

**Séance n°1 Samedi 17 novembre 2007 : Lectures partielles de Bourdieu :  
la sociologie comme élucidation de soi (E. Dubreucq)**

Je me les sers moi-même, avec assez de verve,  
Mais je ne permets pas qu'un autre me les serve  
Edmond Rostand

**1. Je ne suis pas lecteur de Bourdieu.**

1.1. *Sur l'embarras à lire Bourdieu d'un point de vue philosophique.* J'éprouve, face à la tâche d'avoir à parler de Bourdieu, d'en proposer, conformément au programme que nous nous sommes fixé, le début d'« une lecture » conduisant à « un inventaire des principaux concepts qui ont eu une efficacité dans l'interprétation du réel historique et social », une sorte de répugnance. Ou, pour mieux dire, une forte hésitation, ou, pour dire la vérité, une forme de frayeur. Et ce d'autant plus que j'éprouve le sentiment de devoir le faire devant des lecteurs spécialistes de Bourdieu, ce que je ne suis pas. Non seulement parce que je n'ai pas travaillé cet auteur en profondeur, mais encore et surtout parce que je ne suis pas sociologue, ni compétent voire apte à cette discipline scientifique. Au-delà de la simple coquetterie de style par laquelle on tente de capter la bienveillance de son auditoire, cet embarras renvoie me semble-t-il à une question qui n'est pas anecdotique, celle de déterminer *comment* on peut lire les ouvrages de Bourdieu.

Car, pour moi et de manière assez spontanée, pareille lecture consisterait sans doute à projeter sur ses œuvres un *habitus*, le « produit de l'intériorisation d'un arbitraire culturel » que j'ai sans doute tout fait, durant mes études et par après, pour installer en moi, à titre de disposition permanente, et qui est devenu « capable de se perpétuer » longtemps « après la cessation » de l'action sur moi « de l'A[utorité] P[édagogique] »<sup>1</sup> de mes maîtres. Autrement dit, à proposer une lecture « philosophique », à lire « en philosophe », les œuvres de Bourdieu, ce que je pense ne va pas du tout de soi. Tout d'abord en ceci qu'il n'est pas fondé de projeter sur les textes que l'on veut examiner « une philosophie », ce dont, peut-être, un philosophe aura bien du mal à s'abstenir. Mais aussi parce que, quand bien même le lecteur parviendrait par saine méthode – ce qui est bien possible – à relever une philosophie *du texte* distincte de celle de la lecture ou du lecteur, il resterait encore à établir la légitimité de ce postulat affirmant le caractère philosophique de l'œuvre de Bourdieu. Ces textes peuvent-ils même être constitués en un corpus présentant une doctrine achevée ou cohérente. Et, si tel était le cas, cette doctrine ou pensée, serait-elle de nature philosophique ou de nature scientifique ?

Précisons encore la question. À supposer que se croisent deux dimensions dans les écrits de Bourdieu, la dimension philosophique et la dimension sociologique, comment penser leur articulation ? Car, et cela peut-être explique en partie mon embarras du point de départ, je ne suis pas du tout certain qu'aucun texte de Bourdieu soit un texte « philosophique » au sens d'un texte *de* philosophie. Ni qu'il soit fondé de tenter de relever, à l'œuvre de manière secrète, une philosophie *de* ou *dans* Bourdieu, ni même de lui appliquer un « traitement philosophique » répondant à la consigne : « vous relèverez l'intérêt philosophique de ce texte en procédant à son étude ordonnée »...

---

1. P. Bourdieu et J.-Cl. Passeron, *La Reproduction. Eléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris, éditions de Minuit, 1970, Livre I, proposition 3, p. 47.

Bourdieu lui-même s'est fort souvent insurgé contre les lectures, amicales ou hostiles, érigeant son œuvre en philosophie, et l'on sait le traitement qu'il a infligé à certaines « postures » philosophiques. Et certes, on peut voir là un geste tout fait philosophique. Le cynique Diogène aussi, nous racontent les anciens témoignages, donnait du bâton tant contre les chiens agressifs que contre les importuns. Mais cela fait tourner court la lecture, en la convertissant en un geste : l'invitation à « en faire autant » – « à élucider, » peut-être, « le temps qui est le nôtre », mais avant de bien savoir en quoi pourrait consister pareil projet d'élucidation. En cela consiste me semble-t-il l'échec des lectures trop rapides de Bourdieu. Ce que l'on pourrait appeler tantôt le « bourdieusisme », une reprise, simplifiée ou non, d'un Bourdieu réduit à sa doctrine et sans qu'il soit besoin d'en passer par le travail scientifique qui la porte, mise en somme à la portée « à la portée de tout le monde ». Tantôt et au contraire le « bourdivisme »<sup>1</sup>, la dénonciation de sa posture comme n'étant qu'une doctrine ésotérique et charlatanesque, construite par et pour un cercle d'initiés militants et sectaire, et par là, la réduction de Bourdieu à une posture.

1.2. *Pensée philosophique et pensée sociologique*. La difficulté peut encore s'exprimer, je pense, en termes de *parcours*, le parcours d'un intellectuel qui se serait refusé à devenir le philosophe exemplaire au parcours exemplaire pour se tourner vers d'autres horizons de la pensée. Bourdieu, d'abord élève au lycée Louis Barthou de Pau, puis en khâgne à Louis-le-Grand en 1948, puis à l'ENS de la rue d'Ulm, a passé l'agrégation de philosophie en 1954. Il présente ainsi ce que l'on pourrait appeler une « trajectoire modèle » : son « père, fils de métayer » était « devenu, vers la trentaine, [...] facteur, puis facteur-receveur, [...] dans un petit village du Béarn » et ce « transfuge fils de transfuges »<sup>2</sup> s'était tourné, dans le sillage de Gaston Bachelard et de Georges Canguilhem, vers la logique et l'histoire des sciences pour rédiger sous la conduite de Martial Guéroult un mémoire sur le *De animadversiones in partem generalem principiorum Cartesianorum* de Leibniz (1953), – puis vers l'ethnologie et la sociologie, pour devenir successivement assistant à la Faculté des Lettres d'Alger puis à l'Université de Paris, maître de conférence à l'Université de Lille, – puis, encouragé par R. Aron, fondateur à l'EHESS, en 1968, du Centre de Sociologie Européenne, – pour être élu, en 1981, titulaire d'une chaire de professeur de sociologie au Collège de France – institution ô combien illustre, à l'instar du CNRS, qui lui décernera en 1993 (pour la première à un sociologue) sa médaille d'or. Ce parcours exemplaire est cependant aussi bien atypique. Si Bourdieu avoue en effet « avoir partagé un moment la vision du monde du « philosophe normalien français des années cinquante » », posture incarnée idéalement par Sartre<sup>3</sup>, il a effectué une « sortie hors de » la philosophie pour faire de l'ethnologie et de la sociologie. Cette sortie se marque par l'abandon d'« un sujet de thèse sur « Les structures temporelles de la vie affective » » déposé « auprès de Georges Canguilhem »<sup>4</sup>, puis finalement de « toute idée de doctorat », après que R. Aron ait opposé des réticences ambiguës à son projet. Cette thèse aurait compris, après « deux énormes parties purement scolaires, l'une sur l'expérience première du monde social, d'inspiration phénoménologique, l'autre, sur la conception structuraliste de la langue et, par transposition, de la culture », une partie plus essentielle, ce que Bourdieu pensait avoir « à dire vraiment ». C'est-à-dire « la théorie de la pratique » qui deviendra ensuite le livre quasi

---

2. P. Bourdieu, *Esquisse pour une auto-analyse*, Paris, éditions Raisons d'Agir, 2004, p. 109.

3. P. Bourdieu, *ibid.*, p. 37.

4. P. Bourdieu, *ibid.*, p. 58.

éponyme<sup>5</sup>, et qu'auraient accompagnée «les travaux qui ont servi de base à *Travail et travailleurs en Algérie* et au *Déracinement*» et une étude inédite «sur l'économie domestique des familles algériennes»<sup>6</sup>. Sans être totalement en rupture de bans sur le plan institutionnel, Bourdieu est l'un des exemples de ces philosophes qui, comme Lévi-Strauss se faisant sociologue, ou Théodule Ribot et son élève Pierre Janet, ou Durkheim, sont passés par la philosophie avant de passer à une autre discipline, soit pour la fonder, soit pour l'adopter. Mais aucun peut-être ne présente cette particularité d'avoir *refusé* de reprendre à son compte la philosophie entendue comme le «mythe» de la «mission de l'intellectuel»<sup>7</sup> sans pour autant cesser de tout lien avec elle, ni peut-être avec cette «mission»<sup>8</sup>. Bourdieu cumule un double refus. Celui d'avoir été institutionnellement philosophe puis de s'en être éloigné, proche en cela de Sartre quittant définitivement l'université, et celui d'être resté un intellectuel «pratique» en adoptant un autre projet scientifique (ethnologie puis sociologie), proche sur ce point de Lévi-Strauss. Et ce, sans quitter entièrement le monde institutionnel de l'université, dans lequel il fait carrière, ni pour autant demeurer arrimé à des «postures esthètes» ou à une sorte de philosophie qui n'aurait «jamais pleinement rompu avec la tradition du voyage littéraire et le culte artiste de l'exotisme»<sup>8</sup> et du dépaysement.

D'une manière ou d'une autre, tous les exemples de parcours auxquels on pourrait comparer celui de Bourdieu présentent la même différence : qu'ils soient réellement devenus scientifiques ou non, tous sont restés philosophes. Avec Bourdieu se présente le cas d'un philosophe professionnel qui aurait non seulement cessé d'être un professionnel de la philosophie, mais qui aurait de plus abandonné la profession de philosophe – *sans pour autant tout à fait la perdre de vue*, et ceci en deux sens. Bourdieu, tout d'abord, n'a jamais vraiment délaissé les philosophes, dont il a au contraire régulièrement parlé et qu'il a souvent pris – à leur grand dam parfois – comme «objets». Et l'on pourrait de plus, en voyant dans ses textes apparaître de nombreuses occurrences à des philosophes affirmer que la philosophie ou le mode de pensée ou d'intention philosophique restent en tant que tels présents dans son œuvre. Aristote Bachelard, Descartes, Habermas, Hegel, Heidegger, Husserl, Nietzsche, Pascal, Platon, Sartre ou Wittgenstein<sup>9</sup> ne sont pas seulement convoqués devant le tribunal d'une raison sociologique à défaut d'être pure. Leurs concepts sont discutés et, le cas échéant modifiés et repris. Cette familiarité refusant toute connivence dévalue sans doute par avance, sans néanmoins l'interdire, toute étude comparative de Bourdieu et des philosophies canoniques. On peut tenir pour probable l'hypothèse d'un jeu et d'une oscillation, chez lui, de deux modes de pensées, pensée philosophique et pensée scientifique. Si l'on doit poser, pour s'accorder avec les déclarations multiples et répétées de Bourdieu, qu'aucune philosophie ne peut tenir lieu de sociologie et, de manière complémentaire, qu'aucune sociologie ne devrait pouvoir servir de philosophie (et moins encore servir une philosophie), il reste à se demander ce qu'il en est du traitement infligé à la pensée philosophique au point de vue de la pensée sociologique et si la pensée sociologique a ou non une visée philosophique et en quel sens. De ce point de vue, mon embarras initial se comprend aussi comme suit. N'étant pas sociologue et n'ayant aucune compétence scientifique dans cette discipline, je ne puis envisager d'examiner le rapport de la pensée sociologique à la pensée philosophique, et, ne voulant pas courir le risque du

5. P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève, Droz, 1972, réédition Paris, Le Seuil, 2000.

6. P. Bourdieu, *Esquisse pour une auto-analyse*, *op. cit.*, p. 49-50.

7. P. Bourdieu, *ibid.*, p. 40.

8. P. Bourdieu, *ibid.*, p. 61.

contresens sur Bourdieu, je ne puis pas plus me risquer à examiner la relation de la pensée philosophique à la pensée sociologique.

1.3. *Texte mineur et texte final.* Une voie de sortie s'esquisse pourtant dans une méthode me permettant de contourner cet obstacle, au prix sans doute d'une façon obviée de saisir le problème à partir de lectures partielles.

Cette manière de poser la question consistera – première lecture partielle – à interroger le parcours de Bourdieu, sa sortie de la philosophie et son entrée dans la sociologie, en demandant en quoi a pu consister le reproche qu'il a adressé à l'une des sociologies dont il hérite, celle que je connais le moins mal à savoir Durkheim. Le moyen terme offert par la critique de cette «sociologie philosophique» devrait permettre de saisir certains éléments clefs du rapport entretenu par Bourdieu à ces deux formes de pensées, ainsi que certains des concepts et des problèmes centraux dans sa démarche. C'est ce que je vais aborder, en prenant mon point de départ dans un texte mineur – texte qui, à dire vrai, n'est pas même un texte, mais une participation à une table ronde animée par J.-Cl. Filloux sur l'« actualité et la fécondité de l'œuvre de Durkheim en sociologie de l'éducation »<sup>9</sup> – sous l'interrogation : Bourdieu, lecteur de Durkheim ?

D'autre part, je voudrais à partir de là proposer une seconde lecture partielle, qui esquisse une hypothèse sur l'intention de sa pensée, que je crois philosophique en un certain sens. Cette hypothèse peut se formuler ainsi : si Bourdieu s'est éloigné de la philosophie (de la manière dominante de philosopher de son époque), c'est pour conquérir par l'usage du mode de pensée sociologique une forme de lucidité sur lui-même et sur le monde que la philosophie était incapable de lui procurer. En un sens donc, je qualifierai l'un des effets de sa pensée sociologique<sup>iv</sup>, ce qu'il appelle « un effet de la réflexivité »<sup>10</sup> conquise par le sociologue, comme un effet d'élucidation de soi c'est-à-dire la modification d'un rapport à soi initialement marqué par l'aveuglement en rapport à soi capable de lucidité. À cette fin, je prendrai mon point de départ dans la convergence de trois textes dont nombre d'expressions, de phrases voire de pages sont communes, et qui dessinent une sorte de texte final en forme d'autobiographie intellectuelle. C'est-à-dire : le dernier cours donné au Collège de France publié sous le titre *Science de la science et réflexivité* ; – le texte, d'abord destiné à être publié en allemand sous le titre *Ein Soziologischer Selbstversuch* (soit : *Une enquête sociologique sur soi*), publié en France sous le titre : *Esquisse pour une auto-analyse* ; – et enfin, mais dans une moindre mesure, les pages intitulées « Post-Scriptum 1 : Confessions impersonnelles » des *Méditations pascaliennes*<sup>11-v</sup>.



## 2. Lecture partielle 1 : Bourdieu lecteur de Durkheim ?

2.1. *Pensée d'État et réflexivité.* Texte mineur, la participation de Bourdieu à la table ronde consacrée à l'apport de Durkheim à la sociologie de l'éducation l'est au moins en deux sens. Tout d'abord parce qu'il n'y a là que quelques lignes de Bourdieu à lire ; ensuite parce que Bourdieu n'y dit fondamentalement rien de neuf (tout ce qu'il énonce dans ces

9. J.-Cl. Filloux, table ronde, «Actualité et fécondité de l'œuvre de Durkheim en sociologie de l'éducation» in *Durkheim, sociologue de l'éducation. Journées d'études des 15 et 16 octobre 1992 à la Sorbonne*, Paris, éditions INRP et L'Harmattan, 1993, p. 193-216 (je désignerai ce texte par le titre : *Table Ronde sur Durkheim*).

10. Voir e. g. P. Bourdieu, *Science de la science et réflexivité. Cours au Collège de France, 2000-2001*, Paris, éditions Raisons d'Agir, 2001, p. 24.

11. P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Paris, (éditions du Seuil, collection Liber, 1997), édition revue et corrigée collection Points/essais n°507, 2003, p. 53-65.

pages peut se trouver ailleurs dans ses livres et articles, mieux développé et plus explicite). L'intérêt de ces pages me paraît consister justement en ceci qu'il semble s'y résumer lui-même de manière presque routinière à travers une reprise critique de Durkheim ; tout se passe pour ainsi dire comme s'il offrait de lui-même un résumé de ses positions à cet égard.

Bourdieu marque sa distance et en un sens sa répugnance par rapport à Durkheim, lequel incarne à ses yeux un exemple type de « fonctionnaire de la pensée » ou un « penseur d'État ». Mais son intention n'est pas tant, en convoquant la dénonciation par Thomas Bernardt des « *maîtres anciens* » c'est-à-dire du « penseur d'État qui a une pensée d'État », d'invalider Durkheim ni de l'écarter par simple dévalorisation. Elle est de poser le problème de ce que la pensée du penseur « doit à sa fonction », c'est-à-dire de ce que vaut la « réflexivité » de sa position si on la resitue dans son champ propre, en tenant compte du métier et de la position sociale de son énonciateur. C'est en ce sens qu'il affirme « qu'il n'y a pas de pensée d'État plus typique que la pensée durkheimienne de l'État qui est une espèce d'hégélianisme conférant aux penseurs fonctionnaires de l'État une fonction de totalisation » pour ajouter que l'État, aujourd'hui encore et, peut-être plus encore de nos jours qu'avant, fabrique « les trois quart des problèmes sur lesquels travaillent les sociologues ». Penseur de son état et payé par l'État, Durkheim était bien lui aussi un penseur d'État, un fonctionnaire dont le métier est la pensée, mais aussi un sociologue à qui Bourdieu reproche de n'avoir pas interrogé sa propre position sociale. Le problème posé ici est celui « de l'autonomie du penser d'État par rapport à l'État et à la pensée d'État » à partir duquel on est invité à « retourn[er] sur [soi]-même les question qu'[il] pos[e] à propos des autres »<sup>12</sup>

Car tel est très exactement le statut de Bourdieu lui-même, ce qu'il affirme lui-même d'une certaine manière dans la leçon *Sur la télévision*. Expliquant à la fois ses réticences à s'exprimer dans les médias et sa récusation « du parti-pris du refus pur et simple de s'exprimer à la télévision », il se réclame en effet de sa fonction d'intellectuel, de la « mission des chercheurs, des savants en particulier » et « qui est de restituer à tous les acquis de la recherche » et de se faire entendre, c'est-à-dire aussi comprendre, de tous. Le savant, payé par la société pour penser le monde et la vie humaine, doit restituer, au double sens de la rétribution et de la vulgarisation, ce que la société lui a donné par ses contributions intellectuelles : « Nous sommes, comme disait Husserl, des « fonctionnaires de l'humanité » payés par l'État pour découvrir des choses, soit sur le monde naturel, soit sur le monde social et il fait partie, me semble-t-il, de nos obligations, de restituer ce que nous avons acquis. »<sup>13</sup>

Il me semble qu'on ne doit pas voir là une dénonciation de la possibilité même de penser lorsque l'on est fonctionnaire, autrement dit prof ou chercheur salarié de la fonction publique, mais plutôt l'affirmation que le savant, parce qu'il est payé par la société doit rendre en pensée et en bénéfice de lucidité ce qu'elle lui offre de confort et de sécurité matérielle. Doit être prise au sérieux l'allusion au §7 de la *Krisis* de Husserl, dans lequel celui-ci affirme que les philosophes sont « les *Fonctionnaires de l'humanité* » dont « la responsabilité tout à fait personnelle [...] à l'égard de la vérité de notre être propre comme philosophes, dans la vocation personnelle intime, porte en soi la responsabilité à l'égard de l'être véritable de l'humanité »<sup>14</sup>, que leur mission n'a pas « la simple signification d'un but

12. P. Bourdieu, *Table Ronde sur Durkheim*, *op. cit.*, p. 216.

13. P. Bourdieu, *Sur la télévision*, Paris, éditions Raisons d'Agir, 1996, p. 12-13.

14. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1976, I-§7, p. 23.

culturel privé », mais tout au contraire celle d'une clarification du sens général de l'existence, de la vie humaine et du monde. Car c'est d'avoir sinon trahi, du moins échoué à répondre à cette exigence que Durkheim est accusé, comme Husserl et avec eux tous les "philosophes". Le principal reproche fait, à égalité, aux philosophies universalistes et totalisantes comme à certaines sociologies, les sociologies philosophiques, est identique. C'est de s'être laissé imposer par l'État, du fait de l'ancrage social dans le système étatique de son énonciateur, des problématiques et des formes de pensée l'arrimant de façon inconsciente à des mécanismes matériels et historiques qu'il aurait au contraire pu et dû mettre en lumière. Le penseur d'État, parce que sa fonction est déterminée par le champ étatique où il se place voit sa pensée retomber dans la forme déterminée de la pensée d'État et échouer à devenir une pensée sur l'État et sur la société. Sa pensée, pour le dire autrement, échoue à justifier sa prétention la plus revendiquée, celle de conquérir une autonomie de pensée et à obtenir une véritable réflexivité, une authentique lucidité. – Tel serait l'axe central de la critique par Bourdieu de la sociologie philosophique de Durkheim, et plus généralement de la philosophie.

2.2. *La sociologie non-critique de Durkheim et la pratique sociologique de Bourdieu.* Ce que Bourdieu reproche à Durkheim, c'est moins telle ou telle de ses idées ou positions sociologiques, que de ne s'être pas appliqué à lui-même sa propre sociologie. Mieux encore, Bourdieu reconnaît et valorise chez ce prédécesseur « un mode de pensée typiquement durkheimien », et il affirme en avoir fait usage et l'avoir repris à son compte. Sa critique consiste à montrer que, « bizarrement », Durkheim « [n']a jamais employé sur lui-même à propos de l'éducation »<sup>15</sup> le mode de pensée qui est pourtant typique de sa méthode sociologique et qui fait toute la valeur de sa pensée. Un certain nombre des questions posées par Bourdieu dans sa sociologie, en particulier sur l'éducation, sont « des questions durkheimiennes en esprit ». Le paradoxe de la sociologie durkheimienne est d'être restée non-critique d'elle-même dans le temps même qu'elle inventait ou promouvait par ses questions une forme inédite de réflexivité : question pressenties par Durkheim « et pourtant Durkheim ne les a pas posées. Tous les grands penseurs ont des accidents de pensée où ils ne sont pas à la hauteur d'eux-mêmes. Il y a des moments où Durkheim n'est pas durkheimien. C'est très important, je crois, pour la pratique, pour ce qu'on a à faire de Durkheim : tel passage, on peut le critiquer au nom de Durkheim lui-même »<sup>16</sup>. Le refus par Bourdieu du durkheimisme ne consiste donc pas dans un parti-pris idéologique ou militant, mais au contraire en une sorte d'ultra-durkheimisme qui consisterait à réappliquer à Durkheim la forme même de sa pensée.

C'est aussi pourquoi on ne trouve pas chez Bourdieu de lecture systématique des œuvres de Durkheim ou de reconstitution de son "système" propre. À ses yeux celui-ci a mis à jour un principe méthodologique dont l'application pouvait fonder la sociologie comme science, ce qu'il a pourtant échoué à faire en "oubliant" de se l'appliquer. Sa sociologie manque de scientificité parce qu'elle ne s'est pas tenue elle-même à la méthode par laquelle elle s'inaugurait comme science, et n'a pas entièrement dépassé l'absence de réflexivité caractéristique des postures philosophiques, les postures croyant pouvoir se dispenser de l'élucidation sociologique des conditions de leur formulation.

Pour le dire autrement, dans cette Table Ronde, Bourdieu présente sa propre pensée comme une réapplication aux thèmes durkheimiens et à la sociologie durkheimienne d'un

---

15. P. Bourdieu, *Table Ronde sur Durkheim*, *op. cit.*, p. 197.

16. P. Bourdieu, *ibid.*, p. 210-211.

trait propre à la sociologie durkheimienne entendue comme une forme de pensée critique de ses propres origines. L'exemple que Bourdieu met en avant est celui de l'article de 1975 : « les catégories de l'entendement professoral »<sup>17</sup>. Les professeurs, comme tous les membres de toutes les sociétés, mettent en œuvre dans leurs actions et comportements des formes de classifications où se réinvestissent les catégories classificatoires qui leurs sont coutumières, celles par lesquelles se constitue leur vision du monde. « Les taxinomies pratiques, instruments de connaissance et de communication qui sont la condition de l'établissement du sens et du consensus sur le sens, n'exercent leur efficacité *structurante* que pour autant qu'elles sont elles-mêmes *structurées* »<sup>18</sup>. Cette déclaration liminaire, qui signifie l'existence en chacun d'une sorte d'inconscient structurant la conscience lors même que celle-ci prétend à l'activité la plus lucide de son jugement le plus mûrement réfléchi, Bourdieu – coup de pied dans la fourmilière – l'applique aux professeurs de philosophie des classes préparatoires<sup>vi</sup>, et il généralisera cette analyse presque dix ans plus tard sur l'*Homo academicus*.

2.3. *L'inconscient social de la pensée professorale*. Tel est le professeur de philosophie de khâgne, que Bourdieu soumet à cette opération de dévoilement. Les « fiches individuelles, tenues pendant quatre années successives » sur les élèves permettent d'étudier une « taxinomie » révélatrice des catégories que le « jugement professoral » applique *spontanément* parce qu'elles le structurent à son insu<sup>19</sup>. L'évidence familière de la pensée du professeur n'est ainsi que ce qu'induisent en lui les conditions sociales conditionnant à la fois la formation et l'exercice de sa pensée. Cruel, peut-être voire sans doute, l'effet de cet exercice de dévoilement, mais de cette cruauté propre à l'exercice de lucidité, et d'autant plus que le travail réflexif vise celui-là même qui s'en prétend comme maître et possesseur !

Résumons l'analyse de 1975. Dans les jugements professoraux se trouve réinjecté le système de classification organisant la position propre du professeur de philosophie dans l'espace social qui est le sien. Entre, d'une part, les trois grands ensembles d'appréciations portées sur les élèves : vulgaire, simplet, servile, niais, – conventionnel, scolaire, appliqué – riche, fin, subtil, cultivé voire, pour couronner « philosophique »<sup>20</sup>, et, d'autre part, la provenance des élèves redistribués en trois groupes (a) d'ouvriers, d'agriculteurs et de petits commerçants, (b) d'instituteurs, d'entrepreneurs, d'ingénieurs, de fonctionnaires et (c) des professions libérales, des hauts fonctionnaires (diplomates) et des professions intellectuelles supérieures, se dessine une troublante isomorphie. Non point que la note soit corrélée à l'origine sociale de l'auteur de la copie, car elles se distribuent de façon variée. Mais bien qu'appréciation et classe d'origine soient liées. Il y a en prépa au moins deux manières d'avoir la moyenne en philosophie, la vulgaire et la médiocre, et trois manières d'avoir une note : la niaise, l'appliquée et la subtile...

Bourdieu insiste par ailleurs sur le fait que certaines de ces appréciations confinent à l'insulte pure et simple, mais que leur forme institutionnelle semble en dissimuler le caractère quasi *ad hominem*, en permettant de faire comme s'il ne s'agissait « que » d'une appréciation sur une copie. Les jugements prononcés ont d'autant plus de force normative que leur enracinement dans le champ social est mieux caché, à la fois pour les sujets qui en doivent subir la contrainte et pour le sujet dont la fonction est de les énoncer et appli-

17. P. Bourdieu et Monique de Saint-Martin, « Les catégories de l'entendement professoral », in *Actes de la recherche en science sociale*, volume 1, n°3, 1975, p. 68-93.

18. P. Bourdieu et Monique de Saint-Martin, « Les catégories de l'entendement professoral », *loc. cit.*, p. 68.

19. P. Bourdieu et Monique de Saint-Martin, *ibid.*, p. 69.

20. P. Bourdieu et Monique de Saint-Martin, *ibid.*, tableau p. 71.

quer. Et c'est aussi là ce qui en révèle le véritable caractère, d'avoir pour fonction de faire intérioriser l'*habitus* philosophique à des sujets dont l'*hexis*, ou disposition initiale de classe, varie en fonction des différences d'origine sociale. Car c'est moins l'origine économique que l'origine symbolique, le type de capital symbolique culturel hérité, c'est-à-dire la familiarité plus ou moins grande avec la forme dominante de culture qu'il s'agit d'intérioriser en prépa, qui explique le phénomène. Les jeunes filles se voient appliquer des jugements ne prenant pas comme critère exclusif le contenu intellectuel de leurs prestations, mais usant de critères implicites et diffus, liés à leur *hexis* culturelle prise en toutes ses dimensions, de l'accent au registre de vocabulaire en passant par les attitudes corporelles<sup>21</sup>. Le professeur par excellence – professeur de philosophie faisant profession de lucidité et prenant en charge d'élucider le monde et la vie des hommes – est ici pris en flagrant délit d'aveuglement sur lui-même. Croyant juger au point de vue d'une raison universelle et claire, il active à son insu des formes de jugements qu'il a lui-même intériorisées comme corrélative du champ d'exercice de sa pensée, pour les faire intérioriser à ceux qu'il juge. Le juge « n'a pas conscience de réinjecter dans ses jugements les catégories qu'il a intériorisées comme les formes de son intelligence professorale en se faisant professeur » et que sa « taxinomie » révèle. De sorte que ses jugements ont une « puissance inculcatrice » d'autant plus grande qu'elle demeure « implicite » et qui s'exerce sur des postures et non des contenus de pensée. C'est « la méconnaissance de l'origine de ses jugements à savoir une hiérarchie de fonctionnement social » qui fonde ici le pouvoir d'inculcation du professeur<sup>22</sup>. Non pas bien, bien sûr, que celui qui exerce ce pouvoir le fasse sciemment ou volontairement. Tout au contraire faut-il souligner que cette classification sociale se dissimule « sous la forme d'une opération de classement scolaire » qui la recouvre pour être exercée. « Mystificateur mystifiés », les agents sociaux « ne font bien ce qu'ils ont à faire (objectivement) que parce qu'ils croient faire autre chose que ce qu'ils font » et sont eux-mêmes les « premières victimes » – au sens chronologique et non hiérarchique du terme – des « opérations qu'ils effectuent »<sup>23</sup>.

La sociologie doit ainsi prendre pour objet principal ce que Bourdieu appelle constamment dans tous ses livres et articles l'« effet de champ ». Parce que les sujets, dans le temps même où ils prétendent au plus haut degré de lucidité, peuvent être aveugles à eux-mêmes, il faut leur appliquer une opération de retour réflexif sur soi. Ce dévoilement en quoi consiste la sociologie veut instiller une forme de lucidité, et la substituer à l'aveuglement redoublée d'une croyance croyant en sa croyance et se confirmant et renforçant de sa propre méconnaissance.

2.4. *La sociologie comme application à soi de la réflexivité.* L'article de 1975 est porteur de concepts et de thématiques essentiels dans l'œuvre de Bourdieu. Ainsi voit-on les auteurs utiliser les concepts de distance – distance entre l'*hexis* ou disposition initiale des élèves et l'*habitus* que les jugements professoraux ont pour fonction objective de leur faire intérioriser –, d'aveuglement comme condition de possibilité du fonctionnement du pouvoir magistral et de l'inculcation d'un *habitus*. Ou si l'on préfère du caractère illusoire de l'assimilation de la pensée à un *cogito* initial à la fois clair et clarificateur, et de relative (in)dépendance ou d'autonomie relative entre les systèmes de l'école et de la société. À la

---

21. Voir P. Bourdieu et Monique de Saint-Martin, *ibid.*, p. 73. Les auteurs de l'article auraient volontiers étudié les rapports entre les critères de ces classements et de ces jugements et « l'*hexis* corporelle », si la mauvaise qualité des photos accompagnant les fiches d'élèves ne l'avait interdit.

22. Voir P. Bourdieu et Monique de Saint-Martin, *ibid.*, p. 77.

23. P. Bourdieu et Monique de Saint-Martin, *ibid.*, p. 80.

fois contre tout déterminisme réducteur et contre les prétentions de la philosophie au monopole immédiat de la lucidité, il faut reconnaître qu'il n'y a ni stricte dépendance ni affranchissement absolu. La philosophie au sens professoral du terme manque donc de lucidité. Et de même Durkheim, auteur avec Mauss d'une étude sur *Les formes primitives de classification* à l'œuvre dans les tribus australiennes<sup>24</sup> ne s'est pourtant pas appliqué à lui-même l'analyse dont il affirmait les vertus sur les peuplades étrangères, mais a « bizarrement arrêté ses analyses [...] à la porte de sa propre société » et posé « à propos des sociétés primitives [...] des questions qu'il ne retournait pas sur sa propre société ». Le paradoxe de Durkheim, aux yeux de Bourdieu, c'est d'avoir été parmi les premiers à indiquer comment les « opérations scientifiques » de la sociologie pouvaient, en « retour[nant] sur le monde savant et sur le savant lui-même les questions que le savant pose aux autres mondes », initier un gain de réflexivité, mais de s'être comme arrêté en chemin<sup>25</sup>.

L'aveuglement de Durkheim, dans cette hypothèse, est dû comme celui du philosophe à l'effet du champ social dans lequel il s'inscrivait et dont il était en un sens le produit. Durkheim, comme les philosophes de son époque, avait intériorisé l'*habitus* constitutif de sa posture de philosophe, de sociologue et de penseur, dans et par un champ intellectuel et institutionnel. De sorte que les principaux concepts de sa sociologie proviennent de cette cécité sur l'origine de sa pensée et sur son inscription dans un champ. Il s'est, autrement dit, trop facilement accordé le bénéfice de la raison universelle du philosophe et en ceci consiste le caractère philosophique de sa sociologie, son caractère non scientifique et erroné. Il faut par conséquent prendre ses distances par rapport à Durkheim, comme plus généralement, par rapport aux sociologies classiques. Durkheim, Weber et Marx – pour ne rien dire, évidemment des cas de Saint-Simon ou de Comte, cas dans lesquels l'échec de la pensée sociologique à se constituer comme science est clairement indiquée par la retombée illusoire et auto mystificatrice en des formes de religions et de mystiques sociales – ont tous, d'une manière ou d'une autre, succombé à une illusion du point de départ qui les constitue à chaque fois d'une certaine manière en *sociologies philosophiques*, c'est-à-dire en sociologies marquées par une naïveté proprement philosophique sur leurs propres origines (et c'est ce qui explique le goût des philosophes pour ces sociologies).

La présentation comparative des positions de Durkheim, Marx et Weber proposée dans les premières pages de la *Reproduction*<sup>26</sup>, les montre aveugles au champ (d'où elles se forment, et permettant une perception critique les unes des autres, à raison de leur auto-aveuglement. Marx voit ainsi dans le pouvoir l'effet d'une domination d'une classe sur une autre là où Durkheim n'aperçoit qu'une « contrainte sociale indivise ». Mais en revanche, là où Weber désigne le pouvoir comme une forme interindividuelle<sup>vii</sup>, Durkheim et Marx le comprennent comme un processus objectif à réinscrire dans le fonctionnement de son système d'inscription. Pourtant, Weber aperçoit ce que les « représentations de légitimité » apportent au pouvoir, « l'efficacité réelle du renforcement symbolique des rapports de forces », contrairement à Marx et Durkheim, le premier en le réduisant au jeu des forces économiques, le second en l'identifiant à un pouvoir de l'âme collective sur ses membres. Ni Marx ni Durkheim n'aperçoivent la possibilité d'une sorte d'autonomie relative de la pensée inscrite dans son champ. Si la pensée pré-critique est bien dépendante de l'effet du

24. Voir « De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives », in *Années Sociologique*, n°6, 1901, p. 1-72, repris dans *Journal sociologique*, Paris, P.U.F., 1969, p. 395 sv.

25. P. Bourdieu, *Table Ronde sur Durkheim*, op. cit., p. 199.

26. P. Bourdieu, *La reproduction*, op. cit., p. 18-19.

champ de son émergence, cette dépendance n'est que relative, et du même coup, la coupure (au sens bachelardien du terme) entre pensée naïve et pensée scientifique ou lucide peut alors être postulée à peu de frais. L'adoption de la position de la Science (économique) ou de la Raison (philosophique), c'est-à-dire du point de vue de l'Universel, prétend à chaque fois y pourvoir. Il est d'ailleurs possible d'imaginer que les lectures réductrices de Bourdieu, constitutives tantôt du bourdieusisme tantôt du bourdivisme, procèdent d'un aveuglement de nature analogue, les unes en reprenant de Bourdieu des idées sans éprouver le besoin d'en passer par le cheminement scientifique, les autres en constituant cette scientificité en posture par elle-même universelle et débarrassée de tout besoin critique voire en imputant à Bourdieu lui-même d'avoir cru que sa pensée était comme divine et instituée, procédant de quelque chose comme une « aspiration au savoir absolu d'un chercheur quasi divin (*« bourdivin », comme disent certains*) »<sup>27</sup>.

Le fait même que Bourdieu propose des analyses comparatives des sociologues classiques, en dévoilant l'impensé comme la limite de leurs auteurs, est sans doute à relier avec une autre idée, issue de Durkheim, faisant de la sociologie un travail collectif. Durkheim en effet avait constitué l'idée d'une sociologie développée par un groupe qui adopterait le principe des sociétés modernes, la division du travail. Bourdieu de même n'a eu de cesse de constituer une équipe de sociologues, comme s'il s'agissait de permettre à la pensée sociologique non seulement de trouver un havre pour la discussion et la communication, mais aussi de la faire passer à un état méta-individuel. À la pensée se hissant au point de vue métaphysique par lequel l'individu accède, par une sorte de coup de force cartésien, à la hauteur de l'universel, il faudrait opposer le choix du travail collectif. Celui-ci, certes, se fonde sur une autre idée que celle, durkheimienne celle-là, de la nécessité d'adopter la complexité de la division accrue du travail social, propre aux sociétés modernes "organiques". Elle vise à développer une pensée scientifique, qui, autrement dit, prendrait son ancrage dans un champ méta-individuel, une société savante de sociologue, pour tenter de dépasser l'aveuglement lié à la position du penseur solitaire et, parce qu'il est seul, oublieux de son ancrage social. La constitution d'un groupe scientifique est la création d'un *champ* susceptible de permettre la naissance en son sein de la science et de la lucidité.

2.5. *En faire autant : l'invitation sociologique au geste philosophique.* En somme dans l'interprétation qu'en donne Bourdieu, les principaux concepts de Durkheim surgissent de la cécité qui était la sienne sur son inscription propre dans un champ (social, universitaire, etc.), ce qui en désigne la théorie sinon comme une philosophie (se prétendant) sociologique, ce qui est sans doute le cas des conceptions de Comte, Saint-Simon, Fourier, etc., du moins comme une sociologie philosophique. Et Bourdieu, hypothèse corrélative, reproche à Durkheim de ne pas s'être appliqué à lui-même sa propre sociologie. Réciproquement, il faut sans doute concevoir la sociologie de Bourdieu comme une méthode s'imposant à elle-même un type de réflexivité dont la paternité à défaut de l'emploi remonte à Durkheim. Les principaux concepts de Bourdieu surgiraient ainsi de sa volonté d'élucider sa propre situation dans le champ – intellectuel et institutionnel – de son émergence. Bourdieu ne se serait pas accordé le bénéfice de la raison universelle, mais aurait au contraire cherché dans l'application à soi-même de la méthode scientifique de la sociologie la possibilité d'une forme de réflexivité et d'une élucidation de ces propres postures.

---

27. P. Bourdieu, *Esquisse pour une auto-analyse*, op. cit., p. 141.

En ceci pourrait consister la dimension philosophique de la pensée de Bourdieu, d'inviter à en user de même de la sociologie pour conquérir une forme inédite de lucidité, à "en faire autant". Non point pour inviter à répéter sur lui une opération de dévoilement conçue en réalité comme une stratégie d'agression, mais bien pour en faire l'essai *sur soi-même*.

### 3. Lecture partielle 2 : la sociologie comme rapport à soi du sociologue ?

3.1. *Lecture scientifique ; lecture philosophique : le projet de lucidité*. Je disais tout à l'heure que Bourdieu me semble un exemple de penseur cherchant à réinscrire la pensée dans son champ d'émergence. Non point pour l'y réduire à bon compte (en une sorte de nihilisme paresseux qui pourrait qualifier ce que l'on appelle le bourdieusisme), ni pour prétendre avoir conquis par une sorte de doctrine ésotérique dénommée science la (seule) position de lucidité absolue (ce qu'une lecture accusatrice de ses œuvres dénonce par l'appellation de "bourdivisme"). Mais au contraire pour tenter d'élucider à la racine de la pensée les emprises secrètes et cachées qui la tiennent subordonnée.

En ce sens, l'article de 1975 sur les « catégories de l'entendement professoral » met en œuvre une application de ce projet au sujet impersonnel de l'éducation comme de l'enseignement — sa réorigination dans les instances sociales dont il procède et qui le conditionnent. On pourrait ainsi résumer la formule du processus exhumé : "quel que soit le sujet X appartenant au SE, la pensée et les jugements de X sont sujets à l'action des catégories classificatoires constitutives du champ qui est le sien et dont il subit l'effet". Le parcours des œuvres de Bourdieu peut ainsi se comprendre comme une "sortie" hors de la philosophie — mais d'une philosophie exhibée comme absence à soi-même, aveuglement aveugle à sa propre cécité, autrement dit une sortie visant à conquérir la lucidité que cherchent justement les philosophes. Et, dans le même temps, l'enquête se constitue en exploration de soi-même et de sa propre position, la bibliographie proposant une suite esquissant une sorte d'autobiographie. Bourdieu, normalien, philosophe agrégé, professeur, mandarin, passe au crible de l'enquête sociologique, du regard critique et de la réflexivité, non pas seulement les postures des autres, mais la sienne propre : *Les étudiants et leurs études* (1964), *Les héritiers* (1964), *La reproduction* (1970), *Le sens pratique* (1980), *Homo Academicus* (1984), *La noblesse d'État* (1989) — ces titres marqueraient les étapes d'une exploration de soi, mais d'un soi anonyme et n'ayant rien de personnel, c'est-à-dire le progrès d'une objectivation des forces tenant le soi sous leur dépendance, l'invention d'une science consistant à se « dépendre de soi » pour « apprendre à penser autrement »<sup>28-viii</sup>.

Dans l'hypothèse de lecture que j'avance, on pourrait lire les textes de Bourdieu de deux manières<sup>ix</sup>. Un premier type de lecture à la fois concevable et nécessaire est la lecture *scientifique* de ses œuvres, c'est-à-dire une lecture de sociologue, de spécialiste de cette science capable d'en apprécier les analyses et les élaborations au point de vue d'une maîtrise avérée. De cette lecture, je m'avoue tout simplement incapable, n'ayant en cette discipline aucune compétence. Mais un second type de lecture, philosophique peut-être en un sens, me paraît concevable, qui consisterait à déterminer le type de rapport à soi que son entreprise de pensée cherche à instaurer. Dans cette perspective, la sociologie serait aussi (et non pas seulement) une technique de soi, l'application d'un ensemble de pratiques par lesquelles un sujet travaille à la transformation de la substance intime de son

28. Pour reprendre les expressions employées par M. Foucault : *Histoire de la sexualité. II. L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p. 14.

être et cherche à devenir lui-même. Enquête sur soi ouverte par la sociologie, ressemblant fort à la généalogie du rapport à soi initiée par Foucault. Mais qui, en somme, s'y oppose comme à une certaine manière d'esquiver, en prétendant l'assumer, l'analyse des conditions pratiques et sociales de possibilité d'un discours et d'une pensée<sup>29</sup>, pour y substituer le devoir d'explicitier le champ social d'où l'on parle et où s'inscrit la pensée que l'on énonce, de s'efforcer de ne pas esquiver cette tâche<sup>x</sup> : prendre conscience du point de vue occupé par le sujet qui pense et qui existe. Les sujets sont dans un champ social comme des points dans un espace et Bourdieu affirme avoir voulu décrire «un espace», «un système de points différents». Il s'agit bien, en un sens, de «situer» les sujets dans l'espace où ils sont situés, de déterminer leur coordonnées, non pas pour les y réduire, mais pour tenir compte du «point de vue» à partir duquel chacun peut ensuite voir et considérer l'espace ou le monde qui l'entoure. Comprendre l'individu, Bourdieu prend l'exemple de Flaubert, c'est ainsi le comprendre dans son point de vue. «Je situe, j'objective un point ; ce point étant situé, je n'oublie pas que c'est un point de vue et qui va voir le monde à partir de ce point, qui va le constituer.<sup>30</sup>» Le sujet constituant est lui-même constitué : saisir par le travail scientifique la constitution de ce sujet doit permettre au sujet de se saisir comme être constitué et ainsi de se ressaisir comme sujet constituant. Conscient, pour le dire autrement, du point de vue que l'on occupe, on sortira de l'épreuve sociologique comme mis à l'épreuve de soi, armé d'une lucidité nouvelle, apte à discerner dans son propre regard les structurations et déformations liées au point de vue que l'on occupe.

J'ai évidemment tout à fait conscience – et c'est le sens des embarras que j'évoquais précédemment – de (courir le risque de) projeter sur les écrits de Bourdieu un questionnement, celui de la généalogie du rapport à soi auquel je m'intéresse beaucoup<sup>xi</sup>, et ainsi d'imposer mon propre point de vue aux œuvres à examiner. Et, pis encore, il est possible que cette problématisation procède elle-même d'une posture philosophique au sens de l'adoption à peu de frais de la position de surplomb du philosophe prétendant parler au point de vue de l'universel, dans le temps même que sa pensée subit l'emprise du champ constitutif de son *ethos* et de son *logos*. Il me semble pourtant que l'on peut légitimer cette manière de lire Bourdieu en la montrant l'œuvre dans certains textes. Je pense ici aux dernières pages de *l'Esquisse pour une auto-analyse*. Texte qui me paraît faire couple, d'une part, avec le dernier cours au collège de France sur *Science de la science et réflexivité*, dont la dernière partie reprend nombre de phrases et d'expressions, et, d'autre part, les pages un peu antérieures des «Confessions impersonnelles» proposées dans les *Méditations pascaliennes*. Ce faisceau de trois textes me semble permettre d'élaborer une lecture, certes partielle, je veux dire limitée à un aspect de la pensée de Bourdieu et ne prétendant nullement y réduire tout entier son sens (et moins encore faire de la sociologie le masque d'une philosophie comme travail sur soi), du moins une lecture qui ne serait pas partielle.

3.2.1. *Les Méditations, la Science et l'Esquisse : auto-socioanalyse et histoire de la vérité.* L'attention ne peut qu'être attirée par le fait que Bourdieu, dans les dernières années de son existence, a poursuivi de manière continue une entreprise de retour sur soi-même par auto-exploration sociologique. Paru en 1997 dans les *Méditations pascaliennes*, le premier

---

29. Voir Foucault, « Sur l'archéologie des sciences – Réponse au cercle d'épistémologie », in *Dits et Écrits*, Paris, éd. Gallimard, reprise dans la collection Quarto, t. I.

30. P. Bourdieu, « Si le monde social m'est supportable, c'est parce que je peux m'indigner », Entretien avec Antoine Spire, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, 2002, p. 25.

texte de ce genre est l'un des deux Post-Scriptum placés après un chapitre, titré « Critique de la raison scolastique », dans lequel Bourdieu pointe un auto-aveuglement de soi sur soi propre au philosophe. « Illusion scolastique » qui consiste à s'accorder le point de vue de la raison universelle en « oubliant » d'inspecter les « conditions sociales de l'activité philosophique » qui est la sienne<sup>31</sup> : « le « philosophe » étant à peu près toujours aujourd'hui un *homo academicus* », ou si l'on préfère un « penseur d'État », « son “ esprit philosophique ” est façonné par un champ universitaire, et imprégné de la tradition philosophique particulière que celui-ci véhicule et inculque.<sup>32</sup> » La sociologie peut dès lors être comprise aussi comme une entreprise à l'aide de laquelle Bourdieu veut éclairer « l'espace des possibles », entendu comme ce « qui s'engendre dans la relation entre un habitus et un champ »<sup>33</sup>. Espace dans lequel et par lesquels sa propre formation intellectuelle s'est opérée. Entreprise dont il dénie qu'il s'agisse d'une autobiographie, ce projet ne cherche pas du tout, ou « très peu », à parler de son « moi », « de ce moi singulier [...] que Pascal dit “ haïssable ” », mais veut mettre en lumière « un moi impersonnel que les confessions les plus personnelles passent sous silence »<sup>34</sup>. L'opération « d'auto-socioanalyse » visée ici n'a rien d'une « confession » sauf à y entendre des « confessions impersonnelles »<sup>35</sup>. Elle ne consiste nullement à « sacrifier au genre, dont j'ai [*sic*. Bourdieu] assez dit combien il était à la fois convenu et illusoire, de l'autobiographie ». C'est bien plutôt une entreprise d'ordre scientifique<sup>36</sup>.

Et l'on connaît l'exergue de l'*Esquisse* : « Ceci n'est pas une autobiographie » qui, sur un mode ambigu renvoyant à une réflexion picturale bien connue de Magritte, indique qu'aucune autobiographie peignant le moi personnel et subjectif ne saurait en atteindre la vérité dans le moment même qu'elle y prétend. Seule une auto-socioanalyse impersonnelle de la part anonyme du moi personnel peut en atteindre la vérité : le moi subjectif, en effet, s'est édifié dans un champ de possibles qui en forme les « conditions sociales de possibilité ». De cette dernière expression, il faut entendre la signification kantienne : le moi subjectif que dépeignent les autobiographies classiques<sup>xii</sup> est réalité en grande partie le fruit du « champ » qui le conditionne et dont il demeure inconscient et, pour cette raison, « haïssable ». Le champ social de formation du moi du chercheur forme en lui une sorte de sujet transcendantal, source de catégorisations et de jugements dont nulle autobiographie ne peut se déprendre et dont Bourdieu, à l'aide de la sociologie, veut établir la « généalogie ». Certes, en un certain sens, la suite des ouvrages : *Les étudiants et leurs études* (64), *Les héritiers* (66), *La reproduction* (70), *La distinction* (79) ou *Homo Academicus* (84) – forment comme une analyse poursuivie des conditions de possibilité d'une sorte de *cogito*. Mais c'est en fait le champ social comme espace des possibles et des limites qui est l'objet de ces analyses, et non le moi du chercheur. Ou encore, si le moi du chercheur est bien intéressé à l'éclaircissement de son champ où il se situe, il n'est pas directement soumis à enquête. Dans *Science de la science et réflexivité* et dans l'*Esquisse*, c'est le moi impersonnel qui sous tend ce que l'individu pense avoir de plus spécifique qui est visé, mais aussi le moi singulier de l'auteur du texte.

---

31. P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, *op. cit.*, p. 50.

32. P. Bourdieu, *ibid.*, p. 49.

33. P. Bourdieu, *Science de la science et réflexivité*, *op. cit.*, p. 194.

34. P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, *op. cit.*, *op. cit.*, p. 53.

35. P. Bourdieu, *Science de la science et réflexivité*, *op. cit.*, p. 186.

36. P. Bourdieu, *Esquisse pour une auto-analyse*, *op. cit.*, p. 11.

3.2.2. Au procédé d'auto-socioanalyse il faut relier la question générale de la vérité formulée dans son historicité. S'il faut reconnaître que les vérités sont toujours et ne sont jamais qu'inventées ou découvertes dans des conditions historiques et sociales, ne doit-on pas conclure que la réapplication de cette idée à la science la relativise radicalement pour reconduire à un nihilisme radical ? Si la « science sociale » éclaire « la genèse historique de vérités supposées transhistoriques », faut-il conclure que la science, étant et n'étant qu'une « activité historique inscrite dans l'histoire », n'atteint jamais aucune vérité « indépendante de l'histoire, détachée de tous liens et avec le lieu et le moment, donc valable éternellement et universellement »<sup>37</sup> ? Si l'on refuse de céder à la tentation des « solutions théologiques ou crypto-théologiques », il faut demander, d'une manière proche de la « de la vieille controverse entre le dogmatisme et le scepticisme », si « la vérité peut survivre à une historicisation radicale », ou si les sciences qui mettent la vérité en perspective, « la sociologie et l'histoire », sont « condamnées à se relativiser elles-mêmes, se condamnant ainsi à un relativisme nihiliste », auquel Bourdieu s'oppose<sup>xiii</sup>, du fait même qu'elles relativisent toute vérité et toute science<sup>38</sup>.

À cette interrogation – dont il faut, à nouveau, noter la tournure kantienne : quelles sont les conditions historiques et sociales de production de la vérité – correspond une réponse donnée à la fin du cours, qui consiste en une réappropriation de soi par soi opérée par le sujet de la connaissance, ainsi qu'en atteste la proximité de la formulation de Bourdieu avec le fragment de Pascal intitulé « roseau pensant » dont il aime à citer une phrase<sup>39</sup>. Que l'homme de science sache qu'il est « pris et compris dans le monde qu'il prend pour objet » le conduit à poser que la vérité est toujours « un enjeu de luttes ». Il y a, dans le monde, des « luttes pour la vérité du monde social », qui se déroule « tant dans le monde savant (le champ sociologique) [...] que dans le monde social que ce monde savant prend pour objet ». Le savant ne peut donc reconnaître que ses prises de positions sont elles-mêmes inscrites dans le même monde, qu'elles sont des actes de lutte parmi les luttes se déroulant en ce monde. Toute la différence tient à ceci que le travail scientifique prend pour but d'introduire un peu plus de lucidité dans cette prise de position : « la pratique de la réflexivité » introduit un degré de conscience supplémentaire dans la relation que l'homme de science entretient avec ses propres positions. Et Bourdieu souligne à ce propos que le surcroît de lucidité ne se confond pas avec un point de vue absolu et universel ou quelque supériorité de la Raison et de la Vérité. Tout au contraire peut-on aussi y voir une plus grande fragilité, une plus grande « exposition ». Car, en soumettant toute prise de position au travail critique du dévoilement de ses origines, le sociologue « livre aux autres des instruments qu'ils peuvent [lui] appliquer pour [le] soumettre à l'objectivation ». Certes, « en agissant ainsi, ils [lui] donnent » paradoxalement « raison », mais non pas dans une relation de domination instaurée entre le sociologue et ses interlocuteurs : dans une relation de lutte, de conflit et polémique avec lui<sup>40</sup>.

Le point de vue de la réflexivité représente ce que le travail scientifique du sociologue peut conquérir et dont le philosophe cherche le bénéfice – la lucidité engendrée par une sorte de « connais-toi toi-même » renouvelé dans un usage de la science sociale. Car cette lucidité et ce rapport à soi éclairé par la connaissance de son champ d'origine ne sont pas

---

37. P. Bourdieu, *Science de la science et réflexivité*, op. cit., p. 10.

38. P. Bourdieu, *ibid.*, p. 11.

39. « (Par l'espace) l'univers me comprend et m'engloutit comme un point, par la pensée, je le comprends » (Lafuma, fragment 15/200).

40. P. Bourdieu, *Science de la science et réflexivité*, op. cit., p. 221.

assimilables à un *cogito* qui se découvrirait à la source de ses propres actes de pensée et posant ses objets de pensée par sa propre pensée. Il faut au contraire, pour procéder à ce retour sur soi que Bourdieu appelle « réflexivité », passer par la médiation et l'épreuve du travail scientifique prenant pour objet non le sujet mais le monde social, le champ des possibles et des déterminations conditionnant le sujet. Tout se passe donc un peu comme si Bourdieu estimait qu'on ne peut revenir sur soi qu'en passant par le monde social, et par la médiation d'autres sujets renvoyant *contre* le sujet connaissant les instruments qu'il a élaborés *sur* eux et *sur* leur monde<sup>41-xiv</sup>.

3.3. *Hexis clivée et rapport à soi*. Dans le cours sur la *Science de la science et la réflexivité* comme dans *l'Esquisse pour une auto-analyse*, Bourdieu adopte une démarche régressive allant de la description de la formation de la science sociale entendue comme un champ disciplinaire et un ensemble de problèmes, pour remonter vers le moment de son entrée dans ce champ, ce qu'il appelle « l'espace des possibles »<sup>42</sup> et, de là, vers la description de sa formation intellectuelle, c'est-à-dire de l'*hexis* qui était la sienne et à partir de laquelle il a intériorisé en *habitus* les formes et catégories de sa propre pensée. Le travail d'auto-socioanalyse prend en charge de permettre l'arrachement du penseur aux forces d'aveuglement ou de conditionnement et la réapplication à soi de la méthode sociologique correspond à une sorte de cheminement du moi vers une vérité qui est aussi sa propre vérité. Dans cette hypothèse, la sociologie de Bourdieu serait aussi une philosophie de la vérité, une pratique et une sorte de travail sur soi soucieuses de modifier le rapport à soi par la lumière de la réflexivité, un exercice scientifique visant simultanément ou indissociablement à mettre en lumière l'interdépendance des vérités et des champs de production, et à instaurer une certaine lucidité dans le sujet de la connaissance.

3.3.1. N'est-il pas excessif de vouloir déceler dans le projet sociologique de Bourdieu une intention de travail sur soi et de constitution ou de modification de soi ? Ainsi que je l'ai indiqué ci-dessus<sup>xv</sup>, Bourdieu se refuse en effet à écrire ses mémoires ou à raconter sa vie et manifeste même une vive réticence face à la possibilité que l'on engage sur son propre cas l'opération biographique : « pourquoi et surtout pour qui ai-je écrit ? peut-être pour décourager les biographies et les biographes, tout en livrant, par une sorte de point d'honneur professionnel, les informations que j'aurais aimé trouver lorsque j'essayais de comprendre les écrivains ou les artistes du passé »<sup>43</sup>. Ne s'est-il résigné – sur un mode réticent de quasi dénégation – à livrer une autobiographie anti-autobiographique que pour conjurer toute entreprise biographique, allant jusqu'à refuser de livrer ses souvenirs personnels : « je n'ai pas l'intention de livrer les souvenirs dits personnels qui forment la toile de fond grisâtre des autobiographies universitaires, rencontres émerveillées avec des maîtres éminents, choix intellectuels entrelacés avec des choix de carrière. »<sup>44</sup> Les expressions ici employées sont d'autant plus frappantes que l'on ne peut s'empêcher de penser à des « autobiographies exemplaires », comme celles de Raymond Aron<sup>45</sup>. Mais qu'il ne s'agisse à l'évidence ni de mémoire, ni d'autobiographie, ni de « confessions », qu'on les prenne au sens de Rousseau ou en celui de saint Augustin, n'interdit cependant pas de reconnaître que le projet de Bourdieu comporte, comme l'un de ses moments et sans se confondre avec lui, la volonté d'éclairer son propre parcours.

41. Voir P. Bourdieu, *ibid.*, p. 15-16 (je souligne).

42. Bourdieu, *Esquisse pour une auto-analyse*, *op. cit.*, p. 24 ; *Science de la science et réflexivité*, *op. cit.*, p. 189.

43. Bourdieu, *ibid.*, p. 140.

44. P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, *op. cit.*, p. 53.

45. R. Aron, *Mémoires. Cinquante ans de réflexion politique*, Paris, éditions Julliard, 1983.

3.3.2. Bourdieu, en effet, pose sur lui-même une question théorique qu'il a formulée sur plusieurs cas : celui du professeur de khâgne dont les fiches fournirent la matière de l'article de 1975 ; celui de Heidegger<sup>46</sup>, celui de Flaubert<sup>47</sup>, ou celui de Manet<sup>xvi</sup>, pour ne citer que ces exemples. Il ne s'agit – revenons sur cet exemple – pas de “réduire” Flaubert à son époque ou au contexte de la société de son temps, mais d'étudier comment la « croyance dans le monde de l'art » sert de refuge à Emma ou à Frédéric pour les protéger contre le monde. « Parce qu'ils ont beaucoup de peine à adhérer à la croyance dans le monde ordinaire, à entrer dans le jeu de l'argent, des affaires, du pouvoir », l'art leur sert de monde substitutif. Et l'essentiel est moins ici l'idée suivant laquelle « Flaubert lui-même était comme ça » et qu'il aurait « sans doute écrit des romans pour surmonter cette “impuissance” », que le fait, souligné par Bourdieu, que ce faisant, il « nous offre une philosophie de la croyance littéraire qui va bien au-delà de toutes les réflexions philosophiques sur la question »<sup>48</sup>. Comment Flaubert peut-il avoir été sinon sociologue, du moins l'auteur d'œuvres présentant sous la forme comme « désamorcée » de l'art une compréhension sociologique de son époque ? Le but est bien ici de « comprendre Flaubert », c'est-à-dire non pas de « s'enfoncer dans la singularité de Flaubert », mais de saisir la particularité de ce qu'était Flaubert en le resituant dans l'espace où il était »<sup>49</sup>, et en montrant comme cette position le plaçait à la fois *dans* une situation et *à* une certaine distance *de* cette situation — distance induite par son « impuissance » à entrer dans le jeu du monde et dans les luttes de la société.

8 La conscience, pour le dire autrement, surgit en Flaubert par le fait d'un *clivage* dans son rapport au monde mettant en tension le rapport à soi qui forme en lui une disposition originaire. Heidegger, proposerait un exemple inverse du même type de processus, en ce que, dans son cas, s'opposent « son origine sociale » et la « pulsion sociale » ou « libido socialement constituée », et le « champ de la philosophie » de son époque, opérant comme une « censure ». Entre les tendances issues de la disposition originaire de Heidegger, son ethos premier, et l'habitus dominant du champ qu'il veut investir, il y a contradiction : de là une ambivalence dans l'attitude du philosophe, à la fois adhésion et répulsion, vis-à-vis des normes et valeur de ce champ<sup>xvii</sup>. Là où Flaubert pratiquait en somme spontanément une sorte d'auto-socioanalyse par le biais de la création littéraire, Heidegger se serait, semble-t-il, adonné à une sorte d'auto-aveuglement se cristallisant dans son œuvre philosophique.

3.4. *La trajectoire de Bourdieu et l'auto-analyse.* Et c'est bien ainsi que Bourdieu paraît avoir formulé la question à propos de lui-même dans l'esquisse de son auto-socioanalyse, en demandant comment il pouvait se faire qu'un individu – lui-même – ait pu se trouver disposé à consentir un effort d'élucidation du monde social dans lequel il se trouvait situé, – à s'efforcer de mettre en lumière les conditions historiques et sociales d'émergence de sa propre pensée. Bourdieu présente son parcours comme marqué d'un *clivage* spécifique, qui fait la condition de possibilité de son propre projet.

S'il est exact que les textes d'analyse de soi que signe Bourdieu n'abondent pas en confiance sur sa vie et son enfance, il a pris soin de décrire sa propre disposition initiale comme tendue entre deux mondes. Le monde paysan du Béarn et le monde du bas des

46. P. Bourdieu, *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, Paris, éd. De Minuit, 1988.

47. P. Bourdieu, *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Seuil, 1997.

48. P. Bourdieu, Entretien avec Ph. Petit pour *L'Événement du Jeudi*, 10-IX-1992, p. 114-116.

49. P. Bourdieu, « *Si le monde social m'est supportable...* », *op. cit.*, p. 25.

classes moyennes auquel son père accède tardivement, qui fait le contexte dédoublé du cadre familial de son enfance, d'une part. Bourdieu hérite sans doute d'une « pulsion sociale » d'ascension en même temps que du souvenir, en partie culpabilisant, des origines. Et redoublement de ce clivage premier entre la « basse extraction sociale » et la « haute consécration scolaire » dans la tension créée par le fait de « se sentir consacré » par une « instance de consécration » pourtant en un sens dévalorisante, et perçue comme douteuse voire mauvaise. Le champ scolaire, positif en ce qu'il est terrain de réussite, s'avère simultanément pénible et dévalorisant, dans la forme de l'« internat » tenant le rôle de censure. Tout, semble-t-il, concourt dans l'explication de soi par le sociologue, « à instituer durablement un rapport ambivalent, contradictoire, à l'institution » et à placer ce couple adhésion/distance « à la racine d'un rapport à soi »<sup>50</sup> qui est le sien. Le clivage de l'hexis ou disposition familial originaire, reproduit et renforcé dans l'ambivalence du rapport à l'institution crée un clivage de l'habitus de l'intellectuel, qui le rend enclin à ne pas adhérer entièrement ni naïvement à sa position de penseur institutionnel, mais au contraire à retourner *contre* l'institution et *contre* la société les armes de sa pensée élaborée en elles.

C'est ici une sorte de « conscience douloureuse » ou séparée d'elle-même, tantôt susceptible de se constituer en conscience occultée, tantôt apte à n'être pas entièrement prise dans et par le champ de sa propre formation, capable de conquérir une forme de distance. La *distance* à partir de laquelle la pensée, sans prétendre se hisser au point de vue de l'universel, peut se déprendre quelque peu des habitudes et tournures induites en elle par la société est certes elle-même préparée par le « champ des possibles », mais elle n'est ni déterminée par l'appartenance sociale à telle ou telle classe, ni jamais constituée en point fixe ou position définitivement conquise d'où s'énonceraient ensuite des vérités indiscutables. Elle est distance, vis-à-vis tant du monde social que de sa propre inscription dans ce monde, distance qui, sans cesse travaillée et reprise, permet l'émergence d'une certaine lucidité sur soi, sur le monde et sur la situation de ce soi dans le monde.

De là, sans doute, vient la réaction souvent rencontrée par Bourdieu de « lui en faire autant », ou « la volonté malveillante d'objectiver celui qui objective, selon la logique enfantine du “ c'est celui qui dit qui est ” »<sup>51</sup>. Fausse réaction, sans doute, dans la mesure où Bourdieu invite bien plus à *en faire* autant qu'à *lui en faire* autant, c'est-à-dire à répéter ce même geste d'élucidation de soi par dévoilement de la situation du moi pensant dans le monde qu'il pense.

#### 4. Vers une philosophie sans contenu.

Et c'est-là, peut-être, ce qui est avant tout chez lui un geste fondamentalement philosophique : s'appliquer à soi-même la réflexivité sociologique pour modifier le rapport à soi initial d'aveuglement et instaurer en soi une forme de lucidité. On peut en ce sens proposer une certaine lecture philosophique de Bourdieu, et reconnaître impossible de réduire son œuvre à une intention philosophique.

Sans doute n'y a-t-il pas chez lui *une* philosophie, ni même un recyclage de philosophèmes – autonomie, liberté, conscience, pouvoir, domination, etc – mais à coup sûr un traitement de questions qui se trouvent aussi, par ailleurs, être des questions philosophiques. Signalons-en quelques-unes. Question tout d'abord de l'histoire de la vérité, c'est-à-dire de la manière dont les vérités apparaissent et sont produites à un certain moment et dans certaines conditions, ce qui met en jeu l'éventualité du relativisme et du nihilisme. La

50. P. Bourdieu, *Esquisse pour une auto-analyse*, *op. cit.*, p. 127-128 (je souligne).

51. P. Bourdieu, *ibid.*, p. 140-141.

formulation quasi kantienne de cette interrogation des conditions sociales et historiques de possibilité de la production des vérités est à mettre en relation avec l'affirmation de la capacité du travail sociologique à réussir là où échoue la tentative philosophique. Question, ensuite, de la possibilité de comprendre un individu, à la fois proche de la tentative sartrienne d'une synthèse exhaustive et totalement opposée à celle-ci. Car la sociologie, au contraire d'une philosophie tentant de rendre compte par une dialectique universelle du jeu de la liberté absolue avec les circonstances qui la font retomber dans la reprise même que le sujet en opère, prend pour objet les circonstances empiriques et ne cherche pas à gagner quelque position de surplomb. Tout au contraire vise-t-elle à n'induire de lucidité que par la relativisation systématique et la mise en perspective du point de vue qu'elle adopte<sup>52</sup>. Question, également, de la possibilité, pour un penseur, de se connaître lui-même, c'est-à-dire de rendre compte des racines de sa propre pensée et des origines de ses propres idées. Non pas, insistons-y encore, que la sociologie se confondent tout entière avec une entreprise de mise en lumière et d'élucidation de soi : je ne veux certainement pas dire que Bourdieu aurait, toujours et partout, parlé de lui quand bien même il parlait de tout autre chose et réfléchi à sa propre trajectoire alors qu'il étudiait des objets totalement différents. Mais bien que son projet scientifique et intellectuel a *aussi* pour effet de le conduire à modifier son rapport à lui-même, à réinterroger ses propres manières de penser. Question, enfin, du sujet c'est-à-dire aussi bien de la liberté. Sujet qui n'est pas destitué de sa lucidité, sinon initialement par un mouvement de mise en question hyperbolique, et dans la perspective d'une reconquête de soi par soi. Le sujet obscurément tenu par des forces sociales le situant dans un espace des possibles qui, seuls, rendent formulables pour lui quelque pensée, peut retourner contre cette réalité qui l'englobe les armes de la pensée. Non pour supprimer cette situation en se hissant à la hauteur d'un absolu hors du monde, mais bien pour s'installer dans celui-ci, pour prendre part à ses luttes, muni des armes de la réflexion et devenu capable d'une lucidité située sur sa situation réfléchie.

En ce sens, la sociologie et l'œuvre de Bourdieu comportent un moment philosophique, si l'on entend par philosophie non pas l'édification d'une doctrine, mais une quête de lucidité. Pareil geste proprement philosophique de connaissance de soi, appliqué à la philosophie elle-même, pourrait, je pense lever mon embarras initial sur le statut de l'œuvre du sociologue, et avoir pour effet de me rappeler à Bourdieu.

Eric Dubreucq, IUFM de Strasbourg

---

52. Sartre, dans son *Flaubert*, part de la question : « que peut-on savoir d'un homme, aujourd'hui ? » (*L'Idiot de la famille*, Paris, Gallimard, 1971, t. 1, p. 7) : et il est tentant de rapprocher, pour l'y opposer, la manière dont Bourdieu s'intéresse aux " cas " Flaubert, Heidegger, et de même de confronter *Les mots* et *L'Esquisse pour une auto-analyse*.

### Notes complémentaires

- i. Le terme, d'abord apparu vers 1998, à l'occasion de la sortie d'un texte « militant » de Bourdieu (« Contre-feux : propos pour servir à la résistance contre l'invasion néo-libérale », Paris, Liber/Raisons d'agir, 1998), il a été aussi employé lors de la sortie du livre Joseph Macé-Scaron : *L'Homme libéré*, Paris, éditions Plon, novembre 2004). Voir e.g. Laurent Joffrin, « De fausses bases pour un débat urgent », in *Liberation*, le lundi 6 juillet 1998 ; Dominique Bannwarth, « Haro sur le Bourdieu ! » in *L'Alsace*, jeudi 10 septembre 1998 ; Christian Makarian, « Mon nom est personne » (sur le livre de Joseph Macé-Scaron), in *L'Express*, 29 novembre 2004 ; Bernard-Henri Lévy, « Le "bourdivisme" ? Un néobabouvisme, un déguisement de l'antisémitisme » (à propos de *L'Homme libéré*), *Le Point*, 9 décembre 2004 etc. On sait l'inflation des attaques dont Bourdieu a fait l'objet : la compilation proposée par André Duny dans *Das Vache Folle*, n°20, 1998 (<http://users.skynet.be/aped/> et <http://users.skynet.be/aped/Forum/Forum0201/F011bourdieu.html>) en offre un étonnant florilège.
- ii. On sait au contraire comment Durkheim en particulier a opposé la fonction spécialisée de l'intellectuel à ce qu'il appelait « dilettantisme », tout en lui conservant le droit d'intervenir dans les débats généraux (voir sa controverse avec Brunetière dans la *Revue Bleue* en 1898 et Durkheim, « L'individualisme et les intellectuels », article repris dans *La science sociale et l'action*, Paris, P.U.F., 1970).
- iii. La recension et lecture des textes référencés par les noms de philosophes dans les Index des livres de Bourdieu mériteraient sans doute une étude spéciale. Je me contente ici d'un rapide coup de sonde.
- iv. L'un des effets de la sociologie et non pas l'effet de la sociologie : car celle-ci vise aussi à élucider le monde, les pratiques et les actions des hommes.
- v. De même, pour palier le manque d'une évaluation instruite de l'œuvre scientifique de Bourdieu, je recourrai à des écrits « mineurs » (entretiens, articles de presse, textes de circonstance etc) pour essayer de qualifier son projet.
- vi. Bourdieu a souvent convoqué cet article pour expliquer la nature de son entreprise sociologique et les raisons du « dérangement » qu'elle pouvait causer (voir e. g. l'entretien avec l'historien Roger Chartier diffusé sur France Culture en 1988 dans l'émission *Les chemins de la connaissance* (texte disponible sur le site de la Sociotoile : <http://www.sociotoile.net/article23.html>).
- vii. Au sens où les formes de pouvoirs sont des différenciations du pouvoir originel indifférencié d'un agent social sur un autre.
- viii. C'est le sens du projet, contemporain de celui de Bourdieu, par lequel M. Foucault entendait élucider « ce qui bloque la pensée », et qui consiste à « admettre implicitement ou explicitement une forme de problématisation » pour se contenter « de chercher une solution qui puisse se substituer à celle qu'on accepte » — mais de la chercher sans sortir du cadre initial dans et par lequel se formule cette pensée (M. Foucault, « À propos de la généalogie de l'éthique : aperçu du travail en cours », in H. Dreyfus et P. Rabinow, *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, Gallimard, Paris, 1984, p. 325).
- ix. Je mets de côté la tentation d'appliquer à Bourdieu sa propre méthode *d'analyse*, posture qu'il dénonce comme la tentation infantile de lui en faire autant, mais aussi bien l'idée d'appliquer à Bourdieu sa propre méthode *de lecture*, celle par laquelle il explique (dans les *Méditations pascaliennes*, *op. cit.*, p. 122 et sv.) vouloir dévoiler l'illusion de familiarité entretenue par les méthodes de lectures académiques, qui ont pour caractéristique de nous rendre aveugles à notre propre aveuglement en ne posant jamais la question des conditions de possibilité d'une lecture familière des auteurs. Il faudrait, pour devenir « lecteur de Bourdieu », pouvoir à la fois manier l'évaluation scientifique (sociologique) de son œuvre et une interprétation de sa portée ou de sa valeur « philosophique » : c'est dont je me déclare incapable, en renonçant à être « lecteur de Bourdieu » pour revendiquer la possibilité plus modeste d'une « lecture partielle ».
- x. « J'analyse l'espace où je parle. Je m'expose à défaire et à recomposer ce lieu qui m'indique les repères premiers de mon discours : j'entreprends d'en dissocier les coordonnées visibles et de secouer son immobilité de surface ; je risque donc de susciter à chaque instant, sous chacun de mes propos, la question de savoir d'où il peut naître : car tout ce que je dis pourrait bien avoir pour effet de déplacer le lieu d'où je le dis. Si bien qu'à la question : d'où prétendez-vous donc parler, vous qui voulez décrire – de si haut et de si loin – le discours des autres ? je répondrai seulement : j'ai cru que je parlais du même lieu que ces discours, et qu'en définissant leur espace je situerais mon propos : mais je dois maintenant le reconnaître : d'où j'ai montré qu'ils parlaient sans le dire, je ne peux plus moi-même parler, mais à partir seulement de cette différence, de cette infime discontinuité que déjà derrière lui a laissée mon discours. » (Foucault, « Sur l'archéologie des sciences – Réponse au cercle d'épistémologie », in *Dits et Écrits*, Paris, éd. Gallimard, reprise dans la collection Quarto, t. I, p. 738.). Voir sur ce point, P. Macherey, « L'inquiétude du discours selon Foucault », séance du Groupe d'Études « La philosophie au sens large » du 31 janvier 2007, UMR 8163 de l'Université de Lille III : <http://stl.recherche.univ-lille3.fr/seminaires/philosophie/macherey/macherey20062007/macherey31012007.html>.
- xi. C'est l'objet de ma thèse et d'un certain nombre de mes travaux.

xii. On ne peut s'empêcher de penser aux *Mots* de Sartre et aux *Mémoires* de Raymond Aron.

xiii. La position de Bourdieu ne saurait se confondre avec le relativisme nihiliste qu'il dénonce et veut réfuter : « s'il est vrai que la vérité est historique, qu'elle a des conditions sociales de production, est-ce qu'il y a une vérité? [...] Je crois que la sociologie peut répondre positivement, par une réponse scientifique, à la question de la vérité» (P. Bourdieu, « *Si le monde social m'est supportable...* », *op. cit.*, p. 31-32).

xiv. P. Bourdieu, *Science de la science et réflexivité*, *op. cit.*, p. 15-16 : « chaque mot que l'on peut avancer à propos de la pratique scientifique pourra être retourné *contre celui qui le dit*. Cette réverbération, cette réflexivité n'est pas réductible à la réflexion *sur soi* d'un je pense (*cogito*) pensant un objet (*cogitatum*) qui ne serait autre que lui-même. C'est l'image qui est renvoyée à un sujet connaissant par d'autres sujets équipés d'instruments d'analyse qui peuvent éventuellement leur être fournis par ce sujet connaissant. Loin de redouter cet effet de miroir (ou de boomerang), je vise consciemment, en prenant pour objet d'analyse la science, à m'exposer moi-même, ainsi que tous ceux qui écrivent sur le monde social, à une réflexivité généralisée. Un de mes buts est de fournir des instruments de connaissance *qui peuvent se retourner contre le sujet de la connaissance*, non pour détruire ou discréditer la connaissance (scientifique), mais au contraire pour la contrôler et la renforcer. » (je souligne).

xv. Voir §3.3.

xvi. P. Bourdieu, explique Loïc Wacquant, a laissé un manuscrit inachevé consacré à Manet, dans lequel il posait sans doute la question dans les mêmes termes (voir Entretien avec Scott McLemee, pour *The Chronicle of higher education*, 25 janvier 2002).

xvii. Voir P. Bourdieu, « *Si le monde social m'est supportable...* », *op. cit.*, p. 55 : « Pour comprendre un discours comme celui de Heidegger, il faut deux choses : prendre en compte, d'une part, *une certaine pulsion sociale*, une libido socialement constituée, liée à son origine sociale, à son papa, mais aussi à sa carrière, à ses études, au fait qu'il a commencé par faire de la théologie, qu'il était brillant, etc D'autre part, il faut prendre en compte *le champ de la philosophie* dans les années trente en Allemagne, dans lequel il y avait des kantien qui se trouvaient être juifs, des sociologues dont on ne parle jamais, bref des tas de gens. Ce champ jouait *le rôle d'une censure*, c'est-à-dire ce à quoi il faut se plier pour si on ne veut pas être exclu du champ. » (je souligne).