie des sciences incarnée par Bachelard et Canguilhem était bel et bien intégrée académiquement aux structures du pouvoir universitaire. Au demeurant, on vient de le voir, Bourdieu n'a pas manqué de saluer dans le second un mélange de modestie et de rigueur typique d'un « mandarin » ayant rempli ses fonctions les plus officielles – professeur de khâgne, inspecteur général, membre du jury d'agrégation – sans se prêter aux parades médiatiques et autres formes d'« engagement » dont se nourrissent les renommées les plus hétéronomes<sup>77</sup>. Faire de la philosophie sans faire le philosophe : « affinité des habitus<sup>78</sup> » aidant, une forme d'identification semble être entrée dans ce portrait du savant sans autre vocation apparente que de contribuer au travail de la raison en dehors de toute gratification mondaine. Toujours est-il qu'en visant à conjuguer philosophie du sujet et philosophie du concept, Bourdieu, autour de 1955, demeure assigné à résidence philosophique, et son entrée au service militaire, suivie de son départ en Algérie en 1956 n'y changera d'abord pas grand-chose puisqu'il y passera bien des veilles à potasser Husserl, selon son propre témoignage<sup>79</sup>.

La transition de la philosophie aux sciences sociales, par stades successifs et sous l'effet de contingences liées à la guerre, se produira entre 1958 et 1961. Dans l'intervalle, Bourdieu est nommé « rédacteur-concepteur » au sein du service d'information du Gouvernement général à Alger, en charge de collationner des documents et des statistiques, notamment pour un rapport à l'ONU sur « le problème algérien » (qu'on surnomma alors « le Bourdieu »). S'il faut se montrer prudent à ce propos, sa position pro-algérienne au moment d'embarquer prendra un

<sup>74</sup> *Esquisse pour une auto-analyse*, éd. citée, p. 23 et p. 22.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 41-42.

<sup>76</sup> Voir *Science de la science et réflexivité*, p. 208-209 ; et aussi p. 215-216.

<sup>77</sup> Voir *Esquisse pour une auto-analyse*, éd. citée, p. 44-45.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 57.

temps, sur place, une teinte plus mêlée. L'anticolonialisme n'entrant guère, il est vrai, dans les prérogatives d'un chargé de mission militaire, ses travaux donneront toute satisfaction à ses supérieurs comme l'atteste son rapport de fin de service à l'automne 1957. En fait d'évolution politique du jeune Bourdieu dans un pays en guerre, Amín Pérez souligne que « l'anticolonialisme moral » qui était le sien avant son arrivée en Algérie évolue vers « une revendication de l'indépendance qui ne l'empêche pas de constater les contradictions et les luttes d'intérêt du camp nationaliste<sup>80</sup> » ; Bourdieu se range du côté des « libéraux » opposés aux partisans d'une « Algérie sans les Algériens » tout en se distinguant des tenants, au moins en guise de transition, d'une Algérie française démocratisée (tels Germaine Tillion ou Albert Camus)<sup>81</sup>. La publication, un an plus tard, de *Sociologie de l'Algérie*, dans la collection « Que sais-je ? » des Presses universitaires de France, ne sera pas encore le tournant décisif, l'ouvrage procédant à la fois d'un savoir-faire documentaire accumulé dans les mois précédents et d'une disposition encore toute normalienne à compiler, en termes de morphologie sociale, de grands auteurs tels que Durkheim, Weber et Lévi-Strauss<sup>82</sup>. Bourdieu, appelé sous les armes en Algérie, n'y est évidemment pas arrivé « tout armé de concepts théoriques parfaitement rodés et fixés<sup>83</sup> ». Ces concepts s'affûteront au fur et à mesure grâce aux ouvertures et aux obstacles du terrain. Et peut-être cette relative impréparation a-t-elle joué un rôle favorable dans la « conversion du regard » du jeune Bourdieu en ayant aussi transformé graduellement un philosophe normalien en ethnologue empirique. Tassadit Yacine signale qu'« il entreprend [d'abord] des recherches » à caractère historique « sur les effets déstructurants du Sénatus-consulte de 1863 sur la société algérienne », en exploitant à cette fin « les ressources de la bibliothèque du gouvernement général et des fonds d'archives à Alger » et en s'informant auprès d'historiens et d'ethnologues spécialistes de ces questions<sup>84</sup> ; et c'est devenu professeur de sociologie et de philosophie à l'université d'Alger qu'il quadrillera avec la passion d'un découvreur méthodique différentes régions d'Algérie, dont la Kabylie, qui sera centrale dans ses travaux les plus teintés d'anthropologie structurale. Les mois passés à rédiger *Sociologie de l'Algérie* ont été mis par ailleurs à profit pour s'intéresser à la sociologie de l'art : « Je chiade aussi la sociologie de l'art, écrit Bourdieu à son ami Lucien Bianco. [...] Il y aurait un truc passionnant à faire, mais il me faudrait la complicité hargneuse et pinailleuse d'un historien<sup>85</sup> ». C'est là une des conditions ayant favorisé sa rencontre si déterminante et fructueuse avec l'œuvre de Panofsky dans la décennie suivante.

« Mon choix d'étudier la société algérienne est né, dira Bourdieu en 1997, d'une impulsion civique plus que politique. Je pense en effet que les Français à l'époque, qu'ils soient pour ou contre l'indépendance de l'Algérie, avaient pour point commun de très mal connaître ce pays, et ils avaient d'aussi mauvaises raisons d'être pour que d'être contre ». En fait de méthode, il s'était agi pour lui de « [se servir] des instruments théoriques [...] que fournissait la tradition culturaliste, mais repensée de manière critique (avec par exemple la distinction entre situation coloniale comme rapport de domination et "acculturation")<sup>86</sup> ». Victor Collard nuance

<sup>80</sup> Amín Pérez, *Combattre en sociologues. Pierre Bourdieu et Abdelmalek Sayad dans une guerre de libération (Algérie, 1958-1964)*, Marseille, Agone, 2022, p. 76-77.

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 58-59.

<sup>82</sup> V. Collard, *op. cit.*, p. 253-254. L'auteur de *Genèse d'un sociologue* mentionne cependant deux certificats validés en 1951 et 1952, l'un en « morale et sociologie » (avec des enseignements dispensés par Georges Davy et Georges Gurvitch), l'autre en « ethnologie sciences » au Musée de l'Homme à Chaillot (*ibid.*, p. 255-259).

<sup>83</sup> Tassadit Yacine, « Bourdieu et l'Algérie, Bourdieu en Algérie », en introduction à *Esquisses algériennes* (T. Yacine éd.), Paris, Seuil, coll. « Liber », 2008, p. 13.

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>85</sup> Cité par V. Collard, *op. cit.*, p. 269.

<sup>86</sup> « Retour sur l'expérience algérienne », intervention à l'Institut du monde arabe, 21 mai 1997, recueilli dans *Interventions. Science sociale et action politique*, éd. Fr. Poupeau et Th. Discepolo, Marseille, Agone, coll. « Contre-feux », 2002, p. 39.

prudemment cette construction rétrospective du projet et fait état de la réception mitigée dont *Sociologie de l'Algérie* fit l'objet en France métropolitaine et en Algérie. Témoin de premier plan, André Nouschi – enseignant appartenant au camp des « libéraux » hostiles au « bourrage de crâne » de la propagande de guerre, alors en thèse d'histoire sous la direction de Charles-André Julien – a fait lui aussi mention de l'accueil ironique et distancié que l'ouvrage reçut auprès de « ceux qui pensaient connaître la société algérienne » ; pourtant, ajoutait-il, « c'était la première analyse depuis longtemps qui tentait de saisir celle-ci à partir de réalités observables » en participant « autant de l'anthropologie religieuse et culturelle que d'une mise en perspective de l'histoire<sup>87</sup> ». *Travails et travailleurs en Algérie* (1963) et *Le Déracinement* (1964) marqueront mieux que ce « Que sais-je ? » le tournant anthropologique d'un Bourdieu attentif aux conditions politiques et aux conséquences sociales de « la colonisation [...] au moment où elle s'achève en apocalypse<sup>88</sup> ». L'ouvrage, qui sera enrichi lors d'une seconde édition, n'en témoigne pas moins d'une phase de vacillement entre deux habitus, l'un incorporé, l'autre en voie d'incorporation.

Le plus déterminant pour la trajectoire de Bourdieu, toutefois, aura été de rester sur le terrain algérien après sa démobilisation, en qualité de professeur de philosophie et de sociologie à la Faculté des Lettres d'Alger dès janvier 1958. Au cours de la première année, Bourdieu semble avoir privilégié l'enseignement de la philosophie et de la phénoménologie husserlienne en particulier ; la seconde, qui correspond à la période de rédaction de *Sociologie de l'Algérie*, fut davantage consacrée à l'anthropologie structurale et à l'anthropologie culturelle, avec un primat donné à Lévi-Strauss, Boas ou Malinowski sur Weber ou Durkheim. Au nombre de ses étudiants figurent notamment Abdelmalek Sayad et Alain Accardo, de quatre ans à peine plus jeunes que lui, dont la trajectoire a elle aussi été infléchi par la guerre<sup>89</sup> ; tous deux prendront part à ses enquêtes en Kabylie, amorce d'un réel « tournant empirique » sous l'égide de l'Association pour la recherche démographique, économique et sociale d'Alger, et avec le concours de statisticiens de l'INSEE « parmi lesquels on trouve Alain Darbel, Claude Seibel et Jean-Paul Rivet, qui cosigneront avec Bourdieu l'ouvrage *Travail et travailleurs en Algérie*<sup>90</sup> ». C'est l'occasion, note Collard en reprenant une expression de Luc Boltanski, de développer un premier « habitus de patron » et de « transformer la société algérienne », selon Abdelmalek Sayad, « en un véritable terrain d'observation<sup>91</sup> », au bénéfice d'une sorte de pratique à la fois sauvage et très contrôlée de l'ethnologie : sauvage, car faisant fond sur un mince substrat méthodologique préalable ; très contrôlée, en revanche, par une systématisation des données empiriques et un travail photographique intensif où cadrages et positions de prise de vue, sans concession au décoratif, seront caractérisés par un souci de mettre l'objectif et l'objectivation à hauteur des gens et des objets capturés<sup>92</sup>. Cette fureur photographique très compréhensive qui s'est alors emparée de lui – et qu'il transporta ensuite dans son Béarn natal –, Bourdieu l'a référée à l'« état d'extrême exaltation affective » dans lequel l'avait mis l'Algérie autant qu'au souci de documenter ses recherches<sup>93</sup>. Quant à l'habitus du philosophe normalien, l'épreuve du

<sup>87</sup> André Nouschi, « Autour de *Sociologie de l'Algérie* », dans *Awal. Cahier d'études berbères*, n° 27-28, 2003, p. 33.

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 33-34.

<sup>89</sup> Sur les trajectoires croisées de Bourdieu et Sayad, on se reportera avec profit à l'ouvrage déjà mentionné d'Amín Pérez.

<sup>90</sup> V. Collard, *op. cit.*, p. 276.

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 277.

<sup>92</sup> Sur l'esthétique anthropo-photographique de Bourdieu, voir Yves Winkin, « Portrait du photographe en jeune anthropologue », dans *Le Symbolique et le Social. La réception internationale de la pensée de Pierre Bourdieu* (J. Dubois, P. Durand et Y. Winkin dir.), Liège, Presses universitaires de Liège, coll. « Situations », 2015, p. 45-54.

<sup>93</sup> « Entretien avec Franz Schultheis » (2001), *Images d'Algérie. Une affinité élective* (éd. Fr. Schultheis et Chr. Frisinghelli), Arles, Actes Sud, 2003, p. 23-24. Le volume, accompagné de riches commentaires, constitue le

terrain a été lustrale, si l'on veut, et, compliquée par la situation de guerre, elle a contribué à introduire dans la démarche ethnologique du jeune Bourdieu une réflexivité répondant non moins à des précautions d'ordre pratique qu'à des préoccupations scientifiques. S'est opérée de la sorte ce qu'on pourrait appeler une « conversion » si ce terme n'entraînait avec lui, comme celui de « genèse », un mélange de théologie et de téléologie. Et sans doute est-il préférable de parler, pour ce qui regarde le sociologue en formation, d'un *décentrement anthropologique de la philosophie* ayant consisté tout à la fois à plonger des philosophèmes, préalablement acquis, dans le bain du terrain et à mettre la philosophie aux prises avec l'écart de soi à soi que réclame, selon Maurice Godelier, l'expérience ethnologique<sup>94</sup>. On connaît la suite : de retour en France fin 1959, Bourdieu se dérobe au plan de carrière que Canguilhem lui avait dessiné à sa propre image, renonce à sa thèse sur la physiologie des émotions pour une thèse de sociologie sur les « Contacts de civilisations en Algérie » auprès de Raymond Aron, dont il devient un temps l'assistant en Sorbonne (Jeanne Favret le remplaçant à Alger), avant d'être nommé maître de conférences à la Faculté des Lettres et des Sciences humaines de Lille en 1961 (Jean-Claude Passeron lui succédant alors en Sorbonne auprès d'Aron). Entre-temps, ce dernier l'a mis, à ses côtés, à la tête du Centre de sociologie européenne qu'il avait institué avec le concours financier de la Fondation Ford ; après quoi, trois ans plus tard, il l'aidera à vaincre les préventions de Fernand Braudel pour sa seconde candidature à la VI<sup>e</sup> section de l'École pratique des hautes études<sup>95</sup>.

On l'a vu en commençant : Bourdieu a volontiers présenté sa réorientation disciplinaire comme un choix prenant à contre-pied sa formation philosophique initiale et allant, par paliers descendants, de l'anthropologie à l'ethnologie et de l'ethnologie à une sociologie aux antipodes, à ses yeux, du nuageux théoricisme d'un Gurvitch et des volumineuses synthèses d'un Aron sur les sociétés industrielles<sup>96</sup>. « Cette réorientation intellectuelle, soulignerait-il bien plus tard, était lourde d'implications sociales : elle s'accomplissait en effet à travers le passage de la philosophie à l'ethnologie et à la sociologie et, à l'intérieur de celle-ci, à la sociologie rurale, située au plus bas dans la hiérarchie sociale des spécialités<sup>97</sup> ». Tout s'étant passé, semble-t-il, comme s'il s'était agi pour lui de renverser à terme la misère de position de la sociologie sur l'échelle universitaire en ambitieuse grandeur scientifique. Encore avait-il précisé par ailleurs être rentré d'Algérie porteur d'une « vision assez hautaine de la sociologie et des sociologues, celle du philosophe se renforçant de celle de l'ethnologue<sup>98</sup> ». S'il est vrai que ses enquêtes dans son Béarn natal ont été, pour sa part, l'occasion de mettre le « regard éloigné » de l'ethnologue à l'épreuve du proche et du familier – l'enquêteur rentré de Kabylie, en y retournant aussi souvent que possible, mettant donc ses outils à l'ouvrage sur les conditions de vie paysannes dans le Sud-Ouest et les frustrations notamment matrimoniales engendrées par

---

catalogue d'une exposition itinérante d'un choix de ces photos (2003). Voir aussi l'album publié par Olivier Thomas et Pascal Génot, *Bourdieu. Une enquête algérienne*, Paris, Steinkis, 2023.

<sup>94</sup> Voir, à ce sujet, Daniel Giovannangeli et Anne Mélice, « Le décentrement anthropologique de la philosophie chez Pierre Bourdieu », *Revue philosophique de Louvain*, n° 118, 2020-2021, p. 531-554.

<sup>95</sup> Marc Joly, entrée « Raymond Aron » du *Dictionnaire international Bourdieu* (G. Sapiro dir.), Paris, CNRS Éditions, coll. « Culture & Société », 2020, p. 49. Collard suggère que la seconde mention portée dans l'intitulé de la thèse entreprise par Bourdieu – « Contacts de civilisations en Algérie : les rapports entre la sociologie et l'histoire » – tenait d'une concession à Braudel (*op. cit.*, p. 304). Les premières investigations de Bourdieu n'en ont pas moins porté sur différentes inerties historiques et institutionnelles induites par la colonisation.

<sup>96</sup> Parmi les coups de force accomplis par Lévi-Strauss figure la conversion de l'ethnologie vers une anthropologie d'inspiration à la fois durkheimienne et kantienne ; en retournant à l'ethnologie, à la recherche de ce qu'il appellera le « sens pratique » Bourdieu opère une sorte de seconde petite révolution. Concernant l'« ennoblissement » de la discipline que Lévi-Strauss a accompli en substituant à « ethnologie » l'appellation anglaise d'« anthropologie », lire D. Giovannangeli et A. Mélice, art. cité, p. 531-533.

<sup>97</sup> *Esquisse pour une auto-analyse*, éd. citée, p. 79.

<sup>98</sup> *Science de la science et réflexivité*, p. 194-195.

celles-ci<sup>99</sup> –, il convient de nuancer cette vision un peu trop radicale des choses en ce qu'elle suppose que table rase aurait été faite de la philosophie en la troquant, du jour au lendemain, contre une sociologie résolument empirique.

La déformation de champ induite par le puissant essor du paradigme lévi-straussien au cours des années 1950 doit être prise ici en considération. Ayant déjà passé pour sa part de la philosophie à l'ethnologie sous l'égide de Marcel Mauss, Lévi-Strauss a conféré à cette dernière, de *Tristes tropiques* (1955) à *La Pensée sauvage* (1962), un grand renom sur le marché des idées et un relief scientifique nouveau sur le marché universitaire, ayant l'un avec l'autre frayé la voie au structuralisme triomphant des années 1960. Un an avant son accession au Collège de France, celui-ci avait placé la publication de son *Anthropologie structurale*, en page de dédicace, sous le parrainage de Durkheim : « De ce livre paraissant en 1958, année du centenaire d'Émile Durkheim, on permettra qu'un disciple inconstant fasse hommage à la mémoire du fondateur de *l'Année sociologique* : prestigieux atelier où l'ethnologie contemporaine reçut une partie de ses armes, et que nous avons laissé au silence et à l'abandon, moins par ingratitude que par la triste persuasion où nous sommes, que l'entreprise excéderait aujourd'hui nos forces<sup>100</sup> ». L'année suivante, Merleau-Ponty dira voir une continuation de l'œuvre de Mauss dans l'anthropologie sociale, celle-ci étant « ce que devient la sociologie quand elle admet que le social, comme l'homme lui-même, a deux pôles ou deux faces : il est signifiant, on peut le comprendre du dedans, et en même temps l'intention personnelle y est généralisée, amortie, elle tend vers le processus, elle est [...] médiatisée par des choses<sup>101</sup> ». Quant à Bourdieu, il rappellera, au terme du colloque de Cerisy-la-Salle qui lui fut consacré en 2001, que « l'état des disciplines avant 68 » allait montrer une domination inédite des sciences de l'homme – avec Lévi-Strauss, Braudel ou Dumézil – telle que, « pour la première fois, les philosophes [seraient] sommés de se mesurer aux sciences sociales<sup>102</sup> ». En distinguant entre « structure sociale » et « relations sociales », comme entre un modèle construit et un ensemble de réalités empiriques<sup>103</sup>, Lévi-Strauss a assurément représenté, pour le sociologue en train de se faire, un horizon de référence aussi déterminant que la phénoménologie de Sartre, et c'est relativement à ces deux côtés du spectre intellectuel qu'il s'attachera à creuser la distance tant avec l'objectivisme abstrait qu'avec le subjectivisme radical, non sans avoir veillé à s'y mesurer un temps, ainsi qu'en témoignèrent très significativement, en 1972, *l'Esquisse d'une théorie de la pratique* et les *Trois études d'ethnologie kabyle* sur lesquelles s'ouvrira, cartonné chez Droz, ce volume déjà presque rétrospectif et agencé, en tout cas, comme une dette assortie d'un définitif adieu à Lévi-Strauss et à Sartre<sup>104</sup>.

S'agissant de la réinscription en thèse de sociologie chez Aron, il n'est aucunement entré dans ce choix de jouer celui-ci contre Sartre, pour reprendre un des clichés les plus éculés des journalistes ou des philosophes pour journalistes. Rival de Gurvitch à la Sorbonne, y valorisant Weber et Veblen contre Durkheim, sociologue et politologue d'extraction phénoménologique, Aron a lui aussi contribué au reclassement vers le haut de la sociologie universitaire. Si rupture il y eut ensuite des liens de dépendance avec son second mentor, Bourdieu ne manquera pas, là encore, de marquer sa dette à son égard. *Un art moyen*, en 1965, sera dédié à Raymond Aron<sup>105</sup>. Et pour rétif qu'il continuera de se montrer à l'effigie de « l'intellectuel total », le sociologue soulignera en 1993 qu'« [il ne s'est jamais rangé] dans le camp de ceux qui [...] chantent la

<sup>99</sup> Voir *Le Bal des célibataires. Crise de la société paysanne en Béarn*, Paris, Seuil, coll. « Points », 2002.

<sup>100</sup> Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale* (1958), Paris, Plon, 1974.

<sup>101</sup> M. Merleau-Ponty, « De Mauss à Claude Lévi-Strauss » (1959), repris dans *Signes* (1960), *Œuvres*, éd. Cl. Lefort, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2010, p. 1409.

<sup>102</sup> « Secouez un peu vos structures ! », dans *Le Symbolique et le Social*, éd. citée, p. 286.

<sup>103</sup> Cl. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, éd. citée, p. 305-306.

<sup>104</sup> *Esquisse d'une théorie de la pratique*, précédé de *Trois études d'ethnologie kabyle*, Genève, Droz, 1972.

<sup>105</sup> *Un art moyen. Essai sur les usages sociaux de la photographie* (avec L. Boltanski, R. Castel et J.-Cl. Chamboredon), Paris, Minuit, coll. « Le sens commun », 1965.

mort de Sartre et la fin des intellectuels ou qui [...] inventent un couple Sartre/Aron, pour donner la palme (de la raison et de la lucidité) à ce dernier » : « d'abord parce que, entre Sartre et Aron, les ressemblances sont, selon moi, beaucoup plus grandes que les différences [à savoir leur habitus de grands bourgeois à qui tout a réussi]. À commencer par ce qui me les rend l'un et l'autre, en dépit de tout, profondément sympathiques : je veux parler de ce que j'appellerai leur naïveté ou même leur innocence (si je ne puis témoigner pour ce qui est de Sartre, j'ai assez connu et – faut-il le dire ? – aimé Raymond Aron pour être en mesure d'attester que l'analyste désenchanté du monde contemporain cachait (mal) un homme sensible, voire sentimental, et un intellectuel croyant naïvement au pouvoir de l'intelligence)<sup>106</sup>. » Se présentant lui-même comme « un métaphysicien frustré », Aron a rappelé, de son côté, que « [sa] véritable passion, quand [il était] jeune, était la philosophie au sens le plus métaphysique du terme » ; mais, n'y ajoutant plus une foi qu'il avait dès lors tournée vers la science, c'est dans l'économie, la sociologie, la politique et la stratégie qu'il avait cru retrouver « l'interrogation métaphysique », en s'y faisant le défenseur d'enquêtes pointillistes apparemment fort éloignées de la spéculation philosophique – fort de cette conviction, ajoutait-il, que « ceux qui ne savent pas ce qu'est la réalité ne peuvent pas la changer<sup>107</sup> ». Lorsqu'un Bourdieu très spinozien opposera à ses détracteurs que la connaissance des lois de la pesanteur déterminant la reproduction sociale permet seule d'y introduire une marge de liberté, c'est de cet Aron-là qu'il restera proche envers et contre tout. À distance à la fois agacée et néanmoins sympathique à l'égard d'un Sartre ayant « essayé de toutes ses forces de sortir des limites de son entendement social<sup>108</sup> ».

Une sorte de série ponctuant la montée en puissance des sciences sociales des années 1950 aux années 1970 pourrait ainsi être dessinée de Lévi-Strauss à Bourdieu en passant par Aron : tous trois venus de la philosophie avant de la répudier – pour en extrapoler l'exigence à d'autres disciplines – et, plus spécialement, d'un contentieux avec le magistère sartrien<sup>109</sup>. Entre 1961 et 1964, le rapport de Bourdieu à la philosophie reste plus ambivalent qu'il n'y paraît à première vue : d'un côté, dans ses cours à Lille, Husserl se mêle à Durkheim et à Weber ; de l'autre, dans ses premières enquêtes publiées – sur la société algérienne, la condition paysanne et bientôt la reproduction du capital culturel par la certification scolaire –, une solution de continuité, d'esprit résolument empiriste, s'opère à l'égard de la doxa fonctionnaliste d'importation américaine aussi bien qu'à l'égard d'une philosophie du sujet imprégnée de marxisme humaniste et de la « philosophie sans sujets » auréolée par le prestige lévi-straussien ; s'y ajoutera, vingt ans plus tard, une lutte ouverte contre le relativisme nihiliste post-moderne. Collard résume bien les choses pour la suite de notre propos : « Alors que la proximité temporelle avec sa formation aurait précisément dû conduire [Bourdieu] à émailler ses premiers textes de références philosophiques, avant de les abandonner dans ses écrits de la “maturité” sociologique, c'est en quelque sorte l'inverse qui se produit. C'est en effet lorsqu'il est le plus proche de ses années d'études que Bourdieu assume le plus nettement une sociologie dans laquelle toute mention à la philosophie semble absente, au moins sur le plan des concepts et du lexique qu'il s'autorise à mobiliser<sup>110</sup>. » Provocante, affichée, sa résolution sera d'unifier, au-

<sup>106</sup> « Sartrémou. Émoi. Et moi, et moi et moi. À propos de “l'intellectuel total” », paru sous le titre « À propos de Sartre », *French Cultural Studies*, 1993 (dans *Interventions*, éd. citée, p. 46-47).

<sup>107</sup> Entretien avec Raymond Aron, Archives INA, ORTF, 07/12/1969 : <https://www.youtube.com/watch?v=I3briDR0HoM> (à partir de 16'10). L'irréductibilité de l'en-soi à l'être-pour, qui divisa Aron et Sartre, a été examinée par D. Giovannangeli, « Sartre, l'autre ontologie phénoménologique », *Philosophie et longue durée. Pour Jean-François Courtine* (Ph. Büttgen et J. B. Rauzy, dir.), Paris, Vrin, 2016, p. 267-271.

<sup>108</sup> « Entretien avec Franz Schultheis », art. cité, p. 19.

<sup>109</sup> Rappelons en particulier le chapitre intitulé « Histoire et dialectique », rude affrontement à la *Critique de la raison dialectique*, introduit par Lévi-Strauss dans *La Pensée sauvage* (1962), *Œuvres*, éd. V. Debaene, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2008, Paris, Plon, 1962, p. 822-849.

<sup>110</sup> V. Collard, *op. cit.*, p. 336.

delà de ses morcellements locaux, un périmètre sociologique en distinguant ce dernier à la fois du quantitativisme administratif d'un Lazarsfeld – dont Raymond Boudon était à ses yeux le « chef de comptoir<sup>111</sup> » en France – et du « structuralisme génétique » – les classes sociales se renversant en monnaie imaginaire – porté par un Lucien Goldmann<sup>112</sup> ; tout cela au nom d'une philosophie constructiviste des sciences venant de Bachelard et de Canguilhem et renouant à d'autres fins le fil d'une philosophie escamotée plutôt que perdue chemin faisant<sup>113</sup>. L'idée de la sociologie des champs comme consensus méthodologique et comme système d'unification sera saillante dans toute sa carrière ; elle se manifestera par exemple lorsque, dans *Les Règles de l'art*, loin de congédier les diverses approches proprement littéraires de la littérature – qu'elles empruntent à la linguistique, à la sémiologie, à la génétique textuelle ou à la psychanalyse –, il sera proposé d'en articuler les points de vue au sein d'une approche non seulement multifactorielle, mais faisant fond sur un compte tenu commun des conditions de possibilité historiques et sociales de l'expérience littéraire. Par où Bourdieu retrouvera, sans le savoir peut-être, un des horizons de l'ambitieux programme élaboré par les premiers formalistes russes, ultérieurement réduit à une croyance dans la pleine immanence du fait formel<sup>114</sup>. Il n'est pas interdit d'avancer, en ce sens, que l'hostilité créée dans les rangs des spécialistes des études littéraires par *Les Règles de l'art* a procédé, pour une part, dans une mesure largement inconsciente, d'une résistance à ce qui est apparu comme une sorte d'arraisonement et d'aggiornamento sociologique<sup>115</sup>. Ce sera encore, si l'on veut, l'indication d'un point géométrique de toutes les perspectives possibles. Le fantôme de Leibniz restera ainsi présent d'un bout à l'autre de son parcours scientifique, ne serait-ce qu'à travers l'insistance sur les diverses formes de « sociodicée » justificatrice reconduisant, par l'intermédiaire de Weber, à l'*Essai de théodicée* (1710). « *Animadversiones in Mertonem* » : tel sera, en style potache, le titre d'un article de 1990 en hommage au sociologue américain<sup>116</sup>. Plus sérieusement, Bourdieu rappellera que Leibniz reprochait à Descartes, dans les *Animadversiones*, « de ne pas assez se fier aux automatismes de la “pensée aveugle” (il pensait à l'algèbre), capable de suppléer aux intermittences de l'intelligence<sup>117</sup> ».

Renvoyant dos à dos Sartre et Lukács dans *Les Aventures de la dialectique* (1955), Merleau-Ponty voyait quelque chose de commun entre l'extrême subjectivisme inclinant à faire

<sup>111</sup> Cette expression figure dans l'*Esquisse pour une auto-analyse*, éd. citée, p. 98.

<sup>112</sup> Passé par Lukács et Gurvitch, Goldmann se revendique, dans les années 1950-1960, d'un « structuralisme génétique » propre à retremper la sociologie de la littérature, en particulier, à l'histoire vécue, contre le positivisme des uns (qui rabat les contenus d'œuvres souvent médiocres sur le contenu de la conscience collective) et le structuralisme anhistorique des autres (qui referme sur elles-mêmes les formes d'œuvres plus audacieuses). Plus généralement, écrira-t-il, « dès qu'on sépare [...] la structure de la fonction, on aboutit soit à un structuralisme a-historique et formaliste, orienté vers la recherche des structures les plus générales de la pensée [...], soit, et ce n'est que l'autre face de la même médaille, à un fonctionnalisme qui ne s'intéresse qu'au caractère conservateur de toute institution ou comportement à l'intérieur d'une société donnée, qu'il met en lumière en montrant son aspect “fonctionnel”, mais qui ne pose jamais le problème de la transformation » (Lucien Goldmann, *Sciences humaines et philosophie. Pour un structuralisme génétique* (1952), Paris, Denoël-Gonthier, coll. « Bibliothèque Médiations », 1978, p. 11). Dressant le portrait d'une nouvelle génération de sociologues, à la suite de Raymond Aron et Claude Lévi-Strauss, dans la préface qu'il donne en 1966 à la réédition du même ouvrage, Goldmann n'en nomme pourtant aucun.

<sup>113</sup> L'inventivité scientifique à l'œuvre dans les premiers temps du premier cercle bourdieusien a fait l'objet d'une étude collective sous la direction de Julien Duval, Johan Heilbron et Pernelle Issenhuth, *Pierre Bourdieu et l'art de l'invention scientifique. Enquête au Centre de Sociologie Européenne (1959-1969)*, Classiques Garnier, 2022.

<sup>114</sup> Voir, sur ce dernier point, P. Durand, *Poésie pure et société au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, CNRS Éditions, coll. « Culture & Société », 2022, p. 61-63.

<sup>115</sup> Cette perspective unificatrice, grosse des résistances qu'elle a éveillées, apparaît clairement dans l'entretien avec Pierre-Marc de Biasi, « Tout est social » (1992), recueilli, avec une nouvelle introduction, sous le titre « Le sociologue et le généticien », dans *Bourdieu et la littérature* (J.-P. Martin dir.), éd. citée, p. 281-282.

<sup>116</sup> V. Collard, *op. cit.*, p. 163.

<sup>117</sup> « Le sociologue en question », dans *Questions de sociologie*, Paris, Minuit, 1980, p. 51.

de l'histoire « le résultat immédiat de nos volontés » et l'extrême objectivisme la repoussant « dans l'en-soi [d'une] "seconde nature" » : « si le social est une seconde nature il ne peut être modifié, comme l'autre, que par un technicien, qui sera ici une sorte d'ingénieur politique. Et si le social n'est que le résultat inerte et confus de nos actions passées, on ne peut y intervenir et y mettre de l'ordre que par création pure<sup>118</sup>. » Dix ans plus tard, Serge Doubrovsky imaginera de réconcilier philosophies de l'existence et sciences humaines dans l'héritage du phénoménologue qui, disparu en 1961, avait aperçu, dans l'usage croissant du mot « structure » à la fin des années 1950, « une nouvelle manière de voir l'être<sup>119</sup> ». « Notre culture, tout en assumant intégralement le passé, écrira-t-il, est devenue anthropologique ; elle est le lieu d'une confrontation entre les sciences humaines et les philosophies de l'existence, dont un esprit comme Merleau-Ponty esquissait une réconciliation et une synthèse possible<sup>120</sup>. » La coïncidence des temps et des contre-temps est significative. L'ouvrage, qui malheureusement s'y noiera, est rédigé au cours de la querelle de la « Nouvelle Critique » ayant opposé Roland Barthes à Raymond Picard et il paraît la même année que l'« archéologie des sciences humaines » au terme de laquelle Michel Foucault voyait la figure de l'homme – telle que, venue des débuts de l'âge classique, elle avait culminé dans l'existentialisme sartrien – aller bientôt s'effaçant comme au bord de la mer un visage dessiné sur le sable<sup>121</sup> ; étant sous-entendu qu'il n'y a d'archéologie, au fond, que de choses mortes. L'heure allait, sous peu, être à « la mort de l'auteur<sup>122</sup> » dans les cercles d'avant-garde, ainsi qu'à la substitution d'un « Texte » sans bord aux formes transitives de l'engagement littéraire et d'un « Signifiant » non maîtrisable aux significations intentionnelles et aux stylistiques décoratives. De cette « mort » ayant laissé vides des contours ainsi rendus visibles, Foucault fera, sans mentionner Barthes ni Derrida, le moyen d'une définition rétrospective de la « fonction auteur » considérée comme effigie pénale et comme opératrice de discursivité<sup>123</sup>. En mai 68, toutefois, ce ne sont pas les structures qui allaient descendre dans la rue, comme le dira à juste titre Lacan, mais de réels rapports de force que les accords de Grenelle dilueront. Entre-temps, la publication d'*Architecture gothique et pensée scolastique* en mai 67 pourrait bien apparaître, avec le recul, comme une réalisation du vœu anthropo-phénoménologique formulé, bien seul alors, par Serge Doubrovsky : faire dialectiquement tenir en un même complexe génératif l'objectivité des structures et les figures spécifiques de leur mise en œuvre par des subjectivités soumises antérieurement à d'identiques processus formateurs.

### *De l'« habitus » à l'habitus : la chute des guillemets*

<sup>118</sup> « La philosophie de l'objet pur et celle du sujet pur sont également terroristes », ajoutait-il sévèrement dans ce texte développant sans doute celui qui, écarté par la rédaction des *Temps modernes*, avait causé deux ans plus tôt sa rupture avec Sartre, auteur d'un retentissant article sur « Les communistes et la paix » (M. Merleau-Ponty, « Sartre et l'ultra-bolchevisme », *Les Aventures de la dialectique*, v, *Œuvres*, éd. citée, p. 499). Bourdieu a souligné que la position défendue par Merleau-Ponty dans *Les Aventures de la dialectique* avait beaucoup compté pour lui alors qu'il était en train de s'appuyer davantage sur Husserl que sur Heidegger et sur la phénoménologie que sur l'existentialisme (« Entretien avec Franz Schultheis », art. cité, p. 22).

<sup>119</sup> Selon un témoignage de Lévi-Strauss à propos de la participation du phénoménologue, en janvier 1961, à un colloque sur les usages du terme « structure » dans les sciences humaines (cité dans M. Merleau-Ponty, *Œuvres*, éd. citée, p. 92).

<sup>120</sup> Serge Doubrovsky, *Pourquoi la nouvelle critique. Critique et objectivité*, Paris, Mercure de France, 1966, p. XIV. De cette querelle, Bourdieu établira les déterminations sociales internes et contiguës à l'univers proprement universitaire dans *Homo academicus*, Paris, Minuit, coll. « Le sens commun », 1984, p. 151-156.

<sup>121</sup> Michel Foucault, *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de philosophie », 1966, p. 398.

<sup>122</sup> Roland Barthes, « La mort de l'auteur » (1968), *Œuvres complètes*, t. II, éd. É. Marty, Paris, Seuil, 1994, p. 491-495.

<sup>123</sup> M. Foucault, « Qu'est-ce qu'un auteur ? », *Bulletin de la Société française de philosophie*, 63<sup>e</sup> année, n° 3, juillet-septembre 1969 ; repris dans *Dits et Écrits*, t. I, éd. D. Defert et F. Ewald (avec J. Lagrange), Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2001, p. 817-870.

Bourdieu donne donc en 1967, dans la collection « Le sens commun » qu'il dirige chez Minuit, sous le titre *Architecture gothique et pensée scolastique*, une traduction de deux textes d'Erwin Panofsky déjà anciens puisqu'ils remontent à 1946 et 1948 : introduction, pour l'un, aux écrits de l'abbé Suger de Saint-Denis ; conférence, pour l'autre, sur les affinités de structure entre l'esthétique gothique et les formes de pensée et d'exposition caractéristiques des universités médiévales du Nord de la France au XIII<sup>e</sup> siècle. L'intitulé de cette seconde contribution donne son titre à l'ensemble. Ces morceaux rapportés se trouvent complétés par une postface du traducteur qui n'est autre que Bourdieu lui-même, lequel se trouve à la barre de toute l'ingénierie éditoriale du volume.

« Le sens commun » figure au catalogue Minuit depuis trois ans déjà ; Panofsky vient y enrichir historiquement et philosophiquement, de façon très vectorielle, une série dont l'enjeu est de refonder l'anthropologie et la sociologie en rangeant, sous la même couverture, à côté de grands noms de ces disciplines, tels que Durkheim, Weber ou Mauss, des savants émargeant à d'autres langues et à d'autres paradigmes, traduits le plus souvent par des membres de l'équipe mise en place par le jeune sociologue à l'École pratique des hautes études, tels que Sapir ou Linton – en attendant Goffman, Labov, Bernstein, Hoggart ou Cassirer –, entre autres représentants d'une sorte de « collègue » qui, pour « invisible » qu'il fut, semblait bien fait pour opposer aux réifications de la sociologie telle qu'elle se faisait l'intempestive inventivité d'une sociologie telle qu'elle pourrait se faire. Une « politique de traduction » est en jeu très tôt dans cette collection qui ambitionne, à partir d'un durkheimisme renouvelé, d'articuler celui-ci à des ressources empruntées à d'autres périmètres scientifiques nationaux – Allemagne, Angleterre, États-Unis, Hongrie – afin de surmonter les compartimentations d'une discipline soumise, en France, tantôt aux forces d'inertie du marxisme, tantôt aux mises en demeure du fonctionnalisme américain<sup>124</sup>. Lecteur de John Dewey, le chef d'équipe doublé du directeur de collection n'en prête pas moins une attention toute particulière à des anthropologues et des philosophes nord-américains situés en dehors du mainstream sociologique, qui lui permettent de sortir des deux périmètres de la philosophie et de l'anthropologie continentales, mais aussi de partir à la rencontre de l'espace international de circulation des idées qui restera un de ses objectifs politiques autant que scientifiques<sup>125</sup>.

Dans ce montage en série est bien évidemment intervenue une offensive dont Bourdieu a su tirer profit autant que ses proches collaborateurs. Un examen chronologique de la collection, auquel Anheim et Pasquali n'ont pas procédé, ferait ressortir comment Panofsky y a pris place, de même que la logique de progression cumulative qui y a présidé, en montrant sous quel angle et à quel rythme, selon quelle logique scientifique, mais aussi intrinsèquement éditoriale, les travaux de Bourdieu et de son équipe se sont introduits dans la navette des classiques et des modernes rassemblés sous la bannière paradoxale du « sens commun »<sup>126</sup>. La collection pourrait apparaître, de ce point de vue, comme une anticipation sur le terrain de l'édition scientifique de la figure de « l'intellectuel collectif » que Bourdieu mobilisera après

<sup>124</sup> Bourdieu y insistait, tant pour « Le sens commun » que pour les *Actes de la recherche en sciences sociales*, dans *Science de la science et réflexivité*, éd. citée, p. 200-201.

<sup>125</sup> Sur ce tropisme américain – sans lien avec l'import-export aux USA et depuis les USA d'une supposée « French Theory » –, on lira avec profit Y. Winkin, « Pierre Bourdieu, le plus américain des sociologues français de sa génération », dans *Bourdieu et les Amériques. Une internationale scientifique : genèse, pratiques et programmes de recherche* (A. Garcia Jr., M.-Fr. Garcia Parpet, A. Pérez, Fr. Poupeau & M. E. Rocha dir.), Paris, Éditions de l'IHEAL, coll. « C°lectivo », 2023, p. 128-135.

<sup>126</sup> Le paradoxe étant que si le geste scientifique demande une rupture avec idées reçues et prénotions, la sociologie de Bourdieu demande, en même temps, de prendre en considération – et au sérieux – le « sens pratique » des conduites jusqu'aux plus ordinaires, lequel toutefois s'exerce de façon réflexe sur ceux qui le mettent en œuvre, le plus souvent donc à leur insu. Notre première épigraphe, empruntée à Descartes, montre que cette préoccupation n'est pas absente de la tradition proprement philosophique.

1990 dans l'arène sociale et politique, en rupture avec « l'intellectuel total » cher à la génération sartrienne : là, un catalogue d'auteurs-tuteurs dévolus à une refondation de l'anthropologie et de la sociologie ; ici, une coalition d'« intellectuels spécifiques » embarqués dans une résistance au néo-libéralisme<sup>127</sup>. Prolongement papier du laboratoire du Centre de sociologie européenne, le bimestriel des *Actes de la recherche en sciences sociales*, lancé en 1975 avec une charte graphique apparemment bricolée et volontiers ludique, accueillera, dans ces mêmes années 1990, un supplément « Liber » parallèlement à la structure éditoriale « Raisons d'agir » dévolue à partir de 1995 à la publication d'essais de combat au format de poche sous une livrée élégante, afin de mettre les acquis des sciences sociales au service d'une défense du bien commun. Que les maquettistes du livre sur *Bourdieu et Panofsky* aient eu à cœur de fondre celui-ci, à peu de détails près, dans le moule typographique de la collection mère – jusqu'à l'usage, très moderne à l'époque et volontiers provocant, de l'absence de majuscules pour les mentions en première de couverture, en page de titre et dans les intitulés de chapitres – tient d'un bel hommage et d'un habile montage du propos.

Chef d'orchestre du volume, Bourdieu traduit, monte ensemble deux textes disjoints, les organise en sous-sections avec intertitres, leur ajoute une bibliographie, un glossaire des termes techniques, un index des noms et des concepts, avec une iconographie qu'il surveille, donne son intitulé au tout et rédige le quatrième de couverture. Il agit en cela comme un éditeur à part entière, c'est-à-dire comme l'« auteur » d'un auteur – Erwin Panofsky –, le vieil historien de Princeton n'étant pas peu surpris, sans doute, de voir sa bibliographie s'augmenter tardivement d'un nouvel item et de faire avec celui-ci office de détonateur au sein de l'univers intellectuel francophone. Bourdieu rédige, à cet effet, une longue postface propre à convertir l'acte éditorial en manifeste scientifique. Cette postface porte l'ouvrage à une taille acceptable : deux articles ne font pas un livre. Elle est surtout une offensive contre un ensemble de places fortes qui ont nom histoire de l'art, sociologie de l'art, psychologie sociale et sociologie fonctionnaliste sous leurs formes diverses. Animée qu'elle est, d'un bout à l'autre, par ce qu'Anheim et Pasquali appellent une « épistémologie de combat », qui est surtout une épistémologie de la vigilance, trois grandes propositions la balisent : *primo*, une fin de non-recevoir opposée à la collecte de faits et de chiffres en dehors d'une construction théorique que ces données ont au contraire à contrôler ; *secundo*, une rupture avec le postulat de l'intentionnalité du sujet et de la transparence à soi de la conscience, le positivisme étant tenu, sous cet angle, pour un obstacle à la connaissance plus redoutable que les prénotions profanes ; *tertio*, la nécessité, pour le sujet objectivant, d'objectiver ses propres présupposés. Les signes de fidélité à Gaston Bachelard se multiplient dans ce manifeste épistémologique organisé déjà autour de l'idée force que « le fait est conquis contre l'illusion du savoir immédiat » et sur un ton propre à « donner toute sa force à l'action polémique de la raison scientifique<sup>128</sup> », au prix d'un déplacement du postfacier vers son auteur dont le texte même est donné en soi pour un cinglant démenti apporté au réductionnisme scientifique autant qu'à l'impressionnisme esthétique. Quant au fond, le double essai de Panofsky relativement aux deux secteurs de l'architecture et de la *disputatio* scolastique met en relief, à travers les « forces formatrices » d'« habitudes mentales » semblables au sein d'une même génération, non seulement le poids social de la scolarisation – par où Bourdieu retrouve ce que ses premières enquêtes sur l'école et la transmission du capital culturel avaient

<sup>127</sup> « L'intellectuel collectif » appelé par Bourdieu peut apparaître comme une extrapolation de la figure de l'« intellectuel spécifique » dont Foucault a dessiné et parfois incarné l'idéal-type, avec quelques autres, notamment à travers les actions conduites par le Groupe d'information sur les prisons (GRIP) lancé en 1971 avec Jean-Marie Domenach et Pierre Vidal-Naquet. Voir à ce propos Christian Laval, *Foucault, Bourdieu et la question néolibérale*, Paris, La Découverte, 2018.

<sup>128</sup> *Le Métier de sociologue* (avec J.-Cl. Chamboredon et J.-Cl. Passeron), Paris-La Haye, Mouton, 1973, p. 27 et p. 14. La fidélité à Bachelard imprègne d'un bout à l'autre cette anthologie redoublée par un manifeste épistémologique.

de plus provocant<sup>129</sup> –, mais aussi que la similitude entre des expériences pourtant séparées et spécifiques réside dans un élément moteur commun situé à la fois en amont et en surplomb de ces expériences mêmes. Pas plus que celui d'« habitus », le terme de « champ » n'apparaissait sous la plume de l'historien de Princeton. C'est pourtant ce binôme que le sociologue sort de sa manche, *in fine*, en un geste qui tient d'une prestidigitation philosophique<sup>130</sup>. Une forme de néo-kantisme est à la manœuvre dans ce geste, déjà repérable dans la manière audacieuse dont un Max Weber avait rapporté l'une à l'autre éthique protestante et esprit capitaliste sous le signe génératif commun de la dévotion au travail et de la prospérité comme preuve d'élection<sup>131</sup>.

On pourrait donner tout cela, en raccourci, comme un passage explicatif de la métaphore à la métonymie<sup>132</sup>. Quand Bourdieu commentant Flaubert ou Manet exposera, démonstration à l'appui, que la clé d'explication d'un phénomène social – telle œuvre, tel choix stylistique par exemple – réside, non dans celui-ci ni dans quelque cause immédiate, mais dans l'« espace des possibles » au sein duquel ce phénomène apparaît et est observé, il ne sera pas loin d'un tel formalisme logique ; du moins sera-ce un des modes d'appréhension ou, pour mieux dire, le moment quasi formel d'une dialectique dont l'autre moment, génétique et historique, consistera à faire ressortir le processus d'engendrement et d'incorporation de ces rapports de formes qui sont, avant toute autre chose, rapports entre des forces. L'important, par-delà ce que le sociologue aurait tenu pour de pénibles arguties, demeure le rapport d'inhérence mutuelle établi entre « habitus » et « champ » dans la théorie comme dans la méthode, en tant qu'éclairages rendant raison de pratiques sociales orchestrées par un ajustement de prises de position à des dispositions durables. Et aussi que ce rapport contribue, sans déterminisme aveugle, à congédier toute distinction de principe entre sujet et objet, intériorité et extériorité, individu et société, au profit de relations dynamiques et circulaires allant de ce qu'on pourrait appeler une « nature » – l'univers social – à une « seconde nature », à savoir l'agent social informé, en qualité d'être percevant et agissant, selon ses propres formation et trajectoire au sein de formations historiques et sociales données<sup>133</sup>.

Jacques Bouveresse a vu dans cette perspective « une voie moyenne », trouvée avec la notion d'habitus, « entre l'objectivisme [que Bourdieu] reproche aux structuralistes comme Lévi-Strauss et le spontanéisme que les philosophies du sujet tentent d'opposer aux premiers ».

<sup>129</sup> *Les Héritiers : les étudiants et la culture* (avec J.-Cl. Passeron), Paris, Minuit, coll. « Grands documents », 1964.

<sup>130</sup> « Champ intellectuel et projet créateur » avait été publié peu de mois auparavant dans *Les Temps modernes*, n° 246, 1966, p. 865-966. Jean-Claude Passeron, rendant hommage à Bourdieu au lendemain de sa disparition, rappelle que le concept de « champ », au sens de champ de forces « responsable de sa propre causalité », est à la fois un « programme » et un « engagement de méthode » ; venu de la *Gestalttheorie*, le concept avait entre-temps trouvé dans les travaux de Kurt Lewin, explique-t-il, un premier terrain d'observation et d'expérimentation (« Mort d'un ami, disparition d'un penseur », dans *Travailler avec Bourdieu* (P. Encrevé et R.-M. Lagrave dir.), Paris, Flammarion, 2003, p. 41).

<sup>131</sup> Max Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (1904-1905), trad. J. Chavy, Paris, Plon, coll. « Presses Pocket », 1990.

<sup>132</sup> Une logique de la métaphore, comme intersection entre deux ensembles, avec transport de données de l'un à l'autre, céderait ainsi la place à une logique métonymique par coappartenance de ces derniers à un même ensemble qui les englobe en les déterminant tous deux, avant que chacun ne redéfinisse l'effet subi selon des codes qui lui appartiennent en propre. En nous inspirant ici de la matrice des tropes et figures élaborée par le Groupe  $\mu$  dans *Rhétorique générale* (1971), Paris, Seuil, coll. « Points », 1982, puis *Rhétorique de la poésie* (1977), Paris, Seuil, coll. « Points », 1990.

<sup>133</sup> Précisons : l'agent social comme être percevant le monde à travers des schèmes classificatoires hérités et agissant dans ce monde avec les réflexes que celui-ci lui a inculqués. Étant entendu que différents types de décalages peuvent induire l'agent ou bien à anticiper au-delà de ce qui est attendu de lui, ou bien, plus rarement, à susciter des solutions nouvelles (*videte infra*). L'agent social, tel que le voit Bourdieu, a une faible chance de se faire sujet de son action s'il s'appuie sur une connaissance des déterminismes dont il fait l'objet. L'évolution d'un champ, sa transformation ou son éventuelle révolution demandent de toute façon cette marge de liberté, sorte de jeu introduit dans l'engrenage de la reproduction.

Encore faudrait-il inverser et ce rapport et cette chronologie. Quoi qu'il en soit, Bouveresse poursuivait ainsi : « Les structuralistes pensent le monde social “comme espace de relations objectives transcendant par rapport aux agents et irréductibles aux interactions entre les individus”. Bourdieu veut réintroduire les agents que le structuralisme réduit à l'état de “simples épiphénomènes de la structure”, mais non le sujet de la tradition “humaniste”, qui est supposé agir uniquement en fonction d'intentions qu'il connaît et qu'il maîtrise, et non de causes déterminantes dont il ignore tout et sur lesquelles il n'a aucune prise réelle<sup>134</sup>. » Capital d'expériences sociales à l'état incorporé, l'habitus bourdieusien ressemblera d'assez près à la part d'« automate » nourri par la « coutume » dont Pascal voyait faite, pour moitié, la rationalité humaine, l'autre moitié étant celle de « l'esprit »<sup>135</sup>. Aux réflexes anticipant sur l'action à la faveur d'une exposition antérieure à des régularités, l'habitus n'en conjuguera pas moins une capacité d'agir suivant des intentions échappant, comme par la bande, à cette emprise du passé. Dans le rapport d'implication réciproque entre habitus et champ, les forces de reproduction pourront se trouver contrecarrées par des décalages qui résulteront tantôt d'une hystérésis des dispositions acquises au regard des transformations du système qui en est la source, tantôt d'une action transformatrice de ces dispositions sur ce même système ; car, il faut y insister avec Bourdieu, peu entendu sur ce point, on se fait *avec et contre* le champ ayant fait de nous ce que nous sommes. À l'image de la « civilisation » des « mœurs » décrite par Norbert Élias – et de même que la « distinction » qui régit le système des goûts –, l'ajustement de l'habitus au champ sera à la fois un *état de fait* qui se constate et un *processus* d'engendrement qui s'observe à l'œuvre<sup>136</sup>.

Installé à la lisière du philosophique et du sociologique, *Architecture gothique et pensée scolastique* ne pouvait manquer d'alerter bien des philosophes. Anheim et Pasquali en mentionnent un certain nombre ; adjoignons-leur Pierre Aubenque, spécialiste d'Aristote, qui avait réservé à l'ouvrage conçu par Bourdieu un sort tout particulier, en y voyant rien de moins qu'un « exemple d'effet métaphysique » dans le domaine de l'art. La remarque témoigne, s'il en était besoin, de l'importance que cet ouvrage avait acquise en France au sein de la philosophie depuis sa traduction en 1967<sup>137</sup>. Pensée à l'inverse presque exact du « démon de la perversité » analysé par Edgar Poe – démon sous l'impulsion duquel « nous agissons par la raison que nous ne le devrions pas » et là où « il ne peut y avoir de raison plus déraisonnable » parce qu'« il n'y en a pas de plus forte<sup>138</sup> » –, la notion d'habitus évoluera ensuite, constamment reprise et retouchée par le sociologue, comme s'il s'était agi d'une sorte de hantise conceptuelle, assez pareille au fond à l'obligation portant « sans arrêt » la plupart des philosophes « [à] revoir et à redéfinir les notions les mieux fondées », que celles-ci surgissent de « l'évidence du monde » tel qu'il s'offre à l'entendement ou qu'elles procèdent du raisonnement philosophique lui-même<sup>139</sup>.

Des « habitudes mentales » cernées par Panofsky à l'« habitus » bourdieusien, il y aura approfondissement et extrapolation structurale, à savoir passage de dispositions incorporées au cours d'un premier processus de socialisation, en l'occurrence scolaire, à des dispositions retrempées au cours d'un second processus de socialisation, permanent celui-ci, à tel champ

<sup>134</sup> Jacques Bouveresse, « Règles, dispositions et habitus », *Critique*, n° 579-580, 1995, p. 580.

<sup>135</sup> Blaise Pascal, *Pensées, Œuvres complètes*, éd. J. Chevalier, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1969, p. 1219-1220 ; commenté dans les *Méditations pascaliennes*, éd. citée, p. 26.

<sup>136</sup> Norbert Élias, *La Civilisation des mœurs (Über den Prozess der Zivilisation)* (1939/1969), Paris, Calmann-Lévy, coll. « Pluriel », 1977.

<sup>137</sup> Pierre Aubenque, *Faut-il déconstruire la métaphysique ?*, Paris, Presses universitaires de France, « Collection de métaphysique », Chaire É. Gilson, 2009, p. 88-89.

<sup>138</sup> Edgar Poe, « Le démon de la perversité », trad. Ch. Baudelaire, *Nouvelles histoires extraordinaires, Œuvres en prose*, éd. Y.-G. Le Dantec, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1951, p. 272.

<sup>139</sup> M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible* (1964), éd. Cl. Lefort, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1979, p. 17-18.

d'appartenance et d'intervention pour tel agent ou telle classe d'agents. L'insistance ira grandissant sur l'attelage pratique et conceptuel entre habitus et champ comme entre « deux systèmes de virtualités », expliquera Bourdieu dans une leçon du 1<sup>er</sup> mars 1984 : « d'un côté, les virtualités liées au producteur, de l'autre les potentialités inscrites dans l'action, dans la situation, l'espace social ». Et d'ajouter ceci qui, à première vue, pourrait paraître fataliste alors que, dans la circularité de l'habitus et du champ, se trouve aussi logées, à seconde vue, non seulement une détermination de l'action qui est aussi une énergie à l'action, mais la chance, pour certaines dispositions, dans certaines circonstances, de forcer le blocage que leur opposait tel système de positions acquises : « Il y a en chacun de nous des potentialités qui ne se révéleront peut-être jamais parce qu'elles ne trouveront jamais leurs conditions sociales d'effectuation, le champ dans lequel elles pourraient s'effectuer<sup>140</sup> » ; or certaines situations de crise, parce qu'elles entraînent divers décalages et, partant, un relatif brouillage des classements, présentent des occasions parfois « stupéfiantes », en effet, de « [...] révéler des potentialités qui, sans elles, seraient restées enfouies dans les dispositions des agents<sup>141</sup> ». Le sociologue évoque incidemment, à cet endroit, la première guerre mondiale au sujet de laquelle tant de témoignages (songeons aux dadaïstes et futurs surréalistes) diront l'effet déterminant, et d'abord très égarant, qu'elle a eu sur nombre de jeunes hommes envoyés au front, récemment diplômés ou en voie de diplomation (tels Aragon ou Breton), dont le destin s'en trouvera considérablement infléchi non pas seulement par la disparition d'auteurs déjà bien présents (Péguy tombé au front, ou surtout Apollinaire, emporté par la grippe espagnole), ni seulement, si déterminant que cela fut à coup sûr, par l'énergie de révolte qu'ils y accumuleront envers la bourgeoisie patriotique et ses institutions (ni Aragon ni Breton ne seront toutefois Dorgelès ou Céline), mais encore par les effectuations qu'elle a entravées (une carrière médicale ou une poésie aimablement moderniste par exemple) aussi bien que par les potentialités réactives qu'elle a éveillées<sup>142</sup>. Évoquant sa période algérienne dans l'*Esquisse pour une auto-analyse*, Bourdieu mettra au nombre des servitudes et des impératifs de l'enquête en temps de guerre l'exigence d'une « réflexivité permanente et pratique<sup>143</sup> », ce redoublement de vigilance ayant assurément compté dans le tour qu'allait prendre sa résolution sociologique. Toutes proportions gardées, la guerre d'Algérie pourrait avoir représenté pour Bourdieu un tel moment de crise propre à rebattre les cartes et qui, en déviant les anticipations de l'habitus acquis, permet de s'orienter vers d'improbables horizons, l'expérience ayant quelquefois, telle que l'a décrite Montaigne, « des eslans au delà de ses effets<sup>144</sup> ». La guerre a été assurément, en tout cas, un facteur de cristallisation et de précipitation. Le motif de la « crise » se reproduira du *Déracinement* aux enquêtes consignées dans *Le Bal des célibataires*. L'insistance de ce motif aiderait à démentir les réductions de la sociologie bourdieusienne à une mécanique de la reproduction au prix d'une confusion entre déterminisme scientifique et fatalité sociale.

Qu'il soit question de Manet ou Baudelaire, de Mallarmé ou Duchamp, les rares « révolutions symboliques » dont le champ culturel a été le lieu et l'objet à l'âge moderne, renversements cassirériens d'une forme enveloppante par une forme enveloppée, sont largement tributaires d'un affrontement entre des personnalités inattendues et les dimensions les plus attendues de la reproduction conforme, en temps de saturation du système, de calcification des carrières et d'épuisement des routines. Ce n'est pas que « toujours l'inattendu

<sup>140</sup> *Sociologie générale*, t. II, Paris, Raisons d'agir/Seuil, coll. « Points », 2016, p. 20-21.

<sup>141</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>142</sup> Il a pu être suggéré, en ce même sens, que le brassage de classes induit par la vie de caserne et dans les tranchées a contribué en toute hypothèse, entre autres, au recrutement social composite du premier groupe surréaliste. Voir P. Durand, « Approche institutionnelle du premier surréalisme (1919-1924) » (avec J.-P. Bertrand et J. Dubois), *Pratiques*, n° 38, 1983, p. 27-53.

<sup>143</sup> *Esquisse pour une auto-analyse*, éd. citée, p. 68-69.

<sup>144</sup> Montaigne, « De l'expérience », *Essais*, Livre III, éd. P. Villey, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige », 1988, p. 1068.

arrive », pour reprendre un beau titre d'André Maurois<sup>145</sup> ; c'est qu'il peut arriver qu'un événement plus ou moins « analyseur » – au sens de René Lourau<sup>146</sup> – outre passe les attentes d'un système donné. « Structure structurante et structurée<sup>147</sup> », stock de réflexes incorporés, corps faisant du milieu dans lequel il baigne son propre prolongement, l'habitus participera, en somme, d'un hendiadis et d'un indénuable complexe ; et il sera tout autant rapportable à une translation intériorisée sous forme réduite, comme ensemble de principes de vision et de schèmes opératoires, du champ auquel il s'ordonne en y orientant *pratiquement* et en y douant de *sens* conduites et engagements. Suivant cette logique, Bourdieu parlera d'une adhésion pré-réflexive des agents sociaux à leur sphère d'action, inductrice d'une « *illusio* » et d'une « libido » spécifiques – être plongé dans le jeu conduisant à se prendre au jeu –, avec des effets assez similaires à ceux qui s'exerçaient sur les disciples de Xénocrate d'Agrigente auquel on demanda un jour ce qu'ils apprenaient auprès de lui et qui répondit : « à faire d'eux-mêmes ce à quoi la loi les oblige<sup>148</sup>. » Le romancier de *La Montagne magique*, encyclopédique description psycho-sociale d'un sanatorium qui n'est rien d'autre, à sa façon toute médicale, qu'un hors-lieu scolastique, n'écrivait-il pas déjà que l'important est de s'y habituer, c'est-à-dire de « prendre l'habitude de ne pas s'habituer », afin que routine et confort ne prennent pas le dessus sur l'étonnement susceptible d'être pris aux choses et aux événements les plus infimes<sup>149</sup> ?

Christiane Chauviré l'a fait remarquer avec prudence : « Il n'est [...] pas impossible, écrit-elle, que la notion d'habitus ait évolué avec le temps dans l'œuvre de Bourdieu : comparé tout d'abord à une compétence chomskyenne génératrice, l'habitus semble avoir aujourd'hui [en 1995] perdu toute connotation mécaniste involontaire (on le voit bien dans *Raisons pratiques*) ». Et elle estime que la notion peut, *mutatis mutandis*, être rapprochée de celle de « capacité » chez Wittgenstein<sup>150</sup>, non sans observer que Bourdieu fait [...] un usage assez diversifié du concept d'habitus ; parmi les habitus qu'il mentionne, certains [...] semblent agir comme des raisons au sens wittgensteinien (plutôt que comme des causes), d'autres effectuer un guidage plus contraignant<sup>151</sup> ». On n'a pas de peine à la suivre sur cette voie. À l'image d'autres notions clés de son appareil théorique, telles que « champ », « stratégie », « intérêt », « règles » ou « régularités », « *illusio* », « violence symbolique », etc., celle d'« habitus » s'est trouvée fréquemment remise sur le métier par Bourdieu, en prise sur de successifs terrains d'enquête et avec l'appoint correctif ou amplificateur de divers corpus philosophiques au gré de « bricolages » raisonnés, voire d'une sorte de braconnage buissonnier, dans lequel il est difficile de ne pas sentir, au corps défendant du sociologue, une jouissance prise au concept, typique du tempérament philosophique<sup>152</sup>. La catégorie du « symbolique », si cruciale dans sa sociologie, a fait l'objet d'approfondissements l'ayant éloignée de plus en plus de toute

<sup>145</sup> André Maurois, *Toujours l'inattendu arrive*, New York, Éditions de la Maison française, 1943.

<sup>146</sup> René Lourau, *L'Analyse institutionnelle*, Paris, Minuit, 1970 et *L'Analyseur Lipp*, Paris, UGE, coll. « 10/18 », 1974.

<sup>147</sup> *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Minuit, coll. « Le sens commun », 1979, p. 191.

<sup>148</sup> Selon un propos rapporté par Cicéron, *De la République*, Livre premier, trad. Ch. Appuhn, *Œuvres philosophiques complètes*, éd. M. Caron, Paris, Bouquins, 2025, p. 8.

<sup>149</sup> Thomas Mann, *La Montagne magique*, trad. Cl. De Oliveira, Paris, Fayard, Le Livre de Poche, 2016, p. 386.

<sup>150</sup> Christiane Chauviré, « Des philosophes lisent Bourdieu. Bourdieu/Wittgenstein : la force de l'habitus », *Critique*, n° 579-580, 1995, p. 551.

<sup>151</sup> *Ibid.*, p. 551-552, note 7. Sur les ressources trouvées par Bourdieu dans la tradition analytique, en gros à partir de *Ce que parler veut dire* (1982) – Wittgenstein, Searle, Austin –, on lira avec profit la contribution de Richard Shusterman, « Bourdieu and Anglo-American Philosophy », dans *Bourdieu. A critical Reader*, Oxford, Blackwell, 1999, p. 14-28.

<sup>152</sup> C'est ainsi qu'il a pu partir par moments à la recherche du côté de la psychanalyse, voire de la psychologie cognitive, de clés de compréhension d'un « inconscient social » agi par de l'« in-su » et opérant à travers des formes de connaissance et de savoir-faire préconstruites.

réduction à la dimension supposée immatérielle des faits de culture<sup>153</sup>. Mais c'est aussi que la notion d'*habitus*, comme « moteur d'une dynamique de rationalisation et d'unification de l'action sociale<sup>154</sup> », est de façon très stratifiée tributaire d'une tradition philosophique remontant jusqu'à Aristote par l'intercession de Thomas d'Aquin, dont Bourdieu a convoqué bien des figures en négligeant certaines autres d'entre elles. Tour à tour « *hexis* » (Aristote), « *habitus* » comme « principe qui règle l'acte » (Thomas d'Aquin), « *habitudines* » (Leibniz), « *habitudes* » (Mauss, Weber, Mannheim, Élias), « *mental habits* » (Panofsky), le complexe de dispositions génératives avec lequel elle se confond s'ordonne à un concept philosophiquement, historiquement et sociologiquement nomade, pour ne rien dire de la dimension hodologique qu'elle a pu revêtir entre-temps chez Sartre et d'autres phénoménologues<sup>155</sup>. On ne s'y attardera pas davantage : nous avons profilé ailleurs cette généalogie ; on nous permettra d'y renvoyer le lecteur curieux des assignations successives d'une notion ayant trouvé au total dans la sociologie constructiviste de Bourdieu une orientation plus définie et significative que par avant<sup>156</sup>. Ne s'est pas seulement produite en effet, autour de 1967, une expropriation inventive des « routines mentales » panofskyennes et de leurs « forces formatrices » ; il y a eu, effectivement, *invention de l'habitus* par Bourdieu, le propre de toute réelle invention étant, par un côté, d'anticiper sur la réitération juridico-institutionnelle de son « événement » – ainsi qu'un Jacques Derrida l'a fait valoir<sup>157</sup> –, non moins que de capter, par un autre côté, des préfigurations qui, hors de sa prise, seraient demeurées prisonnières de significations inertes. La généalogie des concepts n'est pas convocation d'éléments toujours-déjà-là ; elle est plutôt activation de formes et de figures qui ne trouvent leur puissance que dans l'acte d'invention lui-même<sup>158</sup>.

Qu'il suffise de souligner avec un brin de légèreté combien il est piquant de voir l'« *habitus* » perdre ses guillemets en devenant la possession du sociologue et de la plupart de ses commentateurs. Et de mettre en relief que la traduction de Panofsky, grossie de vocables philosophiques, a représenté contre la triade capitoline « Merton-Parsons-Lazarsfeld » un assaut du concept en direction du positivisme des « faits » offerts au calcul en même temps que l'expression, chez Bourdieu, d'une hystérésis de l'*habitus* philosophique intériorisé au cours de ses années d'apprentissage. Autrement dit, si le traducteur de Panofsky a comme transplanté l'historien de Princeton dans la sociologie – en le « naturalisant sociologue », selon l'heureuse expression de Jean-Claude Passeron<sup>159</sup> –, il a du même coup introduit dans celle-ci, avec lui, un langage et un mode de construction des concepts héritant de la philosophie qu'il avait cru devoir abandonner ou avoir abandonnée<sup>160</sup>. De cette inertie de l'*habitus* (et au sujet de l'« *habitus* »),

<sup>153</sup> Voir, à ce sujet, Jacques Dubois, Pascal Durand et Yves Winkin, « Aspects du symbolique dans la sociologie de Pierre Bourdieu. Formation et transformations d'un concept générateur », *Contextes*, revue de sociologie de la littérature, 2013 : <https://doi.org/10.4000/contextes.5661>

<sup>154</sup> J.-Cl. Passeron, art cité, p. 42.

<sup>155</sup> L'« espace hodologique », expression forgée par Kurt Lewin pour désigner l'espace subjectivé en fonction duquel l'agent détermine sa propre action, a été relayée plus d'une fois par Sartre. Voir *Esquisse d'une théorie des émotions* (Paris, Hermann, 1938, p. 42), puis *L'Être et le Néant* (Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1976, p. 370).

<sup>156</sup> P. Durand et D. Giovannangeli, art. cité, p. 954-959. Voir également François Héran, « La seconde nature de l'*habitus*. Tradition philosophique et sens commun dans le langage sociologique », *Revue française de sociologie*, n° 28-3, 1987, p. 385-416.

<sup>157</sup> Voir Jacques Derrida, *Pysché. Inventions de l'autre*, Paris, Galilée, 1987, p. 16 et p. 47.

<sup>158</sup> C'est pourquoi il faut renvoyer à leur aveuglement les commentateurs plus ou moins journalistiques – on évitera par charité de les nommer – qui n'ont guère voulu voir, dans la sociologie de Bourdieu, qu'un empilement de Durkheim, Mauss, Halbwachs, Weber ou encore Élias, nappé de marxisme et de structuralisme, alors que cette sociologie a considérablement éclairé lesdits auteurs et que Bourdieu n'a pas peu contribué, éditorialement, à remettre ceux-ci à l'ordre scientifique du jour.

<sup>159</sup> Cité par V. Collard, *op. cit.*, p. 133.

<sup>160</sup> Les *Actes de la recherche en sciences sociales* publieront en 1987 un autre texte d'E. Panofsky (avec une note introductive de Nathalie Heinich), « Galilée critique d'art », n° 67-68, mars 1987, p. 2-24.

sorte de retour du refoulé dans l'action conduite, le romancier de *L'Homme qui rit* avait presque procuré une description en notant, l'air de rien, que « [les] actions que nous faisons dégagent une force acquise qui persiste même lorsqu'il n'y a plus d'objet, qui nous possède et nous tient, et qui nous oblige pendant quelque temps à continuer ce qui est désormais sans but. » Et Hugo ajoutait : « Ce qu'on a commencé activement, on le continue passivement<sup>161</sup>. » C'est pourquoi il y a lieu de prendre acte encore, à même les textes, d'autres adhérences philosophiques de la sociologie de Bourdieu, associées en particulier à l'auteur des *Nouveaux essais sur l'entendement humain* et à celui des *Méditations cartésiennes*.

### *Avec Husserl et Leibniz*

Un pas sépare des *Méditations cartésiennes* de Husserl les *Méditations pascaliennes*, qui s'en écartent ironiquement<sup>162</sup>. La prénance de la phénoménologie à travers l'œuvre du sociologue ne saurait être minimisée. Laurent Perreau l'a méthodiquement relue sous cet angle et rapportée avec précision non seulement à Husserl, mais encore à Heidegger, Schütz, Sartre et Merleau-Ponty<sup>163</sup>. On ne saurait non plus ignorer le rôle crucial que Bourdieu confère aux *Leçons* de Husserl sur le temps. Ce fil, Jean-François Rey l'a tiré en mettant en évidence le crédit attribué par Bourdieu, de la *Sociologie de l'Algérie* aux *Méditations pascaliennes*, à la temporalité phénoménologique, en corrigeant par le primat de l'avenir celui que, dans le fait, les analyses de Husserl accordaient au passé<sup>164</sup>. Il a peut-être été moins remarqué que, sur un point crucial, Bourdieu rencontre l'interprétation du jeune Derrida. Husserl rappelait dans un texte de 1934 que la Terre originaire ne se meut pas<sup>165</sup> ; les *Méditations pascaliennes* s'insurgent contre les interprétations qui y verraient une invitation à substituer unilatéralement « la vérité directement éprouvée<sup>166</sup> » à la découverte de Copernic. Bourdieu y lisait, bien davantage, une incitation « à tenir ensemble le constat de l'objectivation et le constat, tout aussi objectif, de l'expérience première qui, par définition, exclut l'objectivation<sup>167</sup> ». Or, ce n'était pas le moindre souci de Derrida, dans sa longue introduction à *L'Origine de la géométrie*, que de faire valoir la scientificité dont n'entendait pas se départir l'épochè. Rappelant que la réduction phénoménologique n'est pas une négation, Derrida renvoyait aux §§ 33 à 39 de la *Krisis* et soulignait que, pour Husserl, ces deux vérités – la vérité de la *doxa* d'une part, et la vérité de l'*épistémè* d'autre part – restent « en situation d'inter-relativité<sup>168</sup> ». Dans cette

<sup>161</sup> Victor Hugo, *L'Homme qui rit*, éd. H. Guillemin, Paris, Seuil, coll. « L'intégrale », 1963, p. 350.

<sup>162</sup> On ne s'attardera pas ici sur le substrat pascalien de ces *Méditations*. Mentionnons l'article de Pascal Delhom, « Sous l'égide de Pascal », dans *Pierre Bourdieu, Un philosophe en sociologie* (M.-A. Lescouret dir.), Paris, Presses universitaires de France, coll. « Débats philosophiques », 2009, p. 165-190. Se posant la question « Peut-on dire [...] que Bourdieu soit pascalien ? », l'auteur répond : « Il place certes ses *Méditations* sous l'égide de Pascal. Mais il le fait en partie pour échapper à d'autres filiations qui lui seraient imposées du dehors, en particulier à celle de Marx » (p. 167). Point de vue rétrospectif sur son propre projet, la direction pascalienne prise par Bourdieu a, en tout cas, affaire avec l'exigence impartie au véritable philosophe de « se moquer » de la philosophie, en prenant au sérieux, par-delà l'ordre des raisons, l'apparent désordre des expériences auxquelles celles-ci se heurtent. « Se moquer de la philosophie, c'est vraiment philosopher », lit-on, comme on sait, dans les *Pensées* (éd. citée, p. 1095).

<sup>163</sup> Sur ce carrefour de références, voir L. Perreau, *op. cit.*

<sup>164</sup> Jean-François Rey, « Faire le temps. D'une phénoménologie des attitudes temporelles à une théorie des pratiques temporelles », dans *Pierre Bourdieu, Un philosophe en sociologie* (M.-A. Lescouret dir.), éd. citée, p. 145-164.

<sup>165</sup> Edmund Husserl, *La Terre ne se meut pas*, tr. D. Franck, D. Pradelle et J.-Fr. Lavigne, Paris, Minit, coll. « Philosophie », 1989 ; commentaire de J. Derrida, Introduction à E. Husserl, *L'Origine de la géométrie*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Épiméthée », 1962, p. 78-81.

<sup>166</sup> *Méditations pascaliennes*, éd. citée, p. 274-275.

<sup>167</sup> *Ibid.*, p. 275.

<sup>168</sup> J. Derrida, Introduction à E. Husserl, *L'Origine de la géométrie*, éd. citée, p. 127.

réciprocité, ce « rattachement mutuel d'un « “monde objectivement vrai” et d'un “monde de la vie”<sup>169</sup> », Husserl voyait un « paradoxe » rendant « énigmatiques » l'une et l'autre de ces deux vérités. De la position originale de Derrida, Bourdieu dira, dans un cours du 8 avril 1993, qu'il « donne une forme très radicale à l'analyse phénoménologique, à l'analyse de la vérité de l'expérience vécue du don, parce qu'il est un très bon phénoménologue, mais aussi parce qu'il a lu les structuralistes<sup>170</sup> ».

Bourdieu, on s'en souvient, s'était attaché, pour son mémoire de fin d'études, à procurer une traduction commentée des *Animadversiones* de Leibniz. Ce qui fut de sa part, notons-le, une première expérience de la traduction en attendant qu'il traduise Panofsky de l'anglais. Sur le plan où nous sommes à présent, les références que Bourdieu fait à Leibniz, multiples autant que récurrentes, ne laissent pas de frapper, si éloigné que ce dernier fut néanmoins de toute problématisation sociologique<sup>171</sup>. Anheim et Pasquali considèrent que la lecture de Cassirer joua avec celle de Merleau-Ponty « un rôle crucial » dans les années de formation du sociologue et ils rappellent opportunément que Cassirer, « rénovateur de l'héritage kantien », était « un fin connaisseur de Leibniz » ; au demeurant, l'auteur de *La Philosophie des formes symboliques* figurait dans la bibliographie dudit mémoire<sup>172</sup>. Bourdieu prendra soin, dans ses enseignements, de souligner les relations entretenues par Cassirer et Panofsky. Dans son cours de sociologie générale, il rattachera *La Perspective comme forme symbolique* au néokantisme de Cassirer tout en veillant à dégager la spécificité de son travail. « Le titre du livre, expliquerait-il, le dit : Panofsky a été l'élève de Cassirer. [...] Panofsky fait sciemment l'emprunt à Cassirer, mais il fait quelque chose de plus : il nous raconte l'histoire de la perspective. Il garde le langage cassirérien, c'est-à-dire néokantien (la perspective est un principe de structuration du monde, etc.), mais, en même temps, étant historien, et non pas philosophe, il va faire une généalogie historique de ce point de vue, de cette vision particulière du monde, en faisant une sorte d'histoire sociale de la perspective où il compare par exemple la perspective des Romains, la perspective du Quattrocento, etc. » « Cela dit, ajoutait-il, il reste un bon élève de son maître et il ne va pas jusqu'à écrire, comme son maître l'a dit par mégarde : “Les formes symboliques sont des formes sociales”<sup>173</sup>. » Que la quatrième de couverture de *La Perspective comme forme symbolique* mentionne côte à côte, rangés « dans la même collection », *Architecture gothique et pensée scolastique* de Panofsky et *La Philosophie des formes symboliques* de Cassirer n'avait déjà pas laissé d'être significatif en termes d'énonciation éditoriale<sup>174</sup>.

Si, en schématisant, la conséquence est bonne de Leibniz à Cassirer et Panofsky, aux yeux de Bourdieu, ajoutons que ce dernier partageait avec Husserl une interrogation que les *Méditations cartésiennes* cernaient à travers « l'hypothèse monadologique de la pluralité harmonique des mondes compossibles<sup>175</sup> ». La Cinquième de ces *Méditations* prenait pour thème le « Dévoilement de la sphère d'être transcendantale comme intersubjectivité monadologique (*als monadologische Intersubjektivität*) ». C'est plus précisément au § 60 que Husserl tire ce qu'il venait tout juste avant d'annoncer comme les « résultats “d'ordre

<sup>169</sup> E. Husserl, *La Crise des sciences européennes et la philosophie transcendantale*, tr. G. Granel, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2008, p. 149.

<sup>170</sup> *Anthropologie économique*, Cours au Collège de France 1992-1993, Paris, Raisons d'agir/Seuil, 2017, p. 39.

<sup>171</sup> Et pour cause : il va de soi que les réflexions d'un esprit polymathe sur l'entendement humain conduites à la charnière du XVII<sup>e</sup> et du XVIII<sup>e</sup> siècles ne sauraient répondre d'une discipline encore loin d'être constituée dans la division du travail scientifique.

<sup>172</sup> É. Anheim et P. Pasquali, *Bourdieu et Panofsky*, éd. citée, p. 38 et p. 114.

<sup>173</sup> *Sociologie générale*, leçon du 30 mai 1985, t. II, Paris, Raisons d'agir/Seuil, coll. « Points », p. 782.

<sup>174</sup> Au sens d'Emmanuel Souchier, « L'image du texte. Pour une théorie de l'énonciation éditoriale », *Cahiers de médiologie*, n° 6, 1998/2, p. 137-145.

<sup>175</sup> Natalie Depraz, « Commentaire de la Cinquième Méditation (Deuxième partie : § 49-62) », dans *Les Méditations cartésiennes de Husserl* (J.-Fr. Lavigne dir.), Paris, Vrin, coll. « Études et Commentaires », 2008, p. 209.

*monadologique*» de sa recherche. L'hypothèse qui préside à ce développement, d'emblée écartée comme « un pur non-sens<sup>176</sup> », est précisément celle de la coexistence possible de plusieurs multiplicités de monades ne communiquant pas entre elles. La réponse s'impose de la nécessité d'une seule communauté de monades et par conséquent d'un seul monde « commun » à la pluralité des mondes intersubjectifs, un seul temps et un seul espace objectif, une seule et unique Nature. On ne s'étonnera pas qu'à la question de la compossibilité soulevée par Husserl, Bourdieu formule à son tour une réponse d'allure leibnizienne. Il n'est pas anodin que dans *Le Sens pratique*, comme il l'avait déjà fait huit ans plus tôt dans son *Esquisse d'une théorie de la pratique*<sup>177</sup>, Bourdieu cite longuement un passage de Leibniz datant de 1696 pour éclairer l'accord entre les pratiques des membres d'un même groupe ou d'une même classe. « Figurez-vous, dit Leibniz, deux horloges ou montres qui s'accordent parfaitement. Or cela peut se faire de trois manières. La première consiste dans une influence mutuelle ; la deuxième est d'y attacher un ouvrier habile qui les redresse, et les mette d'accord à tous moments ; la troisième est de fabriquer ces deux pendules avec tant d'art et de justesse, qu'on se puisse assurer de leur accord par la suite ». Hervé Touboul a déplié ces lignes qui, une fois écartées les deux premières voies – celle de la persuasion cynique ou du pouvoir du chef charismatique d'abord, puis celle de « la répression toujours continue » – ne laissent d'autre issue que la troisième « qui n'exige pas le recours à un “*Deus ex machina*”<sup>178</sup> ». Loin de résider dans des pratiques de concertation consciente, le principe unificateur de ces dernières tient, conclut Bourdieu, d'une loi inscrite en chaque corps par « l'homogénéité des conditions d'existence », c'est-à-dire en somme par « des histoires identiques<sup>179</sup> ».

C'est dire que ce partage ne signifie nullement un accord entre Bourdieu et Husserl. Dans *Le Sens pratique*, « la production d'un monde de sens commun » se voit rapportée à l'habitus en tant que celui-ci « permet l'économie de l'intention<sup>180</sup> ». La solution phénoménologique, comme celles qui s'emploient à la réactivation des « intentions des autres » est, dit Bourdieu en termes résolument pascaliens, « inutile et incertaine<sup>181</sup> ». C'est que l'intention personnelle qu'elle s'attache à reconstituer n'est pas au principe des pratiques ordinaires. « Automatiques et impersonnelles, signifiantes sans intention de signifier, les pratiques ordinaires se prêtent à une compréhension non moins automatique et impersonnelle, la reprise de l'intention objective qu'elles expriment n'exigeant aucunement la “réactivation” de l'intention “vécue” de celui qui les accomplit, ou le “transfert intentionnel en autrui”, cher aux phénoménologues...<sup>182</sup> » Quand Bourdieu fait allusion, sans autre précision, au « transfert intentionnel en autrui », il réveille tacitement et approximativement, précisons-le, une formule de Merleau-Ponty qui, dans un cours de 1951 sur « Les relations avec autrui chez l'enfant » publié par le Centre de Documentation universitaire, avait professé ceci : « C'est ce transfert de mes intentions dans le corps d'autrui, et des intentions d'autrui dans mon propre corps, cette aliénation d'autrui par moi et de moi par autrui qui rend possible la perception d'autrui<sup>183</sup> ». C'est à Husserl même que Bourdieu renvoie, dans le cours du 11 octobre 1982, pour dénoncer

<sup>176</sup> E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, tr. M. de Launay, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Épiméthée », 2007, p. 190.

<sup>177</sup> *Le Sens pratique*, Paris, Minuit, coll. « Le sens commun », 1980, p. 98-99.

<sup>178</sup> Hervé Touboul, « Pierre Bourdieu et les horloges de Leibniz », *Cahiers du L.A.S.A.*, « Lectures de Bourdieu », n° 8-9, 1988, p. 260.

<sup>179</sup> *Le Sens pratique*, éd. citée, p. 98 ; *Esquisse d'une théorie de la pratique*, éd. citée, p. 181.

<sup>180</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>181</sup> *Ibid.*, p. 98.

<sup>182</sup> *Loc. cit.*

<sup>183</sup> M. Merleau-Ponty, *Parcours. 1935-1951*, Lagrasse, Verdier, 1997, p. 178.

ce qui, considéré sous l'angle de la sociologie, apparaît comme l'« erreur scientifique<sup>184</sup> » la plus grossière. « Si vous relisez les textes de Husserl sur la compréhension, vous verrez que ce sont finalement des variations sur le thème du “se mettre à la place”, même si c'est dit dans un langage moins trivial ». Or ce projet ne peut que tourner court, car il est impossible de se mettre à la place des autres. « Par définition, un patron ne peut pas se mettre à la place d'un ouvrier, et réciproquement<sup>185</sup>. »

Au § 54 des *Méditations cartésiennes*, l'explicitation phénoménologique de « l'expérience de l'autre », « de ce qui est étranger », culmine dans l'*Einfühlung* et la « compréhension réussie de l'autre<sup>186</sup> ». L'*Einfühlung* « fait connaître précisément le contenu changeant de l'*alter ego*<sup>187</sup> ». Certes, le § 55 opère un passage à la communauté qu'il s'agit de ne pas sous-estimer ; la référence à la monadologie correspond, dans l'ordre des raisons du texte husserlien, au passage de la relation entre deux *ego*, de la relation à autrui en tant qu'*alter ego*, à « la communauté des *ego*, alors nommés monades<sup>188</sup> ». En d'autres termes, Husserl pense la constitution d'« un monde objectif », une « pluralité [...] communautarisée » – dans la traduction Peiffer-Levinas (1931) : une « société qui constitue en elle un monde objectif<sup>189</sup> » – comme une pluralité de monades « en communication ». Reste que ce passage, dont Husserl souligne l'importance à l'entame du § 55, n'introduit pas une rupture qualitative, mais un élargissement et que, comme l'écrit Natalie Depraz, « [a]vant même d'être une expérience de la pluralité, voire de la collectivité, l'expérience communautaire se joue pour Husserl à deux, dans cette expérience radicale où nous faisons l'épreuve de ce qui est susceptible de nous rassembler<sup>190</sup> ». On mesure la charge polémique que recèle, en regard des *Méditations cartésiennes*, l'ironique intitulé des *Méditations pascaliennes*.

Un court texte en guise de post-scriptum à *La Domination masculine* montrera Bourdieu se rapprocher pourtant de la position de Husserl. Si Sartre estimait que l'anthropologie suppose trois personnes au moins, Bourdieu, comme Husserl, identifie « la dyade amoureuse » à l'« unité sociale élémentaire »<sup>191</sup>. Pages étonnantes, dont il suffira de rappeler ici qu'elles ont fait l'objet d'un judicieux commentaire de Jean-Louis Fabiani<sup>192</sup>. Interrogeant « le statut particulier de ce bref texte et ses connotations mystiques », difficilement articulables avec le reste de l'œuvre, l'auteur de *Pierre Bourdieu. Un structuralisme héroïque* souligne notamment que, parlant de dyade, « excluant par principe des relations réciproques et autarciques qui pourraient concerner plus de deux personnes », le sociologue « se réfère [...] à une situation plutôt conventionnelle de l'amour, proche des fictions du XIX<sup>e</sup> siècle, et assez loin de ce que peut être la représentation de l'amour au sein des jeunes générations contemporaines<sup>193</sup> ». Après s'être interrogé sur la question de savoir si « une suspension de la domination, mais aussi la disparition de la sociologie » peuvent correspondre à l'insularité de l'amour, Fabiani souligne

<sup>184</sup> *Sociologie générale*, t. 1, éd. P. Champagne, J. Duval, Fr. Poupeau et M.-Chr. Rivière, Paris, Raisons d'agir/Seuil, coll. « Points », 2015, p. 248.

<sup>185</sup> *Ibid.*, p. 248.

<sup>186</sup> E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, éd. citée, p. 169 ; Hua I, p. 149 : « *jedes gelungene Einverstehen in den Anderen* ».

<sup>187</sup> *Ibid.*, p. 168.

<sup>188</sup> N. Depraz, *op. cit.*, p. 194.

<sup>189</sup> E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, § 60, tr. G. Peiffer et E. Levinas, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèques des textes philosophiques », 1931, p. 118 ; cf. Hua I, p. 166 : « *Umgekehrt ist keine Monadenmehrheit für mich denkbar denn als eine explizite oder implizite vergemeinschaftete ; darin liegt: eine objektive Welt in sich konstituierende* ».

<sup>190</sup> N. Depraz, *op. cit.* p. 195.

<sup>191</sup> *La Domination masculine*, édition augmentée, Paris, Seuil, coll. « Points », 2002, p. 152.

<sup>192</sup> J.-L. Fabiani, *Pierre Bourdieu. Un structuralisme héroïque*, éd. citée, p. 258 et sv.

<sup>193</sup> *Ibid.*, p. 263-264.

que ce fragment témoigne d'une « prise en compte de l'importance des affects dans la vie sociale », quand bien même la brièveté qu'il revêt laisserait indécise « sa véritable teneur<sup>194</sup> ».

*Post-scriptum : Duchamp et Derrida*

L'auteur de *L'Ontologie politique de Martin Heidegger* (1988) et des *Méditations pascaliennes* (1997) a convoqué, tout du long, un nombre important de philosophes à la barre de son travail d'objectivation, souvent – mais pas toujours – pour s'en distancier : Pascal, Spinoza, Leibniz, Kant, Fichte, Hegel, Marx, Nietzsche, Bergson, Husserl, Heidegger, Cassirer, Sartre, Merleau-Ponty, Foucault, Wittgenstein, Searle, Austin. Mais son contemporain capital fut très certainement, ainsi qu'on l'a déjà relevé ci-dessus, Jacques Derrida, « le plus talentueux et le plus ambigu<sup>195</sup> » des philosophes français saisis par le démon de l'esthétique, dira-t-il à Loïc Wacquant. Dans son cours de 1992-1993 consacré à l'*Anthropologie économique*, Bourdieu soulignait chez Derrida, ainsi que chez Sartre, la radicalité qui est « le propre des philosophes, quand ils sont grands », avant de déclarer un peu plus loin que, lui, de même, « radicalise des analyses qui ont été faites partiellement<sup>196</sup> ». La lecture raide et rapide que le long « Post-scriptum » à *La Distinction* (1979) a réservée au travail de l'auteur de *La Vérité en peinture* (1978), faisait signe à tout le moins d'une amicale considération, compliquée d'une émulation au sujet de préoccupations symétriques<sup>197</sup>.

L'allusion adressée par le sous-titre du présent article à l'œuvre de Marcel Duchamp, *La Mariée mise à nu par ses célibataires, même* – soit « Le Grand Verre » laissé en « état d'inachèvement définitif » en 1923 – revêt sans doute quelque chose d'ironique, à l'image de cette œuvre elle-même. Elle n'a pourtant rien d'arbitraire ni de décoratif. Elle s'autorise de Bourdieu en personne, autant que de son rapport tout personnel avec la philosophie en général, et avec celle de Derrida en particulier. La posture de Marcel Duchamp s'introduit à plusieurs endroits dans l'œuvre de Bourdieu. Jointe à celle d'un Mallarmé, elle met en relief l'art de jouer avec les règles ayant caractérisé et le poète et l'artiste, pour avoir contribué, l'un en hiérophante prudent, l'autre en iconoclaste sarcastique, à mettre au jour, de façon très cryptée ou rusée, les mécanismes de production de la croyance et les formes fiduciaires de la valeur esthétique propre aux productions de l'esprit les plus hautes et les plus apparemment détachées des « mentales denrées<sup>198</sup> » en circulation sur le marché éditorial et artistique<sup>199</sup>. Mallarmé, d'abord donné très incidemment, dans *La Distinction*, comme illustratif des efforts de démarcation sociale dont les artistes ont fait assaut « à mesure que s'affirm[ait] l'autonomie du champ de production culturelle<sup>200</sup> », prendra, dans les *Règles de l'art* et les *Méditations pascaliennes*, la figure d'un producteur emporté, au-delà des aveuglements qui font l'ordinaire de la vie dans les lettres, par

<sup>194</sup> *Ibid.*, p. 261.

<sup>195</sup> Pierre Bourdieu et Loïc Wacquant, *Invitation à la sociologie réflexive*, Paris, Seuil, coll. « Liber », 2014, p. 211.

<sup>196</sup> *Anthropologie économique*, éd. citée, p. 37-38, puis p. 62. En veine d'anecdote, un des rédacteurs du présent article se souvient d'avoir jeté avec Bourdieu en 1994, dans son bureau du Collège de France, quelques notes de projet en vue d'une conférence croisée avec Derrida à l'université de Liège – qui, hélas, n'aura pas eu d'autre lieu que ce lieu.

<sup>197</sup> « Éléments pour une critique “vulgaire” des critiques pures », *La Distinction*, éd. citée, p. 565-585.

<sup>198</sup> L'expression « mentale denrée », pour désigner les produits de l'édition courante, apparaît, chez Mallarmé, dans « Étalages », *Divagations, Œuvres complètes*, t. II., éd. B. Marchal, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2003, p. 219.

<sup>199</sup> Voir P. Durand, « De Duchamp à Mallarmé. Un suspens de la croyance », dans *Mallarmé, et après ? Fortunes d'une œuvre* (D. Bilous, dir.), Noésis/Agnès Viénot, 2006, p. 139-157 et *L'Art des règles avec Stéphane Mallarmé*, Genève, Droz, sous presse.

<sup>200</sup> *La Distinction*, éd. citée, p. 249-250.

une extériorisation affirmative de l'*illusio*, voire d'un modèle d'ésotérisme scientifique repoussé autant qu'admiré par le sociologue<sup>201</sup>.

Le sort fait à Marcel Duchamp dans *La Distinction* est plutôt celui d'un cheval de Troie introduit au cœur de la forteresse derridienne. Dans l'article monstre sur « L'ontologie politique de Martin Heidegger » paru dès 1975, la figure de l'artiste iconoclaste avait déjà été convoquée pour identifier le processus d'engendrement de la « philosophie de Heidegger », entendue comme l'œuvre s'augmentant par ses interprétations, à rien de moins qu'un *ready-made*, « à l'humour près ». « La philosophie de Heidegger, y écrivait Bourdieu, est sans doute le premier et le plus accompli des *ready made* philosophiques, œuvres *faites pour* être interprétées et *faites par* l'interprétation ou, plus exactement, par la dialectique vicieuse – antithèse absolue de la dialectique de la science – de l'interprète qui procède nécessairement *par excès* et du producteur qui, par ses démentis, ses retouches, ses corrections, instaure entre l'œuvre et toutes les interprétations une différence qui est celle de l'Être à la simple élucidation des étants<sup>202</sup> ». Dans le commentaire de *La Vérité en peinture* livré en « post-scriptum » à *La Distinction*, c'est à Duchamp qu'il sera demandé d'éclairer mais aussi de mesurer l'amplitude de la déconstruction. La stratégie de la déconstruction philosophique correspondrait à la déconstruction qui s'est développée dans le champ artistique, laquelle peut être rapprochée elle-même de certaines hérésies mystiques<sup>203</sup>. Ledit « Post-scriptum » met ainsi l'accent sur le « merveilleux retournement dialectique<sup>204</sup> » par lequel les gestes de « désacralisation » de l'art contre l'art ont en fin de compte « toujours tourné, en tant qu'actes artistiques, à la gloire de l'art et des artistes ». Il en irait de même, selon Bourdieu, de la déconstruction philosophique de la philosophie. Loin de contrarier la démarche de la philosophie, elle apporterait au contraire « la seule réponse philosophique à la destruction de la philosophie ». Derrida, en somme, ne ferait guère que transposer en philosophie « la stratégie, devenue très commune depuis Duchamp parmi les artistes, qui consiste à prendre pour objet la tradition même dont on participe et l'activité que l'on pratique<sup>205</sup> ».

La question de l'objectivation est centrale à cet égard et l'entreprise engagée par Derrida ne pouvait manquer de rencontrer sur son itinéraire déviant les préoccupations de Bourdieu. C'est ce que suggère une lettre que le sociologue avait adressée à l'auteur de *Glas* à la sortie de l'ouvrage en 1974, où se redisaient et leur amitié et le partage d'une cause commune : « Tes recherches graphiques m'ont, entre autres choses, intéressé. Je m'efforce aussi, dans une autre logique, de briser les rhétoriques traditionnelles et ton entreprise m'a beaucoup encouragé en ce sens. Sur le fond [...] je crois que nous aurions beaucoup de points d'accord. Je me dis parfois que si je faisais de la philosophie, je voudrais faire ce que tu fais<sup>206</sup>. » Ce qui sépare

<sup>201</sup> P. Durand, entrée « Stéphane Mallarmé » du *Dictionnaire international Bourdieu*, éd. citée, p. 536-537. Voir aussi « Vers une *illusio* sans illusion ? Réflexivité formelle et réflexivité critique chez Mallarmé », *Contextes*, dossier « Nouveaux regards sur l'*illusio* », n° 9, 2011[ <https://doi.org/10.4000/contextes.4800>]. Cette lecture de Mallarmé par l'auteur des *Règles de l'art*, censée renouer avec une vision fétichiste de la chose littéraire, a été discutée par Benoît Monginot, « Mallarmé critique de Bourdieu. Le concept d'*illusio* à l'épreuve des textes », *ibid.* [<https://doi.org/10.4000/contextes.4793>].

<sup>202</sup> « L'ontologie politique de Martin Heidegger », dans *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 5-6, novembre 1975, p. 120-121. La formulation sera adoucie dans *L'Ontologie politique de Martin Heidegger* (Paris, Minuit, coll. « Le sens commun », 1988), où on lira (à la place de cette « dialectique vicieuse ») : « [...] par l'interaction entre un interprète [...] et un producteur qui [maintient] entre l'œuvre et toutes les interprétations un écart infranchissable » (p. 105). La mention « à l'humour près » vient de cette dernière page.

<sup>203</sup> Dans la continuité de Weber, le sociologue s'est, comme on sait, attaché à mettre en lumière les mécanismes de production de la croyance spécifiques aux univers culturels et n'a pas manqué de souligner les affinités de structure entre champ artistique et champ religieux (voir notamment « Genèse et structure du champ religieux », *Revue française de sociologie*, vol.12, n° 3, p. 295-334).

<sup>204</sup> *La Distinction*, éd. citée, p. 581.

<sup>205</sup> *Ibid.*, p. 582.

<sup>206</sup> Lettre citée par Benoît Peeters, *Derrida*, Paris, Flammarion, coll. « Grandes biographies », 2010, p. 324.

Bourdieu de la déconstruction philosophique de la philosophie n'en reste pas moins que, selon lui, Derrida suspend le pas qui lui permettrait de franchir les limites au creux desquelles le retient son champ spécifique d'action et d'appartenance. Duchamp demeurerait pris dans la « peinture rétinienne » dont il prenait la tradition pour objet ; Derrida n'accomplirait, quant à lui, à propos de la philosophie, qu'une « quasi-objectivation », une « objectivation à demi<sup>207</sup> » qui, en réalité et en définitive, n'aurait lieu qu'aux marges intérieures de cette dernière.

Derrida consacra à cette problématique son séminaire de 1983-1984, précisément au sujet de *La Distinction* et, plus particulièrement, précisera-t-il avec ironie, au sujet de ce qui, dans le « Post-scriptum », « concerne Kant (et quelques autres)<sup>208</sup> ». Il ne saurait être question – Derrida est très clair là-dessus – de renoncer à l'exigence d'objectivité, non plus qu'à celle de la vérité. Mais, ceci posé, il importe de creuser plus profond et d'examiner les conditions de possibilité, elles-mêmes non objectives, de l'objectivité<sup>209</sup>. On touche là au point d'hérésie définitif, et il convient donc d'y regarder au moins deux fois, d'un côté comme de l'autre. Du côté, d'abord, de l'auteur de *La Distinction* et du long « Post-scriptum » qu'il y réserve au goût et au dégoût des philosophes. Prenant pour objet la troisième *Critique* kantienne, Bourdieu y resserre son propos autour de la thèse professée par Kant au sujet du dégoût : « Ainsi, le principe du goût pur n'est autre chose, écrit-il, qu'un refus ou, mieux, un *dégoût*, dégoût des objets imposant la jouissance et dégoût du goût grossier et vulgaire qui se complaît dans cette jouissance imposée<sup>210</sup>. » Du côté du philosophe, ensuite, occupé de ce qui resterait soustrait au travail du négatif. Ce même passage du § 48 de la *Critique de la faculté de juger* de Kant que Derrida cite, sans le préciser, en le modifiant à peine, dans la même traduction vieillie que Bourdieu<sup>211</sup>, il l'avait déjà examiné en y soulignant que Kant y désigne en réalité le dégoût comme « l'autre absolu du système », « l'autre du système du goût<sup>212</sup> ». « Une seule espèce de laideur (*Hässlichkeit*), écrit Kant, ne peut être représentée d'après nature sans anéantir [envoyer par le fond : *Zu Grunde zu richten*] toute satisfaction esthétique et par suite la beauté artistique : à savoir celle qui excite le *dégoût* (*Ekel*)<sup>213</sup>. » Ce que Derrida commente avec hardiesse : « Une seule "chose" est inassimilable. Elle formera donc le transcendantal du transcendantal, le non-transcendantalisable, le non-idéalisable, et c'est le *dégoûtant*<sup>214</sup>. »

L'audace philosophique d'une telle glose paraît radicalement étrangère à celle qui anime le sociologue de son côté. Le dégoût, Bourdieu l'identifie à « l'expérience *ambivalente* de l'horrible séduction du dégoûtant et de la jouissance » qui, chez Kant, correspond à « une sorte de réduction universelle à l'animalité, à la corporéité, au ventre et au sexe<sup>215</sup> », à une déclinaison de l'antithèse entre nature et culture ; et, au plus éloigné de la lecture derridienne, sans commune mesure apparente avec cette dernière, il rapporte l'origine du dégoût ailleurs : à « l'opposition entre la bourgeoisie cultivée et le peuple, lieu fantasmatique de la nature inculte, de la barbarie livrée à la pure jouissance<sup>216</sup> ». Sans doute le nom de Derrida n'est-il pas cité à

<sup>207</sup> *La Distinction*, éd. citée, p. 582.

<sup>208</sup> J. Derrida, *Du Droit à la philosophie*, Paris, Galilée, 1990, p. 103, note 1.

<sup>209</sup> Cf. *ibid.*, p. 107.

<sup>210</sup> *La Distinction*, éd. citée, p. 569.

<sup>211</sup> Bourdieu précise en effet qu'il relit la troisième *Critique* dans la traduction déjà vieille de Jean Gibelin, remontant à 1928, alors qu'était pourtant disponible depuis plus de dix ans celle d'Alexis Philonenko (Paris, Vrin, 1965).

<sup>212</sup> J. Derrida, « Economimesis », dans Sylviane Agacinski *et al.*, *Mimesis. Des articulations*, Paris, Aubier-Flammarion, coll. « La philosophie en effet », 1975, p. 90 ; cette convergence implicite a été signalée par Rudy Steinmetz, « Paradoxe sur le philosophe (Kant entre Bourdieu et Derrida) », *Réseaux*, n° 70-71-72, 1994, p. 35.

<sup>213</sup> J. Derrida, « Economimesis », art. cité, p. 89 ; Alexis Philonenko (éd. citée, p. 142) reste proche de cette traduction, mais rend « *ohne alles ästhetische Wohlgefallen, mithin die Kunstschönheit, zugrunde zu richten* » par « sans anéantir toute satisfaction et par conséquent toute beauté artistique ».

<sup>214</sup> J. Derrida, « Economimesis », art. cité., p. 89.

<sup>215</sup> *La Distinction*, éd. citée, p. 570.

<sup>216</sup> *Ibid.*, p. 572.

cet endroit ; c'est quelques pages plus loin que sa démarche sera rapprochée de la stratégie de Duchamp. Il est cependant possible de pousser un rien plus avant la confrontation. Dès lors en effet que Bourdieu s'agace du recours répété fait par Kant au partage du transcendantal et de l'empirique, il peut sembler que le redoublement derridien du transcendantal kantien en « transcendantal du transcendantal » reste complice, s'il ne l'aggrave, de ce que Bourdieu nomme ici « la coupure magique entre le transcendantal et l'empirique<sup>217</sup> ».

Cruciale est, effectivement, la question du transcendantal et elle ne peut être éludée d'un haussement d'épaule<sup>218</sup>. En ce qui regarde Derrida, d'abord. Il est tout sauf insignifiant de relever que si l'écriture était désignée en 1966, dans la version initiale de « De la grammatologie » parue dans la revue *Critique*, comme la « condition transcendantale de tout système linguistique<sup>219</sup> », l'édition chez Minuit, l'année suivante, gommait cette référence explicite au transcendantal en parlant, avec plus de retenue, d'une « condition de tout système linguistique<sup>220</sup> ». Non qu'il s'agisse, du point de vue de Derrida, de renoncer à l'interrogation transcendantale. L'inquiétude diffuse dans cet effacement se transformera en un in-quiètement du transcendantal quand « Spéculer sur Freud », par exemple, envisagera « un privilège quasi transcendantal de [la] pulsion de maîtrise, pulsion de puissance ou pulsion d'emprise<sup>221</sup> ». En ce qui concerne Bourdieu, celui-ci ne se détournera pas d'un tel questionnement ; cependant, là où le philosophe complexifiera celui-ci jusqu'à dégager un « transcendantal du transcendantal », le sociologue préférera le conserver tout en le décentrant. Ainsi, « la genèse historique de l'esthétique pure » développée dans *Les Règles de l'art* se conclura sur l'exigence « de mener jusqu'au bout une réalisation historiciste du projet transcendantal » ; « pareille aux âmes qui, selon le mythe d'Er, ont bu l'eau du Léthé après avoir choisi leur lot de déterminations, notre pensée a oublié l'ontogenèse et la phylogenèse de ses propres structures qui, du fait qu'elles trouvent leur principe dans les structures des champs sociaux institués par l'histoire, peuvent lui être restituées par la connaissance de l'histoire et de la structure de ces champs<sup>222</sup>. » La réforme de ce projet tiendra, dans *Les Règles de l'art*, d'un fil rouge qu'il suffit de tirer pour mesurer la portée de ce déplacement vers « cette sorte de *transcendantal historique* » qui représente en l'occurrence « la condition de l'expérience esthétique telle que « [l'analyse d'essence] la décrit naïvement<sup>223</sup> ». Bourdieu ne cessera de rappeler à quel point il est impératif de scruter les « conditions sociales de possibilité<sup>224</sup> » que l'esthétique philosophique s'emploie à ignorer, en travaillant à mettre au jour « l'héritage culturel, qui existe à l'état matérialisé et à l'état incorporé » – avant de préciser entre parenthèses : « sous la forme d'un habitus fonctionnant comme une sorte de transcendantal historique<sup>225</sup> ».

<sup>217</sup> *Ibid.*, p. 571.

<sup>218</sup> Rappelons au lecteur qui n'en serait pas familier la définition de *transcendantal* chez Kant selon le *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* d'André Lalande (lequel optait pour la graphie « transcendantal ») : « Chez Kant, *transcendantal* s'applique toujours, originairement, à une connaissance. Le mot est opposé tantôt à empirique [...], tantôt à transcendant, tantôt à métaphysique. Est transcendantal, par opposition à l'empirique, ce qui est une condition *a priori* et non donnée de l'expérience. [...] Par suite, est dite *transcendentale*, toute étude qui a pour objet les formes, principes ou idées *a priori* dans leur rapport nécessaire à l'expérience » (Paris, Presses universitaires de France, 1962 ; éd. originale en fascicules 1902-1923).

<sup>219</sup> J. Derrida, « De la grammatologie, II », *Critique*, n° 224, 1966, p. 31.

<sup>220</sup> J. Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, p. 88.

<sup>221</sup> J. Derrida, *La Carte postale de Socrate à Freud et au-delà*, Paris, Aubier-Flammarion, coll. « La philosophie en effet », 1980, p. 430.

<sup>222</sup> *Les Règles de l'art*, éd. citée, p. 508.

<sup>223</sup> *Ibid.*, p. 470.

<sup>224</sup> *Ibid.*, p. 490.

<sup>225</sup> *Ibid.*, p. 446. Cette question traversait depuis quelques années une partie de la philosophie française : en 1949, Foucault avait fait porter son mémoire de fin d'études supérieures, aujourd'hui publié, sur *La Constitution d'un transcendantal historique dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel* (Paris, Vrin, 2024).

## Retours de manivelle

Une étude faisant droit à la prégnance de la philosophie à travers l'œuvre de Bourdieu, telle que nous l'avons développée dans les sections qui précèdent, prégnance très inductrice, devait inmanquablement rencontrer la question des « marges de la philosophie » que Derrida a thématifiée<sup>226</sup>. Elle rencontre plus généralement, au-delà de la révocation de la philosophie, ce qui ramène en amont de celle-ci, du côté des années d'apprentissage du sociologue et de ce qui allait manifester de façon diffuse chez lui, redisons-le, une hystérésis prolongée du philosophique au sociologique. Sa sociologie mettra les philosophes au pied du mur, là où se prennent les décisions – notamment généalogiques – et où celles-ci se heurtent à de l'indécidable ou à des courts-circuits entre données empiriques et formes *a priori* de l'expérience. Mise à nu par la philosophie, elle en apparaîtra aussi bien comme une continuation par d'autres moyens.

Avec *L'Ontologie politique de Martin Heidegger* – dont la version dans les *Actes de la recherche* a précédé les « révélations » de Victor Farias, auxquelles l'édition en volume fera un écho mitigé<sup>227</sup> –, c'est à l'auteur phare de deux générations de philosophes, celles de Sartre puis de Derrida, que le sociologue allait s'attacher, dans les années 1970, en portant l'accent sur ses formes d'expression caractéristiques, comme formations de compromis entre intention et diction dans un champ idéologique et philosophique donné, avec les effets de censure et de sublimation qu'il détermine, en termes de conversion, en l'occurrence, d'une doxa néo-conservatrice en une contre-doxa philosophique<sup>228</sup>. Aborder sous cet angle l'auteur de *Sein und Zeit* tenait à la fois d'un coup de force et d'un congé signifié à l'ontologie<sup>229</sup>. Sur plus d'un point, les diagnostics posés dans le « Post-scriptum » de *La Distinction* y rencontrent ceux que Bourdieu formule concernant Heidegger, le « travail d'euphémisation » du langage et les effets de radicalité qui paradoxalement en procèdent valant autant pour le philosophe de Fribourg que pour celui de Königsberg<sup>230</sup>. C'est peu dire que ces analyses ont heurté les spécialistes et les héritiers de Heidegger. Elles ont été ainsi très sévèrement critiquées par Hans Georg Gadamer, en 1979, dans son compte rendu de l'édition allemande de l'ouvrage parue dès 1975. En s'en tenant « complètement à la mise en scène rhétorique à travers laquelle Heidegger a choisi de présenter son questionnement philosophique », le sociologue, estimait-il, est demeuré

<sup>226</sup> J. Derrida, *Marges. De la philosophie*, Paris, Minuit, coll. « Critique », 1972.

<sup>227</sup> « [Le] livre de Victor Farias, *Heidegger et le nazisme* [...], s'il apporte quelques faits nouveaux, reste à la porte de l'œuvre, ou n'y entre que par effraction, faisant une fois de plus la part belle aux défenseurs de la lecture interne ; rien d'étonnant si le débat qu'il a déclenché répète celui qui s'était déroulé vingt ans plus tôt » (*L'Ontologie politique de Martin Heidegger*, éd. citée, p. 13, note 2).

<sup>228</sup> L'analyse de la rhétorique heideggerienne a d'abord donné lieu à un article dans un dossier sur la « Critique de la tradition lettrée » (*Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 5-6, novembre 1975, p. 109-156). Au sommaire de ce dossier figuraient aussi Jean Bollack (sur la philologie), Louis Marin (sur les catalogues d'exposition), Jean-Claude Pariente (sur Gramsci), Luc Boltanski (sur le *Journal* d'Amiel), Jean Bollack et Heinz Wisman (sur Heidegger) et Sergio Micelli (sur la division du travail entre les sexes et la division du travail de domination au Brésil). Dans ce même numéro, Bourdieu donne un démontage du « discours d'importance » caractéristique des althussériens et des notes sur « les conditions sociales de l'efficacité du discours rituel » (qui seront repris dans *Ce que parler veut dire*, puis dans *Langage et pouvoir symbolique*). C'est un des numéros les plus offensifs de la jeune revue.

<sup>229</sup> Prendre de la distance à l'égard de l'histoire de la philosophie qu'ils avaient d'abord embrassée a constitué en même temps pour Bourdieu et Passeron, dans les années 1960, un moyen de « s'écarter [...] des nouvelles avant-gardes philosophiques qui partaient en pèlerinage aux Archives husserliennes de Louvain ou qui s'enrôlaient dans la secte encore plus fermée de l'ontologie heideggerienne » (J.-Cl. Passeron, art. cité, p. 61). Le vocabulaire religieux employé ici avec une ironie un peu lourde permet de faire ressortir la dimension hétérodoxe qu'a pu revêtir *L'Ontologie politique de Martin Heidegger*.

<sup>230</sup> *La Distinction*, éd. citée, p. 583 ; *L'Ontologie politique de Martin Heidegger*, éd. citée, p. 89.

« totalement sourd à ce questionnement lui-même<sup>231</sup> ». En témoignerait, selon lui, le sort fait à la différence ontologique : « Ce qui apparaît [aux yeux de Bourdieu] comme une stratégie d’euphémisation de Heidegger est quelque chose qui a bien évidemment déjà commencé avec Aristote. Il aurait été plus conséquent s’il avait expressément reconnu cette thèse<sup>232</sup> ». Et, parlant d’une « déformation grotesque », Gadamer se montrait exaspéré par les « prémisses méthodologiques » ayant conduit le sociologue à ne trouver, dans la philosophie universitaire, « rien d’autre que le résultat de stratégies d’euphémisation poussées à l’extrême » et à ne voir « la philosophie [...] qu’avec les yeux d’un chercheur social qui réduit ses tendances à l’euphémisation et sa mise en forme à des rapports politiques et sociaux<sup>233</sup> ». Sans doute y avait-il là, indépendamment de la pertinence de l’objection, un oubli que le point de vue sociologique a lui-même une pertinence qui lui appartient : les assertions et les formulations philosophiques, si elles relèvent de la philosophie, n’en relèvent pas moins, aussi, d’une histoire politique et sociale, analysable comme telle par la sociologie. Oubli compréhensible : les philosophes ont en commun avec la plupart des producteurs de biens symboliques de résister aux arraisonnements par d’autres moyens que ceux de leur propre discipline. C’est l’expression toute sociale, qu’ils le veuillent ou non, de leur spécificité. Au demeurant, si critique qu’il se soit voulu à l’endroit de Heidegger – ou, plus exactement, au sujet des usages circulaires de Heidegger, y compris par Heidegger lui-même –, Bourdieu n’en a pas moins conservé « [la] polarisation entre un “être-là” auquel est assigné celui qui existe, et le monde comme domaine de ses entreprises ». On en trouve « nombre de traces, selon Louis Pinto, dans des mots et des expressions (l’être social, l’existence, l’à venir) », signes d’un héritage sous un premier aspect, quoique retrempé sous un second, plus fondamental, à une exigence de « description concrète [qui] ne peut se limiter à la pure extase du *Da-sein* et à ses adhérences primordiales », en ce qu’elle doit bien plutôt « rendre compte de l’être social en tant qu’il est enveloppé et investi dans un ici-maintenant structuré et différencié<sup>234</sup> ».

À propos de Rimbaud et de son départ pour un très réel là-bas, un Mallarmé aussi perplexe que tétanisé a écrit qu’il s’était comme « opéré vivant » de la poésie<sup>235</sup>. À lire les biographes de Bourdieu, il semblerait que ce dernier, quant à lui, se soit opéré vivant de la philosophie. Encore cette philosophie restera-t-elle, ainsi qu’il en va d’un organe fantôme, sensible et plus ou moins souterrainement active dans son travail d’objectivation sociologique, depuis une *Esquisse d’une théorie de la pratique* assez sartrienne, au fond, jusqu’aux *Méditations pascaliennes* terminales, sondage très philosophique au bout du compte de l’« inconscient scolastique » des philosophes. Dans l’*Esquisse* en question, rien n’interdit de voir une reconduction sociologique de la thèse abandonnée sur les structures temporelles de la vie affective et, d’autre part, même si Bourdieu y débat rudement contre Sartre<sup>236</sup>, un retour

<sup>231</sup> Hans-Georg Gadamer, « Heidegger et la sociologie : Bourdieu et Habermas (1979/1985) », dans *L’Herméneutique en rétrospective*, tr. J. Grondin, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 2005, p. 57-80. Le traducteur de ce livre a lui-même donné une critique sévère de l’ouvrage de Bourdieu : Jean Grondin, « L’ontologie est-elle politique ? La question de la vérité dans la lecture de Heidegger par Bourdieu », dans *Pierre Bourdieu, un philosophe en sociologie*, éd. citée, p. 119-144.

<sup>232</sup> H. G. Gadamer, art cité, p. 73.

<sup>233</sup> *Ibid.*, p. 72. Cette critique très vive, Bourdieu ne l’a pas ignorée. Dans son livre de 1988, il a notamment épinglé une « bévue », qui montrerait que Gadamer est passé à côté de ce qui constitue « le cœur même » de l’analyse, en croyant, écrit-il, qu’« il existe un “vrai sens” des mots et que, dans le cas du mot *Fürsorge*, le sens d’assistance sociale est “le seul légitime” selon moi » (*L’Ontologie politique de Martin Heidegger*, éd. citée, p. 86). Gadamer y a répondu à son tour sans rien retirer à son grief (art cité, p. 72-73). Sur la réception de l’ouvrage, voir Bruno Quelennec, « Pierre Bourdieu lecteur de Martin Heidegger. Retour sur *L’Ontologie politique de Martin Heidegger* (1975/1988) », dans *Germanica*, n° 69, 2021, p. 219-230.

<sup>234</sup> L. Pinto, « Pierre Bourdieu et la philosophie », art. cité, p. 329-330.

<sup>235</sup> Mallarmé, « Arthur Rimbaud », *Divagations, Œuvres complètes*, t. II, éd. citée, p. 125.

<sup>236</sup> En particulier dans une note de près de trois pages où il est surtout question, au-delà de l’alternative entre objectivisme et subjectivisme, de la solution ultra-subjective que Sartre y a apportée dans *L’Être et le Néant*, avec

fantomatique de l'*Esquisse d'une théorie des émotions*<sup>237</sup>. *Les Règles de l'art*, en prenant appui sur Flaubert, ne seront-elles pas elles aussi, partiellement, une manière de défi et de reprise portée au crédit autant qu'au passif de l'auteur de *L'Idiot de la famille*? Au total, cette philosophie, Bourdieu ne la concevra plus comme un corpus de textes offert à des « *lectores* » consacrés par l'extraterritorialité qui est leur servitude et leur privilège ; il en usera, bien autrement, comme d'un perpétuel *opus operans*, c'est-à-dire une provision de concepts pour « *auctor* », réquisitionnables, au besoin contre les philosophes professionnels, en tant que moyens de problématisation<sup>238</sup>. Et peut-être faudrait-il, arrivés à ce point, inverser la perspective suivie jusqu'ici pour prendre acte des effets de la sociologie de Bourdieu sur la philosophie, même. « Si son œuvre devait avoir sur la philosophie des effets conformes à ses intentions, suggère Louis Pinto, ce serait, avant tout, dans une manière concrète, illustrée par mille exemples, de s'affranchir de certaines des limites invisibles qui sont inhérentes au privilège du penseur<sup>239</sup>. » L'analyse aussi défensive que féconde développée par Pierre Macherey au sujet des provocantes propositions émises dans *Les Règles de l'art*, relativement aux mécanismes de la lecture, à la définition des textes et à la « science des œuvres », pourrait être reçue comme un exemple de ces effets souhaitables<sup>240</sup>.

Michel Deguy a parlé, à propos de Bourdieu, d'une « haine de la philosophie<sup>241</sup> ». À la lumière des pages qui précèdent, on peut sérieusement en douter. Il n'y eut pas plus haine de la philosophie, chez lui, que de la linguistique, discipline pilote des années 1960 dont il a certes rejeté l'illusion qui l'animait de se prendre pour « *la plus naturelle des sciences sociales* », mais en prenant soin de rappeler qu'il avait « entrepris, un peu avant l'acmé de la mode, un travail scolaire, heureusement jamais publié, où [il s'appuyait] sur une “lecture” méthodique du *Cours de linguistique générale* pour tenter de fonder une “théorie générale de la culture”<sup>242</sup> ». Et, tout compte fait, peut-être l'auteur à venir de *La Noblesse d'État* a-t-il moins pris ses distances avec la philosophie que d'avec l'École Normale Supérieure où le boursier venu du Béarn qu'il y fut – Collard apporte des éléments à ce propos – eut à endurer la morgue de quelques « héritiers ». Que cette œuvre, ainsi qu'on l'a rappelé au début, se soit achevée, à cheval sur la disparition de son auteur, par une réflexion sur *Science de la science et réflexivité* (2001) et un retour réflexif sur sa propre formation de sociologue (avec *Esquisse pour une auto-analyse* en 2004) ne laisse pas d'être à la fois émouvant et significatif.

*Science de la science et réflexivité* se terminait en portant l'accent sur la « particularité » des sciences sociales : « [celle-ci leur] impose de travailler [...] à construire une vérité scientifique capable d'intégrer la vision de l'observateur et la vérité de la vision pratique de l'agent comme point de vue qui s'ignore comme tel et s'éprouve dans l'illusion de l'absolu<sup>243</sup>. » Au moment de conclure, l'auteur de *Pierre Bourdieu. Genèse d'un sociologue* souligne, pour sa part, que « l'histoire sociale de la trajectoire de Bourdieu doit être appréhendée comme le résultat d'un processus de médiations beaucoup plus riche et complexe qu'on ne le suppose en

---

des correctifs, importants mais insuffisants, dans sa *Critique de la raison dialectique (Esquisse d'une théorie de la pratique*, éd. citée, p. 248-250).

<sup>237</sup> J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, éd. citée.

<sup>238</sup> Cette disposition à l'usage sociologique de concepts philosophiques, l'auteur des *Méditations pascalienues* l'a développée très tôt ; elle a certainement compté dès les années 1960 dans la tournure prise par son projet scientifique personnel. Jean-Claude Passeron a rappelé combien Bourdieu et lui-même « [avaient tenu] que c'est pure superstition d'institution que de croire les concepts philosophiques interdits de toute réutilisation dans les sciences de l'homme, sauf à trahir le culte d'une vérité conçue comme consubstantielle à un langage » (art. cité, p. 54).

<sup>239</sup> L. Pinto, « Pierre Bourdieu et la philosophie », art. cité, p. 335.

<sup>240</sup> P. Macherey, « Bourdieu critique de la raison scolastique », dans *Bourdieu et la littérature* (J.-P. Martin dir.), éd. citée, particulièrement aux p. 132-141.

<sup>241</sup> Michel Deguy, « La haine de la philosophie », dans *Le Temps de la réflexion*, n°1, 1980, p. 343-375.

<sup>242</sup> *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard, 1982, p. 9 et p. 7-8.

<sup>243</sup> *Science de la science et réflexivité*, éd. citée, p. 223.

général ». « Elle ne peut être retracée, poursuit-il, en se cantonnant à ses documents personnels ». Et il rappelle que son étude a tiré profit des institutions fréquentées par Bourdieu, de divers fonds privés (camarades, enseignants, collègues) et de la mémoire de ses compagnons de route, sans oublier quelques opposants<sup>244</sup>. Tâche inachevable, car déployée non pas autour de lacunes structurales susceptibles d'être appréhendées, quant à elles, en tant que creusets du projet sociologique de Bourdieu, mais de lacunes invisibles, non consignées, disparues sans laisser de trace, échappant à toute perception de la même façon qu'elles ont d'abord, par ce fait, échappé à une recherche incapable dès lors de les anticiper.

Il faut y voir un obstacle contre lequel butent toute « archéologie » et toute « genèse » – s'agirait-il en l'espèce d'un sociologue ou, en d'autres cas, d'un philosophe ou d'un poète – et aussi une sorte de structure mieux cachée que le Dieu de Pascal, à quoi une « science de la science » visant à la mettre au jour ne peut pas elle-même se soustraire. Au cœur de toute phénoménologie de la réflexivité, qu'elle soit d'origine philosophique ou sociologique, demeure un point aveugle lié à l'inaccomplissement dans son retour vers soi de toute conscience ambitionnant de s'appréhender elle-même en tant que se prenant pour objet. Cette leçon était celle de Mallarmé pour avoir aperçu, non sans « effroi », au centre de la pensée se pensant, le néant logé au cœur de l'être, avant de se résoudre à scruter sans fin « le langage se réfléchissant » comme « instrument de la fiction » et comme moyen d'absorber le monde<sup>245</sup>. Ce point aveugle, rapportons-le, pour notre propre compte, à l'aporie qu'emporte avec lui le projet d'une réflexivité se réfléchissant, selon ce qu'on pourrait décrire comme une complication de l'« empirico-transcendantal<sup>246</sup> », plutôt qu'au mystère romantique enveloppé dans les bandelettes de ce qu'on nomme ordinairement une destinée ou à l'imprévisible liberté dont procèderaient, si l'on suit Sartre, « choix existentiel » et « projet créateur ».

Université de Liège

## RÉFÉRENCES

- AGACINSKI Sylviane *et al.*, *Mimesis. Des articulations*, Paris, Aubier-Flammarion, coll. « La philosophie en effet », 1975.
- ANHEIM Étienne et PASQUALI Paul, *Bourdieu et Panofsky. Essai d'archéologie intellectuelle* suivi de leur correspondance inédite, Paris, Minuit, coll. « Le sens commun », 2025.
- ARON Raymond [entretien avec], « Un philosophe face à Mai 68 et à la société industrielle », *Un certain regard*, ORTF, 07/12/1969, archives INA : <https://www.youtube.com/watch?v=I3briDR0HoM>
- AUBENQUE Pierre, *Faut-il déconstruire la métaphysique ?*, Paris, Presses universitaires de France, « Collection de métaphysique », Chaire É. Gilson, 2009.
- AUSTIN John, *Le Langage de la perception* (1962), trad. P. Gochet, Paris, Armand Colin, 1971.

<sup>244</sup> V. Collard, *op. cit.*, p. 402.

<sup>245</sup> Mallarmé, Lettre à Henri Cazalis, 14 mai 1867, *Correspondance (1854-1898)*, éd. B. Marchal, Paris, Gallimard, 2019, p. 185 ; « Notes sur le langage », *Œuvres complètes*, t. I, éd. B. Marchal, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1998, p. 504 ; « Le livre, instrument spirituel », *Divagations, Œuvres complètes*, t. II, éd. citée, p. 224.

<sup>246</sup> Foucault a fait état du « redoublement empirico-transcendantal » voulant qu'une science de l'homme, historiquement circonscrite au demeurant, implique, avec les paradoxes qui en procèdent, que l'objet de la connaissance soit aussi le sujet connaissant : « l'homme, précisait-il, ne peut [donc] pas se donner dans la transparence immédiate et souveraine d'un cogito ; mais il ne peut pas non plus résider dans l'inertie objective de ce qui, en droit, n'accède pas, et n'accèdera jamais à la conscience de soi » (*Les Mots et les Choses*, éd. citée, p. 333).

BARTHES Roland, *Œuvres complètes*, t. II, éd. É. Marty, Paris, Seuil, 1994.

BERTRAND Jean-Pierre, DUBOIS Jacques et DURAND Pascal, « Approche institutionnelle du premier surréalisme (1919-1924) », *Pratiques*, n° 38, 1983, p. 27-53.

BOURDIEU Pierre, *Sociologie de l'Algérie*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Que sais-je ? », 1958.

- « Champ intellectuel et projet créateur », *Les Temps modernes*, n° 246, novembre 1966, p. 865-966.
- « Le marché des biens symboliques », *L'Année sociologique*, vol. 22, 1971, p. 49-126.
- « Genèse et structure du champ religieux », *Revue française de sociologie*, vol.12, n° 3, 1971, p. 295-334.
- *Esquisse d'une théorie de la pratique*, précédé de *Trois études d'ethnologie kabyle*, Genève, Droz, 1972.
- « Méthode scientifique et hiérarchie sociale des objets », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 1, janvier 1975, p. 4-6.
- « L'ontologie politique de Martin Heidegger », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 5-6, 1975, p. 109-156.
- « La production de la croyance. Contribution à une économie des biens symboliques », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 13, 1977, p. 3-43.
- *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Minuit, coll. « Le sens commun », 1979.
- *Le Sens pratique*, Paris, Minuit, coll. « Le sens commun », 1980.
- *Questions de sociologie*, Paris, Minuit, 1980.
- *Leçon sur la leçon*, Paris, Minuit, 1982.
- *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard, 1982.
- *Homo academicus*, Paris, Minuit, coll. « Le sens commun », 1984.
- « L'illusion biographique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 62-63, juin 1986, p. 69-72.
- « L'institutionnalisation de l'anomie », *Cahiers du Musée national d'art moderne*, n° 19-20, 1987, p. 6-19.
- *Choses dites*, Paris, Minuit, coll. « Le sens commun », 1987.
- *L'Ontologie politique de Martin Heidegger*, Paris, Minuit, coll. « Le sens commun », 1988.
- *La Noblesse d'État : grandes Écoles et esprit de corps*, Paris, Minuit, coll. « Le sens commun », 1989.
- *Les Règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire* (1992), éd. revue et corrigée, Paris, Seuil, coll. « Points », 1998.
- « Tout est social », entretien avec Pierre-Marc de Biasi (1992), recueilli dans *Bourdieu et la littérature* (J.-P. Martin dir.), Nantes, Éditions Cécile Defaut, 2010, p. 257-290.
- *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil, 1994.
- *Méditations pascaliennes* (1997), éd. rev. et corr., Paris, Seuil, coll. « Points », 2003.
- *La Domination masculine* (1998), éd. augm., Paris, Seuil, coll. « Points », 2002.
- *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Fayard, coll. « Points », 2001.
- *Le Bal des célibataires. Crise de la société paysanne en Béarn*, Paris, Seuil, coll. « Points », 2002.
- *Science de la science et réflexivité*, Paris, Raisons d'agir, coll. « Cours et Travaux », 2001.
- « Secouez un peu vos structures ! » (2001), dans *Le Symbolique et le Social. La réception internationale de la pensée de Pierre Bourdieu* (J. Dubois, P. Durand et Y. Winkin dir.), 2<sup>e</sup> éd., Liège, Presses universitaires de Liège, coll. « Situations », 2015, p. 343-359.

- *Interventions. Science sociale et action politique*, éd. Fr. Poupeau et Th. Discepolo, Marseille, Agone, coll. « Contre-feux », 2002.
- *Images d'Algérie. Une affinité élective* (éd. Fr. Schultheis et Chr. Frisinghelli), Arles, Actes Sud, 2003.
- *Ein Soziologischer Selbstversuch*, Francfort, Suhrkamp, 2002 ; *Esquisse pour une auto-analyse*, Paris, Raisons d'agir, coll. « Cours et Travaux », 2004.
- *Esquisses algériennes* (éd. T. Yacine), Paris, Seuil, coll. « Liber », 2008.
- *Manet. Une révolution symbolique* (2013), Cours au Collège de France (1998-2000), suivis d'un manuscrit inachevé de Pierre et Marie-Claire Bourdieu, éd. P. Casanova, P. Champagne, Chr. Charle, Fr. Poupeau et M.-Chr. Rivière, 2<sup>e</sup> éd. rev. et corr., Paris, Seuil, coll. « Points », 2016.
- *Sociologie générale*, t. I, Cours au Collège de France (1981-1983), éd. P. Champagne et J. Duval (avec Fr. Poupeau et M.-Chr. Rivière), Paris, Raisons d'agir/Seuil, coll. « Points », 2016.
- *Sociologie générale*, t. II, Cours au Collège de France (1983-1986), éd. P. Champagne et J. Duval (avec Fr. Poupeau et M.-Chr. Rivière), Paris, Raisons d'agir/Seuil, coll. « Points », 2016.
- *Anthropologie économique*, Cours au Collège de France (1992-1993), éd. P. Champagne et J. Duval (avec Fr. Poupeau et M.-Chr. Rivière), Paris, Raisons d'agir/Seuil, coll. « Points », 2017.
- « Entretien de Pierre Bourdieu avec Franz Schultheis », dans *L'Année sartrienne*, n° 37, 2023, p. 17-25.

BOURDIEU Pierre, DARBEL Alain, RIVET Jean-Paul et SEIBEL Claude, *Travail et Travailleurs en Algérie*, Paris/La Haye, Mouton, 1963.

BOURDIEU Pierre et PASSERON Jean-Claude, *Les Héritiers : les étudiants et la culture*, Paris, Minuit, coll. « Grands documents », 1964.

BOURDIEU Pierre et PASSERON Jean-Claude, *Introduction à la sociologie*, première partie, IPN, D. Martin réal., 1966 : <https://www.youtube.com/watch?v=y1HRK6P5M2s>

BOURDIEU Pierre, CHAMBOREDON Jean-Claude et PASSERON Jean-Claude, *Le métier de sociologue*, Paris-La Haye, Mouton, 1973.

BOURDIEU Pierre et SAYAD Abdelmalek, *Le Déracinement : la crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*, Paris, Minuit, coll. « Grands documents », 1964.

BOURDIEU Pierre (dir.), avec BOLTANSKI Luc, CASTEL Robert, CHAMBOREDON Jean-Claude, *Un art moyen. Essai sur les usages sociaux de la photographie*, Paris, Minuit, coll. « Le sens commun », 1965.

BOURDIEU Pierre et WACQUANT Loïc, *Invitation à la sociologie réflexive*, Paris, Seuil, coll. « Liber », 2014.

BOUVERESSE Jacques, « Règles, dispositions et habitus », *Critique*, n° 579-580, 1995, 573-504.

CARLES Pierre, *La sociologie est un sport de combat*, C-P Productions et VF Films, 2001.

CASSIRER Ernst, *La Philosophie des formes symboliques* (1923-1929), trad. Ø. H. Løve, J. Lacoste et Cl. Fronty, 3 vol., Paris, Minuit, coll. « Le sens commun », 1972.

CHAUVIRÉ Christiane, « Des philosophes lisent Bourdieu. Bourdieu/Wittgenstein : la force de l'habitus », *Critique*, n° 579-580, 1995, p. 548-553.

CICÉRON Marcus Tullius, *De la République, Œuvres philosophiques complètes*, trad. Ch. Appuhn, éd. M. Caron, Paris, Bouquins, 2025.

COLLARD Victor, *Pierre Bourdieu. Genèse d'un sociologue*, Paris, CNRS Éditions, coll. « Culture & Société », 2024.

DEGUY Michel, « La haine de la philosophie », *Le Temps de la réflexion*, n° 1, 1980, p. 343-375.

- DELHOM Pascal, « Sous l'égide de Pascal », dans *Pierre Bourdieu, Un philosophe en sociologie* (M.-A. Lescourret dir.), Paris, Presses universitaires de France, coll. « Débats philosophiques », 2009, p. 165-190.
- DERRIDA Jacques, « Introduction » à Edmund Husserl, *L'Origine de la géométrie*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Épiméthée », 1962, p. 3-171.
- « De la grammatologie, II », *Critique*, n° 224, 1966, p. 23-53.
  - *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967.
  - *Marges. De la philosophie*, Paris, Minuit, coll. « Critique », 1972.
  - *La Vérité en peinture*, Paris, Flammarion, 1978.
  - *La Carte postale de Socrate à Freud et au-delà*, Paris, Aubier-Flammarion, coll. « La philosophie en effet », 1980.
  - *Psyché. Invention de l'autre*, Paris, Galilée, 1987.
  - *Du Droit à la philosophie*, Paris, Galilée, 1990.
- DESCARTES René, *Discours de la méthode*, éd. F. Alquié, Paris, Garnier, 1966.
- DE WAELHENS Alphonse, « Une philosophie de l'ambiguïté », dans Maurice Merleau-Ponty, *La Structure du comportement*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige », 2002, p. v-xv.
- DOUBROVSKY Serge, *Pourquoi la nouvelle critique. Critique et objectivité*, Paris, Mercure de France, 1966.
- DUBOIS Jacques, DURAND Pascal et WINKIN Yves, « Aspects du symbolique dans la sociologie de Pierre Bourdieu. Formation et transformations d'un concept générateur », *Contextes*, revue de sociologie de la littérature, 2013 : <https://doi.org/10.4000/contextes.5661>
- DUBOIS Jacques, DURAND Pascal et WINKIN Yves (dir.), *Le Symbolique et le Social. La Réception internationale de la pensée de Pierre Bourdieu*, 2<sup>e</sup> éd., Liège, Presses universitaires de Liège, 2015.
- DURAND Pascal, « De Duchamp à Mallarmé. Un suspens de la croyance », dans *Mallarmé, et après ? Fortunes d'une œuvre* (D. Bilous, dir.), Noésis/Agnès Viénot, 2006, p. 139-157.
- « Vers une *illusio* sans illusion ? Réflexivité formelle et réflexivité critique chez Mallarmé », *Contextes*, « Nouveaux regards sur l'*illusio* », n° 9, 2011 : <https://doi.org/10.4000/contextes.4800>
  - *Poésie pure et société au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, CNRS Éditions, coll. « Culture & Société », 2022.
  - *L'Art des règles avec Stéphane Mallarmé*, Genève, Droz, sous presse.
- DURAND Pascal et GIOVANNANGELI Daniel, « Bourdieu avec Panofsky : entre philosophie et sociologie », *Critique*, n° 942, novembre 2025, p. 951-967.
- DUVAL Julien, HEILBRON Johan et ISSENHUTH Pernelle (dir.), *Pierre Bourdieu et l'art de l'invention scientifique. Enquêter au Centre de Sociologie Européenne (1959-1969)*, Paris, Classiques Garnier, 2022.
- ÉLIAS Norbert, *La Civilisation des mœurs (1939/1969)*, Paris, Calmann-Lévy, Le Livre de Poche, coll. « Pluriel », 1977.
- ENCREVÉ Pierre et LAGRAVE Rose-Marie (dir.), *Travailler avec Bourdieu*, Paris, Flammarion, 2003.
- ÉRIBON Didier, *Retour à Reims*, Paris, Fayard, 2009.
- FABIANI Jean-Louis, « Les programmes, les hommes et les œuvres. Professeurs de philosophie en classe et en ville au tournant du siècle », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 47-48, 1983, p. 3-20.
- *Les Philosophes de la République*, Paris, Minuit, coll. « Le sens commun », 1988.
  - *Pierre Bourdieu. Un structuralisme héroïque*, Paris, Seuil, coll. « La couleur des idées », 2016.
- FARIAS Victor, *Heidegger et le nazisme*, Paris, Verdier, 1987.

- FOUCAULT Michel, *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de philosophie », 1966.
- « Qu'est-ce qu'un auteur ? » (1969), *Dits et Écrits*, t. I, éd. D. Defert et F. Ewald (avec J. Lagrange), Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2001, p. 817-870.
  - *La Constitution d'un transcendantal historique dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris, Vrin, 2024.
- GROUPE  $\mu$ , *Rhétorique générale*, rééd., Paris, Seuil, coll. « Points », 1982.
- *Rhétorique de la poésie*, rééd., Paris, Seuil, coll. « Points », 1990.
- HEIDEGGER Martin, *Être et Temps* (1927), trad. R. Boehm et A. de Waelhens, Paris, Gallimard, 1964 ; trad. nouvelle E. Martineau, Paris, Authentica, 1985.
- HÉRAN François, « La seconde nature de l'habitus. Tradition philosophique et sens commun dans le langage sociologique », *Revue française de sociologie*, n° 28-3, 1987, p. 385-416.
- HUGO Victor, *L'Homme qui rit*, éd. H. Guillemin, Paris, Seuil, coll. « L'intégrale », 1963.
- HUSSERL Edmund, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, trad. G. Peiffer et E. Levinas, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèques des textes philosophiques », 1931.
- *Méditations cartésiennes*, trad. M. de Launay, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Épiméthée », 2007.
  - *L'Origine de la géométrie*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Épiméthée », 1962.
  - *La Crise des sciences européennes et la philosophie transcendantale*, tr. G. Granel, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2008.
  - *La Terre ne se meut pas*, tr. D. Franck, D. Pradelle et J.-Fr. Lavigne, Paris, Minuit, coll. « Philosophie », 1989.
- GADAMER Hans-Georg, *L'Herméneutique en rétrospective*, tr. J. Grondin, Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 2005.
- GIOVANNANGELI Daniel, « Sartre, l'autre ontologie phénoménologique », *Philosophie et longue durée. Pour Jean-François Courtine* (Ph. Büttgen et J. B. Rauzy, dir.), Paris, Vrin, 2016, p. 257-272.
- « Pierre Bourdieu, la croyance originaire et la phénoménologie », *Bulletin d'Analyse Phénoménologique*, vol. 21, n° 1, 2025, p. 4-19.
- GIOVANNANGELI Daniel et MÉLICE Anne, « Le décentrement anthropologique de la philosophie chez Pierre Bourdieu », *Revue philosophique de Louvain*, n° 118, 2020-2021, p. 531-554.
- GOLDMANN Lucien, *Sciences humaines et philosophie. Pour un structuralisme génétique* (1952), Paris, Denoël-Gonthier, coll. « Bibliothèque Médiations », 1978.
- LALANDE André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 9<sup>e</sup> éd., Paris, Presses universitaires de France, 1962.
- LAVAL Christian, *Foucault, Bourdieu et la question néolibérale*, Paris, La Découverte, 2018.
- LESCOURRET Marie-Anne, *Bourdieu. Vers une économie du bonheur*, Paris, Flammarion, coll. « Grandes biographies », 2008.
- LESCOURRET Marie-Anne (dir.), *Pierre Bourdieu. Un philosophe en sociologie*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Débats philosophiques », 2009.
- LÉVI-STRAUSS Claude, *Anthropologie structurale* (1958), Paris, Plon, 1974.
- *Œuvres*, éd. V. Debaene, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2008.
- LOURAU René *L'Analyse institutionnelle*, Paris, Minuit, 1970.
- *L'Analyseur Lipp*, Paris, UGE, coll. « 10/18 », 1974.
- MACHEREY Pierre, « Bourdieu critique de la raison scolastique : le cas de la lecture littéraire », dans *Bourdieu et la littérature* (J.-P. Martin dir.), Nantes, Éditions Cécile Defaut, 2010, p. 113-141.

- MALLARMÉ Stéphane, *Œuvres complètes*, t. I et II, éd. B. Marchal, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1998 et 2003.
- *Correspondance (1854-1898)*, éd. B. Marchal, Paris, Gallimard, 2019.
- MANN Thomas, *La Montagne magique*, trad. Cl. De Oliveira, Paris, Fayard, Le Livre de Poche, 2016.
- MARTIN Jean-Pierre (dir.), *Bourdieu et la littérature*, Nantes, Éditions Cécile Defaut, 2010.
- MAUROIS André, *Toujours l'inattendu arrive* (1943), Verviers, Marabout, coll. « Marabout Géant », 1956.
- MERLEAU-PONTY Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des idées », 1945.
- *Le Visible et l'Invisible* (1964), éd. Cl. Lefort, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1979.
- *Parcours. 1935-1951*, Lagrasse, Verdier, 1997.
- *La Structure du comportement*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige », 2002.
- *Œuvres*, éd. Cl. Lefort, Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2010.
- MONGINOT Benoît, « Mallarmé critique de Bourdieu. Le concept d'*illusio* à l'épreuve des textes », *Contextes*, « Nouveaux regards sur l'*illusio* », n° 9, 2011 : <https://doi.org/10.4000/contextes.4793>
- MONTAIGNE Michel Eyquem de, *Essais*, éd. P. Villey, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige », 1988.
- NIETZSCHE Friedrich, *Œuvres*, t. III, éd. M. de Launay (avec D. Astor), Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2023.
- NOUSCHI André, « Autour de *Sociologie de l'Algérie* », dans *Awal. Cahier d'études berbères*, n° 27-28, 2003, p. 29-35.
- PANOFSKY Erwin, *Architecture gothique et pensée scolastique*, trad. P. Bourdieu, Paris, Minuit, coll. « Le sens commun », 1967.
- *La Perspective comme forme symbolique*, trad. dir. G. Ballangé, Paris, Minuit, coll. « Le sens commun », 1975.
- « Galilée critique d'art », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 67-68, mars 1987, p. 4-24.
- PASCAL Blaise, *Œuvres complètes*, éd. J. Chevalier, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1969.
- PEETERS Benoît, *Derrida*, Paris, Flammarion, coll. « Grandes biographies », 2010.
- PÉREZ Amín, *Combattre en sociologues. Pierre Bourdieu et Abdelmalek Sayad dans une guerre de libération (Algérie, 1958-1964)*, Marseille, Agone, 2022.
- PERREAU Laurent, *Bourdieu et la phénoménologie. Théorie du sujet social*, Paris, CNRS Éditions, coll. « Culture & société », 2019.
- PINTO Louis, « Pierre Bourdieu et la philosophie », dans *Pierre Bourdieu, sociologue* (L. Pinto, G. Sapiro et P. Champagne dir.), Paris, Fayard, 2004, p. 305-335.
- « Une perspective leibnizienne en sociologie : la monadologie sociale de Pierre Bourdieu », *Le Philosophoire*, n° 50, 2018, p. 163-188.
- PINTO Louis, SAPIRO Gisèle, CHAMPAGNE Patrick (dir.), *Pierre Bourdieu, sociologue*, Paris, Fayard, 2004.
- PODALYDÈS Denis, *L'Ami de la famille. Souvenirs de Pierre Bourdieu*, Paris, Julliard, 2025.
- POE Edgar Allan, *Œuvres en prose*, éd. Y.-G. Le Dantec, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1951.
- QUELENNEC Bruno, « Pierre Bourdieu lecteur de Martin Heidegger. Retour sur *L'Ontologie politique de Martin Heidegger* (1975/1988) », dans *Germanica*, n° 69, 2021, p. 219-230.

- REY Jean-François, « Faire le temps. D'une phénoménologie des attitudes temporelles à une théorie des pratiques temporelles », dans *Pierre Bourdieu. Un philosophe en sociologie* (M.-A. Lescourret dir.), éd. citée, p. 145-164.
- SAINT-AMAND Denis, « Portrait de Pierre Bourdieu en héros », *Contextes*, 2016 : <https://journals.openedition.org/contextes/6149>
- SAPIRO Gisèle (dir.), *Dictionnaire international Bourdieu*, Paris, CNRS Éditions, coll. « Culture & Société », 2020.
- SARTRE Jean-Paul, *L'Être et le Néant* (1943), Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1976.
- *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris, Hermann, 1938.
  - *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de philosophie », 1959.
  - *L'Idiot de la famille* (1971), t. I, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1983.
- SHUSTERMAN Richard (ed.), *Bourdieu. A critical Reader*, Oxford, Blackwell, 1999.
- SOUCHIER Emmanuël, « L'image du texte. Pour une théorie de l'énonciation éditoriale », *Cahiers de médiologie*, n° 6, 1998/2, p. 137-145.
- STEINMETZ Rudy, « Paradoxe sur le philosophe (Kant entre Bourdieu et Derrida) », *Réseaux*, n° 70-72, 1994, p. 33-43.
- THOMAS Olivier et GÉNOT Pascal, *Bourdieu. Une enquête algérienne*, Paris, Steinkis, 2023.
- TOUBOUL Hervé, « Pierre Bourdieu et les horloges de Leibniz », *Cahiers du L.A.S.A.*, « Lectures de Bourdieu », 8-9, 1988, p. 257-276.
- WEBER Max, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (1904-1905), trad. J. Chavy, Paris, Plon, coll. « Presses Pocket », 1990.
- WINKIN Yves, « Portrait du photographe en jeune anthropologue », dans *Le Symbolique et le Social. La réception internationale de la pensée de Pierre Bourdieu* (J. Dubois, P. Durand et Y. Winkin dir.), 2<sup>e</sup> éd., Liège, Presses universitaires de Liège, coll. « Situations », 2015, p. 45-54.
- « Pierre Bourdieu, le plus américain des sociologues français de sa génération », dans *Bourdieu et les Amériques. Une internationale scientifique : genèse, pratiques et programmes de recherche* (A. Garcia Jr., M.-Fr. Garcia Parpet, A. Pérez, Fr. Poupeau & M. E. Rocha dir.), Paris, Éditions de l'IHEAL, coll. « C°lectivo », 2023, p. 128-135.