

## Séance n°2 Samedi 8 décembre 2007 : Bourdieu et la classe (Hervé Touboul)

La lecture de la sociologie de Bourdieu peut-elle nous aider dans notre métier d'enseignant ou de professeur si certains préfèrent ce mot, ou au contraire cette lecture ne peut-elle que nous porter à une forme de fatalisme qui dirait finalement que l'école ne peut rien ou pas grand chose contre le social, ce que d'ailleurs la statistique semble indiquer et tout simplement souvent l'expérience pédagogique ?

Un ancien député du Doubs, M. Pinard, que je tiens ici à chaleureusement remercier m'a fait parvenir ce qui est devenu un document historique : une critique du système d'enseignement rédigée en mai 1968 par le comité d'action de la faculté de Besançon. La place centrale dans ce document est tenue par un examen très suivi du livre de Bourdieu et Passeron : *Les Héritiers* paru en 1964, livre, indiqué comme très important, et dont l'objet est dit critiquer une école de classe, livre vu encore comme invitant à la révolution tant la description du système éducatif par les deux sociologues tend à montrer l'impossibilité de le changer sans d'abord changer la société. Il se pourrait bien qu'ici cependant, et bien qu'il faille souligner la précision recherchée dans la lecture du livre par les étudiants de l'époque en révolte, se voie le passage d'une pensée à ce que l'on peut peut-être encore appeler idéologie. *Les Héritiers* de Bourdieu ont donc été vus, dans les propos du comité d'action, comme un livre qui dénonce une école de classes. On peut se demander s'il n'y a pas là une forme de méprise, même si on ne peut pas récuser que Bourdieu, avec Passeron, souhaitait donner quelques indications pour que l'on tente quelque peu de réduire, mais simplement réduire quelque chose qui ne peut d'ailleurs qu'être, à leur vue, difficilement réduit : les inégalités scolaires.

Il faut ici rappeler brièvement la thématique du livre : Bourdieu et Passeron prennent comme objet les étudiants montrant que même pour eux qui arrivent en fin de parcours pèsent des éléments sociaux que Bourdieu n'assigne d'ailleurs pas au déterminisme. S'ils pèsent encore après une dure sélection combien pèsent-ils bien plus avant ? Les chiffres marquent donc la corrélation nette entre la réussite scolaire et la provenance sociale, entre l'échec scolaire et cette provenance. L'explication indique à la p. 19 que « les obstacles économiques ne suffisent pas à expliquer que les « taux de mortalité scolaire » puissent différer autant selon les classes sociales »<sup>1</sup>, elle dit encore p. 34 : « l'action du privilège n'est aperçue, la plupart du temps que sous ses formes les plus brutales, recommandations ou relations, aide dans le travail scolaire enseignement supplémentaire, information sur l'enseignement et les débouchés », Bourdieu parle aussi des problèmes économiques lorsqu'il s'agit de payer les études. Mais en un mot, l'essentiel n'est pas là. Il est dans le fait d'une connivence non dite entre l'école et les classes lettrées, le bon élève est l'élève brillant qui paradoxalement n'est pas scolaire, a des références non scolaires, voire apparaît comme détaché par rapport à l'école. Une remarque peut être ici faite en passant, le bon élève n'est rien moins que ressemblant à Sartre, devenu pour l'heure comme un idéal-type de l'étudiant des années 60, et dont la figure hante tout le livre. Le bon élève est être et néant à la fois, il est ce qu'il n'est pas et n'est pas ce qu'il est. Le livre avance encore que les gens ne sont pas comme Sartre dit qu'ils sont, seuls sont ce que Sartre dit que les hommes sont, ceux d'une certaine classe sociale. Ils ont toujours en eux une certaine mauvaise foi (je m'efforcerai de revenir sur cette forme de négation du monde qu'est la mauvaise foi, revenant vers le statut de la négation chez Bourdieu), ils cachent leur source, leur travail, leur aide, ne veulent pas voir l'aisance intellectuelle que leurs fréquentations leur ont donné. L'on peut remarquer que toute l'école est vue par un jeu de méthode à la fois habile et quelque peu

---

1. *Les Héritiers*, Paris, éd. de Minuit, 1964.

sophistique à partir des disciplines scolaires que sont le français et la philosophie. Mais la fin du livre invitait à une réflexion sur une pédagogie qui éviterait la connivence sociale et dans ce qui est demandé et dans ce qui est noté. On pourrait dire qu'il marquait une certaine avancée vers une forme de pédagogie par objectifs non défendue ici mais certaines références tardives, plus particulièrement à certains aspects de la philosophie anglo-saxonne, de Bourdieu tendent à montrer après coup que c'est à quelque chose comme cela qu'il pensait.

C'est dans le deuxième livre que sera montré ce que les hommes sont et ce qui fait qu'ils sont bien ce qu'ils sont. Viendra le concept central de Bourdieu qu'il re-précisera à divers moments, allant toujours, ou à peu près, dans le même sens : l'*habitus*. Il n'est pas l'origine sociale, mais plutôt l'intériorisation par l'individu biologique et psychique de sa trajectoire sociale. Il est le devenir intérieur de rapports extérieurs. Il est ce qui fait qu'un enfant d'ouvrier par exemple ne va pas être chez lui à l'école. Dans *La Reproduction* il est donné déjà plusieurs définitions de ce concept : « principe générateur et unificateur des conduites et des opinions qui en est aussi le principe explicatif, puisqu'il tend à reproduire à chaque moment d'une biographie scolaire ou intellectuelle le système des conditions objectives dont il est le produit ».<sup>1</sup> Bourdieu dira plus tard que cet *habitus* fonctionne comme un orchestre sans chef d'orchestre, donc comme un orchestre où chacun joue bien en harmonie avec les autres sans qu'un tiers vienne régler le tout. L'*habitus* reproduit avec plasticité, il est plus large qu'une habitude parce qu'il est plastique, il n'est pas mécanique, il transfère et se transfère sur tout. Il est donc au principe du maniement de la langue comme au principe du goût, de nos manières, de notre corps, aussi de notre affectivité. Il faut remarquer ici que ce concept est un concept sociologique, c'est-à-dire que le sociologue l'introduit parce qu'il lui permet de rendre compte du social à la fois au plan quantitatif et au plan qualitatif. Concept sociologique, l'*habitus* est cependant et Bourdieu le sait fort bien une très vieille notion philosophique élaborée essentiellement dans la scolastique du Moyen-Âge. Bourdieu le reprend sans reprendre cette scolastique et son devenir philosophique moderne dans l'élaboration de cette notion. Mais c'est-là une des questions que pose sa sociologie : peut-on reprendre une notion philosophique et en faire un concept sociologique sans que la philosophie de la notion philosophique passe dans la sociologie ? Un concept n'est pas un morceau de bois, il transporte avec lui tout un spectre de contraintes intellectuelles qu'il est difficile d'éviter. Il faut à ce moment se souvenir que Bourdieu a raconté lui-même qu'il avait à ses débuts déposé un sujet de thèse sur « les structures temporelles de la vie affective » pour lequel, dit-il, « je comptais m'appuyer sur des œuvres philosophiques comme celle de Husserl et sur des travaux de biologie et de sociologie »<sup>2</sup>. L'*habitus* est une notion que l'on trouve chez Husserl et sans en faire ici la généalogie husserlienne l'on doit remarquer qu'il s'agit d'une notion fondée sur ce que Husserl nommait l'intentionnalité passive. Ne détaillons pas, il faudrait le faire, mais remarquons qu'il y a l'idée chez Husserl de passivité qui caractérise l'*habitus*, passivité qui n'est pas totale parce qu'elle est douée quand même d'intention. Passivité donc qui s'oriente ! mais l'on peut apercevoir déjà la passivité de la classe sociale dominée, à l'école et ailleurs, là s'explique déjà un peu ce pourquoi Bourdieu ne parlera guère de « lutte des classes ». Une remarque encore : la place de l'affectivité dans le sujet de thèse que les travaux sociologiques résorberont dans l'*habitus*. Mais il ne faut pas s'y tromper, pour l'essentiel la théorie sociologique de Bourdieu est une théorie des « affections sociales ». Ces théories courent toujours le danger d'être réactionnaires, elles décrivent un individu adapté à son milieu, affectivement adapté, et qu'il peut être absurde de sortir de ce milieu. Ce n'est pas tout fait le cas des thèses de Bourdieu, mais un spécialiste de sa pensée me disait un jour en forme d'interrogation : « la conclusion de la sociologie de Bourdieu est-elle que tous les professeurs reprennent la toge ou qu'il faut changer la politique de l'éducation ou la pédagogie ? »

1. *La Reproduction*, Paris, éd. de Minuit, 1970, p. 198.

2. *Esquisse pour une auto-analyse*, Paris, éd. Raisons d'agir, 2004, p. 58.

Avançons. Voilà pourquoi Bourdieu n'est pas d'une grande utilité en matière d'éducation, c'est que sa sociologie ne pose pas le problème de l'éducation, ne pose pas le problème de l'école. Sa sociologie se demande non pas qu'est-ce qu'une société ? mais elle répond quand même à cette question en se demandant comment y a-t-il de la société ? Ce n'est pas la philosophie politique qui y répond mais la sociologie, elle ne parle pas d'un contrat, mais d'un être social, portant une question qui va en quelque sorte avec lui : comment accepte-t-il la servitude en pensant le plus souvent qu'il s'agit de la liberté ? Pourquoi les gens ne se révoltent-ils pas plus ? La réponse de Bourdieu est qu'il y a une énorme puissance du social ? D'où vient cette puissance ? Il faut répondre à cela en se demandant comment ? Or l'on voit déjà la réponse et la place essentielle du concept d'*habitus*. Il y a une passivité fondamentale au principe du social. Il me semble que pour Bourdieu elle fonde le social, plus, elle est le social, ce qui fait qu'un monde tourne parce que chacun reste à sa place alors qu'il ne devrait pas logiquement y rester. Il faut être attentif à la phrase de Rousseau tirée du *Contrat social* placée en exergue de *La Reproduction* : « le législateur ne pouvant employer ni la force ni le raisonnement, c'est une nécessité qu'il recoure à une autorité d'un autre ordre, qui puisse entraîner sans violence et persuader sans convaincre ».

La question devient alors : comment mieux montrer la passivité de l'*habitus*, passivité cependant active, activité passive ? Marquons d'abord par deux citations cette place de la question : comment le social est-il social chez Bourdieu ? L'une est tirée de *Ce que parler veut dire*, l'autre des *Méditations pascaliennes*. 1) : « est-ce que les rites d'institution, quels qu'ils soient, pourraient exercer le pouvoir qui leur appartient (je pense au cas le plus évident, celui des « hochets » comme disait Napoléon, que sont les décorations et autres distinctions) s'ils n'étaient capables de donner au moins l'apparence d'un sens, d'une raison d'être, à ces êtres sans raison d'être que sont les êtres humains, de leur donner le sentiment d'avoir une fonction, ou, tout simplement, une importance, de l'importance, et de les arracher ainsi à l'insignifiance ? Le véritable miracle que produisent les actes d'institution sociale réside sans doute dans le fait qu'ils parviennent à faire croire aux individus consacrés qu'ils sont justifiés d'exister, que leur existence sert à quelque chose. Mais, par une sorte de malédiction, la nature essentiellement dialectique, différentielle, distinctive (je remarque ici ce mouvement de phrase, la dialectique devient différence qui devient distinction) du pouvoir symbolique fait que l'accès de la classe distinguée à l'être a pour contrepartie inévitable la chute de la classe complémentaire dans le Néant ou le moindre être »<sup>1</sup>. Une remarque au passage encore sur le caractère existentialiste de ce texte, je n'aime pas Sartre disait Bourdieu mais « l'homme » est quand même « une passion inutile » comme le dit la fin du dernier chapitre de *L'Être et le néant*. Autre citation, celle là tirée des *Méditations pascaliennes* : 2) « j'avais pris l'habitude, depuis longtemps, lorsqu'on me posait la question de mes rapports avec Marx, de répondre qu'à tout prendre, et s'il fallait à tout prix s'affilier, je me dirais plutôt pascalien »<sup>2</sup>. Ces deux citations, outre qu'elles marquent pour le moins l'énorme difficulté qu'il y a à faire de Bourdieu un marxiste (ce que n'avait pourtant pas hésiter à faire notre ancien ministre Ferry avec son acolyte Renaut, ne reculant devant rien), marquent simplement comment fonctionne le concept d'*habitus*, il est la condition d'une pensée de la société comme comédie humaine. Il y a des dominés dont on est éberlué qu'ils restent dominés, ils restent à leur place, dans leur lieu, passivité de l'*habitus*. Mais le propre de l'*habitus* est de ne pas se renverser en activité, ou tout au moins il le fait mais sur le mode du jeu, c'est-à-dire de la « mauvaise foi » sartrienne. Précisons : l'*habitus* passif reste à sa place mais actif il veut « se distinguer », pas se révolter, révolutionner, mais se « distinguer ».

Il faut donc venir ici plus directement à la sociologie de la distinction, comment Bourdieu rend-il compte de la classe ouvrière dans les années 1970, fournissant d'ailleurs une

1. *Ce que parler veut dire*, Paris, éd. Fayard, 1982, p. 133-134.

2. *Méditations pascaliennes*, Paris, éd. du Seuil, 1997, p. 9.

détermination des classes ni politique, ni économique, mais tenant pour l'essentiel (cela lui a été très vivement reproché par le marxiste Yves Schwartz qui le critique très brutalement) en un classement à partir de déterminations sociologiques et d'une compréhension des hommes et des femmes dont on peut se demander si elle n'est pas elle-même déterminée par la méthode sociologique employée et sa philosophie immanente, plutôt que par l'écoute des sujets de l'enquête ?

Prenons l'exemple du monde ouvrier, quelques remarques :

- 1) le titre du chapitre concerné est « le choix du nécessaire », choix actif mais il ne peut pas choisir, son choix est de mauvaise foi, comme la morale chez le bourgeois, il ne la pratique pas mais se la donne à croire pour lui-même ;
- 2) « la nécessité impose un goût de nécessité qui implique une forme d'adaptation à la nécessité et, par là, d'adaptation du nécessaire, de résignation à l'inévitable, disposition profonde qui n'est aucunement incompatible avec une intention révolutionnaire »<sup>1</sup>. Donc le comportement ouvrier tient d'abord en une adaptation à la nécessité avec une vague « intention révolutionnaire », qui n'est qu'intention et dont il ne sera pas reparler tant elle semble peu effective. Toujours le statut du négatif ! On peut ici poser la question de l'économie par rapport à la sociologie, est-ce que les conditions économiques ne peuvent pas très vite faire changer les comportements sociaux ?
- 3) Caractérisation du comportement ouvrier : « ce n'est pas pour nous » ! Une vague envie est trahie, en même temps : « on est mieux dans nos habitus », qui va avec le « pas de chichis », qui marque un refus qui est essentiellement un désir de rester à sa place, comme le « on est costaud, on n'est pas des « pédés » » qui ne marque qu'une passivité dans l'activité, qu'une révolte passive, qu'une fausse révolte, une « mauvaise foi » de la révolte.
- 4) Il y a le « ça se fait » qui marque comme une aspiration au conformisme, d'être « comme il faut », ou vaguement à la classe du dessus.
- 5) Il n'y a pas de « culture populaire », elle n'est qu'un pâle décalque de la culture bourgeoise, le canevas contre le tableau.
- 6) Les photos choisies, parmi lesquelles celle du concours du plus gros mangeur de fayots, figure vulgaire et ridicule du peuple, contestation dérisoire de l'ordre social, affirmation loupée de soi. Ce peuple est résigné, il est dans son habitus de peuple, simplement manifeste-t-il de fausses négations de l'ordre social : intention révolutionnaire, moquerie en certaines circonstances du bourgeois, en même temps que l'ouvrier admet que ce qui est « chichi » pour son épouse, est bien pour la femme du médecin. Donc il admet son statut avec de petites révoltes, visant à dire quelque peu lâchement : « moi non plus je ne suis pas rien ».

Nous sommes sans doute en droit de poser ici une question sociologique massive : est-ce que la rigidité du concept si large d'habitus n'emporte pas la détermination sociologique de la classe ouvrière ? Par exemple il est très peu parlé de l'alcoolisme, qui n'est sans doute pas le même aujourd'hui, mais il représente une forme de négation non aboutie, mais forte et violente. Opposons à Bourdieu un texte de Daney trouvé dans *Esprit*, critique de cinéma, il s'est intéressé à la notion de cinéma populaire : « la culture populaire (« carnivalesque ») disait Bakhtine n'est pas une formule creuse, elle se traduit par des attitudes absolument contradictoires. Soit l'idolâtrie du fan-club, la consommation érotique des icônes, le mimétisme fou, la transe identitaire. Soit une très violente dérision. Exagération infantile, goût du bidon et du truqué (...) la culture populaire ne dispose pas du maillon intermédiaire entre l'incarnation absolue et le trucage total. C'est dans ce maillon que se situe la zone qui nous intéresse : l'expérience

---

1. *La Distinction*, Paris, éd. de Minuit, 1979, p. 433.

humaine en tant qu'on peut en restituer quelque chose ». <sup>1</sup> Or le concept d'*habitus* a la forte tendance d'éviter en sociologie les attitudes contradictoires, il n'y a pas vraiment pour Bourdieu de contradiction parce que celle-ci suppose une négation forte et non pas limitée à des attitudes de mauvaise foi.

Sans doute si l'on considère la classe bourgeoise dominante, son *habitus* porte avec lui diverses formes de négation, ce qui montre sa plasticité, mais cette plasticité s'arrête aux portes de la contradiction. Les négations qu'elle porte, qui la constitue demeurent enfermées dans l'*habitus* : 1) elle a en elle une négation de mauvaise foi lorsqu'elle fait la morale, elle n'y croit pas, elle croit en son pouvoir de domination, d'être reconnue comme dominante ; 2) son *habitus* porte en lui de l'ascétisme ce qui est une forme de négation du corps mais cette négation devient interne à l'*habitus*. 3) Elle nie l'autre encore lorsqu'elle se « distingue », lorsque les manières des autres l'offusque, la négation est ici le refus viscéral, mais mondain, des autres ; 4) elle est capable de déplacer le terrain du jeu social là encore par un jeu interne à l'*habitus* : elle sent par *habitus* qu'il faut déplacer le terrain pour ne pas rester en première classe dès que des gens apparaissent dans cette classe et qui sont « intolérablement vulgaires », ce qui fait qu'on ne « se sent » pas à l'aise ! Engoncé dans son *habitus* le bourgeois sera cependant toujours bourgeois, bourgeois plastique, mais incapable de se défaire de sa caste, la classe bourgeoise fonctionne ici comme ce que l'on dit de l'aristocratie.

Faisons ici un aparté qui n'en est pas un, c'est que Bourdieu n'ignorait pas que la notion de distinction appartenait à Sartre, bien sûr il n'y a pas de certificat de propriété, mais à ma connaissance il ne le cite même pas alors qu'il lui reprend une grande partie de la description de la bourgeoisie. Sartre dans la *Critique de la raison dialectique*, aux pages 717-719, parle de ce comment le bourgeois au XIX<sup>e</sup> Siècle s'est fait « distingué », comment n'étant pas un aristocrate de naissance, il a voulu marquer une distance, devenir quelque peu lettré, marquer la domination qu'il a de son corps, alors que le peuple si je puis dire « se lâche », mais son analyse suppose, comme celle de Bakhtine, que le bourgeois ne « se lâchant pas », le peuple « se lâche encore plus ». Le thème de la distinction était déjà présent dans les *Héritiers*, à l'écoute déniée de Sartre, écoutons justement ce dernier : « ce qui importe, à vrai dire, si l'on voulait tenter une étude historique de la distinction, c'est de montrer d'abord sa source dans les opérations individuelles de certains *héritiers* sur la base, précisément des conditions matérielles constituées par l'évolution du capital en période d'accumulation et des transformations apportées à la classe du fait que l'être de classe est un être hérité ». <sup>2</sup> Mais outre que Sartre présente la distinction comme un moment historique daté, en France, et pas une analyse qui vaudrait pour toutes les sociétés, il la lie à une domination économique, ce que Bourdieu paradoxalement fidèle au premier Sartre ne fait pas vraiment. Il faut ajouter ici que Sartre n'oublie pas d'ajouter un élément à l'analyse qui serait sans doute indispensable à celle de Bourdieu, c'est que l'analyse sociologique n'est tenable en termes de « distinction » qu'à la condition d'une analyse du rapport à autrui qui fait que l'autre a toujours barre sur moi, Sartre lie distinction et « dictature de l'Autre ». Autrui en tant qu'autrui est plus important pour moi que ma condition économique, « l'enfer, c'est les autres », ce n'est pas impossible lorsque l'on voit les « luttes » de consommation : avoir comme l'autre, plus que l'autre, mais ceci n'est-il pas lié à une conjoncture économique particulière qui n'est pas le social lui-même ?

---

1. Cité dans l'éditorial d'*Esprit*, mars-avril 2001, p. 6.

2. *Critique de la raison dialectique*, Paris, éd. Gallimard, 1960, p. 718, Bourdieu a beaucoup pratiqué Sartre, ce « philosophe » philosophant ; écoutons encore ce passage que Sartre renvoie au premier : « cet *exis*, à partir de 1850 peut se résumer d'un mot, c'est la *distinction*. ... je rappelle brièvement la genèse et le sens pratique de cet *habitus*, l'ayant décrit ailleurs », dans *L'Idiot de la famille*, Paris, éd. Gallimard, 1972, p. III, p. 245, les italiques sont de l'auteur.

Revenons à la question du début mais nous ne l'avons jamais quittée, que peut-on tirer de Bourdieu pour penser l'éducation et aider le travail du professeur ? L'on peut déjà répondre : quelques éléments, mais rien sur le fond.

Voyons ces éléments : 1) L'habitus est un concept si fort, et là le concept emmène l'enquête, loin que ce soit l'inverse, que seule une transformation forte de l'habitus peut opérer, soit miracle sociologique de la conversion quasi-religieuse opérée, par exemple, par un professeur, soit internat. 2) Pour aider les plus faibles, il faut démasquer la mauvaise foi pédagogique, dire ce qui est attendu, il y a là quelque chose de la pédagogie par objectifs, mais cela ne pourra avoir qu'un rôle faible devant le jeu de la distinction. Précisons : des auteurs, tout particulièrement Berthelot dans son livre *Le Piège scolaire*, reprochent à Bourdieu de ne pas mettre assez l'accent sur tout ce qui est mis en place comme aide à l'appropriation des savoirs scolaires : aide des parents, surveillance du travail, cours particuliers, le reproche est problématique car ces stratégies Bourdieu les intègre à l'habitus, c'est lui qui guide quasi-instinctivement ces aides. Ce qui fait changer les parents dominants de stratégie c'est d'abord un affect qu'ils ressentent : faisons autre chose, ne restons pas là : suivons le raisonnement grand bourgeois actuel : « tout le monde va vers HEC, allons à Harvard », mais cette démarche n'est pas vraiment formulée de manière réfléchie, la distinction suppose que cela soit d'abord ressenti par l'habitus, ce pourquoi la théorie de Bourdieu est essentiellement une théorie des affections sociales et qui dit que la société est faite, est constituée, non par des rapports sociaux, mais surtout par des affects sociaux.

Ceci dit on peut tirer de l'analyse comment 3) le système éducatif est l'enjeu de luttes de stratégies, comment les couches dirigeantes « instinctivement » déplacent le jeu, si  $x$  va là moi je vais là, comme les habitus règlent le jeu un  $x^2$  vient avec moi, etc..., comment les couches dirigeantes peuvent d'ailleurs déplacer le jeu hors du système scolaire, lorsqu'elles sont vraiment possédantes, mais ce jeu est infini, c'est la société elle-même, jeu de s'en aller lorsque l'autre vient et qui est toujours de l'ordre du sentir. Je soutiens donc la thèse que Bourdieu n'a fait qu'écrire sa thèse sur la temporalité affective. On peut à le lire mieux suivre certains déplacements du jeu social. Il faudrait pour finir mieux analyser la négation chez Bourdieu : ce qui fait que l'habitus n'est pas ce qu'il est, même si de lui on ne sort que très difficilement. Le livre qui analyse ce problème que Bourdieu a fort bien vu est *Homo academicus*, il porte sur l'explication de mai 68 où tout d'un coup les étudiants ne sont plus ce qu'ils sont. Immanquablement Bourdieu le décrit comme un événement physique, afflux d'étudiants, pas de postes en faculté pour les étudiants littéraires, multiplication des cas, explosion. Est-ce suffisant pour caractériser l'événement ? La révolte a la passivité d'un mouvement trop grand de cailloux pour un trou trop petit. Il n'y a pas pour Bourdieu d'affirmation de soi dans le refus. Il faudrait donner alors à l'habitus une plasticité dialectique qui donnerait alors une tout autre sociologie, mais la sociologie peut-elle penser le changement hors d'un modèle pris dans la physique des mouvements ou des flux ?

Dernier point, plus pédagogique, la distinction suppose que dans cette distinction l'habitus se différencie, donc qu'il se passe quelque chose qui l'écarte de lui-même, comme cette différenciation touche toutes les classes et tous les humains, peut-être jusqu'à un certain point aussi les animaux, tout individu par là « n'est pas ce qu'il est », donc qu'il y a, même si l'on suit Bourdieu, de l'esprit qui peut suivre une explication qui le « décolle » de l'habitus. C'est d'ailleurs faute d'être attentif jusqu'au bout philosophiquement à cette différenciation que Bourdieu a écrit des critiques si calamiteuses de Kant et, la chose est moins admise, mais tout aussi vraie, de Heidegger. Cela implique si l'on suit l'affaire que la pédagogie est relation d'un esprit à un esprit et qu'elle consiste essentiellement et pas seulement à varier l'explication, en partant de l'esprit, donc de quelque chose qui n'est pas concret. Et qu'il n'est pas sûr que les fameuses « représentations » de la psychologie cognitive y changent quoi que ce soit. Il est

possible, on peut l'accorder à Bourdieu, que l'affect empêche d'accepter de se placer dans l'ordre de l'esprit, cela implique des efforts des enseignants envers cet affect, sur «l'investissement positif de l'école», mais on ne peut demander à l'école d'opérer «la conversion radicale des habitus» parce qu'alors on rentre comme le mot «conversion» l'indique dans l'ordre du religieux. L'on rentre dans quelque chose qui n'est plus l'école, c'est ici sans doute que la pensée de Bourdieu a pu devenir idéologique et mythologique à la fois, car il n'est pas si sûr que le monde soit désenchanté...

Hervé Touboul  
Université de Franche-Comté