



HAL
open science

Bourdieu en philosophie : quels usages philosophiques du travail de P. Bourdieu ?

Bruno Ambroise

► **To cite this version:**

Bruno Ambroise. Bourdieu en philosophie : quels usages philosophiques du travail de P. Bourdieu ?. Les usages du travail de Pierre Bourdieu dans les sciences humaines et sociales, Oct 2012, Poitiers, France. halshs-00739248

HAL Id: halshs-00739248

<https://shs.hal.science/halshs-00739248>

Submitted on 8 Oct 2012

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Bourdieu en philosophie : quels usages philosophiques du travail de P. Bourdieu ?

Poitiers, le 4/10/2012

[Ce texte est un premier jet, qui n'est qu'un essai exploratoire, soumis à la critique et à la discussion, et doit être pris comme tel. Il n'émet pas des avis définitifs sur la question abordée.]

Parler de Bourdieu en philosophie (et non pas en philosophe – c'est une première nuance) peut sembler à la fois surprenant et inévitable. Surprenant, parce que, venant de la philosophie (alors qu'elle était encore une discipline dominante), P. Bourdieu à la fois s'en est écarté pour embrasser la sociologie (plus exactement, une certaine forme de sociologie, qui reprend parfois l'ambition totalisante de la philosophie) et a construit son propre parcours intellectuel et théorique contre elle, ou du moins par rapport à elle, comme en témoigne l'un des derniers livres importants, placé sous l'égide de Pascal¹. C'est précisément pourquoi il est inévitable d'étudier les rapports que l'œuvre de Bourdieu entretient avec la philosophie – cela a déjà été fait² et ce ne sera pas l'objet de cette communication – mais également la façon dont il dialogue avec elle pour, le cas échéant, introduire une modification de la pratique philosophique elle-même et un infléchissement de ses problématiques. Suffit à témoigner de cet effort la publication des *Méditations pascaliennes*, en 1997, qui sous un titre parodiant volontairement (et de manière téméraire) les traités philosophiques les plus ambitieux³, entend « poser quelques questions que j'aurais mieux aimé laissé à la philosophie » parce qu'« elle ne les posait pas », dans une reprise sociologique du projet criticiste kantien, comme l'affirment les toutes premières lignes. Non pas qu'il faille considérer que Bourdieu ait voulu, à la fin de sa vie, dialoguer en philosophe avec la philosophie, comme s'il avait dû passer par la sociologie pour ensuite, dans une forme de remords, revenir à la philosophie. Nous ferons plutôt l'hypothèse, en prenant Bourdieu au mot, que c'est en sociologue et en raison de son parcours intellectuel de sociologue qu'il devait en venir à affronter la philosophie, non pas tant d'ailleurs sur le seul terrain de la philosophie, mais sur celui de problématiques sociologiques qu'elle annexe volontiers. Et c'est donc bien la question de savoir ce que Bourdieu – en tant que

1. Voir, entre autres, P. Bourdieu, *Esquisse pour une auto-analyse*, Paris : Raisons d'agir, 2004.

2. Voir, entre autres publications, A.-M. Lescourret, éd., *Pierre Bourdieu, un philosophe en sociologie*, Paris : PUF, 2009.

3. Notamment R. Descartes, *Méditations métaphysiques* [1641] et E. Husserl, *Méditations cartésiennes* [1931], Paris : PUF, 1994.

sociologue et grâce à tout l'attirail théorique et épistémologique qu'il était capable de convoquer – fait à la philosophie qui sera abordé ici. Sans nier donc que Bourdieu fut capable de maîtriser et, le cas échéant, d'utiliser des outils philosophiques pour résoudre son questionnement, nous considérerons, par principe, que le dialogue, toujours critique, qu'il a pu nouer avec la philosophie n'avait pas pour vocation, ni de résoudre philosophiquement des questions sociologiques, ni de s'imposer en philosophe, mais bien de modifier, un tant soit peu, la philosophie elle-même, d'un point de vue qui, initialement, n'était pas le sien⁴.

Or cela ne se fit pas – et ne se fait toujours pas – sans heurts, en raison même de cette position de semi-extériorité. Car, pour dialoguer avec la philosophie – pour que celle-ci accepte le dialogue – encore faut-il être capable de s'adresser à elle en fonction d'une perspective qu'elle soit susceptible de reconnaître (c'est-à-dire avec assez de « hauteur » - de hauteur de vue, mais aussi de rang). Or, une grosse partie du travail de Bourdieu consista précisément à s'échapper du point de vue même privilégié par la philosophie en tant que posture théorique – ce qu'il appelle, reprenant le premier philosophe à l'avoir dénoncé (J.L. Austin), « le point de vue scolastique » – considérant qu'il faussait la représentation même qu'on peut avoir des choses, et notamment de la pratique. Ce faisant, c'est bien la philosophie en tant que posture théorique – et donc, craignaient certains qui la croient indissociable de ce point de vue, la philosophie elle-même – qu'il semblait remettre en cause ; idée que des textes aussi immédiatement violents que *L'ontologie politique de M. Heidegger*⁵ et « Le discours d'importance » n'aidaient pas à dissiper. C'est pourquoi c'est au terme d'une alliance (semi-volontaire) avec des philosophes qui cherchaient eux-mêmes, au sein de la philosophie elle-même, à remettre en cause ce point de vue⁶ dans une volonté résolument réaliste (ou anti-idéaliste⁷), que la théorie de Bourdieu a pu en venir à être reconnue et donc discutée en philosophie : ainsi en

4. Considérez toutefois que, parmi les entreprises théoriques des années 1970, celle de Bourdieu n'était pas la seule à vouloir modifier la philosophie de la sorte : on peut considérer que les œuvres de Foucault et de Derrida furent également des tentatives pour modifier la philosophie à partir d'une position de semi-extériorité et dans des jeux de déni souvent virtuoses.

5. P. Bourdieu, *L'ontologie politique de M. Heidegger*, Paris : Minuit, 1988 (1ère version parue en 1975 sous forme d'article dans les *Actes de la recherche en sciences sociales*) ; P. Bourdieu, « Le discours d'importance », in *Ce que parler veut dire*, Paris : Fayard, 1982, pp. 207-226.

6. On peut ranger le livre de M. Onfray, *Célébration du génie colérique*, Paris : Galilée, 2002, dans cette catégorie.

7. L'idéalisme étant la position philosophique par excellence depuis Platon, contre lequel se positionneront aussi bien les sceptiques, que les empiristes ou les pragmatistes et les philosophes du langage ordinaire.

est-il des usages que les héritiers de Wittgenstein et du pragmatisme ont pu faire de ses réflexions sur la pratique et l'habitus pour penser la connaissance pratique, ou que des marxisants critiques du marxisme dogmatique (souvent après la disparition de celui-ci...⁸) ont fait de ses réflexions sur le pouvoir symbolique pour repenser la question de l'idéologie et, plus généralement, de la domination.

Dans cette (courte) présentation, nous passerons donc rapidement en revue quelques usages qu'une partie de la philosophie (disons celle inspirée par l'approche analytique) a pu faire du travail de Bourdieu, qui constituent autant de points de rencontre qu'on peut voir comme des coups de force visant à introduire en philosophie des problématiques et des perspectives dont elle a immédiatement tendance à se détourner : la question du suivi des règles, de la critique de l'intellectualisme, de l'historicisme, du contexte social. Cela fait, nous essaierons de montrer alors que l'intérêt propre de Bourdieu en philosophie est de permettre à la philosophie de gagner en réflexivité en s'échappant, au moins partiellement, du point de vue scolastique et en l'amenant à considérer que le social n'est pas intrinsèquement extrinsèque à la pensée rationnelle – mais qu'il en est plutôt, comme le dit Cl. Gautier, « une condition de possibilité »⁹, et plus précisément encore un transcendantal historique.

1. Le suivi des règles et la position scolastique : la nécessité mathématique, la dureté de cristal et la prise en compte du contexte et de l'histoire .

Si Bourdieu a entamé un dialogue constant avec la philosophie – que ce soit pour s'en servir, la critiquer ou contester son mode d'approche – et qu'on en trouve la trace dès la moitié des années 1970, avec *L'esquisse d'une théorie de la pratique*¹⁰ et *Le sens pratique*¹¹, dans un débat ouvert avec la phénoménologie¹² et Sartre (et Levi-Strauss) en particulier, ce n'est à ma connaissance que dans les années 1980-1990 que la philosophie commence véritablement à s'emparer de ses réflexions, soit pour introduire des rapprochements avec des auteurs issus de la tradition philosophique, mais souvent rejetés alors à la marge (comme Peirce, Dewey ou

8. La revue *Actuel Marx*, représentante universitaire du marxisme français, consacra ainsi un premier dossier aux travaux de Bourdieu en 1996 seulement.

9. Cl. Gautier, *La force du social*, Paris : Cerf, 2012.

10. P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève : Droz, 1972.

11. P. Bourdieu, *Le sens pratique*, Paris : Minuit, 1980.

12. Rappelons qu'avant d'« entrer en sociologie » (et plus exactement en ethnologie), P. Bourdieu s'était inscrit en thèse de philosophie avec G. Canguilhem sur la conscience sensible du temps.

Wittgenstein), soit pour essayer de penser des problématiques nouvelles en philosophie, qui, sous l'influence de l'héritage des auteurs précédemment nommés, essayait de trouver une alternative au rationalisme, notamment en ce qui concerne l'explication des conduites humaines (pour construire une sorte d'épistémologie de la pratique, cf. projet de V. Descombes).

Mais il convient d'abord de remarquer que Bourdieu, s'il venait plutôt, de par son parcours intellectuel, de la tradition phénoménologique (et s'avouait marqué par M. Merleau-Ponty) avait lu, bien plus et bien plus tôt que la plupart des philosophes français de profession, un certain nombre de ces philosophes à la marge, et notamment Wittgenstein ou Austin¹³. Il ne s'agissait alors pas pour lui de s'en servir pour débattre en philosophie, mais bien pour penser sa pratique de sociologue et son objet d'étude : les pratiques humaines. Dès lors, il n'est pas surprenant que, dans les années 1990, quand la philosophie a cherché à penser la pratique humaine d'une façon non-rationaliste, elle ait rencontré les réflexions de Bourdieu. Ainsi, Ch. Taylor¹⁴ aux Canada – philosophe alors important et très reconnu dans tout le monde anglo-saxon – et J. Bouveresse¹⁵ en France notèrent la proximité des recherches de Bourdieu avec les réflexions du second Wittgenstein quand celui-ci cherchait à comprendre ce que c'est que suivre une règle, notamment dans l'usage du langage.

A l'origine, le problème de Wittgenstein est un problème d'épistémologie, indexée sur la pratique des mathématiques. La question est celle savoir ce qui permet de continuer une suite arithmétique (96, 98, 100, ...) comme il convient (102, etc.), ou de comprendre d'où vient la nécessité du résultat de « 2+2 ». D'où vient l'apparente *nécessité absolument stricte* de l'enchaînement mathématique et des mathématiques en général ? Telle est la question que Wittgenstein cherche à résoudre, sans céder au platonisme (c'est-à-dire à l'idée qu'il existerait de tout temps des *essences* des réalités mathématiques, qui auraient une dureté de cristal et auxquelles nous ne ferions que nous conformer quand nous faisons des

13. En ce qui concerne les auteurs pragmatistes (Peirce, Dewey, etc.), il confessa ne les avoir lu que tardivement, après qu'on lui avait fait remarqué la proximité de ses positions avec certaines thèses avancées par eux dès le début du 20^{ème} siècle. C'est R. Shusterman, notamment, qui lui fit prendre conscience de cette proximité et qui la développa.

14. Ch. Taylor, « To Follow a Rule... », in R. Shusterman, éd., *Bourdieu, A Critical Reader*, Oxford : Blackwell, 1999, pp. 29-44.

15. Entre autres, J. Bouveresse, « Rules, Dispositions, and the *Habitus* », in R. Shusterman, éd., *Bourdieu, A Critical Reader*, *op. cit.*, pp. 45-63.

mathématiques) – sachant que la réponse à cette question sera généralisée à toute pratique caractérisable en termes de règles à suivre.

Pour Wittgenstein, comme pour Bourdieu, toute activité, aussi « pure » soit-elle, est insérée dans une pratique et la maîtrise des règles de cette activité est donc une maîtrise pratique ; ainsi le langage, tout comme les mathématiques, fait-il partie d'une forme de vie : « Ce que nous disons reçoit son sens du reste de nos actions. ¹⁶ » On trouve là les prémisses d'une considération anti-intellectualiste de la pratique. L'erreur intellectualiste par excellence que Wittgenstein s'attache à dénoncer consiste précisément à interpréter le langage comme un ensemble de propositions détachées de la pratique dans laquelle il est utilisé, et à oblitérer en quelque sorte son aspect d'activité. Cette perspective conduit à considérer le langage de façon pure et à absolutiser les caractéristiques qu'on en aperçoit alors qu'il est ainsi « neutralisé ». Ce faisant, on ne considère pas le langage dans sa réalité d'action ou de pratique, mais simplement le modèle qu'on en construit. Comme le dit Wittgenstein, on projette alors dans l'objet sa méthode de représentation ¹⁷, ce qui n'est jamais qu'une absolutisation partielle et partielle, en ce qu'elle isole un aspect du langage : l'aspect propositionnel, grammatical et syntaxique, lui-même dérivé de la méthode d'observation – aspect qui en vient à être défini comme caractéristique essentielle. Dès lors, on en arrive à l'idée d'un langage comme calcul réalisé selon des règles déterminées, comme l'est la logique ¹⁸. Or pour Wittgenstein, d'une part, il n'est pas sûr qu'une règle soit toujours suivie à chaque fois qu'on utilise un langage ; d'autre part, à supposer que ce soit le cas, l'application de cette règle n'a rien d'un mécanisme suivi aveuglément, comme si nous nous trouvions sur des rails et que la règle avait déterminé une fois pour toutes ses différentes applications possibles ¹⁹. « En philosophie, nous *comparons* souvent l'usage des mots avec des jeux et des calculs qui ont des règles déterminées, mais nous ne pouvons pas dire que quelqu'un qui utilise le langage *doit* jouer un tel jeu » et il est ainsi faux de penser que « quiconque

16. Ludwig Wittgenstein, *De la certitude*, traduction par D. Moyal-Sharrock, Gallimard, 2006, § 229 ; comparer avec *Méditations pascaliennes*, *op. cit.*, p. 43.

17. Ludwig Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, § 104. Comparer avec *Méditations pascaliennes*, *op.cit.*, p. 67.

18. Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, *op.cit.*, p. 81. C'est actuellement une idée qu'on pourrait trouver défendue par Noam Chomsky ; mais elle était partagée, d'une façon différente, par les structuralistes, notamment Saussure, puis Levi-Strauss.

19. Lire J. Bouveresse, « Règles, dispositions et habitus », *Bourdieu, savant et politique*, Marseille : Agone, 2003, p. 138.

énonce une phrase et la *signifie* ou la *comprend* opère un calcul selon des règles précises »²⁰. Car « non seulement nous ne pensons pas aux règles de son usage – des règles définitionnelles, etc. – lorsque nous utilisons le langage, mais quand on nous demande de donner ces règles, nous sommes, dans la plupart des cas, incapables de le faire [...] parce qu’ils n’ont pas de véritable “définition”. Supposer qu’il *doit* y en avoir serait comme supposer que, dès lors que des enfants jouent avec un ballon, ils jouent à un jeu selon des règles strictes²¹ ». Le même type de considérations s’applique pour les mathématiques.

Or, selon Wittgenstein, ces caractérisations illusoires ne résultent pas tant d’une erreur logique que du point de vue adopté pour considérer le langage (ou les mathématiques). Bourdieu créditait précisément Wittgenstein de cette vigilance particulière, qu’il reprend : il s’agit « de montrer que les erreurs de la philosophie [...] ont souvent pour racine commune la *skholè* et la disposition scolastique. C’est le cas, il me semble [...] lorsque Wittgenstein dénonce l’illusion selon laquelle comprendre un mot et en apprendre le sens est un processus mental impliquant la contemplation d’une “idée” ou la visée d’un “contenu” [...] : il se réfère à des tendances de la pensée qui appartiennent au “jeu de langage” scolastique et qui, à ce titre, risquent d’occulter la logique de la pratique.²² »

Bourdieu voulait précisément éviter cette considération partielle des choses qui considère l’action comme le produit d’une connaissance. Cette théorie, qui intellectualise le rapport du sujet au monde en le transformant en calcul, commet alors « l’erreur qui consiste à mettre “un savant dans la machine” [...] en prêtant aux agents la raison raisonnante du savant raisonnant à propos de leurs pratiques (et non la raison pratique du savant agissant dans la vie quotidienne)²³ ». Autrement dit, si la pratique des agents a bien des régularités, elle n’est pas produite selon des règles strictes que suivrait un agent (totalement) rationnel – ce pourquoi Bourdieu, à la différence de Wittgenstein, préfère utiliser le concept d’« habitus » plutôt que celui de « règles ». En effet, à vouloir intellectualiser la pratique comme le fait la vision scolastique qui utilise le vocabulaire de la règle, on la trahit conceptuellement.

20. Ludwig Wittgenstein, *Recherches Philosophiques*, Paris : Gallimard, 2005, § 81.

21. Ludwig Wittgenstein, *Le Cahier bleu et le Cahier brun*, traduction par M. Goldberg & J. Sackur, Gallimard, 1996, p. 25/68.

22 . Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, *op. cit.*, p. 42-43.

23 . Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, *op. cit.*, p. 75.

Il fallait donc, pour Bourdieu, forger d'autres concepts échappant à l'intellectualisme, mais aussi au mécanisme (par exemple celui de Lévi-Strauss) pour penser la pratique (notamment linguistique²⁴), parmi lesquels on trouve ceux d'« habitus » et de « champ », qui permettent en partie de repenser la conception wittgensteinienne du suivi des règles. Car, en voulant s'attacher à la pratique concrète, Wittgenstein élabore le suivi de la règle comme n'étant pas vraiment conscient, et comme résultant d'un apprentissage et d'une histoire. Cet apprentissage de la règle chez Wittgenstein forme pour Bourdieu des « habitus ». Ce concept permet à Bourdieu de comprendre la pratique, ou le suivi d'une règle, de manière non-intellectualiste, ni causaliste. À partir d'une perspective wittgensteinienne, ce dernier reproche peut en effet être adressé à l'anthropologie structurale construite par Lévi-Strauss : celle-ci hypostasie ou réifie les règles qui « expliquent » les comportements de l'agent et, ce faisant, elle les surdétermine, c'est-à-dire qu'elle considère que les règles *causent* les comportements de l'agent qui n'a d'autre choix que de les suivre. Mais tel n'est précisément pas le cas dans la pratique : « Le jeu social est réglé, il est le lieu de régularités. Les choses s'y passent de façon régulière : les héritiers riches se marient *régulièrement* avec les cadettes riches. Cela ne veut pas dire qu'il soit *de règle* pour les héritiers riches d'épouser les cadettes riches. [...] Toute ma réflexion est partie de là : comment des conduites peuvent-elles être réglées sans être le produit de l'obéissance à des règles ? [...] Pour construire un *modèle* du jeu qui ne soit ni le simple enregistrement des normes explicites ni l'énoncé des régularités, tout en intégrant les unes et les autres, il faut réfléchir sur les modes d'existence différents des principes de régulation et de régularité des pratiques²⁵. »

Bourdieu précise par ailleurs : « Il faut poser que les agents sociaux sont dotés d'habitus, inscrits dans les corps par les expériences passées : ces systèmes de schèmes de perception, d'appréciation et d'action permettent d'opérer des actes de connaissance pratique, fondés sur le repérage et la reconnaissance des stimuli conditionnels et conventionnels auxquels ils sont disposés à réagir, et d'engendrer, sans position explicite de fins ni calcul rationnel des moyens, des stratégies

24. Sur la conception bourdieusienne du langage, nous nous permettons de renvoyer à B. Ambroise, « Bourdieu et le langage », in Frédéric Lebaron & Gérard Mauger (éd.), *Lire Bourdieu*, Ellipses, 2012, pp. 193-206.

25. P. Bourdieu, « De la règle aux stratégies », *Choses dites*, Paris : Minuit, 1987, pp. 81-82.

adaptées [...], mais dans les limites des contraintes structurales dont ils sont le produit et qui les définissent. ²⁶ »

Il s'agit d'abord là d'éviter de réifier la nécessité qui se trouve au niveau social, tout comme Wittgenstein désubstantialisait la nécessité des mathématiques ou la nécessité des règles linguistiques. Il n'y a pas de principe transcendant qui gouverne la pratique, et les règles, qui restent souples et gardent une relative spontanéité ²⁷, n'acquièrent de dureté que dans la pratique de leur utilisation, qui elle-même résulte d'une histoire et d'une contextualisation.

En fait, on peut considérer que Bourdieu reprend l'explication wittgensteinienne de la réalité et de la force des mathématiques en l'étendant à l'ensemble des réalités culturelles qui sont essentialisées et transcendantalisées : pour Wittgenstein, nous ne conférons une force aux mathématiques que parce que nous avons appris à les pratiquer comme nous les pratiquons (faire des mathématiques autrement n'a pour nous pas de sens ²⁸) ; pour Bourdieu, nous ne conférons une force aux nécessités sociales que parce que nos habitus inculqués nous y inclinent (de manière non-réfléchie). C'est là une explication historiciste qui est aussi une explication en terme de dispositions ²⁹. Bourdieu partage ainsi l'anti-fondationnalisme de Wittgenstein, selon lequel on n'accède pas aux choses, notamment sociales, parce qu'elles ont une essence particulière qui en définit le fonctionnement une fois pour toutes, mais parce qu'on agit ainsi avec elles. Comme le dit Wittgenstein, « la *nature* du calcul, nous en avons fait la connaissance en apprenant à calculer ³⁰ ». Ce dernier considère qu'il en va ainsi pour le langage, les mathématiques et les œuvres d'art ; il en irait de même pour toutes les réalités symboliques selon Bourdieu : elles ne seraient que le résultat d'actions sociales, résultant elles-mêmes d'une histoire incorporée et d'un contexte dans lequel elles se déploient au travers d'habitus enclins à les manifester.

Ce faisant, Bourdieu rejoignait bien, dans son combat contre l'intellectualisme et le mécanisme, l'anti-platonisme de Wittgenstein, qui expliquait de manière

26. Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, op. cit., p. 166.

27. Lire l'analyse de J. Bouveresse « Règles, dispositions et habitus », dans *Bourdieu, savant et politique*, op. cit., p. 140-143.

28. Sur cette question, lire l'analyse magistrale de Jacques Bouveresse dans *La Force de la règle*, Paris : Minuit, 1987.

29. C'est aussi une analyse qui fait la spécificité des sciences humaines. Voir l'analyse de Bouveresse, précédemment citée.

30. Wittgenstein, *De la certitude*, op. cit., § 45.

déflationniste la réalité et la nécessité mathématiques comme résultant du simple fait que l'on *appris* à suivre les règles qui les produisent, sans aucune réalité métaphysique les soutenant³¹. Pour Bourdieu, le jeu social n'est pas autrement configuré : il est lui aussi le résultat de règles incorporées qui orientent les actions des agents en fonction d'un contexte lui-même structuré par différents champs – des règles implicites qui sont apprises dans et par la pratique, et qui sont rarement explicitées³². Il s'agit là, pour rejoindre ce qu'en dit Bouveresse, d'« une façon de dire que la règle guide l'action mais ne la produit pas de la manière dont une force produit un effet³³ ». Ce qui permet bien d'offrir une compréhension philosophique *réaliste* de de l'action humaine, qui ne cède ni au grandiose de l'intellectualisme, ni au réductionnisme du mécanisme, en rejoignant les réflexions aristotéliennes sur le raisonnement pratique³⁴.

2. Un « immanentisme radical » (J. Benoist³⁵)

On a compris comment la proximité de Bourdieu avec Wittgenstein a pu permettre un usage des concepts bourdieusiens en philosophie de la connaissance (où on a pu le rapprocher de K. Polanyi). La même chose s'opère avec Austin dans l'analyse de l'efficacité du langage, ou avec Marx dans l'analyse de la domination. Mais il reste que Bourdieu aurait échoué dans ses ambitions théoriques si le seul usage que la philosophie faisait de son œuvre était une sorte de simple annexion, qui neutraliserait la portée même de celle-ci du fait même du regard (« scolastique ») qui lui est alors porté. Bourdieu a mis trop souvent en garde contre la stratégie de lecture déréalisante du *lector* professionnel (du « savant », et plus encore du philosophe) pour qu'on ne voit pas combien un tel usage de son travail, s'il est légitime, en réduirait la portée quant à la philosophie elle-même.

Or, suivant la suggestion de Cl. Gautier dans la remarquable lecture qu'il offre du travail de Bourdieu³⁶, on peut considérer que ce à quoi la critique bourdieusienne de la position scolastique doit conduire, c'est à l'abandon même

31. Bouveresse, « Règles, dispositions et habitus », art. cit., p. 154.

32. Même si elles peuvent l'être par le théoricien qui essaie d'explicitier la pratique qu'il observe. Mais il ne faut alors pas confondre le statut des règles ainsi explicitées avec celui des « règles » suivies.

33. J. Bouveresse, « Règles, dispositions et habitus », art. cit., p. 153.

34. Voir Aristote, *Ethique à Nicomaque*, trad. fr. R. Bodeüs, Paris : GF-Flammarion.

35. J. Benoist, in « Entretien avec Jocelyn Benoist, II », <http://www.actu-philosophia.com/spip.php?article408>.

36. Cl. Gautier, *La force du social*, op. cit.

d'une certaine façon de philosopher (ou du moins de l'idée que cette façon est la seule façon de philosopher). Si en effet la philosophie, dans une sorte d'impensé, adopte de manière quasi-mécanique (en raison des dispositions des philosophes qui la mettent en œuvre, qui sont elles-mêmes le produit d'une histoire et d'un type d'apprentissage particulier dans un champ intellectuel historiquement construit) la posture « scolastique » qui consiste à saisir ses objets de manière neutralisée, désintéressée et donc partiellement déréalisante, alors elle s'empêche de saisir la vérité de plusieurs de ses objets (en tout cas, tous ceux qui ont trait à l'humain et donc à l'historique et au social). Comme le dit Bourdieu, la « position scolastique » « enferme [les philosophes] dans les présupposés inscrits dans la posture et le poste du philosophe³⁷ », qui sont ceux d'un regard objectivant et éternisant, extrayant tout objet de réflexion de son environnement pratique, culturel et historique.

Dès lors, la possibilité qu'offre à la philosophie la sociologie de Bourdieu – la socio-analyse rendant compte du regard que la philosophie adopte, c'est-à-dire des préjugés qui sont encore les siens dans l'objectivation qu'elle opère de ses objets – est alors de gagner en réflexivité pour se défaire de ses impensés, qui sont d'autant plus impensables qu'ils tiennent à la posture même qui est la sienne et qui s'est au moins partiellement définie par une *épokhé* conduisant à la mise en place de cette neutralisation objectivante. Pour le dire autrement : si la théorie bourdieusienne de la pratique est si féconde aux yeux des philosophes, c'est précisément parce qu'elle saisit des choses que le regard du philosophe s'empêchait de saisir en raison de la perspective même qui était la sienne. Comme le dit Bourdieu à propos de la vision scolastique propre à la philosophie (mais pas seulement) : « Il m'est apparu ainsi que, dans la mesure où elle engage un mode de pensée qui suppose la mise en suspens de la nécessité pratique et met en œuvre des instruments de pensée construits contre la logique de la pratique, comme la théorie des jeux, la théorie des probabilités, etc., la vision scolastique s'expose à détruire purement et simplement son objet ou à engendrer de purs artefacts lorsqu'elle s'applique sans réflexion critique à des pratiques qui sont le produit d'une autre vision. ³⁸ »

Dès lors, la philosophie accomplirait un pas critique supplémentaire en reconnaissant que le type de réflexivité qu'elle met en place est insuffisamment

37 . Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, op. cit., p. 39.

38. Bourdieu, *Raisons pratiques*, Paris : Seuil, 1994, p. 225.

réflexif en ce qu'il importe avec lui des principes impensés, qui tout à la fois la fondent et l'empêchent de saisir le caractère limitatif, relatif et donc non-universel de la perspective sur le monde ainsi prise. La philosophie gagnerait donc en lucidité à reconnaître et à comprendre la part d'arbitraire qui est au principe des principes qui la fondent (notamment son intellectualisme, tenant à sa volonté d'abstraction, qui est socialement marqué). Et en comprenant que cet arbitraire est socialement déterminé, c'est-à-dire en admettant qu'elle est elle-même une pratique sociale – et à ce titre historiquement construite et socialement déterminée, enjeu de luttes et au carrefour d'intérêts multiples –, elle pourrait (et devrait) abandonner l'illusion qu'elle est la seule à pouvoir procéder à sa propre critique.

Mais admettre qu'autre chose qu'elle-même peut conduire la philosophie à une plus grande lucidité sur le monde et sur elle-même, c'est aussi, dans la perspective de Bourdieu, commencer à comprendre que l'objet de la sociologie, en tant qu'il affecte également la philosophie, ne lui est pas totalement étranger. Cet objet – le social, quelle que soit la caractérisation qu'on en donne –, s'il l'affecte, ne peut pas être *l'autre* de la philosophie, dont elle a toujours eu tendance à s'isoler (en recherchant par exemple, dans la tradition kantienne et plus généralement idéaliste, des conditions transcendantales au réel ou à la pensée, c'est-à-dire des conditions non-historiques et non-sociales)³⁹. Au contraire, la philosophie doit comprendre qu'elle est elle-même une réalité sociale et que la pensée qui la caractérise est, quoi qu'elle en dise, de part en part traversée par le social. Ce pourquoi il n'y a en réalité pas de fondement à vouloir rendre la réflexion philosophique étanche aux déterminations sociales : la philosophie est elle-même une réalité sociale, qui résulte d'une histoire spécifique, laquelle a permis à une certaine discipline réflexive d'émerger au moyen de principes fondant un regard pur et détaché⁴⁰. Ce qui invite à penser autrement le « transcendantal », soit les « conditions de possibilités de la pensée », dès lors que l'on admet que celle-ci n'est pas pure, ou en tout cas qu'elle n'a pas à être purifiée du social pour être une pensée (véritable). Le transcendantal doit en effet devenir un transcendantal historique, qui rend compte de la présence de l'histoire et du social au sein de la pensée elle-même : la pensée a bel et bien

39. Voir P. Bourdieu, *La distinction*, Paris : Minuit, 1979. Pour une démarche critique similaire, voir les travaux de J. Derrida, qui a toutefois tendance à internaliser la critique au sein de la philosophie elle-même (du moins si l'on admet que ce que faisait J. Derrida était de la philosophie).

40. Je précise que je résume à grands traits la lecture très minutieuse et très argumentée que Cl. Gautier offre de P. Bourdieu. Il ne s'agit donc que d'indications.

nécessairement des conditions sociales de possibilité⁴¹. Ce pourquoi Bourdieu offre en fait à la philosophie la possibilité (sinon la chance), longtemps refoulée, de ce que J. Benoist appelle un « immanentisme radical », en ce qu'elle n'aurait plus à chercher en dehors du réel, dans toutes ses composantes, la possibilité de la pensée et donc sa propre possibilité. La philosophie n'échappe pas au réel, notamment pas au réel social (et à ce qui le compose : la force, les intérêts, le pouvoir, les inégalités, etc.), et c'est probablement à la seule condition de s'en rendre compte qu'elle pourra mieux le saisir et l'éclairer. En ce sens, Bourdieu représente bien plus un espoir pour la philosophie, qu'un danger⁴².

Conclusion : prolégomènes à une philosophie modeste ?

Il convient donc de ne pas voir Bourdieu comme un ennemi de la philosophie ; il s'est d'ailleurs toujours proclamé un allié face à des philosophes qui ne voyaient en lui qu'une sorte de traître rancunier. En réalité, il a simplement essayé de fournir à la philosophie (tout comme à tout un chacun) certains outils lui permettant de gagner en lucidité, et donc en liberté, en lui faisant notamment comprendre qu'il existe pour elle, comme pour toute autre activité intellectuelle ou pratique, des conditions concrètes (historiques et sociales) à la lucidité. Du coup, on comprend que Bourdieu adopte une attitude résolument anti-idéaliste et permet à la philosophie de se défaire de cet idéalisme qui l'a souvent marquée, mais qui l'a aussi probablement empêché, ne serait-ce que partiellement, de saisir pleinement le réel.

En révélant que la philosophie n'a pas cette pleine autonomie dont elle se rêve fondatrice – et on comprendra que c'est là tout autant une raison possible du désamour de la philosophie pour l'œuvre de P. Bourdieu – il incite la philosophie à la modestie, mais toujours dans l'espoir de lui permettre une démarche plus assurée parce que plus réflexive encore. Où l'on comprend que la modestie philosophique pourrait être une façon d'approfondir le geste philosophique lui-même.

Bruno AMBROISE
CNRS, CURAPP-ESS
(UMR 7319 : CNRS/UPJV)

41. Voir Cl. Gautier, *La force du social*, *op. cit.*, p. 78.

42. On notera qu'on trouve là une autre proximité avec Wittgenstein et les philosophies dites « du langage ordinaire ». Dans la démarche, on pourrait également établir un parallèle avec Foucault, mais il est plus difficile de dire si la philosophie sort renforcée, sinon indemne, de la démarche foucauldienne.