

Autour de Pierre Bourdieu : entraînement à une « réflexivité réflexe ».

1. Préambule en forme de pastiche.

Y compris au sein de ce type d'assemblée, il n'est guère aisé de réellement ou *à la lettre* «mettre la parole au milieu », de réaliser, ici et pour un moment, tout ce qu'implique, en son sens propre comme figuré, cette expression.

Certainement la parole mise en jeu ici se veut et est plus libérée qu'ailleurs. Comme Antoine cependant le remarquait la dernière fois, la parole est d'abord confiée à un meneur de jeu moi, en l'occurrence lequel se voit chargé d'une part d'entamer le débat et d'emmener celui-ci où bon lui semble et, d'autre part, de susciter la parole du public, d'inciter les auditeurs à interrompre, à réagir, interagir, rompre leur silence. Grâce à cette double opération, on espère progressivement briser le dispositif de départ meneur de jeu *versus* spectateurs pour finalement jouer en équipe.

L'exercice est difficile notamment par ce qu'il ne peut être répété, préparé. Fissurer peu à peu ce dispositif spatial et symbolique le fait que je suis assis *en face* de vous ; ce qui dénote que pour une raison qui nous échappe j'ai quelque chose à dire, ou à faire, là, devant vous ne se fera que dans et par une improvisation : en clair, ça passe ou ça casse et nous ne savons pas ce qui va se passer. C'est dans l'épreuve même de la prise de parole que je confisque, dans un premier temps au moins que quelque chose ne lui préexistant aucunement et dont nous n'avons encore nulle idée va advenir: monologue abrutissant, dialogue de sourds, bavardage, partage ; ou et ce serait idéal absorption de l'orateur dans un bourdonnement collectif, reprise de sa parole, interruption de la confiscation, remise à sa place du meneur de jeu, à sa place c'est-à-dire nulle part dans une pensée tracée à plusieurs, à tâtons, enfin placée au centre mouvant du débat.

Or, en dernière analyse, il semble que la réussite de l'exercice tient à peu de choses, ou à des choses fort volatiles, impondérables : les caractéristiques et les qualités propres du public et de l'orateur, la manière dont celles-ci vont se rencontrer, composer, se heurter, s'épouser éventuellement: soit comme dirait l'autre ces relations d'affinités ou d'antipathies, « profondément obscures à elles-mêmes », et inscrites dans les plis mêmes des habitus.

Une difficulté supplémentaire tient au fait que c'est bien en ma qualité *d'universitaire* que je suis amené à parler devant vous.

[Évidemment, il est entendu qu'il est ici possible et souhaitable de se départir au maximum de tout l'attirail de signes, implicites ou explicites syntaxiques, bibliographiques, mais aussi gestuels, vestimentaires grâce auxquels l'universitaire participant à une « causerie » se sent immédiatement chez lui ; néanmoins, c'est par l'université que j'ai été amené à rencontrer Antoine, puis à découvrir Limerlé, puis à y prendre la parole ; c'est aussi l'université qui m'a octroyé le temps de libre travail m'ayant permis de lire un peu sérieusement » le travail de Bourdieu et de conquérir, semble-t-il comme par miracle, un certain nombre d'attributs m'autorisant à émettre, devant d'autres, quelques considérations à son sujet ; en outre, tant mes pairs que les inconnus ici présents, et pour une série de raisons sur lesquelles ni eux ni moi n'avons de contrôle, me perçoivent d'emblée et continûment comme « universitaire » cette digression n'amenant qu'un peu plus d'eau au(x) moulin(s)].

Or, Bourdieu – notamment dans un ouvrage intitulé *La reproduction*, écrit en collaboration avec un autre sociologue, Jean-Claude Passeron, et publié en 1970 – a montré comment l'université est précisément ce lieu où il est structurellement impossible d'opérer la mise au milieu de la parole, son partage, sa dispute authentiquement démocratique (il faudrait dire son dépeçage : partager la parole comme on se dispute un cadavre, sans même plus laisser un os à ronger).

Ce qu'il nomme « langage magistral » (au sens d'un cours magistral, *ex cathedra*) est la parole émise par un délégué de l'institution reconnu par elle comme étant apte à émettre cette parole, c'est-à-dire « digne de transmettre ce qu'il transmet, donc autorisé à en imposer la réception (&) ». La caractéristique principale du langage magistral est qu'il n'a au fond pas grand chose à dire ; ou, au moins, que le contenu proprement informatif (le « fond », le contenu du message) est second par rapport à la fonction, au rôle social qu'il remplit en tant simplement qu'il est dit. Ce rôle social est multiple :

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

A ce compte-là (si le *message magistral* est bien, d'abord et avant tout, un *massage social*), on comprend pourquoi tout peut être dit dans une université sans que cela porte vraiment à conséquence : la situation et le rôle que prescrit le champ universitaire au moindre

des agents qu'il consacre ont pour contrepartie de «neutraliser», d'une certaine façon, tout ce qu'il peut dire, aussi bien sur la lutte des classes, la théorie révolutionnaire des groupes révolutionnaires, la subversion littéraire ou la littérature comme subversion, ou, évidemment, la fonction neutralisante du langage magistral : « C'est aussi que le langage peut n'être plus, à la limite, un instrument de communication, mais un instrument d'incantation dont la fonction principale est d'attester et d'imposer l'autorité pédagogique de la communication et du contenu communiqué¹ ».

On voit comment une formation universitaire ne prédispose pas exactement à prendre la parole ici (ou n'importe où ailleurs qu'à l'université). On pourrait d'ailleurs encore en rajouter, cette fois sur l'exercice spécifique de la conférence, ou de l'intervention (dans un séminaire, dans un colloque), lorsque dans le pire des cas pourtant habituel l'orateur, rivé à un texte souvent très écrit et rédigé pour l'occasion, protégé par ce texte-bouclier, met à distance le public, pour une heure au moins, dans un effort solitaire de lecture ultra-rapide où l'on est au moins assuré de ne rien apprendre, sinon de ne rien comprendre, ni l'auteur qui de son sujet ne dit que ce qu'il veut bien en dire, ni les auditeurs ne reconnaissant et ne comprenant que ce qu'ils connaissaient déjà; pour ne rien dire de la prétendue épreuve des questions, confirmation de ce qui précède, l'orateur répétant ce dont il est décidément bien assuré à un questionneur rassemblant péniblement, à ce propos, ce qu'il savait déjà.

Mais trop noircir le tableau serait s'interdire de repérer ces moments et ces endroits, toujours un peu magiques, où la parole académique opère la torsion par laquelle elle se met à distance d'elle-même, se prend pour objet de réflexion et d'élaboration, et, dans ce geste, produit un lieu, *au milieu*, lieu de la parole elle-même, créé par et pour elle, selon son besoin fondamental de trouver son lieu propre, besoin au demeurant irréductible à la place occupée par celui, celle ou ceux qui, pour un moment, la confisquent.

Fort de tout cela une rapide estimation du rapport entre ce que je suis, ce lieu, et ce que j'ai à y faire, j'ai renoncé à présenter un exposé sur «sociologie du système d'enseignement et philosophie de la condition étudiante chez Bourdieu», comme annoncé. Je n'ai pourtant pas été capable de me débarrasser de ce tic académique malheureux: l'usage du texte-bouclier.

¹ Sur tout ceci, cf. P. Bourdieu et J.-C. Passeron, *La reproduction. Eléments pour une théorie du système d'enseignement* Paris, Minuit, 1999, pp. 134-136.

Disons que dans celui-ci je me contenterai surtout d'évoquer différents problèmes que me posent la lecture de Bourdieu, soit qu'ils me donnent à penser (philosophiquement, politiquement), ou me travaillent, m'agacent, m'émeuvent. Je voudrais aussi, par la bande, montrer que Bourdieu, sociologue réputé « difficile » (usant, dans des phrases extrêmement sinueuses, d'un très grand nombre de concepts qu'il ne cesse de reprendre, de redéfinir, d'affiner), est aussi un grand créateur d'affects, que ses descriptions sociologiques ou ses élaborations conceptuelles, pour autant que l'on accepte de jouer le jeu, appartiennent en fait bien à ces livres qui ont le pouvoir d'accroître l'enthousiasme, ou la mélancolie. (Lorsque je dis : *jouer le jeu*, je veux dire, on le verra : jouer un jeu, le sien, jeu valant comme *suspension* de tous les jeux, travail de lucidité *critique* quant au monde social et ses mécanismes de reconduction de la domination, travail surtout sur soi en tant que mis en jeu, enjeu et joueur de ce même monde social).

En commentant, questionnant, critiquant ou citant ces textes devant vous, je souhaite les mettre au centre, au milieu, vous les jeter en pâture. Ce serait bien si, à partir de là, on pouvait arriver à penser ensemble (autrement). Par « penser », j'entends ici cet acte réflexif, parce que collectif², où la pensée, en tant qu'elle émane de l'assemblée et pas d'un seul, peut se prendre elle-même pour objet, se soumettre à cette lucidité critique, de telle manière que toute intervention ici, à commencer par la mienne, tente d'abord de se demander, à soi-même donc aux autres, à soi-même devant, ou en face, des autres, *d'où* elle pense, pourquoi, et vers où elle pense. En ce sens, chaque intervention se devrait d'être une sorte d'initiation, ou d'entraînement, à ce qu'il est possible d'appeler, à la suite de Bourdieu dans un autre contexte, une « réflexivité réflexe³ ».

Si je dis tout cela c'est parce que, comme on va le voir, l'interrogation quant aux conditions de l'exercice de la pensée est centrale chez Bourdieu; mais surtout parce qu'elle est ce qui, peu ou prou, permet de lever ces mêmes conditions, ou encore de penser vers quelque part, de continuer — autant dire de toujours re-commencer — à s'orienter dans la pensée.

² Sur la réflexivité en tant qu'acte essentiellement collectif, cf. P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 1993, p. 13.

³ P. Bourdieu, « Comprendre », in *La misère du monde*, (dir. P. Bourdieu), Paris, Seuil, 1998, p. 1391.

2. Portrait du sociologue en philosophe.

On pourrait légitimement se demander pourquoi, dans un cadre pourtant expressément dédié à la philosophie, il sera aujourd'hui question d'un sociologue. Cette question n'est pas anodine : Bourdieu, auteur de formation philosophique (ENS, agrégé en 1954), ne cessa jamais de critiquer la philosophie, parfois très durement ; cette critique, il l'émet en outre du dehors de la philosophie, son engagement dans les sciences sociales revêtant souvent chez lui le sens d'une conversion, conversion d'autant plus radicale qu'elle se veut une rupture pure et simple avec *le point de vue philosophique* dont la particularité – les conditions de production historiques et sociales spécifiques – entraînerait selon lui un grand nombre d'illusions et barrerait de toute façon l'accès à cette universalité auquel il prétend pourtant plus que tout autre.

Je voudrais cependant aujourd'hui montrer qu'un grand nombre de ses problématiques les plus fondamentales sont aussi, et traditionnellement, du ressort de la philosophie ; que, d'une certaine manière, certaines de ses questions concourent à l'inscrire au sein de cette tradition, voire à entretenir un rapport de filiation – forcément ou féroce­ment critique – avec certains auteurs ; je pense surtout à Spinoza, et aussi, de façon plus inattendue si l'on sait combien il traita durement ses propositions quant au jugement de goût ou au partage de l'empirique et du transcendantal, à Kant. Cela non pas pour nier la dimension proprement sociologique du travail de Bourdieu, mais au moins peut-être pour nuancer le préambule, très bourdieusien, proche du pastiche, qui se voulait aussi une voie pour rentrer immédiatement et comme par effraction : une introduction « à la » Bourdieu , dans sa pensée.

a. Le kantisme hétérodoxe de Pierre Bourdieu.

Dans les *Méditations pascaliennes* – ouvrage publié en 1997 et dont la philosophie, comme le titre le laisse entendre, est peut-être autant l'objet que le sujet – Bourdieu considère que les sciences sociales « permettent de prolonger et de radicaliser l'intention critique du rationalisme kantien⁴ ». De manière économique (et fort partielle), on dira que l'entreprise *critique* de Kant cherche à déterminer les conditions de possibilité, c'est-à-dire les sources et les limites, de l'usage de la raison humaine. La critique, au moins dans un premier temps, est donc d'utilité essentiellement « négative » : elle ouvre « non pas à l'extension, mais seulement à la clarification de notre raison, ainsi qu'à la préserver des erreurs » (cela étant

⁴ *Méditations pascaliennes, op. cit.*, p. 175.

« déjà beaucoup de gagné » comme l'ajoute Kant et ainsi que nous en conviendrons). Mais cette critique, ajoute Kant, est *transcendantale*. Qu'est-ce à dire? L'entreprise critique ne porte en fait pas sur les données empiriques, historiques ou sociales, c'est-à-dire particulières et contingentes, qui limitent la pensée : elle cherche plutôt à déterminer les principes, nécessaires et universels, *a priori*, qui, toujours et partout, commandent à l'usage de la raison et limitent donc en droit celui-ci. De même, Kant ne va pas se demander sous quelles conditions un objet avec telles qualités peut apparaître à tel sujet, si tel acte est moral ou non, si tel objet est beau ou si il ne l'est pas il s'agira plutôt de découvrir à quelles conditions *a priori* (comprendre : qui précèdent toute expérience) doit obéir en sa structure même la pensée de tout sujet pour qu'une expérience en général – qu'elle soit perceptive, morale ou esthétique – soit possible; c'est ce que l'on voit par exemple à propos du versant gnoséologique de la critique : « J'appelle transcendantale toute connaissance qui s'occupe en général non pas tant d'objets que de notre mode de connaissance des objets en tant qu'il est possible en général⁵ ».

Au premier abord, le partage de l'empirique et du transcendantal peut sembler artificiel, voire fumeux ; il est pourtant la matrice de la philosophie moderne et, encore très souvent, le refuge de ceux qui cherchent à tout prix à définir un champ d'investigation propre à la philosophie, et à légitimer sa prétention à l'universalité.

Cependant, à tort ou à raison, Bourdieu ne cessa de suspecter cette distinction, qu'il identifiait brutalement à une « coupure magique » dont il convenait, selon lui, d'interroger « la signification sociale ». En introduisant la dimension transcendantale, comme en deçà de l'empirique, le philosophe ne ferait en fait que « rationaliser » sa propre position dans l'espace social, ses dispositions spécifiques et le point de vue, très particulier – dit « scolastique » – que celles-ci impliquent.

Il faut dire quelques mots de la notion de *point de vue scolastique*. Selon Bourdieu, ce point de vue est fondé sur une mise à distance du monde, une véritable « coupure sociale et mentale » qui est également d'ordre physique (que l'on pense à l'université en général, et spécialement à certaines universités américaines, dont les campus, coupés des villes, fonctionnent de façon presque autarcique). Dans ce contexte, une temporalité très spécifique, caractéristique de la position scolastique, peut se déployer : un « temps employé librement à des fins librement choisies et gratuites qui (&) peuvent être celles d'un travail, mais affranchi, dans son rythme, son moment et sa durée, de toute contrainte externe, et en

⁵ Kant, *Critique de la raison pure*, [B 25].

particulier de celle qui s'impose par l'intermédiaire de la sanction monétaire directe» ; « un temps libre et libéré des urgences du monde qui rend possible un rapport libre et libéré à ces urgences, et au monde ». Or, en tant que tel, le point de vue scolastique entraînerait un grand nombre d'erreurs ou d'illusions témoignant toutes d'une sorte d'intellectualocentrisme et ayant surtout en commun de relever d'une stratégie de *déni du monde social*. Ainsi, exemplairement, l'attitude esthétique qu'élabore Kant dans la *Critique de la faculté de juger* (1790), en tant que transcendantale, ne serait que la rationalisation universalisante de la position et des dispositions pourtant très spécifiques ayant permis d'écrire cette Critique et d'adopter cette attitude et, partant, elle vaudrait comme une occultation de cela même avec quoi il a fallu rompre afin de l'écrire, et de l'adopter « Au point que l'on est contraint de se demander si (&) le transcendantal n'est pas toujours une sorte d'empirique philosophiquement transfiguré et, par là, dénié⁷ ». (Si le transcendantal apparaît à Bourdieu comme un ultime raffinement de ces stratégies de dénégation qu'impliquerait la position scolastique, il est d'autres exemples, peut-être plus concrets⁸).

Du même coup, la fidélité de Bourdieu à l'intention du rationalisme kantien ne peut qu'être profondément ambivalente, critique, infidèle. Ce qu'il garde de Kant, c'est l'idée selon laquelle il faut soumettre la raison, comme instrument de l'acte de penser, à une critique qui doit en déterminer les limites, c'est-à-dire les conditions de possibilité. Cependant, le criticisme kantien se voit soumis à une *historicisation radicale* : ce qu'il convient d'interroger, ce sont les *conditions de possibilité historiques et sociales*, non plus transcendantales, de l'exercice de la pensée; ce qu'il faut faire, c'est soumettre la raison à une question que la raison scolastique ne peut que refouler : c'est montrer que la prétention à l'universalité s'ancre toujours en un point de départ — une position d'origine — de part en part historique ; qu'elle se développe au long d'une histoire qu'il est possible de réfléchir que son énonciation est relative à certaines conditions de production sociales (ainsi, cet état

⁶ Ces illusions se déploieraient dans trois domaines — épistémologique, moral et esthétique — recoupant les trois champs d'investigation de la critique kantienne, cf. *Méditations pascaliennes*, *op. cit.*, pp. 75-131.

⁷ *Méditations pascaliennes*, *op. cit.*, p. 69 ; sur la critique du transcendantal kantien, et spécialement de la *Critique de la faculté de juger*, cf. P. Bourdieu, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Minuit, 2003, exemplairement pp. 571, 574-578 ; sur la description et la critique des positions et dispositions scolastiques, cf. *Méditations pascaliennes*, *op. cit.*, notamment pp. 323, 9.

⁸ *Méditations pascaliennes*, *op. cit.*, p. 63 : « Cas idéaltypique, l'université de Californie à Santa Cruz, haut lieu du « mouvement postmoderniste », archipel de collèges dispersés dans une forêt qui ne communiquent que par Internet (&) : comment ne pas croire que le capitalisme s'est dissous dans un flux de signifiants détachés de leurs signifiés », que le monde est peuplé de « cyborgs », « *cybernetics organisms* » (&) lorsque l'on vit dans un petit paradis social et communicationnel, d'où toute trace de travail et d'exploitation a été effacée ». Comment ne pas voir que tout *campus* universitaire participe de ce schéma ?

d indistinction relatif entre le loisir et le travail (auquel renvoie le terme de «*skholè*», comme loisir studieux), ce rapport particulier, fait de suspension, au temps, à l'avenir, aux urgences du monde et aux préoccupations pratiques, ou propres à la pratique)⁹ : toutes choses qui définissent elles-mêmes, finalement, une condition d'existence: la condition du « penseur ».

Enfin, mais positivement cette fois, en plus d'éviter certaines méprises, l'historicisation d'une pratique, d'une position, mais aussi d'un texte, est suivant Bourdieu ce qui permettrait d'*actualiser*, de « rendre présent, actuel », telle pratique, tel texte : de le réactiver et, par là, de mesurer son intérêt à l'égard de problèmes ou de polémiques actuelles.

Sur ce dernier point, Bourdieu, contre Kant, se réclame des « enquêtes historiques » auxquelles Spinoza, dès le *Traité des autorités théologique et politique* (1670), soumettait les textes sacrés¹⁰. Toutefois, dans la ligne de ce qui précède la radicalisation du criticisme, et à condition de voir que cette radicalisation est aussi une manière de réactiver une question d'inspiration kantienne nommons-la « qu'appelle-t-on aujourd'hui penser? » on pourrait définir Bourdieu, avec d'autres, comme un « kantien hétérodoxe ». (Et, empruntant une formule deleuzienne, ne pourrait-on dire de ces auteurs qu'ils ont en commun de travailler « l'empirie, ou l'histoire au présent » ?). Je m'explique.

Chez Bourdieu, comme par exemple chez Michel Foucault, la reprise critique de la question critique de Kant passe par une redéfinition de « l'image de la pensée ». Celle-ci s'apparente d'abord à un travail de la pensée sur elle-même, une expérience réflexive que mène la pensée à propos de sa propre historicité, ou des conditions historiques c'est-à-dire des limites de son déploiement. Or ce retour sur soi a pour ambition de libérer, ici et maintenant, d'autres modalités de pensée: aussi l'*enquête historique* et c'est ce qui fait tout son intérêt trouve-t-elle sa fin dans une *mise en question du présent* conduisant elle-même à

⁹ Sur la notion de « *skholè* » et sa critique, cf. *Méditations pascaliennes*, *op. cit.*, spécialement pp. 27-31 ; mais aussi, entre beaucoup d'exemples, cf. P. Bourdieu, « Comment peut-on être sportif ? », in *Questions de sociologie*, Paris, Minuit, 2002, pp. 177-178 etc.

¹⁰ Sur l'historicisation et la référence à Spinoza, cf. *Méditations pascaliennes*, *op. cit.*, pp. 71-72 ; sur l'historicisation comme *actualisation*, *ibidem.*, spécialement pp. 125-126. (Et sur la notion d'« enquêtes historiques » chez Spinoza, cf. *Traité des autorités théologique et politique*, § VII).

¹¹ G. Deleuze, *Périckès et Verdi. La philosophie de François Châtelet*, Paris, Minuit, 1996, p. 20. On s'autorise ici de Deleuze pour désigner quelque chose de très simple et qui a fort clairement décrit, par exemple, un autre sociologue, Robert Castel, à savoir cet « effort pour ressaisir le plus contemporain en reconstruisant le système des transformations dont la situation actuelle hérite. Se retourner vers le passé avec une question qui est aujourd'hui la nôtre, et écrire le récit de son avènement et de ses principales péripéties » ; ainsi, « l'histoire du présent » suppose bien « le retour sur sa propre histoire » (cf. R. Castel, *Les métamorphoses de la question sociale*, Paris, Gallimard, 2001, p. 15, 23) on aura peut-être déjà reconnu, dans cet effort pour saisir la différence introduite par aujourd'hui à l'égard d'hier au travers de patientes enquêtes historiques, la question, typiquement foucauldienne, de l'*actualité*.

une expérimentation rationnelle des *devenirs* ouverts par cette enquête, et cette mise en question. A mon sens, Foucault a donné sa forme paradigmatique à cet effort en affirmant que ce qui importe avant tout, c'est, par «une série d'enquêtes historiques», de dégager «de la contingence qui nous a fait être ce que nous sommes la possibilité de ne plus être, faire ou penser ce que nous sommes, faisons ou pensons¹²».

Dans ce qui précède, j'ai simplement tenté de définir le cadre philosophique le plus général du travail de Bourdieu : il s'agit selon moi d'une mise en question des conditions de possibilités sociales et historiques de l'exercice de la pensée contribuant à une définition actuelle en prise avec l'histoire du/au présent de l'image de la pensée.

La question philosophique fondamentale sous-jacente à ce travail est de savoir jusqu'où il est possible de mener l'historicisation de l'exercice de la pensée (exercice non réductible au fait d'un individu, évidemment): penser est-il toujours relatif à un contexte historique et social donné *ou* butte-t-on en dernière analyse sur un résidu universel, qu'il faudra alors bien nommer transcendantal ?

En première approximation, on dira ceci : divulguer les conditions de possibilité sociales et historiques de l'exercice de la pensée, par exemple de la pensée scolastique (chez Bourdieu ; ou, *mutatis mutandis*, chez Foucault, définir une *épistémè*, ou encore circonscrire la pensée qui irrigue, à un moment donné du temps, sans qu'elle soit explicitement thématisée, nos pratiques, nos manières de dire et de faire et qui constitue en tant que telle un impensé), c'est certes montrer les limites de cet exercice, le fait qu'il ne se déroule que dans un contexte dont il tire tout son sens et sa consistance, mais c'est aussi montrer que la pensée dans un autre sens est comme irréductible à ce contexte, qu'elle peut également revêtir le sens d'un travail sur soi, le pouvoir de se penser en tant qu'impensé, d'éclairer ses propres conditions de possibilité, de jouer sur ses limites et donc de les repousser quelque peu, de créer par là des possibles jusqu'alors, et pour cause, impensés c'est ce que Foucault nomme «problématisation» ou «expérimentation» (la pensée comme expérience)¹³ et c'est, *mutatis mutandis*, la «réflexivité» bourdieusienne :

Rappeler que tout est historique (&) ce n'est pas, comme on s'empresse parfois de le dire, professer un réductionnisme historiciste ou sociologiste.

¹² M. Foucault, «Qu'est-ce que les Lumières?», in *Dits et écrits*, t. 2, Paris, Gallimard, 2001, pp. 1391, 1393. On notera que Foucault ne manque ici pas d'inscrire son projet dans une filiation critique à l'égard de la question critique kantienne.

¹³ Sur la pensée comme impensé «habitant» les pratiques et les représentations d'une époque, tout aussi bien, comme *n'étant pas* ce qui habite celles-ci mais plutôt ce qui permet de les prendre «comme objets de pensée», bref sur cet écart à soi ou dédoublement interne au travail de la pensée impensé et exercice de soi sur soi («problématisation») cf. M. Foucault, *Dits et écrits*, *op. cit.*, notamment pp. 1473 et 1416.

C est (&) rendre à l'histoire, et à la société, ce que l'on a donné à une transcendance, ou à un sujet transcendantal

Ainsi,

L'analyse des conditions dans lesquelles s'accomplit le travail de la pensée (&) l'épreuve de l'historicisation permanente pourraient devenir le plus sûr soutien d'un rationalisme historiciste ou d'un historicisme rationaliste¹⁴

On devine par là comment le jeu de la nécessaire mise en évidence des conditions de possibilité de l'expérience de la pensée se dédouble, *in fine*, en condition de sa liberté. (On prendra cependant garde au fait que ce travail de soi sur soi est également conditionné ; et l'expérience « que nous faisons de nos limites et de leur franchissement possible est toujours elle-même limitée (&) et donc à recommencer¹⁵ » : et que serait-elle d'autre, somme toute, que l'indéfinie expérience de la Limite elle-même?).

b. Le spinozisme orthodoxe de Pierre Bourdieu.

¹⁴ *Méditations pascaliennes, op. cit.*, pp. 166, 175-176 (je souligne). L. Suvre de Bourdieu s'achève d'ailleurs sur un texte posthume, riche en affects, et dont le dernier mot est la notion d'historicisation dans son rapport à celle d'actualisation: ainsi évoque-t-il « le sentiment d'appréhender une Suvre et une vie dans le mouvement nécessaire de sa réalisation et d'être ainsi en mesure de m'en donner une appropriation active, sympraxie plutôt que sympathie, tournée elle-même vers la création et l'action; il se trouve en effet que, paradoxalement, l'historicisation, bien qu'elle mette à distance, donne aussi les moyens de rapprocher (&) » cf. P. Bourdieu, *Esquisse pour une auto-analyse*, Paris, Seuil, 2004, pp. 141-142.

¹⁵ M. Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières? », *art. cit.*, p. 1394. Ce serait à partir de ce cadre général l'expérience de la pensée comme rapport à soi réflexif, travail de la pensée sur elle-même dans l'épaisseur de son historicité propre, autant dire sur ses limites – mais aussi, notamment, à condition d'évoquer la conception de la temporalité (historique et pratique) que celle-ci engage, encore une fois dans une fidélité critique (historicisante) à Kant [cf., chez ce dernier, le temps comme forme *a priori* selon laquelle l'esprit humain s'affecte lui-même, cf., chez Foucault, la notion d'auto-affection au cS ur de l'expérience de la pensée comme épreuve actuelle de la pensée sur elle-même, exercice de soi sur soi commis au bord extérieur de l'aujourd'hui, expérience d'une temporalité historique en tant que co-appartenance de l'histoire (passé), de l'actuel (présent) et du devenir (futur) ; cf., chez Bourdieu, entre autres, *Méditations pascaliennes, op. cit.*, p. 308 : « Le temps est bien, comme le voulait Kant, le produit d'un acte de construction, qui incombe cependant non à la conscience pensante mais aux dispositions et à la pratique »] que l'on pourrait peut-être prendre la mesure [en évitant par là « cette forme particulière de l'*allogoxia* (&) portant à reconnaître le semblable dans le différent et le différent dans le semblable » (cf. *Esquisse pour une auto-analyse, op. cit.*, p. 107 ; Bourdieu évoque dans ce même ouvrage, dans les quelques pages précédentes, son lien à Foucault)], de la raison des écarts et des rapprochements souvent trop superficiellement soulignés entre Bourdieu et Foucault et, en dernière analyse, du cadre commun de leurs pensées aussi bien que de leur différence irréductible.

[En ultime instance, on dira de ce cadre commun qu'il est le lieu d'une réactivation de la *philosophie critique*, réactivation au cS ur de laquelle gît la notion d'un travail de la pensée compris comme *expérience*, expérimentation : le syntagme « philosophie » renverrait ici à ce rapport à soi réflexif, au travail de la pensée sur elle-même ; et celui de « critique » à l'idée d'un travail se déroulant aux limites de la pensée elle-même, comme détermination et explicitation de ces limites, élaboration de ce « dehors le plus intérieur » qui est, en tant qu'impensé, la pensée à l'égard de soi. Si l'on sait enfin que ce travail, dans toute son épaisseur historique, s'effectue toujours à même une limite présente, *actuelle*, on devine que la philosophie critique, ainsi entendue, ne se confond pas avec une critique sociale systématisante ou totalisante mais s'apparente plutôt à une critique sociale philosophique *au/du présent*. Enfin, c'est dans ce travail critique en tant qu'écart à soi de la pensée que trouvera à se loger tout mode de *subjectivation*, notamment politique, c'est-à-dire toute *expérimentation* au sens strict, comme procès précaire et provisoire, ou lançage indéfini des dés, *hic et nunc*, et toujours à refaire, à reprendre, à remettre sur le métier].

Interroger les conditions de possibilité sociales et historiques du travail de la pensée, c'est se donner les moyens de découvrir la nécessité et, concrètement, de rendre socialement raison du fait que tel agent précis pense ceci plutôt que cela, et qu'il agisse de telle manière y compris d'ailleurs, éventuellement, à l'encontre de ses intérêts objectifs. Mais, selon Bourdieu, on l'a suggéré, la mise en évidence des contraintes nécessaires pesant sur nos pratiques et pensées est aussi la condition d'une «marge de liberté¹⁶» à l'égard de ces contraintes. C'est l'idée d'une connaissance sociologique de la nécessité comme condition d'une pratique de la liberté; idée qui reviendrait enfin à montrer, cette fois selon les termes de Spinoza, que, «dans la mesure où l'esprit comprend toutes les choses comme nécessaires, il a sur les sentiments une puissance plus grande, autrement dit il en est moins passif¹⁷».

Plus précisément, le sociologue est ainsi celui qui va opérer une *rupture* à l'égard des représentations spontanées d'agents donnés — on reconnaît ici le passage, très classique, de la *doxa* à l'*épistémè* — et ainsi permettre de dévoiler les mécanismes de domination cachés présidant à ces représentations : mécanismes de *violence symbolique* logés dans certaines institutions, exemplairement l'école, mécanismes nécessairement voilés, occultés, voire «refoulés», par lesquels l'ordre social, comme structure de domination de groupes sur d'autres groupes, tend à persévérer dans son être ou à se reproduire; mais aussi mécanismes de *servitude volontaire* par lesquels les groupes et les agents dominés concourent eux-mêmes à leur propre domination.

Or, cette rupture aux allures de travail de démythification¹⁸ — qui passe justement par un «regard consentant à la nécessité¹⁹» —, Bourdieu va jusqu'à la comparer à une forme de thérapie (vertu thérapeutique), d'un côté et, de l'autre, à une contribution à la lutte des groupes dominés (vertu stratégique) : «aller au-delà des manifestations apparentes (&) remonter jusqu'aux véritables déterminants économiques et sociaux» peut au moins permettre «à ceux qui souffrent de découvrir la possibilité d'imputer leur souffrance à des

¹⁶ Titre d'une section des *Méditations pascaliennes*, *op. cit.*, pp. 336-340.

¹⁷ Spinoza, *Ethique*, V, 6.

¹⁸ Selon la formule forte des *Méditations pascaliennes*, *op. cit.*, p. 15, le sociologue n'est autre que celui qui «rompt le cercle enchanté de la dénégation collective».

¹⁹ «Comprendre», *art. cit.*, in *La misère du monde*, *op. cit.*, p. 1406; l'allusion à Spinoza est ici explicite: «La disposition accueillante, qui incline à faire siens les problèmes de l'enquêté, l'aptitude à le prendre et le comprendre tel qu'il est, dans sa nécessité singulière, est une sorte d'*amour intellectuel* : un regard qui consent à la nécessité, à la manière de l'*amour intellectuel de Dieu*», c'est-à-dire de l'ordre naturel, que Spinoza tenait pour la forme suprême de la connaissance».

causes sociales et de se sentir ainsi disculpés²⁰ » ; mais aussi, peut-être, « d assurer la dissémination des armes de défense contre la domination symbolique²¹ ».

Interlude : questions et objections possibles. Quitte à se faire ici l avocat du diable, il faudrait tout de même rapidement esquisser que la position du sociologue Bourdieu est contestable, et ce pour plusieurs raisons (sur ce qui suit, on pourra se reporter avec profit à certaines analyses, d ailleurs très polémiques, de Jacques Rancière²²) ; prenons prétexte de ces réserves pour mettre en branle notre réflexivité réflexe :

- Que penser de la *rupture* réalisée par le sociologue ? A quel titre revient-il au savant ou à l intellectuel d éclairer l enchaînement des causes déterminant des agents vivant prétendument dans l ignorance de celles-ci ? Dans quelle mesure le partage de la *doxa* et de l *épistémè* opérée par le sociologue le place-t-il dans une position de survol (« Bourdivin » a-t-on pu entendre), à quel point le met-il hors-jeu d un monde social dont il prétend détenir la vérité ? (le fait que Bourdieu ait passé un temps considérable à appliquer à sa propre position ce travail d objectivation exemplairement dans son *Esquisse pour une auto-analyse* suffit-il à contrer l objection ?). Enfin, cette logique *explicative*, en tant que l explication elle-même doit indéfiniment être expliquée, au moins jusqu à ce que celui qui sait juge qu elle est désormais comprise, ne reconduit-elle pas en définitive la distance toujours infinie entre celui qui sait et celui qui ne sait pas ?

- Plus généralement, la description des processus de domination nécessite-t-elle une rupture ? c est-à-dire ces processus sont-ils cachés, est-il bien vrai qu il existe un « pouvoir de violence symbolique », entendre un pouvoir « qui parvient à imposer des significations et à les imposer comme légitimes *en dissimulant* les rapports de force qui sont au fondement de sa force²³ » (ce qui peut encore se traduire : la sociologie bourdieusienne a-t-elle un objet) ?

- Qu en est-il de la fonction *thérapeutique* de la sociologie ? Est-il bien vrai que la connaissance des causes qui nous déterminent contribue à nous rendre plus libre, et plus heureux (suivant ce que l on appellerait le « spinozisme orthodoxe » de Bourdieu) ? Ou, à l inverse, la dimension démystificatrice du regard sociologique conduit-elle à la conscience malheureuse d un désenchantement généralisé, à une pensée du deuil ? Bourdieu, en tout cas, ne le pense pas : « Il m arrive aussi de me demander si l univers social complètement transparent et désenchanté que produirait une science sociale pleinement développée (&) ne serait pas invivable. Je crois, malgré tout, que les rapports sociaux seraient beaucoup moins malheureux si les gens maîtrisaient au moins les mécanismes qui les déterminent à contribuer à leur propre misère²⁴ ». A l inverse, Rancière soutiendra que, historiquement, « l émancipation ouvrière était d abord une révolution esthétique (&). Elle n était pas

²⁰ P. Bourdieu, « Post-scriptum », in *La misère du monde*, *op. cit.*, p. 1453 ; cf. également P. Bourdieu, « Le sociologue en question », in *Questions de sociologie*, *op. cit.*, p. 42 : « En fait, il ne s agit pas d enfermer les agents sociaux dans un être social originel (&) mais de leur offrir la *possibilité* d assumer leur habitus sans culpabilité ni souffrance ».

²¹ P. Bourdieu, « L art de résister aux paroles », in *Questions de sociologie*, *op. cit.*, p. 13.

²² Cf. J. Rancière, *Le philosophe et ses pauvres*, Paris, Flammarion, 2007, spécialement pp. III-XIV, 239-288.

²³ *La reproduction*, *op. cit.*, p. 18 (je souligne).

²⁴ P. Bourdieu, « Une science qui dérange », in *Questions de sociologie*, *op. cit.*, p. 33.

l'acquisition d'une science des raisons de la domination²⁵ » ; ou que, mieux encore, « connaître une situation, ce peut être aussi une manière d'y participer. La possibilité de l'émancipation, au contraire, tient alors au fait d'ignorer un certain type de nécessité ». Comment juger du bien-fondé de l'un ou l'autre terme de cette alternative, et selon quels critères ?

- Pire, cette sociologie, notamment lorsqu'elle rend raison des dispositions attachées aux différentes positions possibles dans l'espace social (attitudes à l'égard de l'école, par exemple, mais aussi à propos des goûts musicaux, vestimentaires, alimentaires & comme il est tenté dans *La distinction*) ne contribue-t-elle pas à remettre chacun à sa place et, finalement, à l'y enfermer (sur le mode : « décidément, ceci (la musique classique, l'art conceptuel &) n'est pas pour moi & »). Dans la terminologie de Rancière, la sociologie bourdieusienne, en tant que « science des classements mettant les individus à leur place²⁷ », loin d'être, comme le voudrait son auteur, une activité foncièrement politique, ne serait-elle somme toute qu'une science « policière²⁸ » ?

[A l'appui de ces dernières objections, quant à la fonction thérapeutique et stratégique de la sociologie, cf. Y. Amrani et S. Beaud, *Pays de malheur ! Un jeune de cité écrit à un sociologue* : « Au départ, c'est un peu lourd et le prof commence à nous parler de stats par rapport à l'école, style le nombre d'enfants d'ouvriers, etc. Là, j'ai commencé à m'intéresser, mais négativement. A la base, je pense, avec le recul, que le prof avait de bonnes intentions, mais en fait, moi, je l'ai pris comme une attaque. Je me disais : qu'est-ce qu'il nous veut ce Bourdieu ! Il veut nous démoraliser ou quoi ! En plus, j'aimais pas du tout la manière avec laquelle le prof amenait ça parce que ça nous rabaisait devant les autres (style, on est pas à notre place ici, etc.)²⁹ »].

Afin d'approfondir les attendus proprement philosophiques de la pensée de Bourdieu, je voudrais m'employer à montrer que l'analogie avec Spinoza déborde en fait cette idée, déjà fondamentale, d'une connaissance de la nécessité comme condition d'une pratique de la liberté.

Retenons que le travail de Bourdieu est d'abord et avant tout de nature empirique (pratique) : il est tout entier rivé à la réalisation et au dépouillage d'enquêtes enquêtes statistiques ou entretiens centrées sur les manières de dire et de faire d'agents concrets, pris

²⁵ *Le philosophe et ses pauvres*, op. cit., p. VI.

²⁶ J. Rancière, « Les territoires de la pensée partagée » (entretien, cf. <http://espacetemps.net/document2142.html>).

²⁷ *Le philosophe et ses pauvres*, op. cit., p. 242.

²⁸ Selon la distinction essentielle de J. Rancière, *La mésestimation*, Paris, Galilée, 1995, p. 53 : « La police est ainsi d'abord un ordre des corps qui définit les partages entre les modes du faire, les modes d'être et les modes du dire, qui fait que tels corps sont assignés par leur nom à telle place et à telle tâche ».

²⁹ Cité in : *Le monde de l'éducation* n. 338 (juillet-août 2005), p. 83. En première approximation, une réponse possible, formulée par Bourdieu lui-même (réponse indiquant par ailleurs, en pointillé, si l'on veut, l'ontologie implicite sur laquelle se fonde sa pensée) : « ce qui existe dans le monde social, ce ne sont pas des groupes constitués comme on le croit, mais cette réalité invisible (&) principe de la plupart de nos actions, que j'appelle l'espace social. (&) on est obligé de rendre visible des choses qui occupent cet espace, c'est-à-dire des individus, des institutions, etc., mais ce qui existe vraiment, c'est l'espace » ; cf. P. Bourdieu, « *Si le monde social m'est supportable c'est parce que je peux m'indigner* » (entretien avec A. Spire, P. Casanova, M. Benassayag), Paris, Editions de l'Aube, 2004, p. 12.

dans des situations également concrètes (dans tel champ donné : champ scolaire, artistique, sportif&). Or ce point de départ, s'il le sépare définitivement de la philosophie, Bourdieu, d'une certaine façon, le partage pourtant avec Spinoza. Dans le premier chapitre du *Traité de l'autorité politique*, ce dernier s'en prend en effet à ces « philosophes » qui « ne conçoivent point les hommes tels qu'ils sont, mais tels que leur philosophie les voudrait être ». On peut comprendre l'irritation de Spinoza: en suivant cette voie, les philosophes ont comme mis la théorie politique à l'envers: et de fait, en prenant pour point de départ « une nature humaine fictive » plutôt que la condition d'existence réelle des hommes, on voit mal comment il serait possible d'écrire une théorie qui trouverait à s'appliquer à la pratique, ou qui rejoindrait à un moment donné autre chose que le « pays d'Utopie ». C'est ce renversement initial – remettre la pensée politique sur ses pieds en ancrant la théorie dans la pratique réelle des agents – qui à mon sens fait encore aujourd'hui tout le mordant de la pensée politique de Spinoza; c'est lui également qui, bien compris, permettrait de placer en exergue du travail de Bourdieu ces quelques lignes spinozistes (sans perdre de vue toutefois que cet ancrage pratique implique finalement pour Bourdieu une *rupture* à l'égard des représentations spontanées des agents) :

J'ai pris grand soin de ne pas tourner en dérision les actions humaines, de ne pas les déplorer ni les maudire, mais de les comprendre. En d'autres termes (&) tous les mouvements de sensibilité n'ont pas été, ici, considérés comme des défauts de la nature humaine. Ils en sont des manifestations caractéristiques, tout comme la chaleur, le froid (&). Or, si désagréable que soient parfois les événements physiques, ils n'en sont pas moins nécessaires et n'en ont pas moins leurs causes rigoureuses à partir desquelles nous essayons de les comprendre³⁰

A propos du « spinozisme orthodoxe » de Bourdieu, il faudrait encore ajouter que ce travail, de nature d'abord pratique et portant sur une multiplicité de pratiques concrètes auxquelles la théorie sociologique ne préexiste aucunement (partir des hommes tels qu'ils sont, pas comme ils devraient être), est aussi ce qui va permettre au sociologue de reprendre à son propre compte un problème classique de la philosophie politique s'énonçant sous la forme d'un paradoxe, dit de « la servitude volontaire », et dont Spinoza, après La Boétie³¹, a défini la

³⁰ *Traité de l'autorité politique*, I, 1, 4. Cf. « Au lecteur », in *La misère du monde*, op. cit., p. 10 : « Ne pas déplorer, ne pas rire, ne pas détester, mais comprendre » : Il ne servirait à rien que le sociologue fasse sien le précepte spinoziste s'il n'était pas capable de donner aussi les moyens de les respecter » ; on voit spécialement bien, dans ce dernier ouvrage (collectif), comment l'effort conceptuel ou théorique de Bourdieu s'ancre toujours dans la prise en compte d'un certain nombre d'affects et de pratiques concrets et locaux.

³¹ Cf. E. de La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, Paris, Mille et une nuits, 2004, pp. 8, 10 : « Je voudrais seulement comprendre comment il se peut que tant d'hommes, tant de bourgs, tant de villes, tant de nations supportent quelquefois un tyran seul qui n'a de puissance que celle qu'ils lui donnent, qui n'a de pouvoir de leur nuire qu'autant qu'ils veulent bien l'endurer, et qui ne pourrait leur faire aucun mal s'ils n'aimaient

teneur en une formule limpide autant que lapidaire : « De sorte qu'ils combattent pour leur servitude, comme s'ils s'agissait de leur salut ».

Il faudrait montrer comment la tentative d'explication rationnelle, ou « sociologique », de ce paradoxe et ce, pour l'essentiel, par la mise en évidence des limites qui pèsent habituellement sur la pensée, la pensée telle qu'elle se distribue dans différents champs (conditions de possibilité sociales) ou bien telle qu'elle rend possible, à un moment donné, une telle distribution (conditions historiques, épistémiques) comment cette tentative d'explication, donc, en ce qu'elle permet de rendre compte d'actions objectivement contraires aux intérêts de qui les pose et, en tant que telle, de déculpabiliser l'agent en question, est peut-être bien le point central du travail de Bourdieu, en tout cas sa principale contribution au champ de la philosophie politique. Montrer cela est ce que je ne ferai pas ici. Je voudrais simplement, et afin d'alimenter d'éventuelles réactions à ce propos, dire en quelques mots sa contribution originale sur ce point précis.

Il me semble que cet apport consiste surtout à neutraliser la dimension « morale » du paradoxe. A suivre Bourdieu personne n'est tout à fait responsable ni, *a fortiori*, coupable, de son état de servitude, quand bien même il y participe. Le concept d'*habitus*, s'il est bien déplié, peut en effet amener à penser que la servitude volontaire est, en son fond, involontaire. L'*habitus*, comme ensemble de dispositions attaché à un champ et intériorisé par un agent c'est-à-dire comme *structure incorporée* des structures attachées à telle position dans l'espace social, elle-même fonction de la position originaire de l'agent dans cet espace, et de sa trajectoire personnelle, bref de son *histoire* et parce qu'il permet de réagir comme il convient aux attentes de ce champ³³, est aussi ce par quoi la force d'inertie propre à tout champ social (sa tendance à persévérer dans son être et, ce faisant, à reconduire certains rapports de domination), y compris en ce que cette force peut-être contraire aux intérêts objectifs des agents qui le composent, est toujours, peu ou prou, reproduite. Ainsi, lorsqu'il évoque « la

mieux tout souffrir de lui que de le contredire. Chose vraiment étonnante et pourtant si commune (&), de voir un million d'hommes misérablement asservis, la tête sous le joug, non qu'ils y soient contraints par une force majeure, mais parce qu'ils sont fascinés et pour ainsi dire ensorcelés (&). Mais si cent, si mille souffrent l'oppression d'un seul, dira-t-on encore qu'ils n'osent pas s'en prendre à lui, ou qu'ils ne ~~veulent~~ pas (&) ».

Un exemple : une électrice de N. Sarkozy qui, au soir de son sacre, explique posément qu'elle n'allait « tout de même pas voter pour une femme » ; on appréciera le fait que le siège de l'UMP, aux environs duquel se déroulait cet entretien, est situé rue de La Boétie, à Paris &

³² *Traité des autorités théologique et politique*, Préface.

³³ Entre les multiples reprises et affinements bourdieusiens de la définition de ce concept, on soulignera ceux-ci, formulés très tôt : l'*habitus* est « lieu de l'intériorisation de l'extériorité et de l'extériorisation de l'intériorité ; et un peu plus loin : il le « produit reproducteur de ce qui le produit » (cf. *La reproduction, op. cit.*, pp. 246, 248).

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

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

C'est pourquoi, exemplairement, la soumission féminine, comme pendant de la domination masculine, peut apparaître comme à la fois « spontanée et extorquée » (c'est-à-dire, en creux, comme n'étant ni l'un, ni l'autre) à condition de renvoyer aux « effets durables que l'ordre social exerce sur les femmes », sur les dispositions constitutives de leur *habitus*, effets, on le voit, indissociables de l'histoire de chaque agent, et de celle de l'espace social lui-même.

Avec la notion d'*habitus*, au principe d'une servitude agissant en deçà de la conscience volontaire de l'agent rationnel, dans des dispositions incorporées, Bourdieu retrouve ainsi, comme La Boétie³⁴, la force de la coutume, de l'habitude: mais c'est d'une coutume faite corps dont il y va, et résultant d'un jeu subtil de va-et-vient de l'intérieur à l'extérieur, et inversement ; du même coup, ce ne peut encore être qu'

un effet de l'illusion scolastique que de décrire la résistance à la domination dans le langage de la conscience « prise de conscience » en ignorant, faute d'une théorie dispositionnelle des pratiques, l'extraordinaire inertie qui résulte de l'inscription des structures sociales dans les corps³⁵

³⁴ Cf. *Discours de la servitude volontaire*, *op. cit.*, p. 26 : « la première raison de la servitude volontaire, c'est l'habitude ».

³⁵ Cf. *Méditations pascaliennes*, *op. cit.*, pp. 246-248.

Mais alors, si la théorie de l'habitus a sans doute bien pour mérite de « déculpabiliser » l'agent dominé y compris lorsqu'il participe à sa propre domination, elle semble aussi n'autoriser qu'une très faible « marge de liberté » face aux structures désormais incorporées de la domination. Je crois cependant qu'à suivre la pensée de Bourdieu dans ses dernières conséquences, on s'aperçoit que celle-ci, loin de définir les lignes générales d'un programme alternatif global, indique bien plutôt une sorte de *condition minimale* dont aucune stratégie de résistance ne pourrait faire l'économie. L'exemple de l'école est à cet égard éclairant.

On a ironisé sur l'appel à une « pédagogie rationnelle », condition d'un « enseignement démocratique », sur lequel se clôt *Les héritiers*³⁶. On a montré que cette pédagogie, logiquement, ne pouvait manquer de retomber dans les ornières dénoncées par Bourdieu et Passeron ; et on a vu que les réformes de l'école mises en œuvre par le gouvernement socialiste, en France, après 1981, si elles cherchaient caution dans le travail de Bourdieu, n'en ont évidemment pas moins vérifié ce pronostic³⁷.

Néanmoins, on a moins remarqué deux choses : d'un côté le fait que Bourdieu et Passeron n'ignoraient aucunement les limites du recours à une rationalisation de la pédagogie : de toute évidence, la structure des rapports de force entre classes, en tant qu'elle rend possible la position dominante d'une certaine forme de pédagogie (répétant ce rapport de forces), ne pourra jamais autoriser le déploiement d'une pédagogie contraire aux intérêts de la classe dominante, si bien que « seul un système scolaire servant (&) un autre état du rapport de force entre les classes, pourrait rendre possible une telle action pédagogique³⁸ ». L'autre élément, central, est l'importance accordée à la notion ou à l'idée d'*dexercice* (et d'exercice sur soi) tant dans *Les héritiers* que dans *La reproduction*. En effet, si tout changement global de pédagogie est rendu logiquement impossible par l'état des forces sociales en présence dans le champ scolaire et si, d'autre part, la domination ne s'exerce jamais aussi bien que par les réponses d'un *habitus* aux incitations d'un champ (réponses que supposent et impliquent de

³⁶ P. Bourdieu et J.-C. Passeron, *Les héritiers. Les étudiants et la culture*, Paris, Minuit, pp. 99, 112-115 ; *La reproduction*, *op. cit.*, p. 127 etc.

³⁷ Cf. *Le philosophe et ses pauvres*, *op. cit.*, p. VIII-IX ; pour une critique des thèses de Bourdieu et Passeron à peu près contemporaine de leur énonciation, on se reportera au pamphlet situationniste *De la misère en milieu étudiant considérée sous ses aspects économique, politique, psychologique, sexuel et notamment intellectuel et de quelques moyens pour y remédier* (1966, en vente dans toutes les bonnes boucheries, sous l'étal, à côté du couteau sanguinolent) : « Les sociologues Bourdieu et Passeron (&) restent désarmés devant les quelques vérités partielles qu'ils ont fini par prouver. Et, malgré toute leur volonté bonne, ils retombent dans la morale des professeurs, l'inévitable éthique kantienne d'une *démocratisation réelle par une rationalisation réelle du système d'enseignement* est-à-dire de l'enseignement du système ».

³⁸ Cf. *La reproduction*, *op. cit.*, pp. 69, 162-163.

toute nécessité l'adhésion au jeu caractéristique de ce champ), la « rationalisation » de la pédagogie dominante en vigueur ne pourra passer que par un patient travail sur soi – exercice sur soi-même mené tant par la pensée que par le corps, indissociablement – visant finalement à neutraliser autant que possible la multiplicité des points – points du corps, de l'esprit, du discours – constituant pour chaque position dans chaque champ autant de relais – les « dispositions » – à la diffusion des mécanismes, diffus, de la domination. Ainsi, une disposition n'est dite « irréversible » que pour autant qu'elle « peut être elle-même réprimée ou transformée (&) par un processus irréversible produisant à son tour une nouvelle disposition irréversible³⁹ ».

On peut alors imaginer, dans le contexte scolaire, le rôle qu'aurait à jouer le maître (éventuellement ignorant), dans sa relation à l'élève: « vendre la mèche » – c'est-à-dire expliciter rationnellement les attendus scolaires, les arracher à ce flou où ils évoluent habituellement et grâce auquel ne les reconnaissent que ceux qui, puisqu'ils en héritent, les ont toujours déjà connus – que serait-ce d'autre, prioritairement, sinon aménager un espace dans lequel entamer ces exercices de soi sur soi afin d'un tant soit peu maîtriser – ou mieux reconfigurer – des effets discursifs et/ou corporels, qui sont autant d'effets de pouvoir⁴⁰? On imagine bien, *surtout*, le rôle qu'aurait à jouer l'élève, dans ce contexte, dans sa relation à lui-même.

La seule voie de résistance se profilerait donc dans un travail de soi sur soi débouchant sur la modification de l'*habitus* lui-même. Décider qu'un minimum de mécanismes de domination ou de reproduction de celle-ci ne passera par soi, en tant qu'agent social – dans tel rôle social que l'on est amené à tenir dans l'un ou l'autre des champs sociaux où l'on est amené à évoluer – ne suffit pas. Il convient – on y a longuement insisté –, d'opérer ce retour de la pensée sur elle-même par lequel les conditions mêmes de l'exercice de la pensée dans un champ social ou une séquence historique précis seront réflexivement interrogées; mais cela même n'est peut-être pas encore suffisant: en tant que la pensée, quoiqu'elle ne se réduise pas au travail intellectuel de l'individu, trouve aussi toujours à s'incarner dans un corps, un exercice sur soi, à ce niveau, apparaît comme condition minimale de toute résistance :

³⁹ *Ibid.*, p. 58 (je souligne).

⁴⁰ Cf. *Les héritiers*, *op. cit.*, p. 111, et spécialement p. 110: « Le professeur de lettres n'est en droit d'attendre la virtuosité verbale et rhétorique (&) qu'à la condition qu'il tienne cette vertu pour ce qu'elle est, c'est-à-dire une aptitude susceptible d'être acquise par l'exercice et qu'il s'impose de fournir à tous les moyens de l'acquiescer ».

Si l'explication peut aider [à résister à la domination], seul un véritable travail de contre-dressage, impliquant la répétition des exercices, peut, à la façon de l'entraînement de l'athlète, transformer durablement les habitudes

3. Conclusion : est-il important de penser ce qu'est penser?

Malgré les efforts précédents, on pourra encore se demander pourquoi il est donc si important d'interroger conceptuellement ce qu'est penser, de réactiver pour notre propre compte la question, plus ou moins kantienne, en tout cas *critique* : « qu'appelle-t-on aujourd'hui penser? » (ou : « comment s'orienter dans la pensée? »).

Il me paraît raisonnable de soutenir que cette réactivation critique constitue un préalable indispensable à la création d'une théorie de critique sociale (puisqu'elle constitue le cœur même d'une critique sociale philosophique de l'actualité⁴¹) aussi bien qu'à la production d'une pratique sociale critique. Le philosophe peut éternellement s'interroger, seul ou en compagnie de quelques semblables, tranquillement, au Ciel des Concepts : malheureusement, rien ne bouge dans le seul ordre conceptuel, si ce n'est des concepts communiquant avec d'autres concepts, dans une infinie litanie finalement réductible à une immense tautologie (qui s'est d'ailleurs instituée et imposée au philosophe avec la discipline « Histoire de la philosophie » et spécifiquement avec l'exercice du commentaire de textes) ; mais, inversement, une pratique sociale critique qui n'a pas trouvé à se loger dans un concept est vouée à rester inaudible (par exemple, des pratiques telles que celle du Collectif Sans Ticket s'exposeront toujours à tomber sous le coup de la loi si elle ne peut se faire entendre dans un langage audible par cette dernière) et/ou, dans le pire des cas, précipitera ses producteurs dans un décrochage social à grande vitesse.

La critique sociale philosophique, qu'on ne confondra pas avec un savoir strictement individuel ni avec une science qui s'ajouterait de l'extérieur aux pratiques afin de les éclairer sur elles-mêmes, peut par contre être définie (à la suite, par exemple, de Horkheimer) comme une prise de parti philosophique en faveur de ceux qui sont intéressés à l'émancipation. En ce sens, on considèrera que les pratiques possèdent leur intelligibilité et rationalité propres (et une normativité immanente) et qu'elles sont en outre indispensables à ce que quelque chose bouge dans l'ordre du concept; mais on n'oubliera pas que c'est de ce mouvement conceptuel

⁴¹ *Méditations pascaliennes*, *op. cit.*, p. 248. Avec cette notion d'un « dressage des corps » (*ibidem*, p. 247) et dans le « contre-dressage », comme conjonction d'un travail de la pensée sur elle-même et d'un exercice sur soi du corps, qui lui fait face, peut-être se voit-on à nouveau ramené au plus proche de Foucault.

⁴² Cf. *Supra*, note 15.

que dépend au final la viabilité, dans la durée, de cette pratique. On pourra ainsi parler de création interdépendante, de production réciproque (ou bien d « interdépendance des composantes théoriques et affectives de la critique⁴³ »). En outre, on sait que cette critique *philosophique* ne se confond pas avec une dénonciation globale du « système » mais qu'elle ne se joue jamais qu'à propos de segments précis de l'espace social, et dans et pour un segment précis du temps, celui du présent ou de l'actualité.

Il apparaît dans cette perspective que le rôle primordial de toute critique sociale philosophique est la mise en évidence des limites de l'exercice de la pensée dans un espace/temps donné en tant que celle-ci, par et dans le rapport réflexif de la pensée qui l'autorise, est ce qui permet l'élaboration d'un cadre conceptuel dans lequel le précepte « penser autrement » trouve à s'incarner. Concrètement, l'*effectuation* de propositions politiques alternatives est rendue possible par une mise en question du cadre de pensée caractéristique d'un espace/temps social donné qui, en tant que telle, met à distance ce cadre et, déjà, contribue à le modifier. Or, le point de départ de ce travail théorique ne peut qu'être la pratique concrète d'agents dans un espace/temps donné (ainsi, chez Foucault, la « problématisation », comme travail de la pensée sur elle-même, prend précisément pour objet la pensée, en tant qu'elle irrigue les pratiques, les manières de dire et de faire &); et sa fin (son *telos*) est un changement tout aussi concret dans la pratique et les affects des agents objectivement (si ce n'est subjectivement) intéressés à un démantèlement relatif des mécanismes de domination.

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

En ce sens, il semble bien que c'est au registre de la critique sociale philosophique du présent qu'appartient la pensée de Bourdieu, comme on pourrait le montrer à propos du travail mené sur le système d'enseignement et le « condition étudiante ».

⁴³ E. Renault, *Mépris social*, Bègles, Editions du Passant, 2004, p. 59 : « La critique théorique ne peut obtenir de développement significatif sans le secours d'une incitation affective, de même que la capacité d'indignation ne peut que s'émousser et la souffrance devenir inactive, sans une représentation de leur propre légitimité et de leur éventuelle légitimité ».

Ici encore, un travail empirique, ancré dans la pratique, les affects et les discours des agents participant d'un champ, celui de l'école ou de l'université, permet une déconstruction socio-logique, la mise à nu théorique, conceptuelle, des mécanismes de violence symbolique structurant ce champ — mécanismes implicites de sélection, d'élection, d'exclusion — puis, en retour, permet de mettre en perspective les affects, parfois très intimes, et les pratiques et les discours, que ces mécanismes produisent chez certains (on pense à ces «exclus de l'intérieur» évoqués dans *La misère du monde*, écoliers ou étudiants poursuivant très longuement une scolarité sans autre fin qu'elle-même, «obligés par les sanctions négatives de l'Ecole de renoncer aux aspirations scolaires et sociales que l'Ecole même leur avait inspirées, et contraints, en un mot, d'en rabattre», voués par là même «à balancer entre la souveraineté anxieuse et la révolte impuissante», à «la résignation désenchantée, déguisée en nonchalance désinvolte», expérience scolaire souvent traumatisante, voie de garage royale menant tout droit à la condition de «sous-prolétaire», expérience vécue d'un présent aucunement gros de l'avenir, étant donné, on le sait bien, que «l'ambition effective de maîtriser pratiquement l'avenir (&) se proportionne en fait au pouvoir effectif de maîtriser cet avenir, c'est-à-dire d'abord le présent lui-même». D'où se déduisent nombre de pratiques à risques ou violentes, objectivement contraires aux intérêts de ces agents ou, dans le meilleur des cas, des discours fantasmatiques tenu à propos d'un futur tout à fait irréaliste⁴⁴).

Le travail théorique critique mené par la pensée sociologique au bord du cadre de pensée, implicite et impensé, déterminant les manières de dire, de faire, de se comporter et de penser dans le champ scolaire, par exemple, fait bien finalement retour sur la pratique réelle des agents composant ce champ ; dans ce mouvement, par ce simple travail, il aura déjà contribué, rien qu'en le mettant à distance, à faire bouger ce cadre de pensée: en effet, la mise

⁴⁴ Cf. *La misère du monde*, *op. cit.*, pp. 913-923 ; 929 : « on comprend ainsi que, à la façon des sous prolétaires qui, comme lui, sont à peu près totalement dépourvus de prise sur le présent et sur le futur, il ne puisse qu'essayer de durer dans cet état d'incertitude qui lui interdit précisément de maîtriser la durée » ; et *Méditations pascaliennes*, *op. cit.*, p. 318 sq.

Il faudrait montrer une autre fois pourquoi le problème central à partir duquel aborder la question de la condition étudiante chez Bourdieu est celui de sa *temporalité* spécifique. On pourrait alors activer une forme de critique sociale philosophique de l'actualité: on rapporterait par exemple le mode de production de cette temporalité très particulière, analogue à celle de ce que Bourdieu nomme le « sous-prolétaire », à cette autre figure de la temporalité à laquelle elle paraît presque magiquement *adaptée* : la temporalité propre au marché du travail dans sa *tendance* massive actuelle, et caractéristique de sa *précarisation* : « La précarité (&) produit des effets toujours à peu près identiques (&) : la déstructuration de l'existence, privée entre autre choses de ses structures temporelles (&) ; en rendant tout l'avenir incertain, elle interdit toute anticipation rationnelle de l'avenir et, en particulier, ce minimum de croyance et d'espérance en l'avenir qu'il faut avoir pour se révolter, surtout collectivement, contre le présent, même le plus intolérable » ; cf. P. Bourdieu, « La précarité est aujourd'hui partout », in *Contre-feux. Propos pour servir à la résistance contre l'invasion néo-libérale*, Paris, Liber-Raisons d'agir, 1998, p. 96.

en question par la pensée des conditions d'une pratique ou d'une pensée spécifique correspond à un travail mené à la limite de celle-ci, limite habituellement impensée, ici mise en lumière et dont le statut, à tout le moins, se voit par là modifié (cet impensé, c'est par exemple la violence symbolique au fondement de l'institution scolaire, comme reproduction d'un arbitraire culturel qui est d'abord reproduction d'un certain rapport de force social également arbitraire) ; outre d'éclairer certains comportements d'abord inintelligibles mais s'inscrivant en fait parfaitement dans ce champ (comment tel exclu de l'intérieur, par exemple, concourt à sa domination et à son exclusion, et la renforce, par mille et mille attitudes), ce travail théorique aura surtout contribué à ouvrir, dans ce même champ, un cadre sensiblement différent, quoiqu'il participe bien de ce champ, à partir et dans lequel entamer ou poursuivre ce travail sur soi (travail de « contre-dressage », comme dit fortement Bourdieu) grâce auquel la pensée et les habitus peuvent minimiser la reconduction des structures de la domination, spécialement symbolique et, à l'inverse, accroître autant que faire se peut les processus d'émancipation auxquels ils sont intéressés.

*

Thomas BOLMAIN
Aspirant FRS-FNRS Université de Liège
Service de Philosophie Morale et Politique
Novembre 2007

