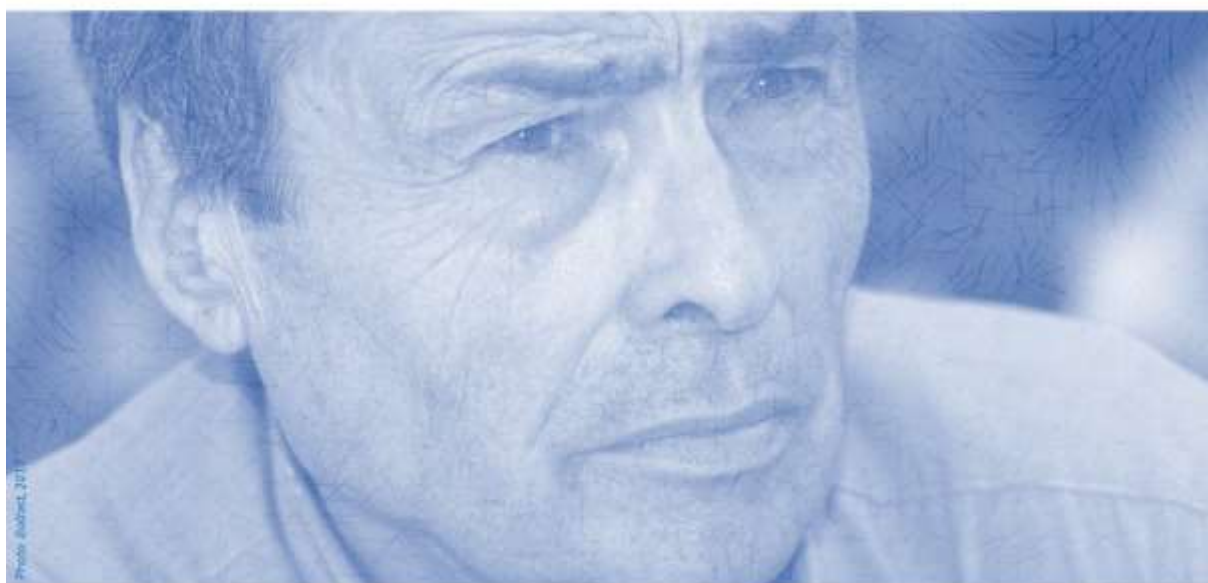


Ce que parler de Bourdieu en 2022 veut dire...

Les résistances des savoirs critiques

Sylvie Chiousse et Brahim Labari



Billet d'humeur

Sylvie Chiousse, Brahim Labari

Janvier 2022

« Nul n'est prophète en son pays » ! Bourdieu en cible des « déconstructeurs de la déconstruction »

Un colloque : « Après la déconstruction : reconstruire les sciences et la culture », qui invite à la reconquête (sic) du paradigme perdu...

Une date : 7 et 8 janvier 2022, soit à deux semaines de la célébration des 20 ans de la mort du sociologue Pierre Bourdieu, dont on sait les préparatifs, éditions et rééditions.

Un lieu symbolique : Amphithéâtre Liard, Université de Sorbonne. Louis Liard (1846-1917) étant souvent associé à l'administration de la réforme de l'enseignement supérieur, pédagogie et recherche.

Une thématique aux accents de règlements de compte : se défaire de la *French theory* et de ses extensions actuelles.

Un intitulé qui annonce la couleur : tourner la page de l'après mai 68 qui aurait légitimé dans le champ académique français des idéologies « raciales, indigénistes et décoloniales »

Et une multitude de cibles : le déclinisme académique incarné par les études décoloniales, le féminisme militant, le genre, l'idéologie gauchiste et égalitariste et *in extenso* la pensée de P. Bourdieu...

Ce colloque auquel ont pris part des forces vives de la recherche scientifique, notamment en SHS et à leur tête le ministre de l'Éducation nationale Jean-Michel Blanquer, est le prolongement d'une prise de position collective communément appelée « Le manifeste des 100 ». Il s'agissait d'une tribune publiée par le journal *Le Monde* le 31 octobre 2020 dans laquelle les signataires demandèrent à la ministre de la Recherche scientifique la création d'une instance destinée à « détecter les dérives islamistes dans les universités ». Le contexte choisi s'y prêtant fortement : l'assassinat de Samuel Paty. Outre cette accointance malheureuse qui questionne sur la fonction d'un intellectuel dans la cité et d'un chercheur lucide et responsable, ne cédant point à la conjoncture, fût-elle tragique, il y a lieu de relever cette autre tentation de servir de caution scientifique à une position partisane, fût-elle d'un ministre. C'est le ministre Blanquer qui, le premier, a alerté de l'existence « des courants islamo-gauchistes très puissants dans les secteurs de l'enseignement supérieur qui commettent des dégâts sur les esprits. Et cela conduit à certains problèmes, que vous êtes en train de constater ». Cette accointance pose, à l'évidence, question sur le rôle d'un chercheur, sur le rapport du savant et du politique, sur l'élévation du factuel au rang du référentiel suprême du raisonnement scientifique et sur la consécration du « capital cognitif variable » comme arme empirique face au conservatisme colporté par les ennemis de la déconstruction.

L'esprit critique ne peut se conjuguer aux aléas de l'actualité politico-médiatique ni s'accommoder au « sociologiquement correct », il est vigilant face aux transformations des machineries sociales et apte à opter pour des machineries cognitives vouées à les comprendre.

Usant d'une métaphore toute trouvée en pleine pandémie, ce même ministre allait, lors de l'ouverture du colloque « Après la déconstruction : reconstruire les sciences et la culture », arguer « que la France ayant inoculé le virus de la déconstruction, c'est à elle que reviendrait de découvrir le vaccin ».

Et les intervenants, à fonction tribunitienne, d'identifier le virus de la déconstruction à travers ce qu'il est convenu d'appeler la *French theory*, la mue qu'elle aurait autorisée et les émules qu'elle aurait produits. Sont tour à tour

vilipendés le wokisme, la *cancel culture*, l'islamo-gauchisme et autres anathèmes du même métal. Incontestablement et sur le plan de la sociologie, une figure concentre les attaques argumentum ad personam, coagule une virulence à nulle autre pareille. Il s'agit de Pierre Bourdieu. La taxinomie est clairement accusatrice : le défunt sociologue serait le chef de file d'une « secte culturelle internationale d'extrême gauche », l'un des « charlatans idéologiques », ouvrant par ses travaux la voie à « des activistes prenant d'assaut les universités », favorisant l'éclosion de « nouveaux précieux [...] de nouveaux pédants radicaux installés sur les terres de la déconstruction ».

À l'évidence, Pierre Bourdieu dérangeait, y compris une part de celles et ceux qu'il avait formés. La tentative de discréditer, à défaut de tuer le père, est une constante psychanalytique des plus têtues dans l'*homo academicus* – où, hélas, la loyauté et le débat de fond relèvent souvent plus de l'exception que de la règle.

Ce colloque n'est en définitive que l'aboutissement de nombreux ouvrages, réflexions, colloques et autres manifestations centrés sur le personnage de Pierre Bourdieu, son apport aux sciences sociales en général et à la sociologie en particulier : des guéguerres ont éclaté au grand jour sur l'héritage du défunt sociologue¹, sur le positionnement de son *curriculum vitae*, les bifurcations de

¹ Citons pêle-mêle l'ouvrage dirigé par Bernard Lahire, l'un des plus équilibrés, *Le travail sociologique de Pierre Bourdieu. Dettes et critiques* (Paris, La Découverte, 2001). Le livre de Nathalie Heinich, *Pourquoi Bourdieu* (Paris, Gallimard, coll. « Le débat », 2007) est plus problématique en ce que l'auteure pouvait se prévaloir d'une certaine familiarité avec Bourdieu et son œuvre, mais dont l'essai, si on pouvait en l'occurrence le qualifier ainsi, relève souvent de la critique acerbe du mandarinat et de l'ambivalence du défunt sociologue catégorisé dans la lignée des structuralistes. La critique n'est pas recevable quand l'on sait qu'à maintes reprises, Bourdieu a récusé cette classification (voir l'entretien de Tassadit Yacine à propos de « la maison kabyle ou le monde renversé ») ... Rappelons à toutes fins utiles que Nathalie Heinich s'était inscrite en thèse (sociologie de l'art) sous la direction de Bourdieu. Dans une autre veine, Jean-Louis Fabiani, qui partage avec cette dernière d'avoir travaillé sous la direction du défunt sociologue, abonde dans le même sens pour emprisonner P. Bourdieu dans la case des structuralistes. Son livre *Pierre Bourdieu. Un structuralisme héroïque* se veut un « démontage » en règle des concepts qui ont fait l'identité de la sociologie de Bourdieu à savoir, le champ, le capital et l'*habitus*, sans oublier le dispositif méthodologique mobilisé dans ces travaux, y compris lors de sa période algérienne. C'est la jeune génération qui se montra éprise de la sociologie de P. Bourdieu et plus compréhensive des arguments sociologiques et de la réflexivité du travail du chercheur. On notera ainsi, parmi d'autres, le livre de Marc Joly *Pour Bourdieu* (Paris, CNRS éditions, 2018). Ouvrage d'une richesse argumentative étoffée et qui est une riposte raisonnée et rigoureuse aux assertions développées dans le livre de Jean-Louis Fabiani.

son itinéraire, la rectitude de ses terrains², ses prises de position publiques sur les médias³, sur l'action transformatrice citoyenne, voire sur la géopolitique inspirée de la *vulgate* néolibérale.

Qu'on se rappelle de l'immense œuvre de P. Bourdieu sur le dévoilement des mécanismes de la reproduction dans le champ académique, de l'invariance de la stratification sociale (voir la lecture de la « Distinction. Critique sociale du jugement » dans le présent numéro) et de la déconstruction (sic) du système éducatif comme étant marqué par la persistance des héritiers. Et quand l'hétérodoxie se manifeste et se rebiffe, les gardiens du temple sortent démasqués pour crier haro sur l'insolence des dominés...

² Voir à cet égard la querelle autour de la maison kabyle et en particulier l'article de François Pouillon et Alban Bensa (« La maison kabyle existe-t-elle ? Une entreprise fugace de reconstruction », *Sensibilités*, 2017). Ce à quoi Tassadit Yacine répond dans l'entretien dans la présente livraison avec des documents inédits et des photographies de l'époque.

³ Voir son livre sur la télévision et le débat autour de l'impartialité journalistique à traiter des questions d'intérêt citoyen : <https://www.monde-diplomatique.fr/1996/04/BOURDIEU/5425> ; et la réponse du présentateur de l'émission « Arrêt sur images » Daniel Schneidermann : <https://www.monde-diplomatique.fr/1996/05/SCHNEIDERMAN/5483>.

Sommaire

Présentation. Pierre Bourdieu : un sociologue critique de tradition cosmopolite

Sylvie Chiousse, Brahim Labari

Entretien avec Tassadit Yacine

Travail et domination. Domination coloniale et rapports de genre

Tassadit Yacine

Logique économique vs logique traditionnelle en Algérie des années 1950.

L'entre-deux de Pierre Bourdieu

Brahim Labari

Lecture critique d'un classique de P. Bourdieu. *La distinction. Critique sociale du jugement*

Brahim Labari, Sylvie Chiousse

Réédition du Numéro spécial sur la vie et l'œuvre de Pierre Bourdieu, vol.4 n°3, mars 2002

Pierre Bourdieu : le « militantisme scientifique »

Martine Arino

Disparition de Pierre Bourdieu

Arnaud Saint-Martin

Le champ journalistique français... au prisme de la mort de Pierre Bourdieu

Manuel Quinon

Pratique sociologique, engagement et changement social

Orazio Maria Valastro

Les réflexivités de l'œuvre théorique de Bourdieu : entre méthode et théorie de la pratique

Yves Couturier

Dialectique des structures sociales objectives et structures mentales des agents sociaux dans l'appréhension du processus de construction du sens

Martine Arino

Science de la science et réflexivité

Arnaud Saint-Martin

Présentation

Pierre Bourdieu : un sociologue critique de tradition cosmopolite

Sylvie Chiousse, Brahim Labari

Il y a vingt ans disparaissait une figure de la sociologie à l'âge de 71 ans. Pierre Bourdieu était un éminent professeur au Collège de France et un agitateur d'idées iconoclaste, marquant ainsi profondément les sciences sociales de son époque.

Issu d'une famille modeste d'origine paysanne – comme son livre posthume sur la crise de la paysannerie dans sa région natale en était l'illustration –, normalien, agrégé de philosophie, Bourdieu a été assistant à la Faculté des Lettres d'Alger (1958-1960), puis maître de conférences à l'université de Lille, directeur d'études à l'École pratique des hautes études, avant d'intégrer le Collège de France en 1982 avec une leçon mémorable – « Leçon sur la leçon » – soumettant à la réflexion critique les mécanismes de la reproduction du « champ » académique. Réflexion qu'il poursuivra dans *Homo academicus* (1984).

Dès 1964, il avait acquis une certaine renommée en publiant en collaboration avec Jean-Claude Passeron *Les Héritiers*, livre qui constituait – quatre ans avant le fameux mai 68 – une critique scientifique fondamentale de l'enseignement supérieur français. De ses ouvrages les plus connus, on retiendra *La Distinction. Critique sociale du jugement* (1979), *Ce que parler veut dire* (1982), *La Noblesse d'État* (1989), *Les règles de l'Art* (1992), *Sur la télévision* (1997), *La domination masculine* (1998), *Les structures sociales de l'économie* ...

Intellectuel engagé, sociologue critique

Sa stature d'intellectuel hors du commun, sa formation de philosophe, et finalement son apport richissime à la sociologie, ont fait de lui une sorte de « touche-à-tout de génie », une

référence à l'échelle internationale, le sociologue le plus cité et le plus enseigné dans les universités françaises et européennes. Bref, à lui seul, il incarnait l'école qui allie la démarche scientifique et la nécessité de l'action transformatrice.

Sociologue critique dans la lignée des intellectuels de la Révolution française, il portait un regard pessimiste sur la société française. Au constat déchirant des excès du libéralisme et de l'amplification de la souffrance sociale, l'auteur de *La misère du monde* (1993) arguait pour la nécessité de militer et d'agir au sein des mouvements sociaux. Au plus fort du « plan Juppé » en 1995-1996 (qui prévoyait la réforme du système de protection sociale), il prenait la tête des manifestants et animait des réunions syndicales.

Révolté de la marche triomphale du néolibéralisme et de loi toute puissante du marché, Pierre Bourdieu représentait l'inspirateur des mouvements de contestation sociale comme « ATTAC ». Il décriait par-dessus tout la marchandisation du monde qui produit les inégalités de plus en plus criantes, conséquence d'un capitalisme à outrance.

Son engagement en faveur de la régularisation des sans-papiers au plus fort des lois Debré lui a permis de pointer les paradoxes de l'ultra-libéralisme à commencer par la nécessité pour les hommes (tous les hommes) de circuler librement comme sont autorisés à le faire les capitaux. Au moins, sur ce point, les ultra-libéraux auront le mérite de la logique.

Sociologue de tradition cosmopolite, il exprime à plusieurs reprises son soutien à l'Algérie ravagée par une guerre sans visage en fondant en 1993 le Comité international de soutien aux intellectuels algériens (CISIA).

En 1996, il fonde l'association « Liber/Raisons d'agir », editrice de petits livres militants dénonçant le néo-libéralisme ou « la corruption de la société médiatique ». Il s'élevait ainsi contre l'indigence et la médiocrité de ces essayistes médiatiques qui, à coup d'analyses et de prophéties tendancieuses et partisans, donnent au pouvoir politico-économique ses lettres de noblesse et la caution scientifique de son bien-fondé. À dire vrai, il ne les portait pas dans son cœur tant il est vrai qu'ils se complaisent sans vergogne dans un rôle que son ami Serge Halimi, à la suite de Nizan, qualifie de cette formule lapidaire : « les chiens de garde ».

P. Bourdieu était également très attaché aux pratiques kabyles et aux mutations des pratiques socio-économiques des sociétés en transition vers le mode de production capitaliste. Ses travaux consacrés à l'Algérie lui ont permis d'être reconnu aussi comme un grand

anthropologue : *Sociologie de l'Algérie* (1958), *Travail et travailleurs en Algérie* (1963), *Le Déracinement* (1964) (avec le regretté Abdelmalek Sayad).

Une empreinte indéfectible et une source constante d'inspiration

La vingtaine d'années qui vient de s'écouler a vu se multiplier les publications autour de sa pensée, ses apports, l'édition de ses cours au Collège de France, la création de Fondations, d'une Université populaire, de pages « hommage » sur les réseaux sociaux, etc. Janvier 2022, qui commémore les vingt ans de sa disparition, voit foisonner de toutes parts les sorties d'ouvrages.

P. Bourdieu garde son indéfectible empreinte de sociologue critique et engagé. Sociologue critique... et critiqué par ces « demi-habiles » comme il les nommait qui se sont pourtant appropriés ses concepts et en jonglent avec plus ou moins de bonheur.

Avec la collaboration de Tassadit Yacine qui a bien voulu répondre à notre invitation, *Esprit critique* a choisi la réédition revue et augmentée du numéro thématique consacré à sa vie et à son œuvre publié en mars 2002.

Entretien avec Tassadit Yacine

Sylvie Chiousse, Brahim Labari

Tassadit Yacine,

Bonjour et grand merci d'accorder un entretien à la revue *Esprit critique* en ce début d'année 2022.

Vous êtes anthropologue, spécialiste – entre autres – du monde berbère, et vous avez eu longtemps l'occasion de travailler avec Pierre Bourdieu – notamment lors de la création de la revue *Awal* en 1985.

Si vous permettez, commençons par le début.

Avant la création de la revue *Awal* à la FMSH (Fondation de la Maison des sciences de l'Homme – dirigée alors par Clemens Heller), je connaissais Bourdieu par ses travaux, en particulier ceux consacrés à la Kabylie (*Esquisse d'une théorie de la pratique* et *Le Sens pratique*) et plus, tard, son apport à la sociologie de l'Algérie. André Nouschi (historien à l'université de Nice) qui m'avait remarquée en 1981 (lors d'un colloque dans le Var), avait insisté pour que je le rencontre.

Je ne savais pas que Nouschi était proche de Bourdieu. Ils se connaissaient depuis 1956, en Algérie, et Nouschi avait orienté Bourdieu au début de ses recherches. Ça, je le saurais plus tard. Je ne suis pas allée voir Bourdieu tout de suite, car je le percevais comme un dieu vivant devant lequel il fallait être parfait ! C'était très intimidant pour une chercheuse « débutante », originaire d'un pays du Tiers Monde, « imparfaite » (rires) que j'étais pour faire le pas vers lui, j'ai mis un an avant de l'approcher.

Il a fallu la présence de Mouloud Mammeri (chercheur et écrivain algérien), pour oser seulement lui parler. Mammeri, ancien directeur de recherche au CRAPE (Centre de recherches anthropologiques, préhistoriques et ethnographiques, Algérie), avait une relation amicale et une relation professionnelle privilégiées avec Bourdieu. Connaissant bien le terrain algérien, Bourdieu appréciait Mouloud Mammeri pour ses travaux et surtout pour son engagement, le fait de faire de l'ethnologie dans un régime sous parti unique dans les années

70 relevait de l'inconscience : l'ethnologie était alors très mal vue (Voir *Le sens pratique*, 1980, p.35). Ainsi, pour permettre à la recherche sur le monde berbère d'avancer, Bourdieu a offert un soutien, sans équivoque, à la *Revue Awal* et, par la même occasion à mes recherches sur la Kabylie. C'était encore une fois être à contre-courant en France (mais aussi en Algérie).

Dans les années qui ont suivi son décès, vous avez largement été sollicitée pour vous exprimer sur Bourdieu. On vous lit dans *Travailler avec Bourdieu*, sous la direction de P. Encrevé et R.-M. Lagrave en 2003 (voir la bibliographie), dans *Bourdieu sociologue* sous la direction de Louis Pinto, Gisèle Sapiro et Patrick Champagne en 2004, *Rencontres avec Pierre Bourdieu* sous la direction de Gérard Mauger en 2005, *Le Symbolique et le social, la réception internationale de la pensée de Pierre Bourdieu* (2005) sous la direction de Yves Winkin, Jacques Dubois et Pascal Durand, dans un numéro d'*Awal*, *L'autre Bourdieu*, n° 27/28, en 2003¹... Vous avez pris part au *Dictionnaire international Bourdieu* dirigé par Gisèle Sapiro en 2020, rédigé la postface et assuré la direction scientifique de la réédition de *Travail et travailleurs en Algérie* ; vous avez également participé à *Algeiren-Matrix eines Werks*, sous la direction de Franz Schultheis et Stephan Egger : *Pierre Bourdieu und die Fotografie. Visuelle Formen soziologischer Erkenntnis* (à paraître en 2022) et êtes l'auteur d'un petit livre en hommage à Bourdieu – *Témoignages* – qui paraîtra en mars aux éditions du Croquant... Simple touche amicale ou s'agit-il de fabriquer une « image » pérenne de Bourdieu ?

Vous avez raison d'évoquer l'amitié, car cela existe dans la recherche en sciences sociales même si on fait comme si elle n'existait pas. Ça d'une part et de l'autre, il y aussi ce qu'on appelle « la dette intellectuelle » qu'il faut régler d'une manière ou d'une autre. Aucun de ces éditeurs ni de ces chercheurs n'a pensé consciemment, en tout cas, à fabriquer une image de Bourdieu mais seulement à accomplir son devoir.

Précisons qu'il s'agit ici de parler du savant et non de l'homme, n'est-ce pas ?! S'agissant du savant, cela relève de l'impossible d'en fabriquer une qui soit conforme à la réalité, car aucun de ces chercheurs n'a la prétention d'embrasser la pluralité de l'œuvre. Elle est immense et il faut des compétences dans plusieurs disciplines : ethnologie, sociologie, économie, philosophie, littérature, histoire de l'art, histoire des sciences... Il faut avoir la maîtrise de tous ces champs de recherche pour prétendre à la « fabrication de cette image ». Je crois, si vous le permettez, qu'il s'agit pour la majorité de ces chercheurs de tenter d'éclairer la recherche

¹ Après celui publié en 2000 : *Autour de Pierre Bourdieu et de l'anthropologie*, n°21.

sur l'importance de Bourdieu par rapport à un objet précis qui caractérise le domaine d'études de chacun. Il est, somme toute, plus difficile de parler des autres que de soi.

Sur l'Algérie, par exemple, il y a très peu de travaux pour des raisons difficiles à développer ici. Je vous remercie de me donner l'occasion d'en parler avec vous.

En ce qui me concerne, j'essaie à la fois de revenir sur l'importance des travaux de Bourdieu – qui, pour moi, sont fondateurs d'une nouvelle vision de la recherche dans les années 60 parce qu'ils se démarquent de tout ce qui a été publié sur l'Afrique du Nord en ethnosociologie – et de faire avancer ma propre recherche à partir de ce qui a été fait avant moi, et Bourdieu a été incontournable.

C'est un tournant dans les sciences sociales qui n'a pas été pris en considération parce qu'il y avait, d'une part, le contentieux franco-algérien (pour beaucoup la guerre d'Algérie n'a pas été évacuée de l'inconscient collectif français) et de l'autre, cette dimension novatrice voire hétérodoxe (contre la *doxa* « coloniale ») dans sa perception de la recherche qui pose problème comme, par exemple, le fait d'associer statistique et sociologie ou d'abolir les frontières entre la sociologie et l'ethnologie alors qu'il était *seulement* assistant (je parle de la période algérienne). On ne peut pas dire que cela faisait plaisir aussi bien en France qu'en Algérie (voir les lettres à André Nouschi, dans les annexes de *Esquisses algériennes*). Beaucoup de raisons non dites parfois *conscientes*, parfois *inconscientes*, ont participé de cette scotomisation de l'œuvre algérienne. Le terrain algérien n'étant pas neutre, il fallait, du coup, éviter d'en parler. Comme on le sait, la réception de l'œuvre sociologique (notamment *Travail et travailleurs en Algérie* et *Le Déracinement*) en a particulièrement pâti.

Pourquoi ? Pouvez-vous en dire un peu plus ?

Pourquoi ? Parce que ces travaux (1958-1963), même s'ils sont situés dans le temps, ne sont pas datés pour autant. C'est le cas par exemple de *Travail et travailleurs* (épuisé puis réédité en 2021 seulement par Raisons d'Agir) dans lequel il met à nu les mécanismes de domination du système colonial en général mais, plus particulièrement, le capitalisme, dont il pointe les méfaits, car il s'agit d'un capitalisme « barbare » importé et imposé par la colonisation dans une société précapitaliste. Si la colonisation n'est plus, le capitalisme est, quant à lui, toujours

présent et s'impose dans la même logique et presque partout dans le monde et, de plus en plus, dans nos sociétés. Ce n'est pas le colonialisme qui a créé le capitalisme mais le capitalisme qui a trouvé des conditions extraordinaires pour s'imposer en situation coloniale. Ce travail qui date des années soixante est lu dans beaucoup de pays du Sud (en Afrique, en Amérique du Sud, etc.) mais moins en Europe.

Dans cette grande enquête, il faut noter aussi plusieurs niveaux de lecture, en particulier la déstructuration du système économique et social « indigène ». L'économie fait partie d'un tout. En dehors de la dimension économique, ce qui a attiré mon attention, c'est la manière avec laquelle le colonisateur (sans avoir à le penser de façon consciente) a renversé les rapports de forces en inversant les rapports de genres. Ces observations sont déjà présentes dans cette enquête de 1959-60 ; j'ai essayé de les décrire succinctement dans la réédition de *Travail et travailleurs*.

Quant au livre intitulé *Le Déracinement* (avec Abdelmalek Sayad), c'est encore plus évident, car il concerne directement les effets de la guerre sur les populations paysannes regroupées dans des camps mis en place par l'armée pour les couper de l'ALN. Politique tenue secrète jusqu'à la parution de l'article de Michel Rocard, en 1959. C'est la plus grande étude sociologique « sérieuse » (qui fait pendant à *Travail et travailleurs*), relative à la société algérienne en situation de guerre !

Pour construire ses travaux de théorie de l'action, de reproduction des hiérarchies sociales, Pierre Bourdieu a puisé dans la sociologie classique (retenant la dimension symbolique de la domination dans la vie sociale chez Weber, les concepts de classes sociales et de capital chez Marx, qu'il étend à toutes les activités sociales, le déterminisme chez Durkheim, le structuralisme de Lévi-Strauss...). Chacun avait de quoi s'y reconnaître en quelque sorte. Pourtant, il a été largement attaqué. Comment l'expliquez-vous ?

On peut allonger la liste si vous le souhaitez. Cassirer, Goffman, Norbert Elias, Saussure, etc.

Je ne veux pas donner l'impression de répondre à une polémique, mais je vais essayer d'être succincte même si ce n'est pas un exercice simple.

Il n'y a rien de plus naturel, pour moi, que d'accumuler le savoir des prédécesseurs si l'on veut avancer sur un objet déterminé. Bourdieu est un grand lecteur ouvert sur les classiques et les autres (moins classiques et moins connus).

C'est très difficile d'analyser le pourquoi de ces attaques mais on peut essayer de répondre de façon très rapide au risque d'être caricaturale. Bourdieu peut s'inspirer d'un auteur mais ce n'est jamais dans la reproduction intégrale de sa théorie. Je citerai un exemple : le structuralisme en général à partir de deux exemples ce qu'on appelle le mariage arabe et la maison kabyle. Je parlerai du mariage et finirai par la maison.

À propos du mariage, Pierre Bourdieu conduit une enquête en Kabylie. Il parvient à montrer que le taux de mariages conformes à la règle (le mariage avec la fille du frère du père) est, de loin, inférieur à celui de ceux qui n'observent pas la règle. Pour cela, il utilise la statistique pour montrer que le mariage avec la cousine parallèle relève de l'exception et non de la règle (environ 4 % des mariages en Kabylie), ce qui va à l'encontre de la théorie de Lévi-Strauss. De cette observation, il conclut que le mariage n'obéit pas seulement à une règle mais surtout à des stratégies complexes et à un sens du jeu. De la même façon, la « parenté » n'est pas non plus cet arbre généalogique figé puisqu'elle est à la fois « volonté » et « représentation ». Il y a des familles qui ont fait disparaître les membres de leur arbre généalogique les moins prestigieux. Pour quelles raisons ? c'est tout simplement pour faire fructifier le capital symbolique. Pour Bourdieu, il y a donc une parenté « officielle » et une parenté « usuelle », la deuxième est aussi importante que la première (voir *L'Esquisse d'une théorie de la pratique*, 1972, p.78). Voilà donc les raisons pour lesquelles la notion de règle est remplacée par celle de stratégie matrimoniale. Ceci dit, on obéit à la règle lorsqu'il y a intérêt à le faire. Ces sociétés dites « traditionnelles », accordent une place importante au capital symbolique. Les stratégies matrimoniales participent de l'accumulation de ce capital qui est déterminant dans la vie des agents et que l'on retrouve ailleurs dans d'autres sociétés (y compris les sociétés modernes). Ce transfert de concepts entre une société (ancienne) et les sociétés européennes (modernes) n'est pas souvent compris.

Je pourrais aussi développer la manière avec laquelle Bourdieu a travaillé sur le don (*tuntict*, en kabyle) à partir de *L'essai sur le don* de Marcel Mauss et les éléments supplémentaires qu'il y a apportés mais ce serait trop long à détailler ici. J'aimerais plutôt revenir sur la maison

kabyle (texte écrit en 1963) parce qu'il y a des interprétations erronées et un manque d'informations sur les conditions dans lesquelles s'est effectuée cette enquête.

La maison kabyle, dans sa toute première version, est un très bel exercice structuraliste paru en hommage à Claude Lévi-Strauss pour son 60^e anniversaire – qui sera repris dans *l'Esquisse d'une théorie de la pratique* (voir le chapitre 2 « La maison ou le monde renversé ») et retravaillé avec une distance critique dans *Le Sens pratique* en introduisant un élément supplémentaire comme le mouvement – ce qui renvoie au corps (à ses déplacements) et à l'économie symbolique de la maison et au *genre* :

« Parallèlement, j'avais pu trouver une solution aux antinomies pratiques découlant de la volonté de réaliser la mise en relation systématique de la totalité des détails observés, en me limitant à l'analyse de l'espace à l'intérieur de la maison qui, en tant que cosmos en miniature, constituait un objet à la fois complet et circonscrit [...] En effet, il commençait à m'apparaître que pour rendre raison de la nécessité quasi miraculeuse et par là incroyable, que l'analyse révélait, et cela en l'absence de toute attention organisatrice, il fallait chercher du côté des dispositions incorporées, voire du schéma corporel, le principe ordonnateur [...] capable d'orienter les pratiques de manière à la fois inconscientes et systématiques : j'avais en effet été frappé par le fait que les règles de transformation permettant de passer de l'espace intérieur à l'espace extérieur de la maison peuvent être ramenés à des mouvements du corps tels que le demi-tour, dont on sait par ailleurs le rôle qu'ils jouent dans les rites où il s'agit sans cesse de se retourner, de mettre sens dessus dessous, ou devant derrière, des objets, des animaux, vêtements, ou de tourner dans un sens ou dans l'autre... » (Bourdieu, *Le Sens pratique*, p. 22)

On peut développer mais je m'arrête là, car Il faut rappeler que la Maison kabyle n'a jamais été étudiée jusque-là sous cet angle². La « maison kabyle », « la parenté » et « le sens de l'honneur », paraîtront ensemble dans un même volume, en 1972 et annoncent une manière autre de faire de l'ethnologie alors que le structuralisme était dominant.

L'enquête sur la maison a été effectuée dans les années 60. Il est intéressant de voir comment cet objet « maison kabyle » continue de travailler les esprits jusqu'à en susciter des critiques – sans véritable fondement – après son décès, en 2002. Je pense à ce qu'écrivent François Pouillon et Alban Bensa (« La maison kabyle existe-t-elle ? », 2017) – en reprenant à leur

². Franck Poupeau et Hautecorne ont publié une note critique sur la maison kabyle dans *Dictionnaire international Bourdieu*, 2020, p.531-534.

compte les propos de Paul Silverstein (*Actes de la recherche en sciences sociales*, 2003) – qui considèrent que cette recherche est inscrite dans « la panoplie identitaire de l’ethnologie conventionnelle » (Pouillon et Bensa, 2017, p.156), que cela renverrait chez Bourdieu à un « attachement nostalgique aux mondes supposés intacts que chérissent encore nombre d’ethnologues de l’époque ». Monde (et donc maisons) qui aurait disparu sous l’effet de la guerre.

Cela arrive souvent avec des chercheurs qui, pour beaucoup, ne connaissent pas le terrain et ne prennent pas la peine de consulter les travaux sur cet objet (alors qu’il existe une bibliographie sérieuse qui a paru depuis) ni les différentes esquisses de la maison kabyle effectuées par Bourdieu lui-même. On ne peut pas affirmer qu’il n’existe plus de maisons kabyles au moment de l’enquête, qu’elles ont toutes été détruites pendant la guerre, et que ce serait, donc, une reconstitution à partir de souvenirs de déplacés dans les camps de regroupements. De quels souvenirs parle-t-on si les enquêteurs (Bourdieu et son équipe) observaient parfois ce déplacement de la montagne vers la plaine *en train de se faire*. L’expression *nostalgie structurelle* est inexacte puisque les déplacements ont commencé en 1955 (dans l’Aurès, puis plus tard, en Kabylie, dans l’Ouarsenis et ensuite partout dans le monde rural) jusqu’en 1960. Bourdieu a observé ces paysans à la fois dans la montagne et dans les regroupements. Avec son équipe, ils ont interrogé les habitants sur l’avant et l’après déplacement, dans le regroupement, l’intervalle peut être d’un mois ou deux, ou un peu plus et non pas des années. L’enquête a en réalité commencé en 1959 (Bourdieu et Alain Darbel) d’abord (il s’agit d’une note inédite qui informe sur la politique désastreuse des regroupements) suivie, dans un deuxième temps, de cette grande enquête que l’on connaît sur le déracinement (co-signée avec Sayad) à laquelle ont participé des étudiants et qui a été élargie à plusieurs sites.

Au moment de la première enquête, certains regroupements venaient à peine de voir le jour. C’est donc faire dans l’anachronisme que de parler de « souvenir ». En français en tout cas, le terme souvenir introduit de la temporalité, de l’histoire. On est nostalgique d’un passé révolu, loin du temps présent. Ce n’était pas le cas des regroupés, ils étaient en souffrance certes mais ils ont, pour certains, gardé l’espoir de retrouver leur village³. Les femmes, en particulier, dans

³ La recherche de Michel Cornaton a porté précisément sur les regroupés qui sont restés dans les camps – après l’indépendance – et ceux qui sont repartis dans les hameaux d’origine.

certaines camps de regroupements (quand elles pouvaient sortir) repartaient dans le *douar*, dans leurs maisons (déclarées zones interdites) et revenaient le soir.

Ceci dit, il est vrai qu'une partie du monde rural a connu de nombreuses destructions et les maisons en premier, parce qu'elles servaient à nourrir les « rebelles ». Cependant, comme dans toute guerre, on ne peut pas avancer que l'armée a rasé systématiquement les campagnes et que la guerre (et les regroupements) a démarré en même temps et avec la même intensité partout. Il y a eu environ 20 % de la population déplacée, c'est considérable, il en restait 80 % à échapper à ce véritable cataclysme.



Maison sans toit (photo appartenant à Boualem Rabia)



Un intérieur avec des animaux, après l'indépendance (anonyme, tous droits réservés)

Dans la région de Collo (voir *Le Déracinement*), très affectée par la guerre, l'armée a obligé les habitants à enlever les tuiles de leurs propres maisons (photo ci-dessus n°1). Jacques Budin, un des enquêteurs sur le déracinement a été témoin de ces actes⁴. Bourdieu a pris de nombreuses photos de ces intérieurs sans toiture. Il y fait référence dans l'introduction du *Sens pratique* (1980, p.10). Ces destructions de coffres et de jarres à grain (*ikuffan*) l'ont

⁴ Voir « Retour sur l'Algérie au temps des camps de regroupement », 2015 et Tassadit Yacine, *Pierre Bourdieu en Algérie (1956-1961). Témoignages*, 2022.

convaincu de la nécessité de travailler sur les rites (*Le Sens pratique*, introduction, p.10) qui risquaient de disparaître à jamais des mémoires⁵.



Intérieur de maisons kabyles (photo appartenant à Boualem Rabia)

D'autres sites sont encore debout (en 2022⁶) mais les maisons ne sont pas toutes habitées, elles servent de grange, buanderie, sauf celles qui ont été restaurées, etc. L'architecture est donc visible⁷.

Beaucoup ne connaissent pas les photos prises au moment de l'enquête sur les conditions du regroupement (voir Franz Schultheis⁸, 2022). Le village sur lequel Bourdieu a enquêté, en Kabylie, n'a pas été détruit, il est situé dans la région d'Ain El Hemmam. Je m'y suis rendue en

⁵ Bourdieu a mené une enquête sur les symboles berbères peints par les femmes auprès d'un Père blanc, Père Devulder, qui l'a renseigné sur la dimension magique et symbolique des motifs autour des jarres de blé.

⁶ Voir les villages comme la Kelaa des At Abbès, Ait Wihdan, Boudjellil, Tigrine, Jebba, pour ne citer que ceux que nous avons visités à l'automne 2019.

⁷ Les associations et les architectes sont d'ailleurs très conscients de la perte de ce patrimoine et se mobilisent pour sa sauvegarde.

⁸ Voir également le site (Suisse-Allemand) de la Fondation Bourdieu <https://www.franzschultheis.ch/fondation-bourdieu/> dirigé par le Pr. Franz Schultheis et les photos d'archives mises en ligne (<https://camera-austria.at/fotoarchiv-pierre-bourdieu/>).

1992 avec les généalogies établies par Bourdieu (en 1960) pour vérifier les familles qui sont restées et celles qui sont parties, des familles qui ont conservé leurs maisons et celles qui les ont détruites ou restaurées, modernisées. À partir de cette première enquête en haute montagne (dont on peut voir les plans, les généalogies, la description du village), il a tenté, dans un deuxième temps, d'établir des comparaisons avec d'autres villages de plaine (Aghbala, village de Sayad⁹, région de Bédjaia) mais aussi à Collo (Est de l'Algérie). De toutes ces observations, il a conçu la *structure de base* de l'habitat rural dit *axxam*.



Maison en 2012, hameau Abla, Tizirt sur Mer, (photo Tassadit Yacine)

Ainsi, les « maisons kabyles de Bourdieu » existent encore ?

Il faut savoir que des maisons kabyles ont survécu à la guerre puisque, encore une fois, les gros villages de montagne sont restés en l'état et c'est précisément l'armée qui a investi les villages en les dotant de postes militaires ; il y a aussi les villages de populations ralliées (GELD)

⁹ Il existe des photos de la maison d'Abdelmalek Sayad.

à l'armée française qui sont intactes¹⁰. Il y a eu des travaux depuis, comme ceux évoqués par Michel Cornaton sur les camps de regroupements (1967), de Ramon Basagana et d'Ali Sayad douze ans après l'indépendance (*Habitat et structures sociales en Kabylie*, paru en 1974), ceux de Mohand Abouda, *Maisons kabyles* (1985), enfin moi-même dans *Poésie berbère* (en 1987). Le village des Ait Sidi Braham (ci-dessous), fondé au XVI^e siècle est encore visible, préservé à 90 % sauf les maisons qui tombent en ruine faute d'entretien et ou de démission de leurs propriétaires vivant en ville¹¹. Ce village n'a pas été détruit par l'armée alors qu'il a connu une hécatombe, plus de 300 personnes ont trouvé la mort. Les militaires ont habité dans le village et regroupé les habitants des hameaux vivant à quelques kilomètres de là¹². Pour cela, ils ont fondé un camp de regroupement (PK 181) à une dizaine de kilomètres.

¹⁰ Il faut signaler cependant qu'on ne construit plus sur le modèle ancien mais on ne détruit pas systématiquement les maisons qui ont survécu à la guerre ; il y a aussi ceux qui les restaurent en les transformant, cela va de soi.

¹¹ Alain Joxe (EHESS) a pu prendre des photos de ce village (en 2009) construit en pierres plates comme dans le Sud marocain et en Bourgogne. La photo de ce village (en couverture du livre de Tassadit Yacine, *Poésie berbère et identité*, 1987) a été prise en 1985 par Thierry Grosjat. Les intérieurs dans beaucoup de maisons ont été transformés à partir des années 70. Ce sont les gens des hameaux (Metchik, Sidi Ali Ou Yahia, Tamizount, Laazib, Ighil Ouâqal, At Ouazoug, Rouda, Amrij, Tufirt, etc.) liés au village central par des liens familiaux qui, en revanche, seront détruits et les leurs habitants regroupés au point kilométrique 181.

¹² Mouloud Feraoun évoque dans son livre *Journal* (1962) le village où il a enseigné – qui n'a pas été détruit par l'armée puisqu'une classe de l'école a servi comme lieu d'interrogatoire. Son village natal (Tizi-Hibel) a en fait permis à Wadi Bouzar (*La mouvance et la pause*, 1983, chapitre « Itinéraire II, le village d'en haut », p.119-225) de revenir sur le village de Mouloud Feraoun (préservé pendant la guerre) et de Fadhma At Mansour (mère de Jean Amrouche). Signalons au passage que ni le village de Mammeri (Taourirt Mimoun, Ait Yenni) ni celui de Jean Amrouche n'ont fait l'objet de destruction.



At Sidi Braham, 1986 (photo Thierry Grojat)

Encore plus étonnant pour l'époque, Bourdieu ne s'est pas limité à la seule Kabylie, il a enquêté dans l'Aurès (autre région berbérophone qui privilégie les constructions en terrasses) et dans le M'Zab¹³, dans le Sud, espace urbain très différent des deux autres au niveau de l'architecture et de l'organisation sociale.

¹³ Civilisation urbaine très puritaine (*ibadite*) marquée par une spécificité religieuse. Pour Bourdieu, ce sont des protestants de l'islam qu'il aurait voulu étudier. Entre le protestantisme et l'ibadisme, il n'y avait qu'un pas.



Kelaa n At Abbès, février 2019 (photo Fatima Titouh)

Vous avez publié en 2008 *Esquisses algériennes*, revenant sur ses travaux algériens des années 60. Dès le lycée aujourd'hui, on apprend aux jeunes générations ce qu'est le « capital culturel », la « reproduction »... A-t-on retenu l'essentiel de Bourdieu ?

Ce qui est fantastique aujourd'hui, c'est la généralisation des concepts de Bourdieu dans la société française et plus largement dans nos sociétés contemporaines. Les concepts de capital, de champ, de *doxa*, de stratégie... sont utilisés dans la presse, dans le langage courant. Même le magazine *Madame* parle de capital santé, de stratégie par exemple..., cela signifie quelque chose et c'est tant mieux. Est-ce à dire qu'on a lu Bourdieu sérieusement et qu'on le comprend ? C'est une autre paire de manches.

Vous avez employé la notion de reproduction, par exemple, qui est très intéressante mais elle n'est souvent pas comprise de la même manière par tous. Ceux qui ont lu Bourdieu ont compris de quoi il s'agit mais les autres pas forcément. Dans *La reproduction*, il s'agit de voir comment fonctionnent les mécanismes d'un système qui s'est constitué sociologiquement (et historiquement) dans la durée et non d'une reproduction en elle-même et par elle-même, c'est-à-dire purement mécanique. C'est pareil pour les autres titres : *La distinction*, qui n'est pas un « éloge » (rires) de la distinction, ni de la « domination » masculine (visant à la reproduire) mais davantage en dévoiler le fonctionnement, les modes de production et de perpétuation grâce à l'*habitus*.

Les groupes constitués depuis la disparition de Bourdieu (voir sur *Facebook*¹⁴ par exemple) font largement référence à ses travaux pour expliquer l'actualité sociale et politique. Peut-on aujourd'hui « faire » de la sociologie – ou des sciences humaines et sociales – sans la référence à Bourdieu ?

Il est difficile dans le monde actuel de faire des sciences sociales sans la référence à Bourdieu. C'est évident, car ses concepts sont utiles pour toutes les sciences sociales. Mais comme ceux qui sont en avance sur leur temps, Bourdieu n'a pas été reconnu de son vivant à sa juste valeur,

¹⁴ Voir la page *Pierre Bourdieu un hommage* – « réseau international bénévole et indépendant » créé le 6 avril 2007 par Gilbert Quélennec (avec le soutien d'Albane Fargis). La Page est administrée par G.Q. & Odile Henry ; voir *Bourdieu Pierre, Perspectives...* créé il y a une dizaine d'années.

en particulier en France. Il faut dire que c'est peut-être ainsi que les sociétés avancent, grâce au temps, à l'expérience. C'est sur le tard que certains ont saisi que ce que préconisait Bourdieu n'était pas le produit de son humeur (je pense au politique par exemple), mais le produit de ce qu'il percevait de la société dans laquelle il vivait. Ses petits livres publiés dans *Raisons d'Agir* destinés à un large public sont mieux compris, car la France, l'Europe d'aujourd'hui sont en crise et la perception de Bourdieu trouve toute sa raison d'être. Ce sont des situations perçues il y a plus de trente ans comme l'avènement du néolibéralisme. Les lecteurs peuvent parfois être sceptiques certes mais, à un moment donné, ils se rendent bien compte que Bourdieu avait raison. Même s'ils n'ont pas tout compris au niveau de ses travaux scientifiques ; politiquement, beaucoup (les dominés en tout cas) ont saisi ce qui ne va pas et pourquoi.

Merci à vous Tassadit Yacine pour cet entretien qui permettra, à n'en point douter, de faire connaître autrement l'œuvre et la pensée de Pierre Bourdieu.

Références bibliographiques

Abouda Mohand, 1985, *Maisons kabyles. Espaces et fresques murales*, éditions AXXAM.

Awal, 2000, *Autour de Pierre Bourdieu et de l'anthropologie*, Awal, n°21, Paris, édition de la MSH.

Awal, 2003, *L'autre Bourdieu*, Awal, n°27-28, Paris, éditions de la MSH.

Basagana Ramon, Sayad Ali, 1974, *Habitat traditionnel et structures familiales en Kabylie*, Alger, Centre de recherches anthropologiques, préhistoriques et ethnographiques.

Bourdieu Pierre, 1972, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Précédé de *Trois études d'ethnologie kabyle*, Librairie Droz.

Bourdieu Pierre, 1979, *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Minuit, coll. « Le sens commun ».

Bourdieu Pierre, 1980, *Le Sens pratique*, Paris, Minuit, coll. « Le sens commun ».

Bourdieu Pierre, 1998, *La Domination masculine*, Paris, Seuil.

Bourdieu Pierre, 2008, *Esquisses algériennes*, textes rassemblés par Yacine Tassadit, Paris, Seuil.

Bourdieu Pierre, Abdelmalek Sayad, 1964, *Le Déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*, Paris, Minuit.

Bourdieu Pierre, Alain Darbel, Jean-Paul Rivet, Claude Seibel, 1963, *Travail et travailleurs en Algérie*, Paris, La Haye, Mouton – réédité sous la direction scientifique de Tassadit Yacine, présenté par Amin Perez, Paris, Raisons d'agir, 2020.

Bourdieu Pierre, Passeron Jean-Claude, 1970, *La reproduction. Éléments d'une théorie du système d'enseignement*, Paris, Minuit, coll. « Le sens commun ».

Bouzar Wadi, 1983, *La mouvance et la pause*, Alger, SNED.

Budin Jacques, 2015, « Entretien avec Tassadit Yacine, Retour sur l'Algérie au temps des camps de regroupement. Souvenirs d'un étudiant enquêteur dans l'équipe Bourdieu-Sayad », *Regards sociologiques*, n°47-48.

Cornaton Michel, 1967, *Les camps de regroupement de la Guerre d'Algérie*, éditions ouvrières.

Encrevé Pierre et Rose-Marie Lagrave (dir.), 2003, *Travailler avec Bourdieu*, Paris, Flammarion.

Féraoun Mouloud, 1962, *Journal, 1955-1962*, Paris, Seuil.

Mauger Gérard (dir.), 2005, *Rencontres avec Pierre Bourdieu*, éditions du Croquant.

Pinto Louis, Gisèle Sapiro et Patrick Champagne (dir.), 2004, *Bourdieu sociologue*, Paris, Fayard.

Pouillon François, Bensa Alban, 2017, « La maison kabyle existe-t-elle ? Une entreprise fugace de reconstruction », *Sensibilités : histoire, critique & sciences sociales*, Anamosa, 2017, p.153-161. [\(halshs-01510391\)](#)

Sapiro Gisèle (dir.), 2020, *Dictionnaire international Bourdieu*, CNRS éditions.

Schultheis Franz und Stephan Egger 2022, *Pierre Bourdieu und die Fotografie. Visuelle Formen soziologischer Erkenntnis*, Bielefeld, Transcript-Verlag, S.75-88.

Silverstein Paul, 2003, « De l'enracinement et du déracinement », *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 150, « Regards croisés sur l'anthropologie de Pierre Bourdieu ».

Winkin Yves, Jacques Dubois et Pascal Durand, 2015, *Le Symbolique et le social, la réception internationale de la pensée de Pierre Bourdieu*, Liège, Presses universitaires de Liège.

Yacine Tassadit, 1987, *Poésie berbère et identité : Qasi Udifella héraut des At Sidi Braham*, Paris, Maison des sciences de l'homme, préface de Mouloud Mammeri.

Yacine Tassadit, 2003, « Voir au plus loin : Pierre Bourdieu peintre du monde social », *Awal, L'autre Bourdieu*, n° 27, p. 7-11.

Yacine Tassadit, 2003, « L'Algérie, matrice d'une œuvre », in Encrevé, P., Lagrave, R.-M. (dir.), *Travailler avec Bourdieu*, Paris, Flammarion, p. 333-345.

Yacine Tassadit, 2004, « Genèse de *La Domination masculine* », in Pinto, L. et al., *Bourdieu sociologue*, Paris, Fayard, p. 93-115.

Yacine Tassadit, 2005, « Pierre Bourdieu, *amusnaw* kabyle ou intellectuel organique de l'humanité », in G. Mauger (dir.), *Rencontres avec Pierre Bourdieu*, Paris, éditions du Croquant, p. 565-574.

Yacine Tassadit, 2005 « Bourdieu et l'Algérie » in Winkin Yves, Jacques Dubois et Pascal Durand, *Le Symbolique et le social, la réception internationale de la pensée de Pierre Bourdieu*, Liège, Presses universitaires de Liège.

Yacine Tassadit, 2022, *Pierre Bourdieu en Algérie (1956-1961) – témoignages*, éditions du Croquant.

Filmographie

(Tournages réalisés en Kabylie où l'on peut voir des maisons et des villages traditionnels)

Rachedi Ahmed, 1969, *L'Opium et le bâton* (d'après l'œuvre de Mouloud Mammeri, 1965).

Ifticène Mohamed, 1982, *Les rameaux de feu*.

Bouguermouh Abderrahmane, 1996, *La Colline oubliée* (d'après l'œuvre de Mouloud Mammeri, 1952).

Meddour Azzedine, 1997, *La Montagne de Baya*.

Hadjadj Belkacem, 1996, *Machaho*.

Oukala Zahir, 2013, *Machaho*.

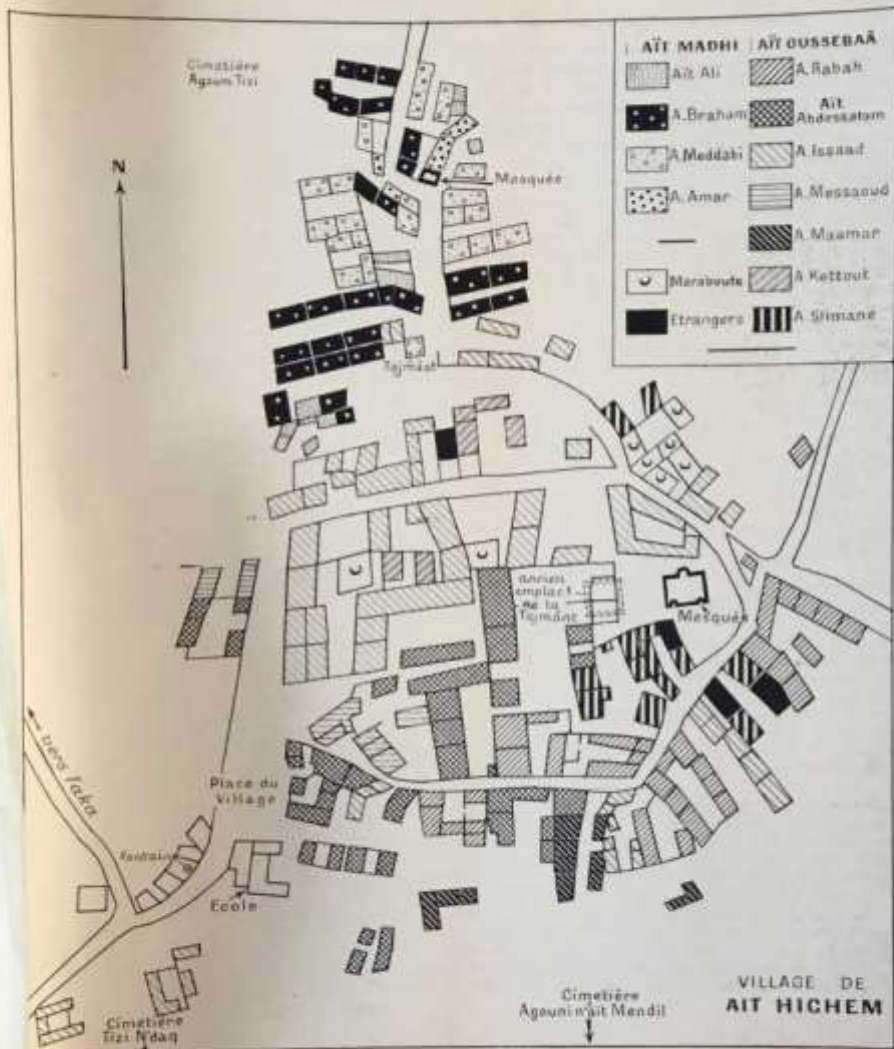
Belkacemi Omar, 2021, *Argu*.

Diaporoma sur google (sur Kalat Ath abbas, Labbize net : www.labbize.net) dans lequel on peut y voir tous les villages de Kabylie (une vingtaine).

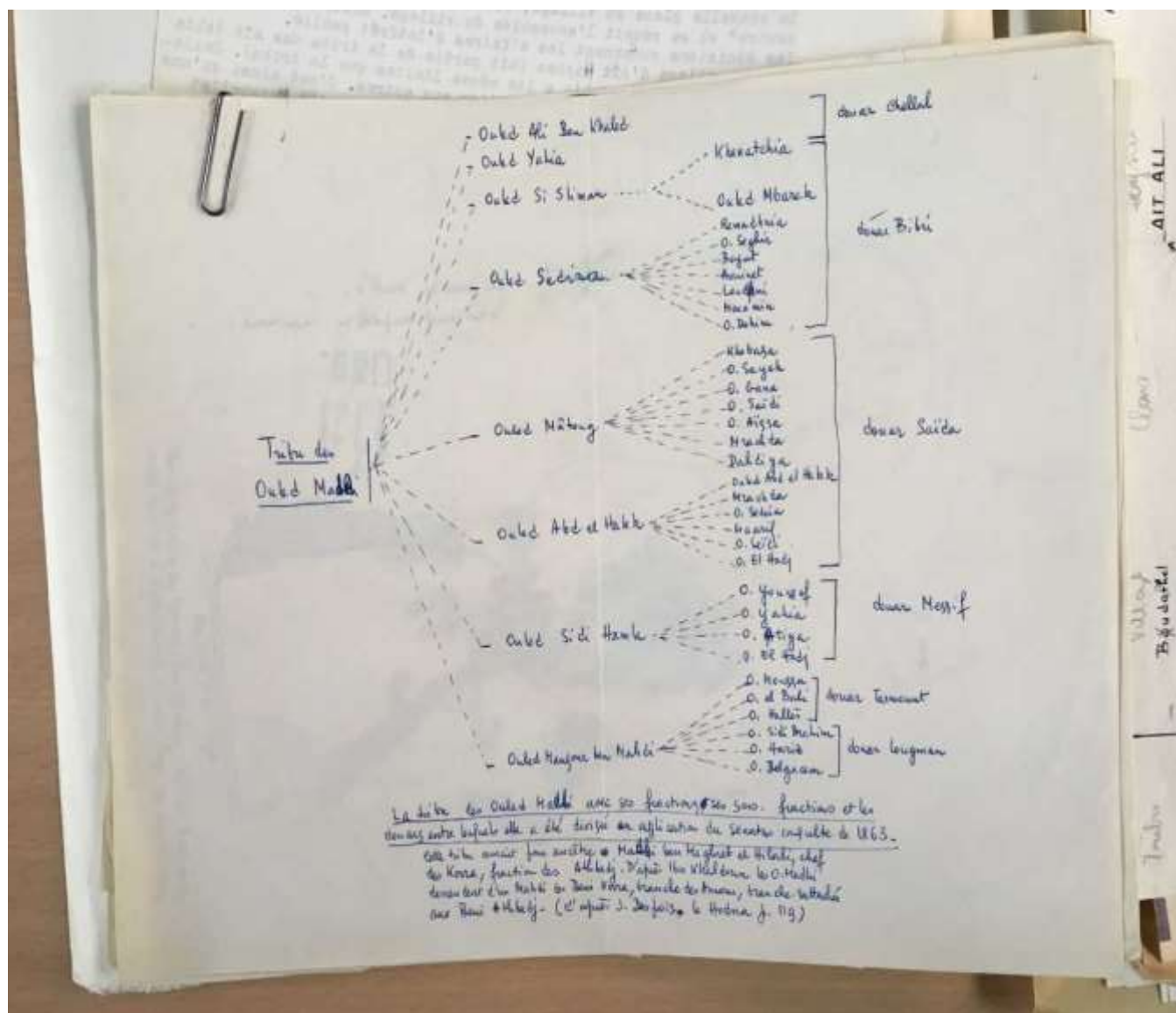
Mahfoud Yanat, photographe, fonctionnaire à l'INSEE (en retraite) détient de nombreuses photos de villages prises par lui-même après l'indépendance.

Chérif Lahlou, photographe en Kabylie détient de nombreuses de villages, de maisons et de paysages kabyles

*Nos remerciements à Jérôme Bourdieu pour ces deux illustrations inédites des travaux de
Pierre Bourdieu*



...a satiner. ...bonne
...adab est presque, il n'est
...néfices réalisés dans



Généalogie (Pierre Bourdieu)

Travail et domination¹

Domination coloniale et rapports de genre

Tassadit Yacine

Tassadit Yacine est anthropologue et spécialiste des sociétés berbères. Elle est directrice d'études à l'EHESS et membre du laboratoire d'anthropologie sociale du collège de France (chaire d'anthropologie de la nature), directrice de la revue *AWAL. Cahiers d'études berbères* (soutenue par Pierre Bourdieu), qu'elle dirige depuis 1989, après le décès de Mouloud Mammeri. Elle a participé à de nombreux collectifs autour de Pierre Bourdieu, *Pierre Bourdieu sociologue, Le symbolique et le social, dictionnaire international de Pierre Bourdieu*, et publié deux numéros de la Revue *Awal*, « Pierre Bourdieu et l'anthropologie », et « l'autre Bourdieu ». *Pierre Bourdieu (1956-1961), Témoignages* est sous presse. Ses travaux dévoilent les mécanismes de domination culturels et de genres en Afrique du Nord. Nous lui devons une vingtaine d'ouvrages dont : *Chacal ou la ruse des dominés. Aux origines du malaise des intellectuels algériens* (Paris, La Découverte, 2001) ; *Si tu m'aimes guéris-moi. Éléments pour une ethnologie des affects* (Préface de Françoise Héritier, Post-face Sherry Ortner, Paris, MSH, 2006) ; Pierre Bourdieu, *Esquisses Algériennes* (Paris, Seuil [réunion des textes, précédée d'une présentation, et d'annotations] 2008) ; Jean Amrouche, *Journal 1928-1962* (Paris, Non Lieu) ; *Avec Mouloud Mammeri* (Paris, Non Lieu, 2018) ; *Germaine Tillon, Une ethnologue engagée* (Paris, Non Lieu, 2018).

Résumé

La notion de travail est toujours présente dans les ouvrages de Bourdieu (1959, 1962, 1963, 1977), en particulier dans ses descriptions du monde rural et du monde urbain en Algérie, au temps de la guerre d'Indépendance, alors que s'accélère la migration de l'un vers l'autre. Des terres agricoles sont abandonnées par les paysans contraints d'en partir car suspectés d'apporter une aide logistique à l'ALN. Dépossédés de leur terre, les paysans se retrouvent entassés dans des camps de regroupement. L'exode massif vers les villes et les centres dits « de colonisation » se traduit par la prolifération de bidonvilles où se pose le problème majeur de l'emploi. Dans cette situation nouvelle, au niveau du vécu immédiat, les rapports que cette nouvelle classe de travailleurs entretient avec l'emploi se caractérisent par l'omniprésence et la brutalité du contremaître, figure emblématique du pouvoir colonial. Plus grave, la vision traditionnelle du monde et du rapport au monde se voit remise en question par cette réalité inédite qui bouleverse les structures sociales ancestrales. Dans cet univers social et mental particulièrement complexe, le regard du chercheur doit s'aiguiser pour décrypter des modes d'action et des schèmes de pensée sous-jacents. Tassadit Yacine apporte un éclairage nouveau

¹ Version développée de la postface publiée dans *Travail et travailleurs en Algérie*, (Paris, Raisons d'Agir, 2021, p.353-361).

à la lecture de l'ouvrage de Pierre Bourdieu (*Travail et Travailleurs en Algérie*, 1963 et 2020) en montrant comment le genre est inscrit dans les modes de la domination coloniale. Grâce à un travail subtil d'analyse sémantique en s'appuyant sur les notions « indigènes », elle décrit cette domination *faite corps* (incorporée) dont il est difficile (pour l'ouvrier) de se départir ce qui rend difficile l'émancipation car le colonisateur (de façon consciente et inconsciente) joue sur plusieurs niveaux : l'économique, le social et le mental. L'inversion des genres participe ici de l'inversion des rapports de forces.

Mots clés

Travail – prolétariat – Algérie – domination – guerre – exploitation – capital – genre – femmes – corps - incorporation – bêtise – ignorance – colonisation - capitalisme

Pour introduire

Travail et Travailleurs en Algérie est resté longtemps absent des recherches en sociologie du travail. Paru en 1963 chez Mouton-La Haye (collection Maison des sciences de l'homme, Études méditerranéennes, Documents I), ce livre est le résultat d'une grande enquête lancée par l'INSEE (Paris) et le service de la statistique (Alger), et réalisée par sondage en 1960 dans les grandes villes d'Algérie.

Les années où s'effectue l'enquête correspondent aux tentatives mises en place par les autorités pour gérer la crise sociale générée par la guerre, comme le prévoit le « Plan de Constantine », lancé par De Gaulle dans son discours du 3 octobre 1958. Ce programme économique, connu aussi sous le nom de « Plan de développement économique et social en Algérie », prévoit de développer le pays en revalorisant l'ensemble de ses ressources ; il annonce la construction de mille villages, la scolarisation, la formation professionnelle, l'accès au travail, au logement et l'introduction de « la modernité » dans les foyers. Mais il s'agit, en réalité, de donner une image positive de la France au niveau international² et de poursuivre en même temps un plan de répression³.

² Les lettres du FLN envoyées par Mouloud Mammeri à l'ONU, le rapport de Michel Rocard et les articles de Jean Amrouche (« Regroupements ou génocide ? », *Démocratie 1960*, voir *Un algérien s'adresse aux Français* sous la direction de T. Yassine, 1994) ont sérieusement impacté la politique répressive de la France auprès de l'opinion internationale.

³ L'objectif étant de détruire les unités de l'ALN et d'en finir avec les derniers foyers de résistance. Une opération appelée « Plan Challe » (du 6 février 1959 au 6 avril 1961) sera fonctionnelle en Kabylie et dans l'Oranie.

Le « Plan de Constantine » est connu aussi pour favoriser nombre de travaux et d'enquêtes de terrain. C'est dans cette logique favorable à l'« intégration » de l'Algérie, que l'on assiste à une « relance de travaux scientifiques sur la société algérienne » (Sayad, 2002). Les pouvoirs publics font appel à l'ARDES⁴ pour conduire des investigations sur les problèmes de l'emploi, du logement et de la consommation des ménages. Les statisticiens constitueront le premier noyau du groupe. Devant la difficulté de transposer des outils de l'enquête (conçus pour la métropole) à l'Algérie, ils font appel à un sociologue. Bourdieu avait alors achevé son service militaire et intégré l'Université d'Alger (depuis 1958) ; il a pu engager ses étudiants pour les former à conduire des entretiens⁵. La commande passée aux chercheurs de l'INSEE rencontre alors les préoccupations développées par Bourdieu dans les enquêtes qu'il avait déjà lancées en Algérie depuis 1958⁶. L'objectif de cette recherche consiste alors à étudier le processus qui conduit de l'attitude économique traditionnaliste à l'attitude capitaliste ; il vise à définir les conditions matérielles d'existence, les attitudes et les idéologies d'une population encore majoritairement rurale – celle des campagnes, regroupée en partie dans les camps, en partie dans les villes – afin de dégager ainsi les modes d'adaptation à l'ordre économique imposé par la colonisation.

Cette enquête est déterminante au niveau de la méthode : elle a favorisé la confrontation des deux séries de résultats, ce qui a permis d'opérer une vérification permanente et réciproque ; et a réuni des matériaux empiriques considérables à l'origine de plusieurs travaux majeurs. Trois articles spécialisés en sont issus : deux, en 1962, publiés dans *Sociologie du travail* et le troisième dans les *Temps modernes*, bien plus tard, en 1977 dans l'ouvrage *Algérie 60*. L'analyse théorique sur les structures économiques et structures temporelles paraîtra sous forme d'ouvrages⁷. *Travail et Travailleurs en Algérie* est également décisif dans la trajectoire du jeune sociologue pour avoir opéré ce passage vers la sociologie, discipline en lien direct

⁴ Association pour la recherche démographique, économique et sociale (ARDES) rattachée au Service de la statistique générale de l'Algérie chargée de réaliser des enquêtes sur les différents problèmes économiques et sociaux.

⁵ Marie-Aimée Hdlie, Djamilia Azi, Mohammed Azi, Raymond Cipolin, Samuel Guedj, Damien Hdlie, Seddouk Lahmer, Ahmed Misraoui, Mahfoud Nechem, Titah and Zekkal.

⁶ Cette partie de la biographie de Pierre Bourdieu est publiée dans *Esquisses algériennes* (2008).

⁷ Plusieurs travaux autour de l'économie – en lien direct ou indirect avec *Travail et travailleurs en Algérie* – sont publiés ultérieurement dans *Structures sociales de l'économie* (2005) et dans *Anthropologie économique. Cours au collège de France, 1992-1993* (2017), édités post mortem.

avec le terrain et l'actualité, plus que l'ethnologie tournée vers le passé⁸.

Même si *Travail et Travailleurs en Algérie* constitue une recherche importante où préfigurent nombre de concepts de sa sociologie (*ethos, habitus, capital, champ, illusio*), il n'en demeure pas moins qu'elle constitue une ébauche marquée par la conjoncture politique de son émergence. Mais, toutes les analyses que l'on peut mener aujourd'hui sur « l'œuvre algérienne » de Pierre Bourdieu viennent confirmer ce qu'en disait Claude Seibel (2004) :

« L'entreprise a été beaucoup plus ambitieuse (pour Bourdieu) que la simple conduite d'une investigation sociologique ».

Dès le départ, il avait conçu la science sociale comme un dévoilement des mécanismes sociaux qui doit faire la lumière sur les inégalités sociales et leurs causes. Il en est ainsi de cette enquête sur le travail dans les années soixante. Inaccessible depuis plus d'un demi-siècle, sa réédition a permis de répondre à une demande de jeunes chercheurs et apporte un éclairage sur les conditions d'émergence de la *sociologie en Algérie* ; permettant aussi de réfléchir aux résistances qui entourent sa réception.

La notion de travail est présente à travers l'étude de l'abandon des terres agricoles par les paysans contraints de se regrouper car suspectés d'apporter une logistique à l'ALN (il fallait selon la propagande militaire « priver le poisson de l'eau du bocal »). Privés de leur terre, les paysans se retrouvent entassés dans des camps de regroupement (Bourdieu, Sayad, 1964). L'exode massif vers la ville et vers le centre dit « de colonisation » se traduit par la prolifération de bidonvilles où se pose le problème majeur de l'emploi, mais aussi de la mise en question de la vision traditionnelle du monde. Cette situation brutale introduit une modification des rapports que les agents économiques entretiennent avec l'emploi en ville sous la houlette d'un contremaître, figure emblématique du colonisateur. En faisant corps avec le corps dominant, il incarne le pouvoir colonial.

En kabyle et en arabe⁹ le travail proprement dit est désigné par *lxedma*, le travailleur *axeddama*, tandis que *ch'ul*, désigne également le travail mais plus largement l'occupation. Si l'on va discuter avec une voisine, par exemple, on emploiera le terme de *ch'ul* et non celui de

⁸ Il faut signaler qu'à cette même époque, il n'y avait pas d'enquêtes sociologiques mais de nombreuses études sur l'histoire, l'islamologie, le droit. Les sciences sociales étaient davantage tournées vers le passé de l'Algérie que son actualité.

⁹ Il s'agit de l'arabe algérien.

lxedma qui renvoie à un besoin, à une activité, à une affaire (au sens large et étroit du terme). Si l'on se laisse solliciter par la sémantique, on constatera d'emblée que le terme *ch'ul* est toujours au participe passé (*mech'ul*) tandis que *xedm* (d'où *xeddam* ou *axxedam* : litt. *Il est faisant, agissant*) ne s'emploie qu'au participe présent comme *working* en anglais ou *trabajando* en espagnol). L'homme *faisant* est par définition dynamique, en mouvement, par opposition à celui qui est inerte, statique.

La charge sémantique du mot « colonisation » n'est pas moins significative. En effet, *l'isti'mar* – dont la racine '*mar* recouvre une variété d'acceptions – veut dire coloniser, littéralement se faire occuper, occuper, dominer. Cette notion traverse l'œuvre anthropologique de Bourdieu, en particulier, lorsqu'il évoque *lamara* : prospérer, emplir, remplir, occuper, à l'instar des abeilles qui colonisent (comme le terme kabyle '*mar*, du marché, on dit *ya'mar* il est plein, empli, rempli). Que ce soit pour dire « travail » ou pour dire « colonisation », on relève l'idée d'occupation au sens d'appropriation et de possession. Le travail comme la colonisation sont orientés vers une seule fin économique, et ils renvoient tous deux à l'occupation au sens kabyle. Le travail est associé à celui qui a une activité (au sens positif où le sujet est actif, agissant) ou bien au sens d'être occupé (dans l'acception négative où l'agent est agi). L'occupation constitue (en période coloniale) une appropriation de soi par l'autre. Elle se retrouve à travers l'omniprésence du langage dans *Travail et travailleurs*, soit en français dans la langue orale des enquêtés soit en arabe ou en berbère. Ce lien étroit entre travail et activité est découvert par Bourdieu dans les usages économiques, eux-mêmes en rapport avec les conduites traditionnelles inséparables des espaces spatiaux et temporels (voir *Esquisses algériennes*, 2008). Ces nouveaux rapports fondés sur une exploitation brutale introduisent un traumatisme dans un système (traditionnel) où l'intérêt incarné par l'argent (et le calcul) est dénié. Même si le travail existe dans leur monde, il est toutefois perçu autrement dans la mesure où il est caractérisé par une cohérence et une cohésion fondées sur une appréhension du temps et de l'espace construits culturellement par des pratiques et des représentations.

En effet dans la culture paysanne, le travail lié à l'activité est inscrit dans ce qu'on peut appeler ici le temps *plein* par opposition au temps *vide* (voir *Le sens pratique*, 1980, p.199). Mais il est cependant erroné de croire que ce temps *vide* est un temps mort puisque les agents sont toujours dans l'activité et dans des échanges. Palabrer dans l'assemblée, rendre visite à des parents, se rendre à des enterrements, faire la fête n'entre pas dans le cycle mort du temps

mais dans une dynamique sociale qui vise à resserrer les liens et à éviter de tomber dans la paresse et/ou l'apathie.

« Le travail n'est ni une fin en soi ni une vertu par soi. Ce qui est valorisé, ce n'est pas l'action orientée vers une fin économique, c'est l'activité en elle-même, indépendamment de sa fonction économique et à condition seulement qu'elle ait une fonction sociale » (Bourdieu, *Algérie 60*, 1977, p.37).

La ville offre, *a priori*, la sécurité à tous les paysans sans toits et sans villages parce qu'ils y trouvent un semblant d'anonymat ; mais, dans ce nouveau cadre de vie, se pose immédiatement le problème de la survie et de l'emploi. Dans un pays agricole et où il y a très peu d'industrie, l'offre en main-d'œuvre est supérieure à la demande. Les petites entreprises proposent quelques opportunités mais pour quelques-uns seulement que le sociologue qualifie « d'armée », « d'essaim »... Ils n'ont pas de « métier » et parce qu'ils ne savent rien faire, ils sont, du coup, prêts à tout faire.

Ce contexte inédit dicte ses propres lois : l'homme est celui qui a un travail... c'est par le travail qu'on devient un « humain » d'abord et « un mâle » ensuite parce que c'est à lui et à lui *seul* qu'incombe la recherche de la subsistance contrairement à la vie paysanne caractérisée par une division sexuelle des tâches. Les femmes étaient parties prenantes dans l'économie domestique où la famille est à fois une unité de production et de consommation. Cette économie familiale se trouve bouleversée dans le déplacement vers la ville. Il n'y a plus que des consommateurs et pas du tout de producteurs. Comme si les hommes, comme éléments dominants du groupe, devaient faire face à cette responsabilité de nourrir leur famille en allant jusqu'au bout d'eux-mêmes. On leur impose d'être des hommes, des « hommes dignes », reconnus par les leurs d'où l'obligation d'avoir un travail à tout le moins un semblant d'activité.

C'est par l'activité et le savoir-faire que l'on est reconnu comme être humain digne par opposition au *chômage* associé à une indignité voire à une mutilation. Dans la tradition, le chômage n'a même pas de nom, on utilise des périphrases ou des métaphores pour le désigner : *tighimit* (le fait de s'asseoir), *d tighimit kan* (il est seulement assis), *yeqqim* ou *qa3ed* ou par « celui qui ne fait rien », qui a les bras croisés, qui ne peut tenir sur ses jambes, qui est

malade, n'a pas de genou¹⁰, de jambe pour être debout. Il s'oppose à *xeddam*, l'homme en action, en mouvement (l'homme d'honneur doté de toutes ses capacités viriles qui se tient debout et droit). Un homme vrai (*argaz*, en kabyle ou *radjel*, en arabe) c'est aussi celui qui fait face, affronte les hommes (ses pairs), se confronte au problème, est doté d'une activité en dehors de la maison et apte à prendre le fusil – par opposition à la position des femmes qui sont souvent assises pour accomplir les tâches domestiques (moulin à bras, tissage, pétrissage de la pâte, rouler le couscous, etc.).

Ayant perdu tous les attributs culturels de la masculinité, il est perçu comme un malade qui tient le mur (celui qui ne peut pas, *ur izmir ara*), voire à une femme, car il a renoncé à toutes les qualités qui font de lui un « homme ». Ainsi, l'homme confiné à l'intérieur de la maison renvoie à l'image du chat des soupentes ou celle d'une « poule » couvant ses œufs : une aberration de la nature puisque les *œufs* des hommes (autre terme pour dire les bourses) ne sont pas fécondables. Impuissant, sans souffle (synonyme de mort), la représentation sexuelle masculine est synonyme de ce fruit qui n'attire aucun insecte¹¹, incapable de produire « de la richesse » et de se reproduire (faire des enfants de préférence mâles) en donnant une continuité au groupe.

Dans ces années de guerre, il est arrivé qu'on associe les hommes « planqués » dans les villes à des femmelettes parce qu'ils sont sans honneur. Les hommes, les vrais, sont ici les guerriers, ceux qui ont rejoint le front (mis pour Front de libération nationale). L'obsession de trouver un travail, quel qu'il soit, pousse les chômeurs à faire n'importe quoi comme Arezki qui ne trouve rien d'autre à faire si ce n'est devenir un supplétif dans l'armée française (*harki*) et de se donner en spectacle aux yeux de sa femme, représentant l'ordre social. On peut comprendre les raisons pour lesquelles les femmes sont absentes dans *Travail et travailleurs en Algérie*, à l'exception des femmes de ménage ou des épouses, contrairement à « Guerre et mutations sociales en Algérie¹² » où ce sont elles qui prennent en charge la gestion des fermes à la place des hommes, qui sont au maquis ou en prison. Dans ce cas, l'inversion des genres est complètement approuvée par le groupe.

¹⁰ *Agecir* ou *afud*, en berbère, *rukba*, en arabe, le genou est symbole de force, de bonne santé mais aussi de puissance virile.

¹¹ *Tefegh_it tizit* : les moustiques l'ont quitté... Allusion à la figure mâle.

¹² Article paru dans *Études méditerranéennes* 7, printemps 1960, p.27-37 repris dans *Esquisses algériennes*, 2008, p.139.

Dans la représentation paysanne traditionnelle, le travail est, pour ainsi dire, genré car il inverse les rapports de forces et les rapports de sens à l'instar de ce limonadier qui déclare, à propos d'un de ses amis : « ce n'est pas un ouvrier, c'est une bonne à tout faire au service des hommes¹³ » ou de cet autre, dépité du fait que c'est sa femme qui travaille à sa place. L'inversion des fonctions entre les hommes et les femmes est vécue comme une déchéance sociale.

Ces chômeurs ont été socialisés dans le monde de la tradition dans laquelle ces représentations faisaient sens. Le fait d'être stigmatisés par les leurs pour avoir échoué dans leur projet (vivre en ville) les disqualifie de la *tirrugza* (virilité sociale). Ils auraient pour ainsi dire fait le pire choix, celui d'une mort symbolique : en ne s'engageant pas aux côtés de leurs « frères » et en acceptant de vivre sous la tutelle coloniale, ils se sont symboliquement soumis (mettre sous) à l'ordre colonial et à son sens comme dans le mythe fondateur kabyle de la domination masculine qui montre bien que les positions sexuelles proprement dites sont des positions de pouvoir (voir *La domination masculine*, 2000, p.34).

Comme dans tous les conflits armés, les vrais hommes sont ceux qui ont choisi la guerre. La mélancolie, l'impossibilité de se projeter dans un futur sont dues au manque de travail certes mais aussi au regard de *l'autre* (ceux qui sont restés au bled) et à la culpabilité sous-jacente qui consiste à « espérer » avoir une vie par opposition à ceux qui ne peuvent pas et qui croupissent dans les camps de regroupement, dans les prisons ou qui meurent au champ de bataille.

L'autre vocable, pour ainsi dire quasi magique, renvoie à l'instruction ou à l'éducation dans la culture française qui, lorsqu'elle n'est pas maîtrisée, ferme tout accès à la communication et à toute prétention d'être un « humain » ; le non instruit est ravalé à la condition la plus dégradante du monde animal (*l'âne*). En effet, l'homme illettré en français est considéré comme celui qui ne sait pas lire même s'il est instruit en arabe. Il est dit *bourricot* qui suppose qu'il est voué à subir une domination extrême¹⁴. L'instruction (*leqraya* : litt. lire, décrypter), la « lecture » au sens de décoder renvoie à leur incapacité de comprendre la langue orale et surtout écrite de l'autre, celle qui est loi et qui fait loi (Derrida, 1996). Tous les textes de loi

¹³ Ces propos renvoient ici, à l'homosexualité, le comble de la dévirilisation ; voir Bourdieu, *Esquisses algériennes*, 2008, p.214 et 229.

¹⁴Dans la hiérarchie animale *l'âne*, est le plus animal (bête) des animaux.

visant à les déposséder sont écrits dans une langue qui n'est pas la leur et qui donne l'impression qu'elle est conçue dès le départ pour s'exercer contre eux : leur mort réelle ou symbolique.

Quelle est la cause de cette succession de malheurs et qui en est responsable ? Les chômeurs n'en voient qu'une : le manque de savoir et de savoir-faire. Ils n'ont pas de « métier » *Imiti* ou de *sanaâ* (façon, le fait de savoir, de fabriquer quelque chose).

« Cela explique qu'ils en arrivent à imputer leurs manques de qualification à eux-mêmes plutôt qu'à ceux de l'ordre en place : "chacun sa chance" dit un manœuvre de Constantine. Celui qui n'est pas instruit n'a rien. On le fait peiner jusqu'à ce qu'il mette le *genou par terre*. C'est ça, la vie de celui qui ne sait pas lire » (*Esquisses algériennes*, 2008, p.209).

L'ouvrage fourmille de métaphores et d'expressions qui traduisent le malheur de ces hommes arrachés à un monde sans pourtant trouver refuge dans un autre et qui, du coup, trouvent un recours dans les mots pour traduire cette violence faite corps. Le colonialisme, sans être nommé de façon explicite, existe dans le langage, comme par exemple l'expression « ils labourent sur nous » – qui va signifier : ils nous exploitent, ils nous réduisent à des animaux (ici bêtes de somme : bœufs, mulets, etc., et dans la hiérarchie animale, le plus exploité, et par la même occasion le plus méprisé¹⁵).

L'insertion dans l'entreprise capitaliste coloniale, en ces temps de guerre, constitue indéniablement ce lieu de deshumanisation où il faut d'abord se faire « bête », métaphore pour servir et ainsi aspirer à obtenir un travail et, d'une certaine façon, à l'humanité.

En dépit de son originalité et de sa dimension novatrice, *Travail et Travailleurs en Algérie*¹⁶ est le fruit d'une enquête qui est restée curieusement longtemps absente dans les recherches en sociologie du travail¹⁷. Pourtant, dans ce livre ardu qui associe les données des statistiques

¹⁵ La colonisation est désignée par *Fransa* (la France), *lhukuma* (le gouvernement) ou bien encore par des *Nsara* en arabe (Nazaréens) ou *Irummyen* en kabyle (Chrétiens, etym. Byzantins) ou encore *Lkufar* (les Infidèles).

¹⁶ Écrit en 1963 avec A. Darbel, J.-P. Rivet et C. Seibel. Les analyses de Bourdieu ont encore validité dans d'autres régions du monde même si les causes de la pauvreté diffèrent. Si le colonialisme a disparu, le capitalisme néolibéral devient la norme. Ses effets dans des pays sous-développés produisent *mutatis mutandis* des situations qui rappellent par certains côtés celles des années 60 en Algérie (cf. Christian de Montlibert sur le Sénégal, à paraître).

¹⁷ Ces dix dernières années, on voit un retour significatif s'effectuer vers ces premières recherches (voir en particulier les actes du colloque « Bourdieu et le Travail » publiés sous la direction de Maxime Quijoux en 2015,

aux données sociologiques et ethnographiques¹⁸, Pierre Bourdieu et ses collaborateurs révèlent tous les mécanismes de la domination en situation coloniale¹⁹. Le travail en situation coloniale est ainsi l'occasion pour la domination de s'exercer avec d'autant plus de force qu'elle se glisse dans cette *discordance* entre des dispositions économiques héritées d'une économie précapitaliste et un cosmos économique imposé avec force par la puissance coloniale. Ce constat permet de découvrir que l'intériorisation des conduites économiques (travail salarié, épargne, crédit, régulation des naissances, etc.), ne va pas de soi et génère différentes formes de violences réelles et symboliques. Les colonisés n'ont alors d'autre choix que de recourir au langage, cette arme symbolique que traduit un langage *fait corps*. *Travail et travailleurs en Algérie* peut ainsi être lu comme une véritable déconstruction des mécanismes de domination en situation coloniale.

Grâce à l'expérience accumulée ou *erfahrung*, le jeune normalien a, d'un côté aboli les frontières entre les disciplines (fondant par là même sa propre théorie), et de l'autre, subverti l'ordre académique dominant et, du coup, a mis à mal la vision orthodoxe et scolastique des représentants de l'académisme. Un péché originel qui expliquera sans doute le silence qui pèsera longtemps sur l'œuvre algérienne du jeune sociologue²⁰.

S'il est vrai que l'inconscient d'une discipline, c'est son histoire, il est évident que la « sociologie algérienne de Bourdieu » ne saurait faire exception, car celle-ci puisait ses racines dans le drame de l'histoire d'une Algérie colonisée. On aurait pu le constater déjà dans *Travail et Travailleurs en Algérie* fortement marqué par un refus inconscient (parfois conscient) de reconnaître (après 130 ans d'occupation) à l'Algérie d'avoir une culture spécifique, une « civilisation originelle ».

Cette négation systématique ayant servi ouvertement la politique officielle n'a pas disparu pour autant dès 1962, intériorisée dans la pensée commune, elle s'est parfois reproduite dans

et des publications comme celles de Laurent Bazin (2013 ; 2015), Fabien Sacriste (2015), Christian de Montlibert (notamment 2015 et un autre ouvrage à paraître), Marie France Garcia Parpet (2014).

¹⁸ En cette année 1964, des psycho-sociologues (Maucorps, Courchet) impliqués dans des enquêtes de terrain combineront statistiques et entretiens (directifs, semi-directifs).

¹⁹ Le lecteur pourra trouver les éléments importants de la biographie de Pierre Bourdieu en Algérie dans la présentation d'*Esquisses algériennes* (2008).

²⁰ Christian de Montlibert a bien raison de souligner que l'immense travail effectué en Algérie constitue bien une œuvre considérable dont la cohérence est évidente.

les pratiques scientifiques. Parce que ce travail de déconstruction n'a jamais été entrepris, la dénégation du fait colonial continue à se transmettre *mojorum dominatio*.

Ce sont ces raisons qui ont largement favorisé cet « oubli » qui consiste à effacer les atrocités de la colonisation (et de la guerre) et par là même scotomiser l'œuvre du jeune assistant pour avoir tenté de lui donner une visibilité dans le champ scientifique à un moment inopportun. Soixante ans après, grâce à un travail d'« anamnèse », c'est ce *work in progress*, lui-même fondateur de ce chantier en perpétuel mouvement caractérisant le grand œuvre qui autorise et favorise, du coup, l'*aufklärung* de Pierre Bourdieu.

Références bibliographiques

Amrouche Jean, 1994 [1959], « Algeria fara dase » in Tassadit Yacine (dir.), Jean El-Mouhoub Amrouche. *Un Algérien s'adresse aux Français ou L'histoire d'Algérie par les textes (1943-1961)*, Paris, Awal – L'Harmattan, p. 92-104 [1^e publication dans *La NEF*, janvier].

Amrouche Jean, 1994 [1960], « Regroupements ou génocide ? » in Tassadit Yacine (dir.), Jean El-Mouhoub Amrouche. *Un Algérien s'adresse aux Français ou L'histoire d'Algérie par les textes (1943-1961)*, Paris, Awal – L'Harmattan, p.191-201 [1^e publication dans *Démocratie* 1960, 28 avril].

Bazin Laurent, 2013, « La sociologie des travailleurs algériens de Pierre Bourdieu en regard d'une ethnologie du présent », *At-Tadwin. Revue annuelle pour les études de philosophie, sciences sociales et humaines, sciences de l'information et de la traduction*, Oran (Algérie), n° 5, p.31-45. <http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00957221>

Bourdieu Pierre (avec A. Darbel, J.-P. Rivet, C. Seibel), (1963), 2021 *Travail et travailleurs en Algérie*, Paris-La Haye, Mouton/Raisons d'Agir.

Bourdieu Pierre, 1977, *Algérie 60. Structures économiques et structures temporelles*, Paris, Minuit.

Bourdieu Pierre, 1980, *Le Sens pratique*, Paris, Minuit, coll. « Le sens commun ».

Bourdieu Pierre, 2005, *Structures sociales de l'économie*, Paris, Seuil.

Bourdieu Pierre, 2008, *Esquisses algériennes*, textes rassemblés par Yacine Tassadit, Paris, Seuil.

Bourdieu Pierre, 2017, *Anthropologie économique. Cours au collège de France, 1992-1993*, Paris, Raisons d’agir.

Bourdieu Pierre, *La Domination masculine*, Paris, Seuil, 2000.

Bourdieu Pierre, Sayad Abdelmalek, 1964, *Le Déracinement*, Paris, Minuit.

Derrida Jacques, 1996, *Le monolinguisme de l’autre*, Paris, Galilée.

Garcia-Parpet Marie-France, 2014, « Entretien autour de la sociologie économique, avec Pierre Bourdieu », réalisé par Hélène Ducourant, Fabien Eloire, *Revue française de Socio-Économie* 2014/1, n° 13, p.181-190. <https://www.cairn.info/revue-francaise-de-socio-economie-2014-1-page-181.htm>

Montlibert Christian de, 2015, « L’en deçà politique dans l’œuvre algérienne de Pierre Bourdieu ou les trois combats du jeune Pierre Bourdieu », *Regards sociologiques*, 2015, n° 47-48, p.170-185.

Montlibert Christian de, Borja Simon (dir.), 2015, « Regards sociologiques sur Pierre Bourdieu », *Regards sociologiques*, n°47-48.

Montlibert Christian de, *De quelques observations élémentaires et provisoires sur la société sénégalaise*, à paraître.

Quijoux Maxime (dir.), 2015, *Bourdieu et le Travail*, Rennes, Presses universitaires de Rennes.

Sacriste Fabien, 2015, « Une lecture de la crise de l’emploi en Algérie coloniale : l’opposition entre travail traditionnel et travail salarié dans l’œuvre algérienne de Pierre Bourdieu » dans Quijoux Maxime (dir.), *Bourdieu et le Travail*, Rennes, Presses universitaires de Rennes.

Seibel Claude, 2004, « Les liens entre Pierre Bourdieu et les statisticiens, à partir de son expérience algérienne », dans Jacques Bouveresse, Daniel Roche (dir.) *Dans la liberté par la connaissance, Pierre Bourdieu (1930-2002)*, Paris, Odile Jacob, coll. « Travaux du Collège de France », p.105-119.

Logique économique vs logique traditionnelle en Algérie des années 1950. L'entre-deux de Pierre Bourdieu

Brahim Labari

Professeur de Sociologie, université d'Agadir. Directeur de la revue internationale de sociologie et de sciences sociales *Esprit Critique*

Résumé

L'article revient sur le terrain algérien de Pierre Bourdieu par l'analyse de la façon avec laquelle ce dernier regardait la société algérienne de la fin des années 1950. Pierre Bourdieu a consacré de très longs passages à l'homme de la tradition imbibé de calculs et de prévisions, mais quelque peu dénué de l'esprit de calcul et de prévision. Son *ethos* ne le conduit pas à intérioriser la rationalité instrumentale, pas plus que son *habitus* ne lui procure les moyens de dépasser sa condition de classe, celle d'un *lumpen* prolétaire, pas du tout acculturé à épouser harmonieusement le BÉABa du capitalisme importé. Pour étudier cet homme de la tradition, prolétaire de son état, P. Bourdieu déployait la connaissance praxéologique et pointait les ravages d'un système qui se veut universel sur la société algérienne d'alors.

Mots clés : capitalisme, prolétaire, tradition, ethos, classe sociale, habitus

Abstract

The present article engages with Pierre Bourdieu's Algerian theme, by analyzing the way in which Bourdieu looked at the Algerian society of the late 1950s. Pierre Bourdieu devoted long passages to traditional man, calculating and foreseer, but somewhat lacking the spirit of calculation and foresight. Traditional man's ethos does not lead him to internalize instrumental rationality, while his habits fall short of providing him with the means to overcome his class condition; that of a lumpenproletariat ill-acculturated to the extravagances of imported capitalism. To study this traditional man and his proletarian consciousness, P. Bourdieu uses praxeological knowledge and pointed to the ravages of a thought system which claims universal authority on Algerian society.

Keywords : tradition – rationality – capitalism – class – sub-proletariat – ethos – habits.

« Le sociologue porte toujours une attention particulière aux individus et à l'environnement concret dans lequel ils sont insérés. Sans doute est-il soucieux de saisir par-delà les différences individuelles les traits généraux caractéristiques de tel ou tel groupe ; cependant étudiant en profondeur un nombre relativement réduit de sujets, il

garde le souvenir vif des cas particuliers qu'il a observés et qui se présentent à lui comme des configurations singulières ».

« Le travail est le lieu par excellence du conflit entre les impératifs de la rationalisation et les traditions culturelles ».

Bourdieu P. (1963), *Travail et Travailleurs en Algérie*, Paris, Mouton, p. 54.

En guise d'introduction

Pierre Bourdieu a entrepris son terrain sur l'Algérie vers la fin des années 1950 alors qu'il était encore au service militaire. Il était assistant à la Faculté des Lettres d'Alger (1958-1960) et mobilisait les étudiants pour le compte d'une enquête sur les incidences du capitalisme importé dans le cadre de la colonisation sur la vie sociale des populations algériennes. Son œuvre pionnière sur la catégorie « Travail » au sein du capitalisme importé a indéniablement été effectuée dans le contexte du colonialisme expirant (Bourdieu, 1963). Epistémologue des sciences sociales, sociologue des systèmes éducatifs des sociétés capitalistes, P. Bourdieu est surtout un ethnologue des pratiques kabyles. Il a su, durant ses années algériennes, se hisser, alors qu'il débutait le terrain, en sociologue des mutations des pratiques socio-économiques des sociétés en transition vers le mode de production capitaliste. Ses travaux ont porté sur la crise de la paysannerie (Bourdieu, Sayad, 1964), sur la sociologie de l'Algérie et sur les pratiques kabyles (Bourdieu, 1972). Le terrain algérien de Pierre Bourdieu a été effectué au moyen des entretiens, des observations, mais également de la photographie en tant que révélatrice des stratifications sociales traversées par des enjeux de classe. En effet, Pierre Bourdieu a entrevu toutes les vertus de cette technique et l'utilise dans le processus de recherche, au plus fort de la phase « ethnographique ». La photographie dispose d'une forte valeur descriptive : ce qui est photographié a le statut de « l'objet parlé » et non du « sujet parlant ». Il s'agit de la perspective d'illustrer instantanément le réel plus que de l'analyser. Bref, elle est une technique secondaire de la sociologie qualitative mais, Bourdieu, en précurseur, soulignait déjà son importance que la méthodologie qualitative a trop tardé à emprunter.

La problématique algérienne de Pierre Bourdieu

Il me semble que l'un des principaux apports de Pierre Bourdieu à la sociologie du travail réside dans le questionnement suivant : comment le système capitaliste importé dans le cadre de la colonisation tend-t-il à façonner les conduites des travailleurs algériens et le monde de la tradition ? Et P. Bourdieu d'affiner cette problématique par une hypothèse centrale qui interpellera au premier chef tout étudiant chercheur en sociologie du développement, aujourd'hui sous-discipline délaissée ou simplement légitimée pour les sociologues du « Tiers-monde » :

« Patrimoine objectivé d'une autre civilisation, héritage d'expériences accumulées, techniques de rémunération, ou de commercialisation, méthodes de comptabilité, de calcul, d'organisation, le système économique importé par la colonisation a la nécessité d'un cosmos (comme dit Weber) dans lequel les travailleurs se trouvent jetés et dont ils doivent apprendre les règles pour survivre. En effet les agents élevés dans une tradition culturelle différente ne peuvent réussir à s'adapter à l'économie monétaire qu'au prix d'une réinvention créatrice que tout sépare d'une accommodation forcée, purement mécanique et passive... A mesure de son évolution, l'organisation économique tend à s'imposer comme un système quasi autonome qui attend et exige de l'individu un certain type de pratiques et de dispositions économiques : acquis et assimilé insensiblement à travers l'éducation implicite et explicite, l'esprit de calcul et de prévision tend ainsi à apparaître comme allant de soi parce que la rationalisation est l'atmosphère que l'on respire » (Bourdieu, 1977, p. 13¹).

Si cette contribution s'inscrit dans un contexte particulier où les tensions étaient fortes entre l'administration française et le nationalisme algérien, il pose en effet un problème classique de sociologie à savoir les incidences d'une logique industrielle supposée universelle dans une aire culturelle supposée traditionnelle. Il pointe les assauts de la première et les résistances/adaptations « créatrices » de la seconde.

La mise à l'épreuve du terrain de la « connaissance praxéologique »

¹ Sauf indication contraire, les citations qui suivront sont tirées de l'ouvrage de Pierre Bourdieu *Algérie 60. Structures économiques et structures temporelles*, 1977.

Le point fort du terrain algérien de Pierre Bourdieu a été de mettre à rude épreuve la « connaissance praxéologique » qui tente de dépasser aussi bien les études « culturalistes » de l'anthropologie culturelle que « l'économisme » de la science économique. Il fait valoir qu'il convient d'appréhender les pratiques et les conduites dans les conditions économiques de l'adoption d'un comportement dit rationnel, parce que le mode de production capitaliste prétend à une rationalité universelle. Il récuse les superstructures idéologiques (la religion par exemple) comme étant un des freins à l'assimilation par les différents groupes sociaux des exigences capitalistes :

« Ceux qui posent la question rituelle des obstacles culturels au développement économique, s'intéressent de façon exclusive, c'est-à-dire abstraite, à la rationalisation des conduites économiques et décrivent comme résistances, imputables au seul héritage culturel (ou pire à tel ou tel de ses aspects, l'Islam par exemple), tous les manquements au modèle abstrait de la "rationalité" telle que la définit la théorie économique : paradoxalement, la philosophie du développement économique qui réduit l'anthropologie à une dimension de l'économie conduit à ignorer les conditions économiques de l'adoption d'un comportement économique "rationnel" et attend de l'homme des sociétés précapitalistes qu'il commence par se convertir en homme "développé" pour pouvoir jouir des avantages économiques d'une économie "développée". L'anthropologie culturelle n'échappe pas davantage à l'abstraction lorsqu'elle voit un simple effet du "contact culturel" dans la transformation des sociétés précapitalistes qu'elle décrit comme "changement culturel" ou "acculturation". Elle tend à ignorer en effet que la transformation du système des modèles culturels et des valeurs n'est pas le résultat d'une simple combinaison logique entre les modèles importés et les modèles originels mais que, à la fois conséquence et condition des transformations économiques, elle ne s'opère que par médiation de l'expérience et de la pratique d'individus différemment situés par rapport au système économique » (Bourdieu, 1977, p. 11).

Cette connaissance praxéologique se rapporte à ce que P. Bourdieu appelle « *habitus* de classe » entendu comme « principe unificateur et générateur de pratiques [...] forme incorporée de la condition de classe et des conditionnements qu'elle impose ». Plus extensivement, on peut relever trois des caractéristiques de l'*habitus* :

- c'est un produit des structures (puisque les dispositions d'une classe dépendent de sa position dans les rapports de classes) ;
- il est producteur de pratiques (ces dispositions à l'égard des systèmes entraînent des pratiques sociales) ;
- il est reproducteur des structures (ces pratiques parce qu'elles s'adaptent aux structures du système et les renforcent).

Cette « loi immanente, *lex insita*, déposée en chaque agent par la prime éducation » (Bourdieu, 1972, p. 181), ne s'appliquant pas indistinctement à tous les groupes sociaux, est différente de l'un à l'autre selon le groupe d'appartenance de l'individu (rapports structures/*habitus*) : ainsi les *habitus* sont « les systèmes de disposition durables, structures structurées prédisposées à fonctionner comme structures structurantes » (Bourdieu, 1972, p. 175). Et Bourdieu d'avancer que l'*habitus* de l'homme de la tradition n'est pas orienté vers l'esprit de calcul et de prévision. Ce dernier peut calculer et prévoir mais n'est pas doté d'un esprit de calcul et de prévision conformément à la vision rationaliste :

« Jamais absent le calcul n'est jamais avoué. Les sous-prolétaires sont maintenus dans l'impossibilité de calculer et de prévoir par un système économique qui exige la prévision, le calcul et la rationalisation de la conduite économique » (Bourdieu, 1977, p. 85).

L'*ethos* de l'homme de la tradition : travail et débrouillardise

Étudiant le rapport des sous-prolétaires algériens au travail et au chômage, Pierre Bourdieu avance l'hypothèse selon laquelle, dans la société traditionnelle, le travail ne s'oppose pas au chômage tel qu'on l'entend dans les sociétés occidentales à « capital cognitif variable ». Ainsi, notre ethnologue des pratiques kabyles observait que l'homme de la tradition a toujours quelque chose à faire tel le berger « taillant sa flûte ». Une telle occupation le rend honorable aux yeux de ses semblables. Le chômage est surtout considéré comme l'opposé de la paresse car il renvoie à autre chose qu'à une simple et élémentaire privation économique, il est en l'occurrence associé à une mutilation sociale. Il en découle que l'*ethos* traditionnel consacre la nécessité d'une occupation quelle qu'elle soit comme toute activité atypique, travail occasionnel ou tout autre type de labeur remis au goût du jour par la prégnance de la solidarité

mécanique dans le contexte algérien d'alors. Et ce afin « d'assurer la sauvegarde du respect de soi ». Les populations kabyles se conduisent de sorte à se conformer « aux devoirs de solidarité envers ceux dont l'attitude témoigne qu'ils sont victimes d'une situation objective et non de leur incapacité ou de leur paresse » (Bourdieu, 1977, p. 74).

Pierre Bourdieu montre ainsi que si l'univers économique était parfaitement « rationalisé », cela impliquerait la mort *in futuro* des sous-prolétaires :

« En fait, aux marges des cités africaines ou sud-américaines, il existe des univers économiques qui constituent comme un tampon entre le sous-prolétaire et le monde moderne et dont la loi fondamentale semble être celle qui régit les conduites individuelles, à savoir l'absence de prévisibilité et de calculabilité » (Bourdieu, 1977, p. 84).

C'est dans cette lignée qu'émerge le bidonville, ou ce que R. Montagne appelait avant Pierre Bourdieu « l'habitat prolétarien » (Montagne, 1954, p. 256), qui remplit bel et bien une fonction d'inclusion dans l'environnement d'intrusion d'un modèle économique « aliénant ». Le bidonville est-il une habitation rurale transplantée à proximité ou même à l'intérieur des villes ? S'agit-il en conséquence d'une ruralisation de la ville ou plutôt de la citadinisation « inappropriée » du rural ?

La proposition que la ruralisation de la ville correspond à l'idée selon laquelle il y aurait dans cette attitude un choix dicté par une résistance à l'acculturation citadine de la part du migrant rural nous semble tronquée. Des études sur les bidonvilles ont montré qu'on y retrouve les membres d'une même tribu ou d'un même *douar*. La solidarité villageoise tient lieu de résistance à l'ordre urbain, le bidonville réalisant ainsi « au niveau le plus bas, une forme particulière d'équilibre économique, social et psychologique » (Bourdieu, 1977, p. 265).

La seconde proposition, suivant laquelle le bidonville ne serait que la traduction d'une citadinisation inachevée et « inappropriée » du rural, fait valoir l'incapacité de la ville à produire les conditions favorables d'une citadinité « intégrée ». Cette incapacité de la ville, et plus précisément des pouvoirs publics, consiste en l'absence ou en l'insuffisance d'une politique d'habitat en direction des classes les plus défavorisées. Et Bourdieu de poursuivre sa démonstration en arguant que le relogement de l'homme de la tradition en appartement dans des villes « ruralisées » exige comme mutation des attitudes : la régularité mensuelle des

loyers et charges, les exigences d'équipement et de consommation de masse. Le relogement des populations du monde de la tradition finira, selon Bourdieu, par avoir raison, du fait de nouvelles charges et des réquisits de l'économie rationnelle dans laquelle introduisait le nouvel habitat, du fragile équilibre acquis dans l'univers du bidonville. Vivre et s'adapter au nouvel habitat amène le nouveau locataire à renoncer à tous ses avantages (économiser sur l'eau, l'électricité, les appareils, les meubles...).

Bourdieu, comme pour faire écho à ce qu'il écrira plus tard (Bourdieu, 1998), illustre son propos en se référant à la femme kabyle : sa proximité spatiale avec des voisins, synonymes d'étrangers, accentue son isolement par rapport à la famille élargie dans le contexte kabyle. En revanche, la « nouvelle bourgeoisie » est plus accoutumée à l'isolement des logements « modernes » générant une forme d'intimité pour cette catégorie réfractaire à la mixité sociale. Il en découle, selon P. Bourdieu, que le nouvel habitat élève une barrière entre sous-prolétaires et petite bourgeoisie qui, seule, peut faire face aux réquisits de l'habitat moderne. Et à l'auteur de conclure en ces termes :

« Les conditions que doivent remplir ceux qui le franchissent font que le “seuil de modernité” est ici une frontière entre les classes » (Bourdieu, 1977, p. 92).

L'homme de la tradition peine ainsi à épouser la rationalité économique (calculabilité et prévisibilité). Renouant avec le marxisme et la sociologie ouvriériste française invitée par Friedmann à s'ouvrir aux progrès de l'ethnologie², Pierre Bourdieu assurait que, vivant aux limites du viable, soucieux d'assurer pour le lendemain un simple moyen de survie, le sous-prolétaire ne peut acquérir une véritable conscience révolutionnaire :

« La vie vécue comme jeu du hasard fait surgir des puissances impersonnelles et personnalités omniprésentes et localisées, bénéfiques et maléfiques, qui meuvent et animent tout l'univers social » (Bourdieu, 1977, p. 88).

² « La sociologie du travail se félicite du développement, depuis un quart de siècle, de l'anthropologie appliquée – encouragée par Malinowski, manifesté par l'intérêt croissant des ethnologues pour les “contacts culturels”, les processus dynamiques... Le sociologue du travail, habitué aux valeurs, concepts, problèmes qui caractérisent ses études dans les sociétés modernes, toutes plus ou moins industrialisées, peut recevoir de l'ethnologie d'utiles suggestions et cadres de références par les informations qu'elle lui apporte sur les activités de travail dans les groupes humains qu'elle étudie : suggestions qui enrichissent parfois d'une compréhension nouvelle les concepts qu'il avait élaborés » (Friedmann, 1961, p. 106).

Plus même, les classes populaires sont acculées à croire aux vertus du piston, véritable « *baraka* du sous-prolétaire », et de l'entraide :

« L'entraide est la seule assurance du paysan qui, la plupart du temps, est jeté brutalement dans la grande ville : les statistiques montrent en effet que, si l'on excepte ceux qui résident dans une grande ville depuis un certain temps, plus des deux tiers des chefs de famille citadins sont venus directement des régions rurales, sans étape intermédiaire, un tiers étant seulement passé par des villes de moyenne importance. Tout semble indiquer que ces deux types de migration correspondent à deux catégories différentes de population rurale : l'émigration par grands bonds semble être le fait des couches inférieures ouvrières agricoles – permanents ou saisonniers, khammès [métayers], petits propriétaires, qui fuient à l'aventure vers la grande ville ou vers la France, sans autre espoir que d'être salarié ou, faute d'emploi, de petit commerçant ; les migrations de faible amplitude seraient plutôt le fait des propriétaires moyens qui vont vers les villes voisines de leur ancienne résidence où ils bénéficient des avantages que leur assure leur réseau de relations antérieures (le crédit par exemple) et où ils peuvent exercer, grâce au pécule fourni par la vente de leur propriété ou de son produit, des métiers nobles et peu pénibles tels que le commerce ou l'artisanat traditionnel » (Bourdieu, 1977, p. 111).

Dans ce contexte colonial, l'homme de la tradition serait le pendant du sous-prolétaire dans le système capitaliste. Pour forcer le sort et triompher de l'hostilité d'un ordre injuste, les individus n'ayant ni métier ni instruction, ni argent, disposent d'un seul recours : la puissance des protections, du coup d'épaule et des connaissances. Remplissant la fonction qui, en nos sociétés, incombe aux méthodes rationnelles de recrutement, les relations de parenté, de voisinage, de camaraderie tendent à réduire le sentiment de l'arbitraire mais en développant la conviction non moins irrationnelle, que les relations, le piston, la débrouillardise, le *bakchich* et le café peuvent tout. Tout se passe enfin comme si l'on s'efforçait dans le contexte algérien traditionnel de transformer les relations bureaucratiques, impersonnelles, formelles et médiates, en relations personnelles et directes.

Rapports de travail en contexte colonial : « race » et classe sociale

Préparés par leur tradition culturelle à attendre des relations interpersonnelles intenses et indifférenciées, les travailleurs algériens sont, selon P. Bourdieu, tout particulièrement enclins à éprouver douloureusement l'impersonnalité froide ou brutale des rapports de travail. Mais la peur de licenciement – car vivant dans le « provisoire et l'imprévisibilité » – fait que ces travailleurs « précaires » ne peuvent exprimer leur indignation que sur le mode de la nostalgie.

Sur les rapports et les représentations du travail chez les travailleurs algériens, Bourdieu livrait quelques statistiques : il indiquait que 72 % des travailleurs enquêtés déclarent ne pas aimer leur métier. Leur travail ne les rend pas heureux et émancipés.

Les causes d'insatisfaction citées sont les suivantes :

- l'insuffisance des salaires ;
- le caractère pénible ou dangereux du travail ;
- le fait d'être réduit au rôle d'exécutant ;
- l'éloignement par rapport au lieu du travail,
- le caractère monotone et ennuyeux de la tâche.

L'aspiration à des relations plus humaines dans le milieu du travail s'exprime donc systématiquement sur le ton de la nostalgie résignée ou de la révolte impuissante. Deux tiers des personnes enquêtées affirmant ne pas aimer leur travail déclarent parallèlement ne pas en chercher un autre.

La conduite économique des citadins, et particulièrement celle des sous-prolétaires, évoque souvent celle des paysans et de la tradition. En effet, pour le paysan d'autrefois l'absence de comptabilité et de calcul est un des aspects constitutifs de l'ordre économique et social auquel il participe. Son activité économique, qui n'est jamais déconnectée des autres fonctions, réalise des fins traditionnellement définies par des moyens traditionnels.

D'où la conclusion de Bourdieu où se dénote un certain pessimisme :

« Force de révolution, la paysannerie prolétarisée et le sous-prolétariat des cités ne forment pas une force révolutionnaire au sens vrai ».

Et comme pour insister sur cet aspect de son travail, il revient de façon récurrente sur ce point :

« Il faut admettre que la révolte contre la situation présente ne peut s'orienter vers des fins rationnelles et explicites que lorsque sont données les conditions économiques de la constitution d'une conscience rationnelle de ces fins, c'est-à-dire lorsque l'ordre actuel enferme la virtualité de sa propre disparition et produit de ce fait des gens capables de la projeter » (Bourdieu, 1977, p. 113).

Même si le contexte historique au sein duquel l'enquête a été menée reste un contexte de crise entre les deux sociétés (française et algérienne), le travail de Bourdieu a enrichi significativement la réflexion sociologique sur la société précapitaliste maghrébine.

Mais Bourdieu, conformément à sa conception de l'économie, avance que :

« En effet les agents élevés dans une tradition culturelle différente ne peuvent réussir à s'adapter à l'économie monétaire qu'au prix d'une réinvention créatrice que tout sépare d'une accommodation forcée, purement mécanique et passive [...] À mesure de son évolution, l'organisation économique tend à s'imposer comme un système quasi autonome qui attend et exige de l'individu un certain type de pratiques et de dispositions économiques : acquis et assimilé insensiblement à travers l'éducation implicite et explicite, l'esprit de calcul et de prévision tend ainsi à apparaître comme allant de soi parce que la rationalisation est l'atmosphère que l'on respire ».

Pour montrer comment l'économie tend à façonner dès l'enfance l'*habitus* économique, P. Bourdieu rapporte cette anecdote « idéal-typique » :

« Les écoliers du cours moyen de Lowestoft (Angleterre) avaient créé une assurance contre les punitions qui prévoyait que, pour une fessée, l'assuré recevait 4 Schilling. Mais devant les abus, le Président, âgé de 13 ans, dut prévoir une clause supplémentaire selon laquelle la société n'était pas responsable des accidents volontaires » (cité par Bourdieu, 1977).

En guise de conclusion

L'œuvre algérienne de Pierre Bourdieu constitue la première étude portant directement sur le travail dans une société de l'Afrique du Nord alliant à la fois les progrès de l'ethnologie, y compris coloniale, et une ample enquête de terrain mobilisant tout à la fois sociologues et statisticiens.

Le milieu du travail est par excellence le lieu d'interaction entre la rationalité de l'entreprise et la culture des travailleurs. L'individualisme méthodologique pose que la culture n'est que le résultat de l'apport des agrégats individuels. Le monde du travail serait ainsi à l'image d'une auberge espagnole où chacun trouve ce qu'il y a apporté. La routinisation régulière et répétée de certaines conduites localement consacrées ne finit-elle pas par institutionnaliser des règles, des normes et des valeurs qui composeront la culture du monde du travail sans que cette dernière se détourne de sa rationalité bien comprise, sa finalité ultime à savoir la rentabilité et le profit ?

Quant au paradigme holiste, il considère que la culture du monde du travail est irréductible à celle des travailleurs qui la composent. Elle leur préexiste.

Ni tout à fait holiste, ni certainement « individualiste », l'approche de la catégorie « travail » dans le contexte colonial algérien par Pierre Bourdieu résulte d'une mise en perspective d'un double héritage conceptuel et épistémologique. D'abord un héritage marxiste reconnaissable à l'utilisation des concepts marxistes tels que sous-prolétaire, aliénation, rapports de classes... C'est toute cette panoplie de concepts que l'auteur mobilise pour expliquer la position des travailleurs algériens dans une culture « dominée ». Le second héritage est à chercher chez Max Weber et sa sociologie « compréhensive ». On sait par exemple que le concept d'*habitus* possède une connotation weberienne en ce sens qu'il consiste à :

« [...] faire naître chez un agent donné, dans des conditions objectives données, une disposition générale et fondamentale à reproduire un certain type de pratiques chaque fois que l'agent se retrouvera dans des conditions objectives reproduisant les conditions sociales initiales » (Accardo A., 1983).

De la même façon le concept bourdieusien de « désillusion » renvoie, par association d'idées, à celui weberien de « désenchantement » comme le note Louis Pinto (2014) :

« La vérité des expériences qu'entend connaître le sociologue se présentent d'abord, vue de l'intérieur, dans l'épreuve du désenchantement et de la désillusion, équivalent pratique de la réduction phénoménologique... ».

S'inspirant de M. Weber, P. Bourdieu se situe à l'intersection de deux paradigmes :

– la connaissance objectiviste qu'il dénonce comme une tendance à la réification des modèles qui conduit à une sociologie de l'imaginaire.

– la connaissance phénoménologique qu’il présente comme une sorte de connaissance spontanée selon laquelle les choses vont de soi.

Références bibliographiques

Accardo A., 1983, *Initiation à la sociologie de l’illusionnisme social*, Paris, Mascaret.

Friedmann G., 1961, « Sociologie du travail et ethnologie », *Sociologie du travail*, avril-juin.

Bourdieu P., 1963, *Travail et Travailleurs en Algérie*, Paris, Mouton.

Bourdieu P., Sayad A., 1964, *Le déracinement. La crise de l’agriculture traditionnelle en Algérie*, Paris, Minuit.

Bourdieu P., 1972, *Esquisse d’une théorie de la pratique précédée de Trois études d’ethnologie Kabyle*, Paris, Droz.

Bourdieu P., 1977, *Algérie 60, structures économiques et structures temporelles*, Paris, Minuit.

Bourdieu P., 1998, *La domination masculine*, Paris, Seuil.

Montagne R., 1954, *Naissance du prolétariat marocain. Enquête collective exécutée de 1948 à 1950*, Paris, Peyronnet et Cie.

Pinto L., 2014, *Sociologie et Philosophie : libres échanges. Bourdieu, Derrida, Durkheim, Foucault, Sartre...*, Paris, éditions d’Ithaque.

Lecture critique d'un classique de P. Bourdieu : *La distinction.*

***Critique sociale du jugement* (Paris, Minuit, 1979)**

Sylvie Chiousse

Brahim Labari

Voici un livre difficile à analyser et dont la densité théorique est d'une richesse telle qu'en rendre compte n'irait pas sans quelques simplifications. Comme tous les livres de Pierre Bourdieu, il répond à une option paradigmatique assez rigide caractérisée notamment par la sociologie des champs et de l'*habitus*. Avant de revenir sur ces concepts théoriques, notons de prime abord quelques *a priori* méthodologiques proclamés par l'auteur quant à son choix thématique.

Dans une première partie, Bourdieu va s'attacher à ré-interroger la relation liant le goût à l'éducation et à la culture comme action à cultiver. Il établit deux faits fondamentaux : qu'il existe, d'une part, une relation très étroite unissant les pratiques culturelles au capital scolaire et à l'origine sociale ; que l'institution scolaire, d'autre part, contribue à constituer la disposition générale à la culture légitime. Il va donc essayer de déterminer comment la disposition cultivée et la compétence culturelle varient selon les catégories d'agents et selon les terrains auxquels elles s'appliquent (c'est-à-dire depuis les domaines les plus légitimes comme la peinture ou la musique jusqu'aux plus libres). Il se propose ensuite, dans une seconde partie, d'analyser les expériences différentielles que font les consommateurs dans l'appropriation des biens culturels en fonction des dispositions dues à leur position dans l'espace économique, c'est-à-dire leur condition de classe.

Corrélativement et de manière conséquente, l'auteur se propose, dans la dernière partie, d'analyser tour à tour les goûts et les préférences culturelles de la classe dominante, de la classe moyenne et de la classe populaire. De cette analyse ressort que les oppositions les plus formelles en apparence renvoient plus au moins discrètement entre dominants et dominés ; les divisions sociales deviennent en fait principe de division et organisent la vision du monde social.

Au principe du goût et du rapport existant entre un objet et son usage social, il y a la disposition des agents ou des classes à apprécier et percevoir des objets, c'est ce qu'il qualifie d'*habitus* de classe entendu comme : « [...] principe unificateur et générateur de pratiques [...] forme incorporée de la condition de classe et des conditionnements qu'elle impose ».

Plus extensivement, on peut relever trois des caractéristiques de l'*habitus* :

- c'est un produit des structures (puisque les dispositions d'une classe dépendent de sa position dans les rapports de classes) ;
- Il est producteur de pratiques (ces dispositions à l'égard des systèmes entraînent des pratiques sociales) ;
- Il est reproducteur des structures (ces pratiques parce qu'elles s'adaptent aux structures du système les renforcent).

La corrélation observée entre pratique et origine sociale n'est donc pas seulement facteur de la position que les agents occupent à un moment donné du temps dans l'espace social ; elle dépend surtout de la relation existante entre le capital d'origine et le capital d'arrivée (c'est-à-dire capital hérité et capital scolaire) et peut être considérée comme la résultante de deux effets : l'effet d'inculcation et celui de trajectoire sociale.

C'est dans l'espace social que se mettent en place les stratégies de reproduction au moyen desquelles les agents cherchent à conserver ou à valoriser leur patrimoine et à maintenir ou améliorer leur position dans la structure des rapports de classe, ou des stratégies de reconversion parmi lesquelles on compte celle de la concurrence pour le titre scolaire.

La première illustration qui peut être donnée est celle où l'enquêteur énumérait une liste de seize œuvres musicales et demandait d'indiquer le nom de chacun des compositeurs de ces œuvres. On constate alors que 67 % des titulaires d'un BEP ou d'un CAP ne peuvent identifier plus de deux compositeurs, contre 45 % des titulaires du BEPC, 19 % des bacheliers et 7 % des détenteurs d'un diplôme équivalent à la licence. On remarque également qu'aucun des ouvriers n'est capable d'identifier douze au moins des compositeurs sur seize alors que 52 % des producteurs artistiques et professeurs atteignent ce score. Ceci dit, Bourdieu rappelle qu'on ne saurait imputer à la seule action du système scolaire la forte corrélation observée entre la compétence en matière de musique ou de peinture et le capital scolaire : ce capital

est en effet le produit garanti des effets cumulés de la transmission culturelle assurée par la famille et de la transmission culturelle véhiculée par l'institution scolaire.

Cette première illustration permet également de mettre en évidence que les différences de capital scolaire et d'origine sociale ne font pas que différencier des niveaux de compétence culturelle ; elles créent également des différences de goût. On peut en effet faire correspondre trois univers de goût à trois niveaux scolaires et classes sociales :

- goût légitime = goût pour les œuvres légitimes – clavecin bien tempéré, art de la fugue, concerto pour la main gauche, bruegel, goya = classe dominante la plus dotée en capital économique
- goût moyen = goût pour les œuvres mineures des arts majeurs – *Rhapsody in blue*, Utrillo, Dubuffet, Renoir, Brel, Bécaud = classes moyennes
- goût populaire = goût pour les œuvres de musique « légère » ou de musique savante dévalorisée – *Le Beau Danube bleu*, *la Traviata*, Mariano, Guétary, Pétula Clark = classes populaires.

Il ressort de cette première analyse que l'institution scolaire, par des actions d'inculcation et d'imposition de valeur, contribue à constituer la disposition générale à l'égard de la culture légitime qui, acquise à propos des savoirs et des pratiques scolairement reconnus, tend à s'appliquer au-delà des limites du scolaire. Elle prend alors la forme d'une « propension désintéressée » à accumuler des expériences et des connaissances qui peuvent ne pas être directement rentables sur le marché scolaire.

Ainsi l'effet le mieux caché de l'institution scolaire, qui est l'imposition des titres, permet de comprendre le rapport qui s'établit entre les titres de noblesse que discerne le système d'enseignement et les pratiques qu'ils impliquent. L'institution scolaire définit dans ses fins et ses moyens l'entreprise d'autodaxie légitime, c'est-à-dire l'acquisition d'une culture générale, s'opposant par-là à la culture libre illégitime de l'autodidacte (connaissances ou expériences acquises dans la pratique), il est donc inscrit dans le titre scolaire qu'il garantit formellement en tant que compétence spécifique ; qu'il garantit réellement en tant que possession d'une culture générale.

Il y a donc un effet d'assignation statutaire, un effet de titre qui contribue à imposer aux individus des pratiques culturelles que l'école n'inculque pas elle-même mais qui sont attachées aux titres et positions qu'elle confère.

Si le titre scolaire fonctionne comme une condition d'accès à la culture légitime, il est aussi une garantie de l'aptitude à adopter la disposition esthétique. Ceci est parfaitement illustré avec la question sur le classement arbitraire des œuvres ; les enquêtés ayant à répondre à la question suivante : avec les sujets suivants, le photographe a-t-il plus de chance de faire une photo belle, intéressante, insignifiante ou laide ?

Les éléments proposés sont : un paysage, un accident d'auto, une fillette jouant avec un chat, une femme enceinte, une nature morte, une femme allaitant un bébé, une charpente métallique, une querelle de clochards, des choux, un coucher de soleil, un tisserand sur son métier, une danse folklorique, une corde, une écorce d'arbre, un monument célèbre, un cimetière, un homme blessé, un serpent, un tableau de maître.

Cette épreuve a permis de déterminer les facteurs qui déterminent la capacité à adopter la posture socialement désignée comme proprement esthétique. C'est ainsi que l'on voit croître en fonction du niveau d'instruction la part de ceux qui refusent comme vulgaires et laids ou rejettent comme insignifiants, niais, un peu « cucus », les objets ordinaires de l'admiration populaire (première communion – coucher du soleil – paysage) et la part de ceux qui, affirmant l'autonomie de la représentation par rapport à la chose représentée, jugent que l'on peut faire une belle photographie avec des objets socialement désignés comme insignifiants (charpente métallique – écorce d'arbre – choux). En fait, pour expliquer que s'accroît avec le capital scolaire la propension à apprécier une œuvre indépendamment de son contenu, il ne suffit pas d'invoquer le fait que l'apprentissage scolaire fournit les instruments linguistiques et les références qui permettent d'exprimer l'expérience esthétique. Il convient aussi de prendre en considération que cette disposition esthétique est une dimension d'un rapport global au monde, d'un style de vie. Elle suppose la distance au monde qui est le principe de l'expérience bourgeoise du monde ; et, sur ce point, l'univers scolaire est moins éloigné qu'il n'y paraît de l'univers bourgeois.

L'effort entamé pour donner à l'ouvrage valeur argumentaire est surtout sensible quand l'auteur se livre à une ample exploration des pratiques sociales de distinction, de séparation entre les classes sociales ; pratiques incessamment renouvelées et qui se déroulent dans

l'espace social hiérarchisé. L'objet de l'enquête est alors de ressaisir les conflits (luttres ?) dans le domaine de la consommation et des goûts (artistiques, vestimentaires, culinaires...). Parmi les différents facteurs qui déterminent les pratiques comme l'âge, le sexe, le lieu de résidence, certains – dont le capital scolaire et le capital économique – ont un poids fonctionnel considérable. En guise d'exemple, on observe que le goût de l'homme dans le choix de son vêtement dépend non seulement du capital économique et du capital scolaire dont il dispose, mais aussi de ceux possédés par sa femme ; la division traditionnelle des rôles tendant à s'affaiblir quand le capital scolaire croît. Mais ce qui est plus fondamental encore, c'est que la relation statistique qui s'établit entre les pratiques et les degrés de capital possédé rend compte de la structuration de l'espace social en classes et agit comme un principe de hiérarchisation. Il faut d'abord préciser la différence entre les deux concepts dégagés par Bourdieu :

- le capital économique pouvant être à la fois un capital hérité sous la forme d'un patrimoine, ou un capital acquis.

- le capital culturel qui peut revêtir deux formes particulières : d'un côté le capital scolaire défini par le diplôme et les années d'étude, de l'autre le capital hérité transmis par la famille.

C'est en fonction de cet ensemble de ressources et de pouvoirs effectivement utilisables que se distribuent et se distinguent les différentes classes sociales dans tout l'espace social. On a ainsi celles qui sont mieux pourvues en capital économique et en capital culturel jusqu'à celles qui en sont les plus démunies. C'est également en fonction de ces deux principes de hiérarchisation que l'on obtient des structures de distribution symétriques et inversées dans chaque fraction de classes.

- Dans la classe dominante s'organisent deux structures inverses, appelées « structures en chiasme » où les uns (industriels et commerçants) se révèlent détenteurs de capital économique et relativement moins de capital culturel ; où les autres (les professeurs par exemple) ont la position inverse.

- Dans la classe moyenne, on retrouve également cette structure inversée entre une « petite bourgeoisie nouvelle » détentrice d'un niveau d'instruction élevé qui se différencie de « la petite bourgeoisie établie » plus détentrice du capital économique.

Ceci étant dit, le volume global du capital n'explique pas la réalité existante entre la classe et la pratique, il faut insister sur la différence entre capital hérité ou « incorporé » et « capital acquis » pour comprendre l'effet de trajectoire sociale qui est en jeu dans les pratiques et qui justifie les stratégies de reproduction que les agents mettent en place.

Il en découle que les fractions les plus riches en capital culturel inclinent à investir plutôt dans l'éducation de leurs enfants en même temps que dans les pratiques culturelles propres à maintenir et à accroître leur rareté spécifique alors que les fractions les plus dotées en capital économique se désengagent des investissements culturels et éducatifs au profit des investissements économiques.

Ces stratégies de reproduction par lesquelles les agents tendent inconsciemment ou consciemment à conserver ou à augmenter leur patrimoine et corrélativement à maintenir ou à améliorer leur position dans la structure des rapports de classe, sont ce qui explique les concurrences pour les titres scolaires.

Pour assurer la reproduction, les fractions de la classe dominante les plus riches en capital économique intensifient l'utilisation qu'elles faisaient du système d'enseignement et l'entrée dans la course pour le titre scolaire des fractions jusque-là faibles utilisatrices de l'école, ce qui a eu pour effet de contraindre les fractions de classe dont la reproduction était assurée principalement par l'école à intensifier leurs investissements pour maintenir la rareté relative de leur titre.

C'est cette intensification de la concurrence pour les titres scolaires qui explique les transformations récentes du rapport entre les différentes classes sociales et le système d'enseignement et qui a provoqué une dévaluation des diplômes. On peut considérer en effet qu'un titre a toutes les chances d'avoir subi une dévaluation toutes les fois que l'accroissement du nombre des titulaires de titres scolaires est plus rapide que l'accroissement du nombre des positions auxquelles ces titres conduisaient en début de période. Les principales victimes de la dévaluation des titres scolaires sont ceux qui en possèdent le moins ; la dévaluation du diplôme s'accompagnant de l'extension progressive du monopole des détenteurs de titres scolaires sur des positions jusque-là ouvertes à des non diplômés et d'un renforcement de la prédétermination des chances de trajectoires professionnelles. D'une façon générale, les cadres ont d'autant plus de chance d'accéder aux fonctions de direction

plutôt qu'aux fonctions de production et de fabrication, qu'ils sont d'origine sociale plus élevée.

On peut en toute logique déduire de cette première analyse qu'il existe un décalage entre les aspirations que le système d'enseignement produit et les chances qu'il offre réellement, c'est-à-dire une opposition entre les intérêts de classe que l'école sert statistiquement et les intérêts des membres de cette classe qu'elle sacrifie. Ce décalage et cette opposition ont corrélativement deux effets sur la structure sociale :

– d'une part, on assiste à une désillusion collective comme résultante du décalage structural entre les aspirations et les chances ; elle est à l'origine de toutes les fuites et de tous les refus constitutifs de la contre-culture adolescente. Désillusion collective qui incline également cette génération abusée et désabusée à étendre à toutes les institutions la révolte mêlée de ressentiment que lui inspire le système scolaire, sorte d'humeur anti-institutionnelle.

L'actualité de ce « pronostic » est aujourd'hui plausible. Quelle part l'école doit-elle avoir dans la perpétuation du lien social, des valeurs citoyennes et dans la formation professionnelle ? Cette question ne cesse depuis une dizaine d'années de mettre en cause la gestion étatique du système de l'enseignement...

– d'autre part, intervient une procédure de déclassement, c'est-à-dire déclassement des agents qui ne détiennent pas les titres formellement exigés. Pour lutter contre ce déclassement, les classes auront tendance, ou bien à produire de nouvelles professions plus adaptées à leurs attentes, ou bien à aménager conformément à leurs prétentions, par une réévaluation, les professions auxquelles leurs titres leur donnent accès. Cette re-définition créatrice s'observe surtout dans des métiers qui n'ont pas encore acquis la rigidité des vieilles professions et où le recrutement se fait plus sur la base des « relations », des affinités d'*habitus* que sur le critère des diplômes.

On voit donc que l'ouvrage débouche sur des assertions de bonne taille.

Comme le livre est en grande partie une œuvre théorique où la conceptualisation s'est taillée une place importante, nos critiques vont donc se déployer autour de ce grand volet. À lire *La Distinction*, nous voyons mis aux prises (une complémentarité ?) un double héritage conceptuel et épistémologique :

D'abord un héritage marxiste reconnaissable à l'utilisation astucieuse de la notion du « capital » : capital (économique, culturel, linguistique, symbolique...), *Habitus*, reproductions, champs, rapports de classes... C'est toute cette panoplie de concepts que l'auteur mobilise pour expliquer la position des agents dans l'espace social. On se sent tenté de faire quelques objections, il y a d'abord la question de la scientificité de ces notions : ne recouvrent-elles pas une acception éthique ?

Nous avons quelques scrupules à reprocher à P. Bourdieu une imprécision conceptuelle qui tient en partie aux différentes sollicitudes de l'objet : comment en effet concilier cette exigence avec l'esprit scientifique et le doute méthodique qui sont le fondement de toute investigation sociologique. C'est un défi qui interpelle tout chercheur.

En dotant la notion du « capital » d'une diversité de significations, P. Bourdieu prend ses distances avec l'approche la plus rigoureusement marxiste, à savoir la démarche « *political economy* ». Cette démarche consiste à faire du contexte économique la variable principale à partir de laquelle des agents ou des groupes vont réagir et déterminer leurs stratégies en puisant dans divers répertoires. Or, Bourdieu étend cette notion à d'autres dimensions et en particulier à la dimension symbolique.

Dans cette perspective, la culture légitime intervient comme « un code qui a pour fonction de satisfaire les besoins de cohérence et de sécurité psychique, mais dépendant des types de problèmes posés à la société et à l'individu. Si ces problèmes coïncident (besoin de bien-être – intégration – adaptation au changement technologique...), le code des mouvements de protestation ou de réforme a des chances d'être monocausal et simplificateur ».

Cyniquement, on se sent pressé de poser une interrogation à l'auteur : pourquoi les plus « vulnérables » des agents et les plus dénués en capitaux ne se sentent-ils pas, sachant les mécanismes et les ressorts de la distinction et de la domination, enclins à des mobilisations collectives pour mettre en cause les incohérences et les méfaits du système ?

Le défi des inégalités se trouverait peut-être atténué par des stratégies de redistribution des richesses. Cette distribution prend sa racine dans des attentes montantes (*rising expectations*) et la demande égalisatrice, mais elle n'a pas le même objet selon les groupes qui l'expriment.

« Une classe moyenne qui a déjà bénéficié de ses premiers bienfaits sera soucieuse d'améliorer le niveau et la qualité de sa consommation en même temps que d'assurer

sa reproduction en transmettant à ses enfants un patrimoine matériel (notamment immobilier) et intellectuel (diplômes porteurs de chances professionnelles). Le reste des agents aspire... à la même chose mais à une échelle inférieure, ce qui modifie la nature de la demande : un emploi (salarié de préférence, ce qui permet une base minimale de revenus autorisant ensuite de mini entreprises commerciales) est la demande primordiale de ceux que leur scolarisation insuffisante n'autorise pas à espérer un poste et une rémunération conformes à leur attente minimale (diplômés défavorisés ou victimes de la déperdition scolaire), suivie d'une demande de consommation de masse de produits plus simples aux prix subventionnés par l'État ».

Il ne faut pas oublier pour autant que l'État est lui-même un champ dans la démarche de P. Bourdieu...

Le second héritage est à chercher chez M. Weber et sa sociologie « compréhensive ». On sait par exemple que le concept d'*Habitus* possède une connotation Weberienne en ce sens qu'il consiste à « faire naître chez un agent donné, dans des conditions objectives données, une disposition générale et fondamentale à reproduire un certain type de pratiques chaque fois que l'agent se retrouvera dans des conditions objectives reproduisant les conditions sociales initiales ». De la même façon, le concept Bourdieusien de « désillusion » renvoie, par association d'idées, à celui Weberien de « désenchantement » comme le note Louis Pinto¹.

« La vérité des expériences qu'entend connaître le sociologue se présente d'abord, vue de l'intérieur, dans l'épreuve du désenchantement et de la désillusion, équivalent pratique de la réduction phénoménologique... »

S'inspirant de M. Weber, P. Bourdieu se situe à l'intersection de deux paradigmes : – la connaissance objectiviste qu'il dénonce comme une tendance à la réification des modèles qui conduit à une sociologie de l'imaginaire. – La connaissance phénoménologique (interprétative) qu'il présente comme une sorte de connaissance spontanée selon laquelle les choses » vont de soi.

Tout l'ouvrage est ainsi une tentative de dépasser ces deux extrémités de la sociologie au moyen d'une autre approche qui s'attache à l'étude des relations dialectiques entre les

¹ Pinto L., *Bourdieu et la théorie du monde social*, (Albin Michel, 1998, p.59).

systèmes objectifs et les dispositions structurées ; la tâche du sociologue étant purement réflexive. Aussi qualifie-t-on la sociologie de Bourdieu de « constructivisme structural ».

Ainsi doit-on savoir gré au brillant théoricien qu'est P. Bourdieu d'avoir su mettre à profit une minutieuse analyse des pratiques sociales différenciées et distinctes auxquelles se livrent les agents dans l'espace social qui est le leur. Ceci dit, on retiendra avec beaucoup d'intérêt les nouvelles perspectives que propose l'auteur à tous les sociologues et intellectuels véritablement soucieux d'une approche « sans complaisance » des faits sociaux de leur époque.

Sociologue engagé dont le grand mérite a été de refonder une science sociale critique, soucieuse du devenir humain aux lois sociales équitables. Jusqu'au bout, Pierre Bourdieu a chaussé les lunettes d'une sociologie du soupçon, et en cela on doit lui savoir gré aussi et poursuivre la tâche.

Pierre Bourdieu : le « militantisme scientifique »

Martine Arino

Disparition de Pierre Bourdieu

Arnaud Saint-Martin

Le champ journalistique français... au prisme de la mort de Pierre Bourdieu

Manuel Quinon

Pratique sociologique, engagement et changement social

Orazio Maria Valastro

Les réflexivités de l'œuvre théorique de Bourdieu : entre méthode et théorie de la pratique

Yves Couturier

Dialectique des structures sociales objectives et structures mentales des agents sociaux dans l'appréhension du processus de construction du sens

Martine Arino

Science de la science et réflexivité

Arnaud Saint-Martin

Pierre Bourdieu : le « militantisme scientifique »

Martine Arino

L'année 2002 commence bien mal, Pierre Bourdieu nous a quittés mercredi 23 janvier. Des universitaires en passant par la classe politique et les acteurs sociaux, la disparition du sociologue philosophe a suscité de multiples hommages. Ce texte n'a pas la prétention d'en être un de plus, mais a pour projet de retracer l'itinéraire d'un sociologue impliqué.

Si l'un des messages d'Émile Durkheim au sujet de l'implication de la sociologie était de ne pas en faire de l'art pour l'art, Pierre Bourdieu n'a eu de cesse durant son existence de lier savoir, intervention et dénonciation, ce qu'il appelait « le métier de sociologue ».

L'immensité de son œuvre (343 publications et 7000 pages Web à ce jour) et de son combat auprès des dominés en font la figure dominante du champ de la sociologie française.

Né le 10 août 1930, à Denguin dans les Pyrénées Atlantiques, il rentre en 1951 à l'École normale supérieure pour obtenir trois ans plus tard une agrégation de philosophie. Après son service militaire en Algérie, il devient assistant à la faculté de lettres d'Alger. C'est ainsi que les premiers ouvrages prennent l'Algérie pour terrain (*Sociologie en Algérie*, 1958 ; *Travail et travailleurs en Algérie*, 1963). Il rejoint ensuite la France pour être nommé assistant à la Sorbonne puis maître de conférences à la faculté de Lille.

En 1964, il devient directeur du Centre de Sociologie de l'Éducation et de la Culture. Après la critique du fondement de l'enseignement supérieur, il élargit ses champs et embrasse des domaines et des terrains très divers : culture, art, littérature, politique, média et misère sociale.

Pierre Bourdieu va alors créer les *Actes de la recherche en sciences sociales* l'une des publications les plus reconnues en sciences sociales, puis il dirigera des collections d'ouvrages – « Le sens commun » aux Éditions de Minuit et « Liber » au Seuil.

1981 sera l'année de la consécration, il devient titulaire de la Chaire de Sociologie du Collège de France. Sa reconnaissance est alors internationale, directeur du Centre de sociologie européenne, docteur *honoris causa* de la Freie Universitat de Berlin et de l'université de Goethe de Francfort, membre de l'Académie européenne et de l'American Academy of Arts and Sciences, médaille d'or du CNRS et d'Huxley.

Outre son parcours institutionnel, ce qu'il y a de passionnant chez Bourdieu c'est cette pensée qui se pense soi-même, cette auto-réflexion (voir notamment *Question de pratiques, Les Méditations pascaliennes*). Au fil de son cheminement, il a forgé ses propres outils méthodologiques démontrant que la sociologie doit être mise en œuvre dans nos actions quotidiennes afin de dénoncer les mécanismes de reproduction des inégalités.

Ainsi tout au long de sa vie, il s'est interrogé sur la constitution des institutions sociales en posant la dialectique de la perception du monde par les agents (*Les Héritiers, La reproduction, La distinction, Homo academicus, La Noblesse d'État, Ce que parler veut dire, Sur la télévision* et *la Domination masculine*).

Ses analyses constituent les armes de son combat, ce qui amènera Pierre Carles à lui consacrer en mai dernier un film : *La sociologie est un sport de combat*.

À cette question existentielle, il lie la volonté d'aller lui-même voir sur le terrain en quoi la société impose sa domination, son livre *La misère du monde* en est un brillant témoignage ; de même que son implication dans des mouvements sociaux en apportant son soutien aux « sans voix » (création du comité international de soutien aux intellectuels algériens CISIA en 1993 ainsi qu'aux grévistes et sans-papiers en 1995).

Ennemis ou partisans, ses concepts ont formé des générations entières de chercheurs, il est une référence incontournable. Je lui laisse le dernier mot, en me tournant vers ses héritiers orphelins. Il avait écrit au sujet de Maurice Halbwachs :

« J'ai la conviction que l'entreprise scientifique qui a été interrompue par la mort d'un savant tel que Halbwachs attend de nous sa continuation » ...

Disparition de Pierre Bourdieu

Arnaud Saint-Martin

Pierre Bourdieu, sociologue et philosophe français admiré et reconnu de par le monde, est décédé le 23 janvier 2002. Alain Touraine, visiblement affecté par cette disparition, résume bien la place qu'a occupée cet intellectuel omniprésent :

« C'est un choc dans la mesure où notre univers intellectuel à tous, le mien particulièrement, est un monde qui s'organisait, non pas complètement mais en partie, par rapport à Bourdieu. Il était une référence - positive ou négative - indispensable. Il avait grossi comme un arbre qui pousse ses racines et ses feuilles et couvrait un domaine énorme de l'opinion¹ ».

Cette disparition inattendue a de quoi laisser pantois : c'est une indicible perte pour les sciences sociales, pour la critique.

Parce qu'une telle chronique serait bien superflue et prétentieuse, je ne ressens pas l'envie d'étaler ici la peine que peut causer, pour le modeste sociologue que je tends à être, la perte d'une des figures de proue de ce qu'il est convenu de nommer la « sociologie contemporaine ». Et je n'aurai pas non plus l'outrecuidance de commenter les denses pages d'une existence littéralement dévorée par la *libido scientifica*.

¹ Alain Touraine, « Il était une référence - positive ou négative – indispensable », *Libération*, propos recueillis par José Garçon, 25 janvier 2002.

Sans prétendre argumenter de façon rigoureuse, je souhaiterais simplement contredire une préconception volontiers entretenue aussi bien par certains néo-conservateurs de haut vol (comme Gilles Lipovetsky²) que par les sociologues « anti-bourdivins ».

Ce préjugé réducteur peut être formulé de la sorte : « la sociologie de Bourdieu » serait un système « post-structuraliste » rigide, une doctrine passablement « hyperdéterministe » et démesurée, en bref, une mécanique engourdie se raidissant davantage avec l'âge.

On peut déjà dire que cette métaphore de la rigidité appliquée aux thèses bourdieusiennes est le signe d'une *mauvaise foi* et d'un manque de charité dans la lecture : ce que d'aucuns appellent le « structuralisme génétique » n'est pas l'apologie positiviste du déterminisme laplacien introduit en sociologie ou la négation obstinée d'un « libre arbitre » intrinsèquement humain. Cette appréciation poussive est, de mon point de vue, le résultat d'une mauvaise vulgarisation des idées contenues dans *La reproduction*.

De même, les chantres du libéralisme ont beau jeu de le sermonner : l'« ère contemporaine » (ou l'« *air du temps* », aussi volatile et frivole que ceux qui le respirent) est traversée par des logiques identitaires individualistes et des aspirations libertaires dont la théorie de l'*habitus* ne peut bien sûr rendre compte, parce qu'elle claustrise des agents sociaux aveuglément soumis à des contraintes sociales dans des schémas d'action reproductifs et irréversibles.

Mais rien n'est plus injuste, expéditif et arrangeant que cet étiéqué jugement d'évaluation. Se limiter à ce genre d'opinion circonstanciée, ce serait oublier l'ampleur et la vraie complexité des travaux entrepris par le sociologue (et ses collaborateurs) depuis ses premières enquêtes ethnographiques sur les stratégies matrimoniales en Algérie. On ne saurait repousser d'un seul geste arrogant, au nom d'idéologies chics et à la mode que le vent balayera sans tarder, une si considérable entreprise théorico-empirique qui a historiquement impliqué un très important centre de recherche (le Centre de sociologie européenne) et un réseau international de chercheurs (dont la célèbre revue *Actes de la recherche en sciences sociales*, vitrine éditoriale du « courant », expose régulièrement les travaux).

² Gilles Lipovetsky, « Il a théorisé sur le déjà connu », *Le Figaro*, propos recueillis par Dominique Guioy, 25 janvier 2002. Inutile de dire à quel point, dans cet article, la « pensée » du philosophe est hors sujet ; il n'a à vrai dire jamais « lu » Bourdieu.

Ces dernières années, les intellectuels de tous bords ont eu tendance à enfermer « la » Sociologie de Bourdieu, le « phénomène Bourdieu », dans un espace bien clos. Cette théorie serait systématique et bien cadencée, inébranlable forteresse épistémique à laquelle il serait vain de s'attaquer tant elle serait naturellement auto-immunisée contre la critique.

Contre cette vision fort partielle, il est plus judicieux de nager à contre-courant et de montrer que ce procès idéologique est contre-productif et injustifié, fait l'économie d'une véritable discussion des principes du structuralisme génétique. En fait, et c'est probablement le résultat de luttes internes au champ académique, il me semble que le « projet axiologique » que porte ce dernier est faussement compris.

La critique bourdieusienne ne consiste pas à révéler, de manière messianique et un brin fataliste, l'absolue pesanteur des déterminismes sociaux. L'idée que le sociologue a, dans ses réflexions, tenté d'étayer et qui n'était, il est vrai, en apparence que très peu visible à l'époque des *Héritiers* (il faut ainsi réintégrer le discours de Bourdieu et Passeron à l'intérieur du contexte politique français du début des années 1960) peut être résumée ainsi : il s'agit pour le sociologue de *rompre* avec le jeu aliénant des déterminismes sociaux, d'*échapper* aux instances de sujétion, de *déconstruire* l'action du Social sur l'agent - qui, soit dit en passant, est dans cette optique plus qu'un vulgaire « sujet ».

Plus finement, la « socioanalyse » du métier de sociologue, méthode d'investigation réflexive qui consiste à *objectiver* ce que Bourdieu a nommé dans *Science de la science et réflexivité* (2001) les « conditions socio-transcendantes³ » de l'activité de connaissance sociologique (ou les cadres socio-historiques de production des filtres socio-cognitifs schématiques et catégoriels qu'investit inconsciemment le sociologue *en action*, dans ses observations et analyses), soutient une *libération intelligente* d'un sociologue alors *conscient* des modes de construction de son propre point de vue sociologique. La *liberté*, comprise comme la prise de conscience par le sujet connaissant de l'ensemble des contraintes socio-cognitives qui pèsent sur lui, n'est certes pas dans cette perspective cette valeur galvaudée que chérissent benoîtement les apôtres du marché : elle est, dans le prolongement de la morale stoïcienne, synonyme d'autonomie et, oserais-je dire, de sérénité. Cette interprétation vite avancée, plutôt « éclairée », peut-être exagérée, est à mon avis plus

³ Bourdieu Pierre, *Science de la science et réflexivité*, Paris, Raisons d'agir, 2001, p. 155.

correcte et cohérente que celles que proposent les « doxosophes » et autres serviteurs de l'opinion. Cette célébration de l'esprit scientifique et de la critique réflexive est le point vers lequel convergent les constructions théoriques du sociologue.

Pour finir, j'insisterai sur un point qu'il me paraît important de souligner : il est inopportun de parler de cette sociologie au passé, d'expédier dans les oubliettes de l'histoire de la pensée sociologique cet effort au demeurant *fondateur* (et « continuateur ») - certains l'ont du reste fait avec un empressement aisément compréhensible⁴. Certes, le « porte-voix des sans voix » est mort, mais l'œuvre, quant à elle, dans ce qu'elle a de puissance et de profondeur, est encore bien là, omniprésente.

C'est en *critiquant* sérieusement ses thèses qu'on fera « progresser » la discipline sociologique. Évitions surtout la sacralisation et la monumentalisation, initiatives idolâtres qui conduisent malheureusement à stériliser et momifier la pensée. La science n'est pas hermétique et subjectiviste, elle est une recherche collective : résistant à la mort de son illustre bâtisseur, la sociologie « bourdieusienne » justifiera l'intérêt qu'on lui porte.

Ces dernières années, rares furent les réflexions sérieuses et informées sur la sociologie de Bourdieu *et al.*⁵ : les prises de position politiques (chronologiquement : le soutien à Coluche aux élections présidentielles de 1981, au mouvement des chômeurs en 1995, la critique acerbe des médias) sur la place publique du professeur avaient pour les puristes de l'intellection scolastique quelque chose d'abominablement sale. « Ouvrir sa gueule⁶ » n'est pas un exercice politiquement et axiologiquement innocent. Et se présenter en tant

⁴ cf. *Le Figaro* du 25 janvier 2002. La petite page que le quotidien a réservée à la disparition de Bourdieu se présente sous la forme d'un réquisitoire tendancieux voire malhonnête, une suite assez piteuse d'agressions non justifiées, une addition de règlements de compte fumeux (avoir le culot de dire, à la manière d'un Lipovetsky dont les essais para-philosophiques sont loin d'être originaux, que le sociologue a théorisé sur du déjà vu, relève moins de la lecture analytique et documentée que de la brimade la plus déloyale). Je renvoie le lecteur intéressé à l'article de Manuel Quinon qui montre clairement comment ce triste événement fait l'objet d'interprétations journalistiques fort variées, en dernière instance politiquement situées. Voir à ce propos, dans ce dossier, l'article de Manuel Quinon.

⁵ À noter tout de même l'effort collectif récent de thématisation critique, coordonné par Bernard Lahire (dir.), *Le travail sociologique de Pierre Bourdieu. Dettes et critiques* (Paris, La Découverte, 2001). L'auteur définit avec lucidité et justesse comment doit s'effectuer le dialogue critique avec Bourdieu (en somme, une « éthique de la lecture ») : « Le vrai respect scientifique d'une œuvre (et de son auteur) réside dans la discussion et l'évaluation rigoureuse et non dans la répétition sans fin des concepts, tics de langage, styles d'écriture, raisonnements pré-établis, etc. ».

⁶ Cette expression est tirée d'un dialogue plutôt piquant entre Pierre Bourdieu et l'écrivain allemand Günter Grass, diffusé sur la chaîne de télévision Arte (le 5 décembre 1999), reproduit dans *Le Monde* daté du 2 décembre 1999.

qu'« héritier » des serviteurs historiques de la raison, arborant la pose de l'« Intellectuel » qui se donne pour noble tâche la démystification de l'ordre établi et de ses iniquités, relève de l'idéologie (sans connotation péjorative). Mais on ne doit pas dénigrer ce travail, se limiter à l'hagiographie la plus complaisante ni se terrer dans l'ignorance que l'appartenance à une « école concurrente » conduit à stimuler.

Le champ journalistique français... au prisme de la mort de Pierre Bourdieu

Manuel Quinon



Si la caricature de Plantu, parue dans *Le Monde* du 25 janvier 2002, synthétise avec une certaine justesse l'opportunisme consensualiste de bien des réactions politiques au décès de Pierre Bourdieu – on y voyait en effet le président de la République (Chirac), entouré de ministres dont un Lionel Jospin fronçant les sourcils d'exaspération, s'exclamer la larme à l'œil et un livre intitulé *La fracture sociale* à la main : « C'est le moment de relire du Bourdieu ! »,

la presse quotidienne et hebdomadaire elle, davantage préoccupée par la cohérence éditoriale et les attentes de son public que par la bonne conscience affectée de tout prétendant au trône républicain, fut le « lieu » sociologique d'un ensemble d'hommages, de critiques, d'analyses, mais aussi de quasi-calomnies, réservés au sociologue français décédé le 23 janvier dernier.

Les quelques lignes qui suivent se proposent non pas d'effectuer une analyse savante de l'œuvre et des engagements de Bourdieu, ni même de livrer une enquête strictement scientifique et exhaustive sur les réactions journalistiques face à sa disparition soudaine, mais de restituer la logique argumentaire de certaines positions caractéristiques dans l'espace journalistique, et d'effectuer un rapide tour d'horizon tel qu'aurait pu être celui d'un lecteur au mauvais esprit kraussien un peu averti du travail sociologique de Bourdieu, et curieux des prises de positions que sa mort n'allait pas manquer de susciter.

Commençons par l'anti-hommage le plus spectaculaire apporté à Bourdieu, et qui appelle à nuancer le phénomène d'« amnésie journalistique » qu'évoquent aussi bien Jacques Bouveresse dans *Le Monde*¹ que Françoise Giroud dans *Le nouvel Observateur*². Je veux parler des deux articles et trois courts entretiens parus dans *Le Figaro* du 25 janvier 2002. Non sans humour, le quotidien à la célèbre devise « sans la liberté de blâmer, il n'est point d'éloge flatteur », titrait : « Pierre Bourdieu : ce que laisse le philosophe mort hier ». À la lecture des quelques articles situés douze pages plus loin, la réponse au titre de couverture est claire : il ne reste RIEN de Pierre Bourdieu. Dans l'article d'ouverture de la grande parade réductionniste du *Figaro*, Joseph Macé-Scaron, après quelques détours sur le « réseau puissant » et les « mises en scène » paranoïaques de Bourdieu, rappelle au lecteur non averti ce qui constitue le « point nodal de la démarche bourdivine : c'est qu'il existe un lien étroit entre les positions sociales et les dispositions individuelles ». Et l'auteur de poursuivre, après cette extraordinaire platitude :

« Un préjugé qui assigne l'individu à résidence et appréhende, en fait, nos sociétés contemporaines d'une manière fort peu sociologique : celles-ci ne sont-elles pas

¹ J. Bouveresse, « Pierre Bourdieu, celui qui dérangeait », *Le Monde*, 31 janv. 2002.

² F. Giroud, « L'ami du peuple », *Le nouvel observateur*, n°1943, 31 janvier - 6 février 2002.

représentées à travers l'œuvre de Bourdieu comme aussi déterministes et invariantes que les sociétés traditionnelles ? ».

Outre l'ethnocentrisme latent et la mythologie des sociétés traditionnelles immobiles auxquelles on opposerait les sociétés modernes à haute mobilité sociale, Macé-Scaron n'a visiblement jamais pris la peine de consulter le moindre tableau statistique des *Héritiers* (ne parlons pas de la lecture de *La Reproduction*, de celle de *La Noblesse d'État*, ou des travaux de C. Thelot ou H. Mendras sur la mobilité sociale), ni par ailleurs de lire le moindre classique, du *Suicide* de Durkheim à *l'Éthique protestante* de Weber : le « préjugé déterministe » selon lequel il existe un lien entre dispositions individuelles et positions sociales n'est, ni plus ni moins, que l'axiomatique de la sociologie depuis plus d'un siècle. Mais de la sociologie de Bourdieu, il ne sera pas question – à quoi bon discuter d'un vulgaire préjugé ? – Non, ce qui intéresse notre auteur, qui a oublié en passant que Bourdieu occupait une chaire de *sociologie* au Collège de France, et non la chaire de « méthodes et pratiques révolutionnaires », c'est le verbiage, la « glose » archaïque du sociologue défunt (« Bourdieu n'interprète même pas, écrit-il, il glose »), dangereuse rhétorique extrémiste qui est bien sûr à rapprocher de celle d'une certaine gauche :

« [Bourdieu] est bien le parrain de cette gauche française pré-marxiste ou a-marxiste, de cette gauche archaïsante qui a pour icône les très riches heures de la Révolution française ».

Jacques Chirac peut se féliciter d'avoir fait des émules avec l'argument consternant de démagogie et de nébulosité, dirigé contre Jospin, selon lequel il y aurait en France « des éternels pourfendeurs de la société, qui ont en réalité pour objectif non pas de rechercher la morale, mais de casser la société³ » ! Passons.

Joseph Macé-Scaron conclut son article (non commencé) sur le sociologue par une angoissante question : mais que peut-il bien rester de Bourdieu ? La critique de « la société du spectacle » ? Non, Debord est passé avant (notons que Bourdieu n'a jamais cherché à critiquer la « société du spectacle » et qu'il se positionnait même explicitement contre ce type de démarche aussi globale que vaine !). La critique de la « modernité tardive ». Non plus (là encore, Bourdieu n'a jamais cherché à proposer une théorie globale de la modernisation...).

³ Intervention télévisée du 14 juillet 2001. Allusions au passé trotskiste du Premier ministre.

La dénonciation des « dérives de la globalisation » alors ? Non évidemment. Non, ce qui « reste » de Bourdieu, d'après le journaliste du *Figaro*, c'est :

« [le] déterminisme naïf qui permet encore à la sociologie de régner en maître sur les sciences sociales et d'accueillir en son sein les travaux d'Elizabeth Teissier ».

Quand l'épouvantail conservateur du type : sociologie = idéologie-d'agitateurs-gauchisant-visant-à-la-dictature est associé avec l'ignorance à peu près complète du gouffre épistémologique qui sépare Bourdieu de Maffesoli (directeur de thèse d'Elizabeth Teissier), il y a de quoi sourire.

Mais le plus drôle reste encore le lyrisme emprunté des dernières lignes, à propos de la « figure mythique de l'intellectuel » engagé :

« Cette figure qui est passée par toutes les doctrines, tous les modèles, tous les systèmes, toutes les aberrations et qui peine encore aujourd'hui à défendre le seul sujet qui mérite de l'être, l'Homme ».

Le Figaro serait, quant à lui, est bien connu de par le monde pour sa défense inconditionnelle et sans faille de « l'Homme ».

Sébastien Lepaque, toujours dans le *Figaro* du 25 janvier, qui tente après l'ineffable Joseph Macé-Scaron, de brosser « l'itinéraire intellectuel et militant » de Bourdieu, avec un pinceau du plus gros calibre (les concepts d'objectivation, de violence symbolique, de domination masculine, de « communication pédagogique » (quid ?) et de capital culturel seraient tous déjà présents et explicités dans *Les Héritiers*, 1964), renchérit sur le présumé sectarisme des « bourdivins » :

« Pierre Bourdieu fut en France le dernier des maîtres à penser d'un genre bien particulier. Autour de lui, intellectuels, journalistes et professeurs vivaient organisés en réseau solidement structuré, diffusant la parole du maître avec une parfaite discipline ».

La figure détestable du « complot judéo-maçonnique » n'est pas très loin, et permet de plus l'économie d'une discussion théorique argumentée.

Enfin, trois courts entretiens viennent ponctuer de leurs lumières d'une rare objectivité la présentation – d'une déjà grande impartialité ?! – de Bourdieu : Joël Roman, philosophe membre du comité de rédaction de la revue *Esprit*, estime que Bourdieu est « resté prisonnier

d'un carcan sociologique holiste et même déterministe ». Mais en dehors des deux adjectifs récurrents, on n'en saura pas plus sur la nature de ce carcan. Gilles Lipovetsky, philosophe apprécié pour ses essais d'une grande scientificité sur l'individualisme contemporain, « explique » la notoriété de Bourdieu par l'habillage rhétorique de sa prose :

« Sa renommée internationale est due surtout, à mon avis, à son don brillant, exceptionnel, d'exposition théorique. [...] Ses idées sont habillées "haute couture". Il cite à tour de bras Heidegger, Pascal, il joue sur ce côté khâgneux à la rhétorique très précieuse. Il a donné un lustre "distinctif" pour reprendre son terme, à une sociologie somme toute assez fruste ».

Pourquoi fruste ? Parce que Bourdieu a prétendu « fixer le monde dans des classes, des structures, des concepts », qu'il « n'a pas pris la mesure du grand phénomène qui a secoué la société contemporaine : la montée en puissance de la culture individualiste ». En d'autres termes : Bourdieu n'a pas considéré comme légitime du point de vue scientifique – comme une bonne partie des agents du champ sociologique – le « bien symbolico-cognitif » de Lipovetsky, à savoir les diverses prophéties sur l'individualisme (tout comme celles sur la « culture de masse » du Baudrillard des années 70, ou celles portant sur le joyeux « communautarisme » actuel dont parlent les sociologues postmodernes).

Enfin, une interview du philosophe marxologue Daniel Bensaïd nuance tout de même la réduction « politiciste » des lectures précédentes, mais les relances de l'intervieweur (Alexis Lacroix) et l'interprétation systématique qu'il fait des réponses de Bensaïd en termes de carences fondamentales qui invalideraient dans sa totalité la théorie sociologique de Bourdieu (celui-ci nierait à la culture toute fonction émancipatrice, n'accorderait aucune liberté à l'individu, etc.), conduit à ces quelques variations manichéennes (liberté / déterminisme, neutralité axiologique / engagement politique) et structurent l'entretien au détriment de l'ambivalence et de l'esprit de circonspection dont faisait preuve Bourdieu lorsqu'il abordait ce type de question.

Que retenir des réactions du *Figaro* à la mort de Pierre Bourdieu ? Comme le laissait présager le titre de la page et des deux colonnes d'articles – « Bourdieu : radicalité de la misère, misère de la radicalité » –, l'analyse théorique (et le respect minimal auquel on pourrait s'attendre de la part d'un quotidien national pour un des grands penseurs de la seconde moitié du vingtième siècle, décédé la veille) est constamment éludée au profit d'une réduction à outrance de ce

qui a été ou de ce que serait sa vision politique du monde. Il n'y a rien à retenir de la « pensée » de Bourdieu pour les journalistes du *Figaro*, dans la mesure même où celle-ci, dans son aspect proprement sociologique, n'a pas été abordée.

Un philosophe des sciences, Gerald Holton, introduisait en 1978 la notion de *thêmata* (voir *L'imagination scientifique*, 1981), notion qui rendait compte d'un ensemble d'oppositions binaires irréductibles présentes dans l'activité scientifique, de la forme : simplicité / complexité, analyse / synthèse, atomisme / continu, etc. Holton s'intéressait aux sciences physiques et à la récente mécanique quantique, mais il est assez aisé de constater que l'on trouve encore plus facilement de ces oppositions « thématiques » dans les sciences humaines et en sociologie, en tant que celle-ci constitue, dans sa dimension spéculative en tout cas, une « métaphysique sociale » (Pharo, 1999) : si l'on suit la définition kantienne de la métaphysique dans *La doctrine du droit*, la sociologie requiert bien, en effet, « un système *a priori* de la connaissance par simples concepts » (Kant, 1979, p.91). Holisme / individualisme, intentionnalité / prédispositions, subjectif / objectif, rationalité de l'agent / structures de domination, sont autant de déclinaisons possibles d'une opposition thématique entre l'individuel et le collectif. Les réactions du *Figaro* exemplifient le primat ontologique donné à l'individuel, en réduisant à néant les tentatives opérées par Bourdieu de conciliation théorique entre les deux pôles (théorie du champ et théorie de l'*habitus*), sous prétexte que le sociologue inclinerait du côté inverse et adverse, celui du collectif – ce qui n'est pas faux, mais n'empêche aucunement de prendre en compte l'ensemble de sa théorie !

Pour analyser avec les outils de Bourdieu lui-même les réactions à sa disparition, on pourrait dire que *l'on retrouve dans l'espace social et journalistique une forme de lutte symbolique pour l'imposition de l'ontologie sociologique légitime.*

Le journal *La Croix*, par exemple, se situe lui aussi du côté de l'individuel. Au prix d'approximations notoires – approximations qui sont le propre des critiques qui se refusent à l'explicitation théorique et à la clarification de leurs présupposés comme ceux de l'adversaire –, Jean-François Bouthors, dans un article du 25 janvier, constate chez Bourdieu des « contradictions » qui sont en fait les contradictions du point de vue anté-reflexif du journaliste, que l'on peut penser chrétien – et qui fait par ailleurs fort peu usage du principe de charité – :

« Étrange paradoxe, Pierre Bourdieu était à lui seul la contradiction la plus flagrante de sa propre théorie. Celle-ci avait pris forme à travers deux livres signés avec Jean-Claude Passeron (*Les Héritiers*, 1964, et *La Reproduction*, 1970). Une thèse selon laquelle les individus sont enserrés dans des cultures de classe auxquelles ils ne peuvent échapper, le "système" social trouvant ainsi à se reproduire, dominants et dominés restant *in fine* à leur place ».

Belle illustration du trente-deuxième stratagème que présente Schopenhauer dans *L'art d'avoir toujours raison* : réduire et transformer la thèse de l'adversaire pour pouvoir la « réfuter » le plus simplement du monde. Mais dans la mesure où Bourdieu n'a jamais décrit un système aussi rigide que celui que présente le journaliste de *La Croix*, la critique tombe à l'eau. Si le sociologue avait une conception aussi statique du monde social, on se demande d'ailleurs bien pour quelles raisons il aurait pris publiquement position depuis le début des années quatre-vingt-dix sur des sujets politiques, où précisément, se pose la question du changement. Sauf à postuler qu'il était fou ou schizophrène, ce qui semble un peu difficile, comment Bourdieu aurait-il pu concilier une théorie où les « individus sont enserrés dans des cultures de classe auxquelles ils ne peuvent échapper » avec l'action militante ?

Le réductionnisme thématique est patent lorsque le journaliste achève son article sur l'entité qui lui paraît être dangereusement niée par Bourdieu (comme « l'Homme » de Joseph Macé-Scaron du *Figaro*), le « sujet » et sa « liberté » :

« Se posant ainsi comme le défenseur du faible et de l'opprimé, le sociologue [...] semblait ne pas voir de contradiction entre un engagement légitime contre les injustices, qui se voulait généreux et au service de la personne humaine, et une théorie radicale qui, au fond, déniait toute autonomie du sujet ».

Comme avec J. Macé-Scaron, on reproche en gros à Bourdieu d'être sociologue et de mettre entre parenthèses les questions du « libre arbitre » et de la volonté divine, et de ne pas postuler une totale autonomie du sujet vis-à-vis du milieu dont il est issu...

Examinons maintenant quelques critiques de gauche.

On ne peut reprocher au *Nouvel observateur* d'avoir retourné sa veste ultra-critique à l'encontre de Bourdieu, à l'annonce de sa disparition. Mais à la différence du *Figaro*,

l'*Obs* reste au moins respectueux. Jean Daniel dans son éditorial⁴, armé de sa légendaire modestie (« Je », « Je », « ma carrière », « mon ami Camus »...), dénonce non sans raison le manichéisme auquel peut conduire une vision binaire du monde, en termes exclusifs de dominants et dominés, de coupables et d'innocents, etc. Mais il glisse lui-même dans la caricature en voulant mettre à jour les simplifications de Bourdieu :

« En se faisant le pourfendeur d'un système éducatif qui transmet "en reproduction" le privilège du savoir aux "héritiers" et rigidifie ainsi la transmission des inégalités, Bourdieu ne paraît jamais avoir été gêné par le fait qu'il profitait du fameux héritage. Normalien, agrégé, directeur à l'École des hautes études, professeur au Collège de France, invité et honoré dans toutes les universités étrangères et disposant d'une audience certaine, notre sociologue paraît avoir plutôt attribué la richesse de son parcours à ses mérites qu'au fatalisme inégalitaire des déterminismes sociaux ».

Confusion de l'éditorialiste : d'origine très modeste, Bourdieu n'a jamais « hérité », et est bien plutôt l'anti-« héritier » même, dans le sens que le sociologue donnait à ce terme (mais Jean Daniel a-t-il vraiment lu *Les Héritiers* et *La Reproduction* ?). On retrouve ici, avec les critiques du « fatalisme » et du déterminisme immoral (le principe de raison suffisante, présumé de toute démarche scientifique, serait donc imprégné d'une valeur morale, au sens où il vaudrait mieux « ne pas y toucher » ?), un avatar de ce trente-deuxième stratagème de Schopenhauer.

« L'auteur de *L'Etranger* [qui, selon J. Daniel, était l'objet du plus grand mépris de Bourdieu] devait d'ailleurs lui poser un problème puisque fils d'une femme de ménage et parvenu au prix Nobel, Camus échappait aux analyses de la *Reproduction* ».

Mais les analyses de la *Reproduction* n'ont jamais abordé de la façon aussi unilatérale que celle qu'évoque Jean Daniel – en méconnaissance manifeste de cause –, les destins individuels, et sa critique est donc sans objet réel. Régularités statistiques et schémas théoriques (holistes, certes) pour expliquer ces régularités n'ont jamais été synonymes de déterminisme physico-chimique... Pour clore son éditorial et tenter de comprendre finalement ce qui a justifié l'hommage rendu à Bourdieu, Jean Daniel propose une étrange idée pour un homme de gauche :

⁴ Toujours dans le numéro cité précédemment : *Le nouvel observateur*, n°1943, 31 janvier - 6 février 2002.

« Je crois que l'époque n'arrive pas à se consoler de quelques outils conceptuels marxistes. De la perte d'un système qui permettait de donner un providentiel habillage scientifique, et même messianique, à nos révoltes contre l'argent, le marché, l'inégalité, la corruption, et contre la priorité donnée, en somme, aux valeurs de compétition sur les valeurs de solidarité. [...] Mais, privées du support d'une contre-société exemplaire ou d'une foi dans une société différente, nos révoltes relèvent du symbole. Or Bourdieu a eu la présomption de donner à ce symbole la dimension d'une nouvelle espérance ».

Quelques remarques :

1/ Le directeur du *Nouvel observateur* use de la réduction politiciste dont abusent ses confrères du *Figaro* : en quoi les tableaux statistiques et les analyses de la *Distinction* seraient-ils caducs du simple fait que Bourdieu apparaîtrait comme une sorte d'anachronisme aux yeux des socialistes réformistes ? En quoi ses récentes prises de positions politiques annulent-elles quarante années de travail sociologique ?

2/ L'alternative politique ne peut être réduite entre d'une part une vaste eschatologie marxiste-léniniste avec Prolétariat rédempteur et terrorisme corollaire, et d'autre part un sage réformisme, qui seul serait capable d'être efficace ! Jean Daniel, dans sa récusation du manichéisme, devient lui-même plus manichéen que Bourdieu ! Celui-ci, dont on aura compris l'hostilité au socialisme modéré qui transparaît dans le *Nouvel obs*, n'a jamais été pour autant le défenseur des révolutions sanglantes et des lendemains qui chantent.

3/ Renoncer à toute espérance en une société différente, n'est-ce pas pour le coup concéder à un véritable fatalisme, d'ordre politique cette fois-ci ? Jean Daniel achève son éditorial ainsi :

« C'est précisément en cela que les démarches fondamentales du sociologue de la *Distinction* semblent à la fois faibles et pathétiques. N'arrivant pas, au fond, à renoncer explicitement à toute espérance de révolution, il est contraint de nous inviter à combattre désespérément pour une radicalité extrême des réformes. Si bien qu'à la fin des fins, je comprends les besoins qu'ont révélés les insolites hommages à Pierre Bourdieu, tout en constatant qu'il les a bien plus exprimés que satisfaits ».

J. Daniel confond avec le plus grand bonheur et à son profit trois Bourdieu : un Bourdieu mythico-fictif, révolutionnaire raté et « pathétique », personnage co-construit par le directeur du *Nouvel observateur*, qui lui permet de discréditer un Bourdieu réel, engagé, intellectuel

radicalement critique, en effet contestable du point de vue politique, et un Bourdieu sociologue, ayant produit une somme considérable de travaux dans différents domaines, ayant reçu la médaille d'or du CNRS, et qu'il est un peu facile de critiquer du simple point de vue politique, sans même savoir ce qu'il entendait par « héritier ».

2/ Bourdieu n'a jamais cherché à « satisfaire » les divers besoins évoqués par J. Daniel, comment diable l'aurait-il pu ? Mais ce dernier reconnaît qu'il les a au moins exprimés. Exprimer les injustices, n'est-ce pas justement le rôle de l'intellectuel critique depuis les philosophes des Lumières ?

La chronique de Jacques Julliard, qui suivait l'éditorial de Jean Daniel, sous le titre « Misère de la sociologie », n'allait pas s'embarrasser des paradoxes de ce dernier. Le chroniqueur, après avoir reconstitué la genèse de la sociologie de Bourdieu (qu'il conçoit comme une synthèse de Marx et de Weber, mais aussi de Tarde, Gramsci, Mannheim, ce qui semble plus discutable, tout comme l'est l'oubli de Durkheim), reconnaît, selon sa propre expression, que « cela marche ! ». Il écrit :

« La première démonstration, en collaboration avec J.-C. Passeron, est restée la plus célèbre : vous pensez que l'École sert à diffuser le savoir (fonction explicite) ? En réalité, elle aboutit à faire intérioriser par les classes populaires les normes, les valeurs, les supériorités même des classes dirigeantes (fonction implicite). Une telle opération de dévoilement opérée par la sociologie laisse le public pantois et admiratif. Décidément, cela "fonctionne" ! Oui, mais à vide. »

Après un tel coup de théâtre, on s'attend à ce que Jacques Julliard rentre dans les détails, qu'il opère une critique épistémologique du paradigme de la fausse conscience ou quelque chose du genre. Du tout : à partir de deux exemples douteux (mai 68 et les grèves de 95), le chroniqueur nous fait comprendre que « l'inadéquation de cette grande machine théorique » est tout simplement démontrée par son « échec » pratique ! C'est parce que « le néo marxisme culturaliste de la grande époque », celle de *La Distinction*, n'a pas été capable de transformer la société, qu'il est complètement obsolète, ce qui explique en passant « la fuite tardive dans l'activisme militant et le moralisme populiste ». Misère de la chronique !

Jacques Julliard reproduit avec moins de soins encore les approximations orientées de son ami et néanmoins directeur Jean Daniel : le dualisme facile (prophétisme révolutionnaire

dangereux *versus* réformisme sage), et la confusion totale d'un Bourdieu mythologique, d'un Bourdieu militant et d'un Bourdieu sociologue travaillant à partir de matériaux empiriques. Le saut brutal entre les prémisses de l'argumentation et sa conclusion (inadéquation de la « grande machinerie »), donne un peu le vertige.

Paradoxalement, ce que reproche Jacques Julliard à Bourdieu, c'est de s'être arrêté à la sociologie et de ne pas avoir été révolutionnaire professionnel ou président de la République. Mais comment peut-on juger de l'inadéquation d'une théorie sociale en fonction de ses non-résultats politiques, dans la mesure où le politique excède par principe ses préoccupations empiriques ? Va-t-on sur le même modèle rejeter en bloc la « grande machinerie » freudienne, par le fait que les symptômes du névrosé en cours d'analyse ne disparaissent pas du jour au lendemain ? Même si celui-ci parvient à prendre conscience de contenus refoulés – Bourdieu ne prétendait pas à autre chose, dans sa sociologie tout du moins, qu'à la prise de conscience libératrice pour les agents d'effets d'imposition de légitimité –, et à vivre *avec* ses symptômes, doit-on pour autant rejeter toute la psychanalyse, qui sans changer radicalement la face des choses, est capable d'aboutir à une reconnaissance intersubjective de la souffrance ? Par des raccourcis argumentatifs surprenants et des dualismes dignes du *Figaro*, Jacques Julliard arrive à des conclusions d'un étrange conservatisme.

Les quelques colonnes des *Échos* et du *Parisien* consacrées à Bourdieu le 25 janvier sont en comparaison bien moins réductrices.

Achevons ici notre revue de presse critique. On l'aura remarqué, le coup d'œil porté est bien trop partiel et partial pour pouvoir tirer des conclusions sur le « champ » journalistique dans sa globalité, à l'annonce de la disparition de Pierre Bourdieu : ni les nombreux articles du *Monde*, ni ceux de *Libération*, qui sont autrement plus nuancés que les extraits passés au crible plus haut, n'ont fait l'objet d'un examen approfondi. Mais notons toutefois, à travers le triple exemple du *Figaro*, de *La Croix*, et du *Nouvel observateur*, que les réactions sont bien pour une part fonction du degré de légitimité que les journalistes attribuent implicitement ou explicitement à l'ontologie sociologique mobilisée par Bourdieu (individuel *versus* collectif ; libre arbitre *versus* contraintes structurelles) et au mode d'action politique qu'il préconise à la fin de sa vie (réformisme modéré *versus* réformisme radical).

L'entité sociologique et le mode d'action politique sont bien les enjeux d'un jeu symbolique qui vise à la constitution de leur légitimité respective. Assimiler unilatéralement ce jeu à une

simple lutte agressive entre agents, sans prendre en compte la rationalité et la cohérence des arguments mobilisés, serait peut-être un nouveau réductionnisme. Discuter de la validité comparée des argumentations mises en jeu déborderait le cadre que s'était fixé ce court article, qui verserait pour le coup dans le militantisme. Mais il apparaît bien que si le discours politique est lié de manière inextricable au discours éthique, et que si l'éthique, comme le pensait Wittgenstein (1971), manifeste la volonté d'aller « au-delà du monde », « au-delà du langage signifiant » du strict point de vue logico-empirique, cet affrontement aux bornes du langage a autant de modalités distinctes qu'il existe de positionnements des locuteurs au sein du champ journalistique et politique.

Références bibliographiques

Holton G., 1981, *L'imagination scientifique*, Paris, Gallimard.

Kant E., 1979, *Doctrine du droit*, Paris, Vrin.

Pharo P., 1999, « La sociologie comme métaphysique sociale », in N. Ramognino, G. Houle (dir.), *Sociologie et normativité scientifique*, Toulouse, Presse universitaire du Mirail.

Wittgenstein L., 1971, *Conférence sur l'éthique*, Paris, Gallimard.

La presse

La Croix du 25 janvier 2002.

Les Échos du 25 janvier 2002.

Le Figaro du 25 janvier 2002.

Le Monde du 25 janvier et du 31 janvier 2002.

Le Nouvel Observateur n°1943, 31 janvier - 6 février 2002.

Le Parisien du 25 janvier 2002.

Pratique sociologique, engagement et changement social

Orazio Maria Valastro

Résumé

La sociologie comme science réflexive révèle des enjeux sociaux devenant ainsi un instrument d'affranchissement, faisant émerger aussi un sujet conscient des rapports et des diverses formes de domination entre individus et groupes sociaux. Il devient intéressant de réfléchir sur cette fonction critique de la sociologie et sur l'activité professionnelle des sociologues considérant aussi l'action des agents du champ politique et de la communauté scientifique, évaluant également les enjeux sociaux engagés par l'intervention du sociologue.

Le métier du sociologue et la cité des savants

L'ouvrage de Bourdieu, Chamboredon et Passeron, *Le métier du sociologue* (1968), dans lequel les auteurs avançaient la nécessité d'une vigilance épistémologique de l'expérience de la pratique sociologique, a été traduit en italien (Bourdieu *et al.*, 1976) seulement huit ans après. L'édition en langue italienne atteignait le contexte italien de la recherche sociologique quand les débats, développés depuis des années, focalisaient considérablement deux problèmes principaux : les commanditaires de la recherche sociale et la neutralité/participation politique de la science sociologique. Le projet envisagé pour garantir le développement des connaissances sur la société tout en construisant une cité savante et libre, se confrontait ainsi aux perplexités ancrées dans l'expérience d'une communauté scientifique se confrontant avec un système académique trop corporatif et corporatiste (Bourdieu *et al.*, 1976).

L'attention pour une rupture épistémologique, reconnaissant et s'interrogeant sur les conditions sociales pouvant engager une coupure entre une sociologie spontanée des évidences sociales et une idéologie des discours engagés, entérinait une différenciation et une diversification entre savoir immanent et science. C'est un impérissable débat dont l'enjeu majeur, le rejet d'une sociologie spontanée, je le saisis aujourd'hui par la possibilité de nous fournir un regard fondamental sur les savoirs communs avec leurs modalités de se représenter, produire et reproduire le monde social, évaluant ainsi des pratiques sociales dépassant toute opposition dichotomique et limitative des rapports de pouvoir (Ossowski, 1966), bourgeoisie-prolétariat, exploités-exploiteurs, et analysant de manière lucide la relation dominants-dominés à l'intérieur de toute configuration des rapports sociaux. Je considère pourtant une autre vigilance nécessaire : concilier notre propension à entraîner parfois une indifférence vis-à-vis des savoirs communs délaissant leur importance, les ayant dessaisis de toute dignité rationnelle.

Consolidant la sociologie comme une science, les auteurs énonçaient de ce fait les conditions indispensables pour pratiquer et développer la recherche sociologique.

« À la question de savoir si la sociologie est ou non une science, et une science comme les autres, il faut donc substituer la question du type d'organisation et de fonctionnement de la cité savante le plus favorable à l'apparition et au développement d'une recherche soumise à des contrôles strictement scientifiques » (Bourdieu *et al.*, 1976).

Les préoccupations au sujet d'une réalité académique et universitaire franchissant des phases de transitions (Sormano, 1988), institutionnalisation de la sociologie italienne et choix de l'université comme lieu privilégié pour développer et reproduire un modèle sociologique de la recherche sociale, redoutaient pourtant le développement d'un processus faisant coïncider le sociologue exclusivement avec le doyen universitaire. Le développement de la recherche et sa scientificité, méthodes et procédures dont la rigueur et leur légitimité sont octroyées par la communauté des savants, pouvait également consolider le mythe d'une neutralité de la science.

Les analyses de Bourdieu ont contribué à nous faire considérer toute communauté scientifique constituée comme une institution, nous familiarisant à mettre en œuvre des observations pour rendre visibles les facteurs concourant à affermir les communautés

scientifiques, ainsi que la reconnaissance du discours et des valeurs de la science en relation aux intérêts spécifiques du champ scientifique. Sans pour autant méconnaître les dangers d'une vigilance épistémologique, la sociologie comme science située au sein d'une organisation et d'un fonctionnement relevant de la cité savante, de la communauté scientifique, le développement d'une recherche soumise à des contrôles s'intègre avec une analyse des facteurs contribuant à déterminer les valeurs et les possibilités de scientificité d'une communauté savante.

La solution ainsi envisagée, des échanges généralisés et pas restreints, étaye une efficacité scientifique de la critique des échanges généralisés de la sociologie des pratiques sociologiques. Est-il possible alors d'imaginer des normes de scientificité, des critères de validité réglant universellement l'activité sociologique, sans pour autant engendrer des pratiques et des activités avec un label scientifique et un pouvoir déprimant, entérinant et homologuant le métier du sociologue ? Il serait envisageable de pouvoir réellement faire confronter des modèles et des activités de recherche et d'intervention sociologiques, soit à l'intérieur d'approches similaires soit entre approches divergentes, sans ériger des normes pouvant mettre en marge la richesse que toute perspective différente et irrecevable pour des normes scientifiques établies par des hommes et des femmes, des écoles et des institutions, pourrait nous apporter dans la compréhension et le changement du monde social.

Il s'agit de cerner les luttes agissant le processus de consolidation de la scientificité du champ sociologique, saisir ces luttes pouvant devenir des luttes pour faire triompher les principes de la science. Les hérésies sociologiques d'hier et d'aujourd'hui peuvent acquérir ainsi leur citoyenneté, c'est une question de luttes.

« [...] La "crise" dont on parle aujourd'hui est la crise d'une orthodoxie, et la prolifération des hérésies est à mon avis un progrès vers la scientificité. Ce n'est pas par hasard si l'imagination scientifique s'est trouvée libérée, si toutes les possibilités qu'offre la sociologie se sont à nouveau ouvertes. » (Bourdieu, 1987, p.52).

La vigilance épistémologique ne renonce pas à considérer une question essentielle : toute science est aussi une organisation avec ses problèmes spécifiques. C'est une discipline soumise aux contraintes de ressources souvent attribuées par des financements publics ou privés et, dans cette dimension économique, s'annonce la problématique des clivages politiques et idéologiques. Les débats sur la neutralité/participation politique de la science

sociologique et les commanditaires de la recherche et de l'intervention sociologiques, annonçaient le rôle pervers que le sociologue peut assumer dans le changement social.

« Une part importante du discours sociologique orthodoxe doit son succès social immédiat au fait qu'il répond à la demande dominante, qui se réduit souvent à une demande d'instruments rationnels de gestion et de domination ou à une demande de légitimation "scientifique" de la sociologie spontanée des dominants. » (Bourdieu, 1987, p. 65).

Le sociologue : posture critique ou ingénieur social ?

« Construite, comme toute science, contre les évidences du sens commun, la sociologie est nécessairement critique et, parce que "l'engagement" a partie liée avec la critique du monde tel qu'il est, l'exercice du métier de sociologue qui implique la remise en cause de la représentation ordinaire du monde social, est nécessairement "engagée". » (Mauger, 1995, p.683).

Cet engagement et ce travail constant dans l'œuvre et l'activité de Bourdieu pour cerner la question de la scientificité de la sociologie comme science critique, étudiant par des procédures et des méthodes de vérifications le caché et le refoulé des enjeux sociaux, énonce aussi une science critique avec ses propres enjeux, ses obstacles et ses stratégies.

La sociologie nécessite ainsi, par sa fonction critique, d'établir une approche désintéressée, donc scientifique, et appropriée aux réactions suscitées par sa démarche, des répliques voulant se délivrer d'une science qui dérange, conséquemment réprouvée par un relativisme et un intérêt politique qu'on lui attribue très souvent. Le sociologue n'est pourtant pas libre, dans sa pratique et dans la recherche sociologique, de tout intérêt soit personnel, soit politique ou même scientifique, et à ce titre la sociologie de la connaissance est fondamentale pour analyser la connaissance scientifique, ce qui la définit, les cadres qu'elle construit et dans lesquels se produit et se développe l'organisation de la connaissance. L'idéologie professionnelle des intellectuels (Bourdieu, 1979, p.462) n'a pas été ainsi épargnée par l'analyse des ressources, le capital culturel, le capital économique et politique, ainsi que les rapports avec les détenteurs de ces ressources.

« Bourdieu a cherché à échapper à l'alternative de la science neutre et de l'idéologie politique en proposant une voie originelle prenant l'ordre social comme objet d'une analyse rigoureuse, libérée des limitations des points de vue politiquement constitués. » (Pinto, 1998, p.177).

Une réflexion sur le rôle du sociologue et de sa pratique, déployée comme moyen de production de connaissances et programmation de l'intervention sociale, ne peut que profiter d'une analyse de ce genre sans pour autant faire l'économie de la fonction et de l'implication sociale du sociologue, commentées à partir des notions de l'engagement sociologique et des enjeux de la sociologie développées dans la théorie du monde social par Bourdieu.

« Une bonne partie de ceux qui se désignent comme sociologues ou économistes sont des ingénieurs sociaux qui ont pour fonction de fournir des recettes aux dirigeants des entreprises privées et des administrations. Ils offrent une rationalisation de la connaissance pratique ou demi-savante que les membres de la classe dominante ont du monde social. Les gouvernants ont aujourd'hui besoin d'une science capable de rationaliser, au double sens, la domination, capable à la fois de renforcer les mécanismes qui l'assurent et de la légitimer. » (Bourdieu, 1984, p.27).

La réflexion sur le rôle du sociologue dans la société a montré souvent un type idéal de sociologue essayant de se soustraire aux intérêts et aux pouvoirs sociaux contingents, sans pour autant se renfermer dans la cité des savants, livrant par contre à la société ses connaissances et soutenant les choix rationnels des acteurs sociaux (Sormano, 1988, p.51).

Les dangers d'une rationalisation de la vision du monde social par les groupes dominants oppriment le rôle et la fonction du sociologue. S'il est nécessaire d'éviter les points de vue politiquement constitués, il faudrait pourtant examiner les instruments déployés comme moyen de production de connaissances et programmation rationnelle de l'intervention sociale, engendrant des problèmes politiques, administratifs et sociaux, dans l'analyse de toute communauté vivante et de ses pratiques pour rationaliser les conditions de sa vie sociale et légitimer le réseau de forces qui la structurent.

La sociologie comme science réflexive (Bourdieu *et al.*, 1992) révèle des enjeux sociaux devenant ainsi un instrument d'affranchissement, faisant émerger aussi un sujet conscient des rapports et des diverses formes de domination entre individus et groupes sociaux, la

différenciation et la distribution des ressources sociales, culturelles et économiques, ce qui engage le processus de reconnaissance et méconnaissance constituant la notion de violence symbolique (Bourdieu, 1977).

L'analyse critique des formes de domination est une contribution essentielle de Bourdieu, ainsi les modèles des relations dominants-dominés considérées en conséquence tout le long de son œuvre et dans différents champs du monde social, deviennent des références incontournables pour déconstruire les rapports sociaux quand ils nous apparaissent comme des évidences sociales. Soutenir une remise en question critique des certitudes, c'est aussi soutenir, avec l'engagement que Bourdieu a manifesté en tant qu'intellectuel et individu avec toute sa sensibilité, une prise de position critique de l'existence, particulièrement par rapport à ses manifestations d'aliénation et de souffrance, de résignation et assujettissement. Je me pose à ce sujet encore une interrogation : comment considérer aussi les agents sociaux dans leur capacité d'émancipation contre toute forme de domination et d'exploitation, sans concevoir l'imaginaire qu'engage le rêve et les pratiques des participants à la transformation de nos sociétés ?

Demande sociale, intervention et changement social

L'activité professionnelle des sociologues dans le secteur de la santé et des structures sanitaires en Italie nous révèle deux modèles professionnels principaux (Fagioli et Ugolini, 1996, p.247), dont l'analyse critique nous permet de saisir les observations de Bourdieu sur les fonctions sociales de la sociologie et la demande externe. Un premier modèle nous montre un professionnel opérant comme agent du changement social, tandis que l'autre modèle nous présente un professionnel comme instrument privilégié pour l'intervention d'autres figures professionnelles. Le premier modèle soutient l'intervention, la prévention sociale et la promotion de la qualité de vie, se déployant par l'observation, l'analyse et l'évaluation des principaux instruments pour réaliser des interventions occasionnant le changement social. Le deuxième modèle renforce une activité prédominante d'évaluation et estimation des systèmes d'information, en pleine autonomie, apportant à d'autres figures les instruments nécessaires pour réaliser des interventions sociales.

La pratique sociologique dans le nouveau contexte des politiques sociales, déployant des objectifs tels que le changement social et l'élaboration d'instruments pour la programmation sociale, développe sans doute des conditions intéressantes pour une consolidation de la profession en dehors du contexte universitaire. La reconnaissance des compétences sociologiques à l'intérieur des structures sanitaires en Italie a pourtant évolué, au moins par une légitimation de la profession au sein de l'organisation de la santé publique, cette dernière ayant plus particulièrement envisagé le sociologue et la structure sanitaire au sein de la société. Certaines analyses des organisations sanitaires présentent les structures de santé publique comme un « centre de production, manifestation et organisation d'intérêts (comme élaboration responsable et médiation entre besoins sociaux) exprimés soit en termes individuels soit comme "intérêts étendus". » (Minardi, 1992). Ces mêmes analyses avancent une question de reconnaissance des compétences sociologiques par la reconnaissance sociale de capacités aptes à traduire, rendre manifeste et évaluer les interventions pour répondre aux besoins et aux exigences de la demande sociale.

Les efforts des associations de catégories académiques ou professionnelles, le long processus d'institutionnalisation d'un ordre professionnel par rapport à d'autres disciplines, et enfin l'indispensable certification professionnelle sur les compétences sociologiques, sont des instruments qui essaient de sauvegarder l'identité du sociologue professionnel. Mais la reconnaissance des compétences du sociologue par ses commanditaires potentiels et les sujets de la programmation passent d'abord par le domaine du politique, avec l'affirmation des capacités professionnelles de lecture du contexte et de la demande sociale.

« D'après nous, un des problèmes les plus importants des politiques sociales est la perte de signification dans l'interprétation de la demande : les principes généraux qui documentaient l'offre vont être remplacés par des normes qui ne sont plus fonctionnelles engendrant décollement et contradiction. [...] La reconstruction du signifié de la demande sociale doit considérer : a) l'analyse des données objectives concernant la situation réelle ; b) l'analyse de l'expérience que les acteurs ont de leur réalité sociale. » (Pellicciari et Trassari, 1992).

Toute élaboration d'un processus de programmation, dans lequel sont engagés souvent des administrations publiques et d'autres partenaires sociaux, engage des experts estimés pouvoir

considérer et évaluer ressources et objectifs, prenant aussi en considération les besoins de la population et la condition des services sociaux pour réaliser des interventions.

Une variable déterminante – celle relative à la complexité sociale – met en évidence la formation sociologique et nos compétences professionnelles comme appropriées pour ne pas nous soustraire à la complexité sociale et capables, au contraire, de nous confronter à elle. Les problématiques soulevées par l'intervention sociale à l'intérieur de différents modèles de la programmation sociale, issues de la connaissance sociologique et évoluant en tant que modèles opérationnels, doivent nécessairement prendre en considération les acteurs sociaux impliqués dans ce même processus, dans le cadre d'une complexité sociale qui les déterminent et à partir de laquelle découle aussi leur action sociale.

Il devient ainsi nécessaire de réfléchir sur le rôle des commanditaires mais aussi sur l'action des sociologues qui vont développer les principes soutenus par les politiques sociales, observant comment vont être engendrés des pratiques acceptables et des résultats considérables pour les agents du champ politique, ainsi que pour la communauté scientifique, évaluant également les conséquences des intérêts sociaux engagés dans la pratique de son intervention professionnelle. La légitimation politique ainsi que les exigences et les nécessités des commanditaires, requièrent d'examiner scrupuleusement comment vont être posées, par exemple, les questions sur l'égalité des chances et la citoyenneté sociale, évaluant l'influence des significations et des agissements des agents sociaux, ceux qui ont sollicité les sociologues mais aussi ceux qui sont concernés par son intervention, dans le processus du changement social occasionné par la réalisation et le développement de nouveaux services pour la communauté locale.

Toutes ces questions font l'actualité incontournable de la pensée de Bourdieu.

« Ce qui fait que les progrès de la raison iront sans doute de pair avec le développement de formes hautement rationalisées de domination (comme on voit, dès aujourd'hui, avec l'usage qui est fait d'une technique comme le sondage), et que la sociologie, seule en mesure de porter au jour ces mécanismes, devra plus que jamais choisir entre le parti de mettre ses instruments rationnels de connaissance au service d'une domination toujours plus rationnelle ou d'analyser rationnellement la domination et tout spécialement la contribution que la connaissance rationnelle peut apporter à la domination. » (Bourdieu, 1994, p.167).

Références bibliographiques

- Bourdieu P. (avec Wacquant J. D.), 1992, *Réponses : pour une anthropologie réflexive*, Paris, Seuil.
- Bourdieu P., 1977, « Sur le pouvoir symbolique », *Annales*, vol.32, n.3, mai - juin.
- Bourdieu P., 1979, *La distinction : critique sociale du jugement*, Paris, éditions de Minuit.
- Bourdieu P., 1984, *Questions de sociologie*, Paris, éditions de Minuit.
- Bourdieu P., 1987, *Choses dites*, Paris, éditions de Minuit, coll. « Le Sens Commun ».
- Bourdieu P., 1994, *Raisons pratiques : sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil.
- Bourdieu P., Chamboredon J.-C. et Passeron J.-C., 1968, *Le métier de sociologue*, École Pratique des Hautes Études et Mouton éditeur.
- Bourdieu P., Chamboredon J.-C. et Passeron J.-C., 1976, *Il mestiere del sociologo* (Le métier de sociologue), trad. it. Bonanno M., Rimini-Firenze, Guaraldi Editore.
- Fagioli J. et Ugolini P., 1996, « Introduzione », *Tossicodipendenze e pratica sociologica : prevenzione, valutazione, sistema informativo e osservatorio* (*Toxicomanies et pratique sociologique : prévention, évaluation, système informatif et observatoire*), Milan, Franco Angeli.
- Mauger G., 1995, « L'engagement sociologique », *Critique*, 579/580, août - septembre.
- Minardi E., 1992, « Il ruolo professionale del sociologo nei servizi socio-sanitari » (*Le rôle du sociologue dans les services sociaux et sanitaires*), *Meridiana tossicodipendenze : Conoscenze e pratiche sociologiche nella tutela della salute mentale e nella prevenzione delle forme di tossicodipendenza* (*Meridiana : Connaissances et pratiques sociologiques dans la tutelle de la santé mentale et dans la prévention de formes de toxicomanie*), actes du Séminaire, Cesena, octobre, p.19-25.
- Ossowski S., 1966, *Struttura di classe e coscienza sociale* (*Structure de classe et conscience sociale*), tr. it. Bravo B., Turin, Giulio Einaudi Editore, [*Struktura klasowa w społecznej świadomości*, Zakrak Narodowy im. Ossolinski, Wroclaw, 1963].

Pellicciari G. et Trassari S., 1992, *Pianificazione Ricerca Partecipazione (Planification Recherche Participation)*, Milan, Franco Angeli, 1992.

Pinto L., 1998, *Pierre Bourdieu et la théorie du monde social*, Paris, Albin Michel.

Sormano A., 1988, *Sociologia e sociologi in Italia : contesti e rappresentazioni (Sociologie et sociologues en Italie : contextes et représentations)*, Milan, Franco Angeli, Collana Gioele Solari, Dipartimento di scienze sociali Università di Torino.

Les réflexivités de l'œuvre théorique de Bourdieu : entre méthode et théorie de la pratique

Yves Couturier

Résumé

Réflexivité, réflexivité épistémique, sociologie réflexive, anthropologie réflexive, réflexivité réflexe... Mais que viennent donc faire ces termes dans une sociologie parfois taxée de la plus crasse forme de physicalisme : l'inavouée ? Le présent article expose d'abord une problématisation de la notion de réflexivité puis explore les usages qu'en fait le sociologue. Nous soutenons, qu'outre des considérations méthodologiques premières auxquelles Bourdieu associe la notion de réflexivité, l'auteur déploie une théorie constructiviste du monde social dans lequel divers processus réflexifs se jouent, comme condition pratique de l'efficacité même de la production/reproduction sociale.

La réflexivité comme objet d'étude

Le sens commun de la notion de réflexivité se conçoit comme *rapport à soi* fondé sur l'introspection, puis l'explicitation existentielle de l'implicite dans l'action de l'agent. C'est ce que Schön (1996) nomme la réflexion-en-cours-et-sur-l'action ; l'agent efficace explicitera cette réflexion, la modélisera pour en faire émerger positivement le savoir pratique inscrit dans son action. La réflexivité est alors considérée comme l'expérience discursive d'explicitation de l'implicite, d'expression du tacite qui, lorsque systématisé, caractérise la professionnalité dans les métiers professionnels comme le travail social ou le *nursing*, par exemple.

À l'encontre de ce sens commun, Eraly (1994) rappelle avec raison que l'action humaine se réalise sur trois plans irréductibles les uns aux autres : le plan irréfléchi, soit le tacite,

l'incorporé, le rapport pratique au monde ; le plan réfléchi, soit le discursif, la mobilisation de la pensée sur un objet ; et le plan réflexif où l'objet de la réflexion est l'expérience de soi. Cette distinction permet d'élucider différents lieux où se loge l'objet focal et d'ouvrir une réflexion sur l'espace sémantique de la notion en titre. La centration de l'agir sur le seul plan réflexif constitue donc une réduction majeure de l'action à sa seule dimension subjective, expérientielle. Même à cet égard, Sartre (1960) rappelle qu'il n'est point besoin d'être conscient de soi pour agir. Les actions humaines sont pour une bonne part tacites, et ce même dans ce qui peut sembler le plus éminemment subjectif, comme aimer ou désirer. Si cette dimension du tacite pose une subjectivité, elle n'exige pas pour autant un Je essentiel abstrait du social. En fait, à l'existential correspond tout un système d'existentials¹, pour demeurer dans le lexique de ce courant philosophique. On peut lire sous cet angle l'œuvre de Foucault, selon qui le « mode d'être du sujet » (2001, p.132) dans sa forme actuelle est tout empreint d'un *souci de soi* tout ce qui a de plus réflexif. Le philosophe offre à ce propos un vaste plan de travail en écrivant que :

« Le sujet lui-même, tel qu'il s'est constitué par la forme de réflexivité propre à tel ou tel type de souci de soi, va se modifier. Par conséquent, il ne faut pas constituer une histoire continue [du souci de soi] qui aurait pour postulat, implicite ou explicite, une théorie générale et universelle du sujet, mais je crois qu'il faut commencer par une analytique des formes de la réflexivité, en tant que ce sont les formes de la réflexivité qui constituent le sujet comme tel » (Foucault, 2001, p.444).

Foucault jalonne ainsi tout un programme de recherche auquel le présent texte compte modestement contribuer par une relecture de la sociologie de Bourdieu. Enfin, en appui sur Boltanski et Thévenot qui nous invitent à développer une « pragmatique de la réflexion » (1991, p.425), conviant les chercheurs à considérer la compétence réflexive des acteurs pour reconstruire leur action, nous pensons qu'il faille aussi développer une ethnométhode de la réflexivité, de sorte de développer un savoir de méthode.

Espace sémantique de la réflexivité : une notion floue

¹ Par existentials nous entendons les conditions de possibilité de l'existence. Ces existentials forment sans doute des objets d'étude parmi les plus fascinants.

Chacun ressent l'idée de retour sur soi que suggère le sens commun du terme *réflexivité*. Pourtant, des connotations diverses y sont associées : dans réflexivité, il y a reflet, réflexion, réflexe, réfraction, réfléchissement (au sens de Piaget, mais aussi au sens d'Althusser), rétroaction, récursivité chez les systémistes, etc. Bourdieu utilise bien avant sa vogue actuelle la notion de réflexivité – en fait depuis ses travaux sur la condition paysanne à la fin des années cinquante, et depuis ce qui allait fonder son œuvre théorique, soit *l'Esquisse d'une théorie de la pratique*, où il se réfère notamment au concept d'explicitation réfléchissante (1972, p.211). Plus tard, il fera usage de réflexivité réflexe (1993), d'anthropologie réflexive (Bourdieu, Wacquant, 1992), de sociologie réflexive (1997), de préréflexivité (Bourdieu, Wacquant, 1992, p.27), etc., laissant clairement entendre des qualités de réflexivité.

Sans faire état de la myriade d'usages de la notion de réflexivité en sociologie, écrivons à titre exemplaire que Giddens pose radicalement la question de la réflexivité en en faisant l'une des bases conceptuelles de sa théorie dite *de la modernité réflexive* ou *théorie de la structuration*. Entre autres, cette théorie se caractérise par un mouvement réflexif, en va-et-vient, de structuration du social. Pour Giddens, le « structurel » fait référence aux propriétés structurantes qui favorisent la « liaison » (*binding*) de l'espace-temps dans les systèmes sociaux, à ces propriétés qui permettent que des pratiques sociales similaires persistent dans les étendues variables de temps et d'espace, et qui donnent à ces pratiques un caractère « systémique » (1987, p.66). Dans cette théorie, la réflexivité est le mode de reproduction/actualisation/réalisation du social par les pratiques des agents, mais aussi par le travail des institutions qui sont, contre toute attente naïve, tout aussi réflexives que les agents.

Ainsi, un mouvement social ou une organisation peut anticiper ses possibles pour nouer futur et passé dans un présent raisonnable. Le projet de Giddens est donc de relier actions et structures en une dualité où le structurel est « à la fois le médium et le résultat non intentionnel des pratiques sociales » (1987, p.85). Le concept de réflexivité prend ici toute son importance puisqu'il joue un rôle intégrateur sur le plan conceptuel entre le structurel et les agents. Dans un tel contexte réflexif, l'agent réalise son projet de soi, par une *praxis* réflexive discursive. Il s'observe agir et se prolonge dans un projet de soi posant le futur comme trait d'union entre le passé et le présent. Son action tient compte des possibles et s'inscrit dans une trajectoire dont il aura été en gros le pilote. Cette réflexivité produit cependant autant d'effets voulus que non voulus. Exemple classique, l'acte de parole permet volontairement la

communication tout en reproduisant involontairement la langue. Cette réflexivité de l'action passe évidemment par diverses médiations, tant externes (ex. : les médias) qu'internes. Pour ces dernières, la pluralité des lexiques conceptuels est grande. Soutenons sans plus de présentation que le concept *d'habitus* dans la théorie bourdieusienne peut se concevoir comme l'une des façons de conceptualiser ses médiations internes, en regard d'autres processus réflexifs relatifs aux champs posant l'aire et la structure des possibles.

La réflexivité a donc chez Giddens au moins trois dimensions. Elle est en effet discursive, accessible à la conscience discursive et donc inscrite dans le récit des acteurs ; elle est pratique, inscrite dans la conscience pratique ; puis institutionnelle. C'est la conjonction complexe de ces trois dimensions de la réflexivité qui forme finalement ce que Giddens nomme la modernité réflexive. Quant à sa dimension discursive, celle la plus proche du sens commun, elle ne se réduit pas en une vision essentialiste d'une *praxis* strictement éthique ou purement rationnelle. Le sociologue anglais insiste sur une séparation analytique entre la conscience pratique et la conscience discursive, rappelant peut-être celle qu'opère Sartre (1985) entre pratico-inerte et *praxis*. Pour Giddens, le fait que les gens puissent discourir sur leur pratique et que ce discours se réalise dans une conscience discursive qui donne sens aux pratiques a de toute évidence une grande importance. Dans cette perspective, la réflexivité reléguée au sens pratique ne permet pas de s'approcher du double mouvement de structuration du social en modernité avancée, où le discours, médié ou non, acquiert une importance inégalée dans l'histoire. Toutefois, Maheu s'interroge sur la conscience discursive telle que conceptualisée par Giddens :

« Le caractère "conversationnel" de l'interaction sociale est-il seul apte à permettre l'appropriation de la réflexivité et son inscription dans une boucle de pénétration discursive de la reproduction et de l'interaction sociale ? » (Maheu, 1993, p.102).

Pour nous, la réflexivité est à la fois inscrite dans les existentiels et les agir de la communication ; elle est donc aussi antérieure ou en deçà du discours, antédiscursive (Coulon, 1987).

La réflexivité de Schön (1996), ici considérée comme pôle dans le champ des sciences sociales, se constitue comme *praxis* d'un sujet réfléchi, si ce n'est rationnel au moins raisonnable, et comme essence d'un sujet capable de s'abstraire du social par son acte réflexif. Il ne réfléchit pas comme le miroir réfléchissant la lumière, mais produit seul sa propre lumière. Les

conditions de cette réflexion seront ramenées au statut de contingence à la périphérie d'un sujet essentiel.

Bourdieu, ici encore comme pôle, se joue de ce jeu sur les mots en utilisant tantôt réflexivité, tantôt réfraction, puis à l'occasion réflexivité réflexe (1993), pour souligner dans ce dernier cas qu'il y a une réflexivité moins réfléchie, plus réflexivité que retour du sujet sur ses pratiques². Le sociologue tente de saisir le rapport, forcément médié, entre l'agent au cœur de la reproduction sociale et l'acteur en pratique dans la construction sociale. Cet acteur agit en fonction d'un social complexe, mouvant, incertain, ce qui exige une capacité d'adaptation et d'anticipation cognitive et motivationnelle (1972, p.206) de la structure des champs dans lesquels il œuvre.

Dans une autre perspective théorique, Livet constate un « empilement réflexif » (1994, p.48), qu'il considère comme un ensemble de conditions formelles de reconnaissance des intentions dans les processus de communication, et une « réflexivité par défaut » – un « entrelacement des réflexivités » (1994, p.249) – inscrite dans des processus qui n'exigent pas la seule intention, au sens trivial du terme. C'est précisément au niveau des médiations que nous pensons utile de relire l'œuvre de Bourdieu.

Les réflexivités dans l'œuvre de Bourdieu

Depuis le début des années 1990, certains constatent un changement radical dans l'épistémologie boudieusienne. Pour une part d'entre eux, il y a reniement d'une sociologie jugée déterministe, pour d'autres il y a quintessence du « bourdivinisme ». Il est à noter, d'ailleurs, que l'auteur lui-même énonça des messages divers à ce propos³. Ce débat s'illustre notamment par la place que prend la notion de réflexivité dans l'œuvre de Bourdieu alors que sa sociologie semblait fondée sur des concepts à priori plus déterministes, comme le concept d'*habitus*. Nous voulons démontrer le lien qui unit, selon nous, *habitus* et réflexivité dans l'œuvre de Bourdieu.

² La réflexion est également une fonction du miroir, éventuellement du miroir idéologique d'Althusser (1970), mais Bourdieu (1972, p.251) critique fortement cette perspective mécaniste en soulignant l'importance de la réalisation par des médiations pratiques de ces éventuels reflets.

³ « La sociologie était un refuge contre le vécu... Il m'a fallu beaucoup de temps pour comprendre que le refus de l'existential était un piège... Que la sociologie s'est constituée contre le singulier, le personnel, l'existential... » Entendu puis cité par De Gaulejac (1992) lors d'une communication de Bourdieu en 1991.

Comme en toute chose, il est utile de retracer l'histoire des mots. Ainsi, la langue française donne une origine commune à habit et habitude. Le terme *habitus* provient du verbe latin *habere*, soit l'une des formes anciennes du verbe avoir. Les dérivés de *habere* sont d'ailleurs aujourd'hui nombreux dans la langue française, pensons à habit, habitude, habitat, habileté, habiliter. Cette filiation nombreuse permet de saisir une seule dimension à la fois du concept d'*habitus*, concept qui se veut plus global. Ainsi, le terme *habitus* réfère à tout ce qu'un individu possède, et qui le *fait*. Pour reprendre la si précise formule d'Accardo (1979), l'*habitus* se forme d'avoirs qui se transforment en être. Mais contre une lecture mécaniste de l'*habitus*, Bourdieu insiste : ce « n'est pas un destin » (2001, p.89), comme il n'est pas une sorte de génétique. Il est le médiateur entre l'individu et le champ, entre le singulier et le général, entre le pratique et le symbolique.

L'*habitus* conceptualisé par Bourdieu permet de concevoir en effet la production sociale de l'individualité en regard de structures sociales. Il conceptualise le mode opératoire de la production/reproduction sociale à travers ses constituantes singulières, et offre une version pédagogique du *sens pratique* en regard du véritable concept fondateur de la sociologie de Bourdieu, soit le concept de champ. Les individus occupent une position sociale située topologiquement et historiquement dans un contexte pratique, social, politique, culturel et économique déterminant des lignes de force quant aux trajectoires et stratégies possibles pour eux. Cet espace social est dynamique, sous tension, et le fruit des différents rapports, dont des rapports de forces. L'*habitus* tend à pérenniser la position objectivée de l'agent dans l'espace social. Les champs spécifiques dans lesquels il s'inscrit sont à la fois tendanciellement déterminés par le social et dynamiquement produits par les relations qu'établissent les agents, en fonction des possibilités que leur offre leur position sociale. Les différents capitaux que possède l'agent, qu'ils soient économiques ou symboliques, lui permettront de naviguer à vue dans l'aire des possibles délimitée par les structures des champs. L'*habitus* ne répond donc pas mécaniquement à des *stimuli* quelconques, reproduisant *ipso facto* des pratiques et des représentations conformes aux conditions d'origine de sa production. Il offre plutôt des dispositions tendancielles induisant un espace de réponse, en regard de diagrammes de possibilités, dans un champ donné. En fait, plus l'homologie est directe entre conditions de production et conditions de fonctionnement de l'*habitus* (Dubar, 1995), plus l'aire des possibles est restreinte. À l'inverse, l'absence d'homologie procure un espace de possibles

moins contraint, quoique support de tendances. L'*habitus* est un sens pratique qui a un « effet de renforcement [...] en transmuant l'être en devoir-être » (Pinto, 1974, p.58).

Le sociologue écrit dans son *Esquisse d'une théorie de la pratique* à propos des trois modes de connaissance (phénoménologique, objectiviste et praxéologique) qu'ils « n'ont en commun que de s'opposer au mode de connaissance pratique » (1972 : 163). La praxéologie que cherche à développer Bourdieu a précisément pour objet le rapport dialectique entre les structures objectivées et les dispositions par lesquelles ces structures s'actualisent réflexivement.

En fait, cette recherche du dépassement des *thematâ* fondateurs des sciences de l'Homme que sont le social et le psychique, l'objectivé et le subjectif, parmi d'autres, n'est en rien le propre de l'œuvre de Bourdieu. En revanche, ce qu'il apporte à cette réflexion est une conceptualisation de la médiation pratique du singulier et du général. Assurer l'accord des dispositions dans un champ donné procède selon nous d'une activité en grande partie réflexive, au sens ici de Giddens, entre un agent et les structures du champ, l'*habitus* médiant l'appropriation et tendant à produire l'ajustement au social. Il s'agit donc moins de réflexes incorporés que d'ethnométhodes réflexives de lecture et d'ajustement aux possibles, ce que Bronckart et Schurmans nomment, dans une autre perspective, les « propriétés actives et auto-réflexives de la pensée » (2001, p.172).

On observe néanmoins, donc, dans l'œuvre de Bourdieu un certain retour au concept de réflexivité, notamment à partir de 1992 dans *Réponses*. Wacquant, co-auteur de ce livre, introduit l'œuvre de Bourdieu comme une praxéologie sociale faisant le lien entre pratique et social. L'intentionnalité y est d'abord pratique, préreflexive en grande partie. Wacquant écrit que :

« [Bourdieu] s'appuie en particulier sur l'idée, chère à Merleau-Ponty, [de] la corporéité intrinsèque du contact préobjectif entre sujet et objet de façon à restituer le corps comme source d'une intentionnalité pratique, comme principe d'une signification intersubjective enracinée au niveau préobjectif de l'expérience » (Bourdieu, Wacquant, 1992, p.27).

L'agent peut travailler à objectiver le social (et surtout son propre rapport au social) pour éventuellement agir sur les rapports de forces qui y sont à l'œuvre⁴. Mais c'est surtout aux sciences sociales que Bourdieu s'adresse en rappelant que la réflexivité est d'abord et avant tout « synonyme de méthode » (1993, p.904). Wacquant écrit à ce propos que :

« La réflexivité requiert moins une introspection intellectuelle qu'une analyse et un contrôle sociologique permanent de la pratique [...et elle] ne présuppose pas une réflexion du sujet sur le sujet [...] Elle requiert plutôt une exploration systématique des "catégories de pensées impensées qui délimitent le pensable et prédéterminent le pensé" (Bourdieu, 1982, p.10) [...] Le retour qu'elle exige va bien au-delà de l'expérience vécue du sujet pour englober la structure organisationnelle et cognitive de la discipline [...] Il s'ensuit que le sujet de la réflexivité doit, en dernière analyse, être le champ des sciences sociales lui-même ». (1992, p.35.)

Pour Bourdieu, la réflexivité n'est donc pas le privilège d'un sujet seul avec son esprit, son regard tourné en lui-même. Il n'y a pas pour Bourdieu de « pensée pensante » (1997, p.21), bien que sous l'angle de la méthode on peut estimer que Bourdieu tente de rétablir une forme de raison pure. Nous pensons plutôt que l'apport du sociologue est tout autre à ce propos. Outre le fait que le rationalisme prôné par Bourdieu est historiciste, il rappelle avec beaucoup de force dans son dernier ouvrage (2001) que la réflexivité de méthode⁵ est affaire collective. Ce caractère collectif permet d'éviter une lecture strictement spéculative ou intellectualiste de son œuvre. Ainsi, le sociologue ne se pose pas en « bourdivin », maître de la mêlée sociologique ; il en réfère à la discipline, d'un point de vue disciplinaire⁶. La réflexivité de méthode, comme principe épistémologique collectif, consiste d'abord à l'effort d'objectivation et d'émancipation de ce rapport immédiat au social.

⁴ Bourdieu va plus loin : « la réflexivité critique peut [...] apporter non seulement un surcroît de connaissance, mais aussi quelque chose comme un commencement de sagesse » (1997, p.80).

⁵ Wacquant, dans l'introduction de *Réponses*, utilise le concept de réflexivité épistémique.

⁶ Le lecteur ou la lectrice critique pourra sans doute nous concéder assez facilement sur cette question de la position estimée prétentieuse de Bourdieu. Il ou elle pourra cependant rétorquer, d'un point de vue qui serait celui de la psychologie ou de la linguistique, par exemple, que la prétention de la sociologie à la position critique est aussi objet à caution. Nous estimons à ce propos que Bourdieu interpelle surtout les siens, sorte de modestie scientifique. Mais nous pensons aussi que si la sociologie n'a pas une position qui la pose hors du champ scientifique, nous estimons qu'elle a, avec l'histoire et la philosophie, cette caractéristique d'étudier des objets sociaux, dont la science, qui l'autorise à questionner certaines prétentions à la scientificité.

La réflexivité de méthode trouve ainsi toute son ampleur dans le travail collectif (1997, p.12) en double rupture, d'abord celle de l'objectivation, puis celle de l'objectivation de l'objectivation. Bourdieu est clair : la « réflexivité réformiste n'est pas l'affaire d'un seul » (2001, p.178). Ainsi, outre une réflexivité critique (Pinto, 1998, p.37), ici en un sens politique, les usages de la notion de réflexivité renvoient explicitement d'abord à l'idée de méthode. Celle-ci, parce qu'affaire collective, s'espère chez Bourdieu comme une réflexivité réflexe s'incorporant à l'*habitus* scientifique (2001, p.174, 220). « 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 connaissants [...] » (2001, p.15) qui engage une véritable réflexivité.

Ainsi peut-on considérer au moins trois niveaux de sens de la notion de réflexivité dans l'œuvre de Bourdieu. D'abord, la réflexivité, au sens commun du terme, peut se constituer comme *habitus* réflexif, par exemple pour les pratiques professionnelles dans les métiers relationnels (Altet, 1991), puis il est possible de considérer la réflexivité de méthode, comme condition de scientificité (Bourdieu, 2001), enfin il est possible de considérer l'*habitus* comme le médiateur de processus sociaux réflexifs, au sens de Giddens (1987).

Les plans de la réflexivité

Au terme de l'exercice, il semble nécessaire – et nous espérons fécond – d'élargir l'usage de la notion de réflexivité pour l'aborder dans toute sa complexité. Pour ce faire, nous concevons, en appui sur Eraly (1994), la réflexivité à travers cinq plans.

1. Le *plan réflexif* : où l'objet du réfléchissement en temps réel est l'expérience de soi, de sa propre pratique, souvent dans une perspective praxéologique.
2. Le *plan réfléchi subjectivant* : soit le plan discursif, celui de la parole, de la mobilisation de la pensée sur un objet dans une relation affective, dans sa nécessité de produire du sens. Il s'agit de la réflexion au sens commun du terme. Elle ne dissocie pas l'objet de la réflexion de l'expérience de la réflexion.
3. Le *plan réfléchi objectivant* : soit le travail d'objectivation, de production d'un *logos* rationnel, avec sa dimension collective telle que présentée par Bourdieu.

4. Le *plan irréfléchi* : soit le tacite, l'incorporé, le rapport pratique et immédiat au monde. Il s'agit de la méthode des ethnométhodologues, dans sa version sédimentaire, et du sens pratique de Bourdieu.
5. Le *plan médié* : où il n'y a pas de regard focal ; le social produit et se reproduit dans l'interaction des institutions. Il s'agit de la partie institutionnelle de la réflexivité développée par Giddens. Le rapport du sujet à son expérience est alors médié par le mouvement de structuration du social.

Cette conceptualisation de la réflexivité, celle qui ne se centre pas sur l'individu et ses affects, « réflexivité narcissique dans sa forme post-moderne » (Bourdieu, 1997, p.129), pose le rapport entre structurel et individuel. Ainsi, le focus sur l'unique dimension expérientielle de la réflexivité constitue une réduction coûteuse. Cette critique d'une vision réduite de la réflexivité accrédite-t-elle une conception strictement objectivante des pratiques d'un sujet évanescent ? Non, et loin s'en faut.

« La réflexion [en ce sens réduit] est une intuition aveugle si elle n'est point médiatisée par ce que Dilthey appelait les expressions dans laquelle la vie s'objective » (Ricœur, 1969, p.21).

En fait, cette conceptualisation de la réflexivité nous invite à passer de l'existentiel à l'existential. Ricœur indique en outre la nécessité de « consommer l'échec de l'approche réflexive de la conscience » et de « provoquer un travail de conscience par le moyen d'un travail sur les résistances » (1969, p.180). Tout cela met en lumière la nécessité de se sortir de l'immédiateté à laquelle s'agrippent fermement les moments de retour sur soi. À ce propos, Ricœur écrit qu'une « philosophie réflexive est le contraire d'une philosophie de l'immédiat » et que le travail qui lui semble nécessaire de faire en est un d'analyse des médiations. Et il s'agit bien d'un travail, notamment d'un travail scientifique.

« La conscience n'est pas la première réalité que nous pouvons connaître, mais la dernière. Il nous faut venir à elle, et non partir d'elle » (Ricœur, 1969, p.318).

Le chercheur peut alors contribuer à l'élucidation de ces résistances, de ces médiations, de ces conditions et systèmes de sens du souci de soi actuel.

S'émanciper d'une lecture fonctionnaliste de l'œuvre

Au terme de ce texte, il est sans doute à propos de faire acte d'une sorte de réflexivité en élucidant deux de ses limites. D'abord, si nous constatons la vogue de la notion de réflexivité, nous ne sommes pas totalement convaincus de sa véritable fécondité. Par-delà les diverses indexations lexicales que le terme permet, il est probable que la notion n'apporte que fort peu de véritables nouveautés à la réflexion en sciences sociales.

En écho à cette première prévention, nous pensons qu'il est possible de critiquer à bon droit Bourdieu sur l'usage non systématique de la notion de réflexivité dans son œuvre, comme si le terme avait d'abord un usage pédagogique avant d'être conceptuel. Ce faisant, l'application de notre proposition conceptuelle d'une réflexivité en cinq plans ne peut être qu'inférée à l'œuvre du sociologue, notamment quant au rapport sens pratique/champ. Néanmoins, l'exercice permet de relire l'œuvre de Bourdieu pour ce qu'elle se donnait comme projet, soit d'élaborer et d'expérimenter une théorie de l'action, entendue comme matériaux d'une économie générale de la pratique.

Cette réflexion sur l'œuvre théorique de Bourdieu vise à favoriser une certaine émancipation d'une lecture fonctionnaliste de cette œuvre. Si la légitimité de cette lecture peut être soutenue en citant ici ou là l'auteur, nous pensons qu'à l'instar de Corcuff (1995) il faille plutôt considérer la théorie sociologique de Bourdieu comme partie intégrante de la vaste et complexe famille du constructivisme social. Il est d'ailleurs fort probable que nous verrons de plus en plus s'effectuer de telles réflexions croisées à propos d'une sociologie qui, de toute façon, a toujours aimé les chemins de traverse. Là se trouve sans nul doute l'un des legs parmi les plus précieux que nous laisse Pierre Bourdieu.

Références bibliographiques

Accardo Alain, 1979, *Initiation à la sociologie de l'illusionnisme social*, Paris, Éd. du Mascaret.

Altet Marguerite, 1991, « Les dispositifs d'analyse des pratiques pédagogiques en formation d'enseignants : une démarche d'articulation pratique-théorie-pratique », dans Blanchard-Laville, C. & D. Fablet, *L'analyse des pratiques professionnelles*, Paris, L'Harmattan, p.11-26.

Althusser Louis, 1970, « Idéologie et appareils idéologiques d'État (notes pour une recherche) », *La pensée*, (151), p.3-37.

- Boltanski Luc et Laurent Thévenot, 1991, *De la justification : les économies de la grandeur*, Paris, Gallimard.
- Bourdieu Pierre, 1972, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève, Droz.
- Bourdieu Pierre (dir.), 1993, *La misère du monde*, Paris, Seuil.
- Bourdieu Pierre, 1997, *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil.
- Bourdieu Pierre, 2001, *Science de la science et réflexivité*, Paris, Raisons d'agir.
- Bourdieu Pierre et Loïc Wacquant, 1992, *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Paris, Seuil.
- Bronckart Jean-Paul et Marie-Noël Schurmans, 2001, « Pierre Bourdieu - Jean Piaget : l'habitus, schèmes et constructions du psychologique », dans Lahire Bernard (dir.), *Le travail sociologique de Pierre Bourdieu. Dettes et critiques*, Paris, La découverte, p.153-178.
- Corcuff Philippe, 1995, *Les nouvelles sociologies*, Paris, Nathan.
- Coulon Alain, 1987, *L'ethnométhodologie*, Paris, PUF.
- Dubar Claude, 1995, *La socialisation. Construction des identités sociales et professionnelles*, Paris, Armand Colin.
- Eraly Alain, 1994, « L'usage de la psychologie dans le management : l'inflation de la "réflexivité professionnelle" », dans Bouillou, J.-P. & B.-P. Lécuyer, *L'invention de la gestion. Histoire et pratique*, Paris, L'Harmattan, p.135-159.
- Gaulejac Vincent De, 1992, « La sociologie et le vécu », *Revue internationale d'action communautaire*, 27 (67), 15-20.
- Giddens Anthony, 1987, *La constitution de la société*, Paris, PUF.
- Livet Pierre, 1994, *La communauté virtuelle. Action et communication*, Combas, Éd. de l'éclat.
- Maheu Louis, 1993, « Postmodernité et mouvement sociaux. Une lecture critique de la position d'Anthony Giddens », dans Audet, M. et H. Bouchikhi (dir.), *La structuration du social et modernité avancée. Autour des travaux de Anthony Giddens*, Sainte-Foy, PUL, p.93-128.
- Pinto Louis, 1974, « La théorie de la pratique », *La pensée*, p.54-76.

Pinto Louis, 1998, *Pierre Bourdieu et la théorie du monde social*, Paris, Albin Michel.

Ricœur Paul, 1969, *Le conflit des interprétations : essais d'herméneutique*, Paris, Seuil.

Sartre Jean-Paul, 1985, *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard.

Sartre Jean-Paul, 1960, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris, Hermann.

Schön Donald, 1996, *Le tournant réflexif*, Montréal, Logiques.

Dialectique des structures sociales objectives et structures mentales des agents sociaux dans l'appréhension du processus de construction du sens

Martine Arino

Cet article essaie de montrer les points d'ancrage du courant sociologique développé par P. Bourdieu et de la sémiotique de C. S. Peirce afin de dépasser le binarisme individu/société en répondant à la question de l'émergence du sens chez le sujet, ici et maintenant.

« [La sociologie] a hérité d'un certain nombre de paires de concepts de la philosophie ; elle a tout particulièrement été marquée, dès ses premiers moments, par l'opposition entre le collectif et l'individuel, la "société" et "l'individu" » (Corcuff, 1995, p.13).

Ce débat est toujours d'actualité, les divers courants épistémologiques sont là pour le confirmer, renvoyant à la question de la liaison du tout et de ses parties, du holisme et de l'individualisme. Faut-il considérer le tout au détriment des parties, ou inversement les parties au détriment du tout, ce qui présuppose que le tout est la somme de ses parties ? Reprenant Pascal :

« Je tiens pour impossible de concevoir les parties en dehors de la connaissance du tout, non plus que de connaître le tout sans connaître particulièrement les parties. » (Morin, Le Moigne, 1999, p. 57)

E. Morin va développer la notion d'hologramme : chaque partie contient l'information du tout,

« [...] le tout est présent dans les parties et les parties présentes dans le tout. » (Morin, Le Moigne, 1999, p. 58).

Prenons, par exemple, un individu qui a été éduqué et qui porte ainsi en lui les règles de la société : on retrouvera alors incarnées dans cette personne les lois de fonctionnement et d'organisation de la société. L'individu est une partie d'une communauté culturelle qui est un tout, il est donc une partie de ce tout et il prouve son appartenance sociale dans ses pratiques quotidiennes. R. Marty propose une formalisation ontologique de « l'unité multiple » :

« Notre problématique se situe à l'aval de la donnée du tout et vise à décrire formellement d'une façon plus satisfaisante qu'à l'aide des métaphores usuelles le jeu de l'analyse et de la synthèse dans les rapports entre parties et tout et ceci quelles que soient les modalités de sa donnée (intuition empirique ou jugement synthétique). » (Marty 1992, p. 645-664).

P. Bourdieu démontrera que les apprentissages sociaux hérités de la famille, du système éducatif en passant par l'expérience sociale actuelle forment, inculquent les modes de perception et d'action des agents. Ce long processus de socialisation ou pour paraphraser le sociologue « d'intériorisation de l'extériorité » pose le problème de l'emprise du collectif sur l'individuel et donc de la liberté du sujet.

L'espace social est ainsi distribué en classes, qui s'impriment en retour dans nos consciences. Le structuralisme génétique nous propose de réfléchir sur l'ensemble des rapports que les différentes parties de l'espace social définissent et comment elles entrent en conflit dans les mécanismes de reproduction de l'ordre social. Les agents ont des visions partielles des différentes classes, chacune de ces visions se traduisant dans des pratiques, chaque groupe étant persuadé que sa vision est objective, ce qui fait écrire à P. Bourdieu au sujet des agents des différentes classes, que :

« [Ils] s'accordent tacitement pour laisser masquer l'essentiel, c'est-à-dire la structure des positions objectives qui est au principe, entre autres choses, de la vision que les occupants de chaque position peuvent avoir des occupants, des autres. » (Bourdieu, 1979, p. 11).

Les enjeux de ces rapports de classe vont se combiner dans trois champs investis par des capitaux ; le champ économique, le champ culturel, le champ social. L'ensemble des capitaux

et leurs propriétés permettent de construire l'espace social. La problématique du structuralisme génétique est alors la suivante : comment les agents des différentes classes et fractions de classes, disposant de ces capitaux d'espèces différentes et de ces diverses propriétés, agiront objectiveront leur *habitus* de classe dans le système des rapports de classe, pour le maintien ou l'extension de leurs positions et de leurs propriétés ? Ainsi, « nos visions du monde sont des traductions du monde. » (Morin, Le Moigne, 1999, p. 68).

« Il y a toujours une relation incertaine entre notre esprit et l'univers extérieur. » (Morin, Le Moigne, 1999, p.69).

Cette interrogation épistémologique pose d'emblée l'objet même de la sociologie, dans un cadre constructiviste. Nous proposerons dans une logique du tiers inclus de penser ensemble le tout et ses parties au travers de la co-construction de la réalité sociale. Nous nous proposons ainsi de « démonter » formellement la médiation entre individu et société, ainsi que les relations qu'entretiennent les structures sociales entre elles pour produire un processus de signification chez l'individu.

Pour répondre à cette question, nous expliciterons le point de vue bourdieusien mais aussi le concept dialectisé d'institution emprunté à l'Analyse Institutionnelle pour conclure avec ceux de la sémiotique de C.S. Peirce formalisée par R. Marty en 1987.

Il ne nous est pas possible d'exposer en quelques pages, la théorie sémiotique et bourdieusienne, aussi, nous nous contenterons d'en traiter les fondements indispensables à la compréhension du lecteur.

Le structuralisme génétique et la sémiotique peircienne ont pour fondement une théorie de la perception

L'association d'un percept et d'un jugement perceptuel

Pour C.S. Peirce, la perception du monde physique, l'Être, peut se formaliser en termes de structure relationnelle. Les modes d'être sont ainsi les modes relationnels des êtres au monde.

La perception est un processus de sélection et d'arrangement des effets des *stimuli*. Elle est la juxtaposition d'un percept et d'un jugement perceptuel. R. Marty (1987) démontre que le

jugement perceptuel produit une structure relationnelle des éléments sélectionnés dans le percept global. Cette structure relationnelle constitue formellement la configuration perceptive, dans laquelle sont incorporées les structures eidétiques caractéristiques des objets présents à l'esprit. C'est ici que l'on peut appréhender la complexité qui résulte dans la plus ou moins grande richesse des structures relationnelles mises en jeu, la totalité serait alors plus complexe que chacune des parties. Cette présence à l'esprit d'un individu, ici et maintenant est un phénomène ou phanéron¹. L'expérience individuelle est alors orientée en fonction de l'appartenance sociale.

« Par constructivisme, je veux dire qu'il y a une genèse sociale d'une part, des schèmes de perception, de pensée et d'action qui sont constitutifs de ce que j'appelle *habitus*, et d'autre part des structures sociales, et en particulier de ce que j'appelle des champs » (Bourdieu, 1987, p.147).

Quant à la sémiotique, elle est, pour son fondateur, Charles Sanders Peirce (1857-1914), « la doctrine quasi nécessaire ou formelle des signes » et « la logique dans son sens général, n'est qu'un autre nom de la sémiotique². » (Marty et Marty, 1992, question n°2).

La société est informée par les formes dominantes

L'agent est agi dans un monde déjà informé par les formes dominantes. Ces formes sont alors déposées dans les objets qui vont informer à leur tour l'esprit qui les perçoit. C'est ainsi qu'en fonction des expériences passées et présentes, l'individu pourra plus ou moins bien reconstituer en fonction de son *habitus* – « matrice de perception, d'appréciation et d'action » (Bourdieu, 1972, p.178) – la forme initiale.

« Chaque objet d'expérience excite une idée de quelque sorte ; mais si cette idée n'est pas suffisamment associée et de manière convenable, avec quelque expérience préalable, capable de focaliser l'attention, il ne sera pas un signe. » (Manuscrit de Peirce selon la classification usuelle de Robin, 840).

¹ Le phanéron est « tout ce qui, à quelque point de vue et en quelque sens que ce soit, est présent à l'esprit de qui que ce soit, partout et toujours, qu'il corresponde ou non à quelque chose. » (Marty et Marty, 1992, question n°41).

² La sémiotique peircienne se distingue des autres théories sémiotiques binaires (Barthes et Greimas) fondées sur le couple signifiant/signifié.

Dans cet extrait, il est souligné l'importance de l'historicité de l'individu : c'est grâce à elle que le signe va devenir pour l'individu qui le perçoit un signe.

Ainsi, « les *habitus* de l'esprit sont ceux de l'univers parce que l'esprit, en fréquentant l'univers, se met sous une perfusion qui le modèle à son image³ ».

Dans une lettre à Lady Welby du 12 octobre 1909, Peirce utilise, pour la première fois, la notion de champ d'interprétant :

« Il [un symbole] dépend donc soit d'une convention, d'une habitude ou d'une disposition naturelle de son interprétant (celui dont l'interprétant est une détermination) ». (Collected Papers C.P 8.335)

« Il y a donc, non pas deux sortes d'objets d'expérience, car le même objet peut être signe pour un interprète et ne pas l'être pour un autre, mais deux sortes d'expérience d'objets : celles qui sont associées par un interprète à des expériences préalables et celles qui ne le sont pas. » (Marty, 1987, p. 5).

L'illustration de ce propos se trouve dans un proverbe que P. Bourdieu aimait à citer : « des goûts et des couleurs il ne faut pas discuter ».

Le signe se caractérise par la présence à l'esprit du sujet percevant en plus de l'objet d'expérience directe, l'objet absent du champ de l'expérience, ici et maintenant ; « le signe est un médium pour la communication d'une forme » (Peirce, MS 793).

Cette forme a une structure relationnelle ou eidétique. D'ailleurs, il serait plus judicieux de parler de forme d'expérience, car le signe est une forme d'expérience médiatisée ; ce qui nous conduit à décrire la formation d'*habitus* à partir des percepts chez les individus ou dans un groupe partageant les mêmes percepts. L'objet réel n'existe pas en soi, il est toujours une co-construction sociale. Si la réalité sociale est un ensemble de rapports de force, c'est peut-être aussi parce qu'elle établit un ensemble de rapports de sens : tel objet, tel signe. La « théorie des signes » permet de penser dans un rapport dialectique, individu et collectif, en montrant l'implication personnelle des agents dans les institutions de la signification au travers du lien Signe-Objet.

³ R. Marty, séminaire de sémiotique et communication, mardi 02/10/02, université de Perpignan.

Il y a chez P. Bourdieu comme chez C.S. Peirce une théorie de la perception qui implique celle de l'expérience.

Les différentes formes de l'expérience – monades, dyades, triades – une totalité plus complexe que chacune de ses parties

Le fondement de la sémiotique triadique de C.S. Peirce est la phénoménologie. Elle offre un modèle de tout ce qui se passe dans l'esprit d'un individu au niveau des relations appréhendées par les *stimuli* du monde extérieur. Le signe est un tri-phénomène.

L'expérience monadique

La Priméité est la catégorie de « la possibilité qualitative positive ». Elle est la catégorie du sentiment ; ainsi la connexion d'un signe à son objet se fait par référence à des possibilités qualitatives, des émotions. La perception du signe produit chez l'interprète des qualités de sentiments dont certaines proviennent de l'objet du signe.

L'expérience dyadique

La Secondéité est la catégorie du « fait réel *in actu* ». Elle est la catégorie de l'existence, de l'individualité ; ainsi la connexion d'un signe à son objet se fait par action-réaction, dans le monde physique par exemple. L'objet d'expérience directe fournit des informations sur l'objet. Il s'agit de « la structure vécue ».

L'expérience triadique

La Tiercéité est la catégorie de « la loi qui gouvernera les faits dans le futur ». Elle est la catégorie de la pensée médiatrice ; ainsi la connexion d'un signe à son objet se fait par une loi explicite (lois du monde physique, concept, institution...) ou sous forme implicite (*habitus*, idéologie, institué...).

Un théorème de réduction des relations n-adiques (Marty, 1987) conduit à démontrer que tous les modes d'être peuvent être ramenés à trois d'entre eux. Il stipule que la tiercéité présuppose la secondéité, que la secondéité présuppose la priméité et que la priméité n'est rien d'autre qu'elle-même. Ce qui implique que la totalité « du point de vue phénoménologique, c'est la présence à l'esprit du tout présupposant – celle de ses parties constitutives avec leurs relations – lequel présuppose lui-même une qualité *sui generis*. »

Elle dépend donc de l'expérience perceptive. S'interroger sur la construction du sens, c'est étudier les relations entretenues ou la communication entre la structure eidétique de l'objet et la structure eidétique du signe dans l'esprit d'un individu.

« Ainsi, l'acte d'institution est un acte de communication mais d'une espèce particulière ; il signifie à quelqu'un son identité, mais au sens à la fois où il la lui exprime et la lui impose en l'exprimant à la face de tous (*Kategoresthai*, c'est-à-dire, à l'origine, accuser publiquement) et en lui notifiant ainsi avec autorité ce qu'il est et ce qu'il a à côté. » (Bourdieu, 2001, p.180).

Le modèle que nous allons construire grâce à la sémiotique et au structuralisme génétique reprend la définition de l'institution et de la communication en les dialectisant (transition très « académique »).

La dialectique du signe

La relation Signe-Objet : la performance de la culture

La relation signe-objet est un déjà-là : c'est le moment de l'universalité, de l'unité positive du concept, elle relève du mode d'être de la tiercéité. Cette connexion Signe-Objet est une institution sociale qui repose sur la performance de la culture. Nous prenons le terme « performance » dans le sens anthropologique tel que l'a énoncé Y. Winkin, une représentation collectivement partagée ; « tous performeront et réaffirmeront diverses valeurs sociales. » (Winkin, 1988, p. 273). C'est en cela que la culture est « tout ce qu'il faut savoir pour être membre » (Goodenough, 1957).

Ce sont les signes dont les relations à leurs objets sont des normes universelles, l'intériorisation de ces normes est produite par « la société institutrice » qui crée les *habitus* engendrant un système de dispositions organiques et mentales.

Bourdieu (2001, chapitre 2 « L'institution sociale du pouvoir symbolique - Les rites d'institution ») met en évidence la notion d'identité et d'essence sociale au travers du concept d'institution :

« [...] l'institution d'une identité, qui peut être un titre de noblesse ou un stigmate ("tu n'es qu'un ..."), est l'imposition d'un nom, c'est-à-dire d'une essence sociale [...] instituer [c'est] donner une définition sociale, une identité... » (Bourdieu, 2001, p. 179).

Nous considérons la relation signe/objet comme « un produit social », plus précisément une institution sociale qui relève de ce que C.S. Peirce appelle le *commens*⁴. En d'autres termes, les pratiques sociales antérieures ont établi un faisceau de connexions entre les objets du monde en puisant parmi toutes les possibilités de connexion de leurs structures eidétiques celles qui optimisent les communications nécessaires pour assurer le maintien et le développement des formations sociales constitutives des communautés (Marty, 2000, p. 48). L'institution est alors identifiable à un *commens* universel garant des communications interindividuelles ; un *commens* unique à l'intérieur d'une même communauté sémiotique, qui réglera l'organisation sociale.

Le *commens* est « l'interprétant communicationnel » ou « com-interprétant » ; il est le champ de l'organisation sociale, où l'ensemble des règles de fonctionnement de la société organise des classes d'objets et leurs relations. C'est la loi de formation des concepts, de l'étiquetage qui forme des institutions de signification. Chaque connexion déjà-là est prise dans la dialectique de l'instituant et de l'institué.

La détermination de l'esprit d'un individu

Dans un deuxième moment, le percept du signe produit chez l'interprète des qualités de sentiment dont certaines proviennent de l'objet du signe. Le moment de la particularité est celui qui exprime la négation du moment présent. L'institution se présente comme la détermination de l'esprit d'un individu particulier, le signe prend son sens dans le contexte dans lequel il est perçu. C'est « la structure vécue ».

2.3 L'incorporation du « déjà-là » dans le « vécu »

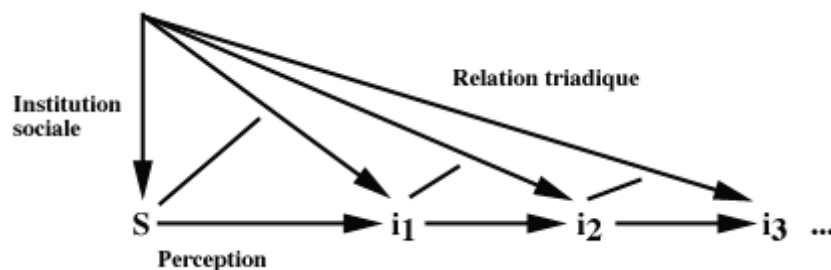
⁴ Le *commens* – ou esprit commun – réunit l'esprit émetteur et l'esprit interprète.

Enfin, le moment de la singularité est l'incorporation du « déjà-là » de l'universel dans le « vécu » du moment de la particularité. Le moment de la singularité est celui de l'unité négative résultant de l'action négative sur l'unité positive de la norme universelle.

La sémiotique – avec la distinction interprète (individu) et interprétant – permet d'apporter un gain d'intelligibilité à cette problématique.

Sans rester dans la particularité qui considérerait l'effet d'un signe sur chaque personne, il nous faut introduire la dimension collective. Pour cela, nous ferons appel à la distinction Peircienne entre interprète et interprétant.

Le schéma suivant illustre nos propos :



Lecture du schéma : « Tout signe est triadique, c'est-à-dire qu'il nécessite la coopération de trois instances qui sont le signe S (ce qui représente), l'objet O (ce qui est représenté) et l'interprétant I qui produit leur relation. Cette coopération est obtenue par le jeu de deux déterminations successives, du signe S, par l'objet O et de l'interprétant I, par le signe S, de façon que I soit déterminé par O à travers S » (Marty et Marty, 1992, question n°38). De plus, on observe que puisque I est déterminé par O, il devient d'une certaine manière un signe de O au même titre que S et est donc susceptible de déterminer un nouvel interprétant et ainsi de suite. On rentre donc nécessairement dans un processus d'interprétation indéfini (en l'état actuel de la conceptualisation).

La triade : pratique, interprète, institution

L'interprète et interprétant

La distinction faite par la sémiotique entre interprète et interprétant permet d'apporter un gain d'intelligibilité à la dialectique des structures sociales objectives et structures mentales des agents sociaux dans l'appréhension du processus de construction du sens.

Ainsi, les interprétants sont les connexions déjà établies par les communautés humaines, ils sont au centre de la dialectique entre l'institutionnalisé qui a été intériorisé par les individus et ces individus qui les éprouvent à chaque utilisation. L'interprète expérimente sa propre

interprétation, il conforte la norme universelle s'il l'applique strictement mais peut tenter de la transformer et même de créer de nouvelles associations. C'est le moment des habitudes naissantes.

Un processus médiatif

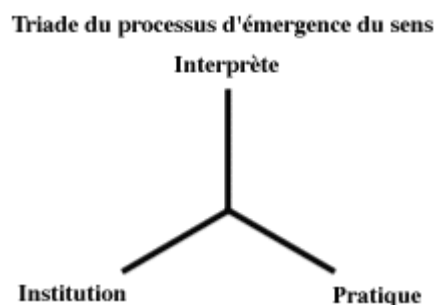
Cette incorporation des trois modes d'être est une caractéristique de l'institution sociale qui n'est possible que par la médiation d'un esprit qui se représente et relie. Nous avons une triade authentique avec une priméité : la détermination de l'esprit de l'interprète, une secondéité : la particularité et une tiercéité : l'Universalité. Cette triade est le fondement sémiotique de l'institution sociale.

Une micro-institution unit un signe à son objet ; elle est l'expérience passée et l'expérience présente de la perception du signe. Le mode d'existence de la micro-institution est donc la quasi-habitude (habitudes partagées par les interprètes), qui peut être renforcée ou changée et c'est en cela que les institutions évoluent : c'est la dialectique sociale. Notre propos montre ce que R. Hess et A. Savoye (1981, p. 5) avaient pressenti :

« Nous ne naturalisons pas le système institutionnel. Nous sommes persuadés que nous pouvons le changer, jouer sur, le transformer. »

L'interprète est le lieu où se manifestent des micro-institutions.

La réunion de trois instances en une : la triade du processus d'émergence du sens ou sémiosis



Ainsi, nous pouvons appréhender les normes niées par les interprètes (moment de l'instituant), celles qui sont conservées et maintenues (moment de l'institué) ou contredites et dépassées pour nous et ainsi transformées (moment de l'institutionnalisé).

En conclusion, les structures sociales objectives et structures mentales des agents sociaux entretiennent une relation triadique authentique entre interprète, pratique et institution. La *sémiosis* est le processus d'émergence, ici et maintenant, du signe, de l'objet et de l'interprétant afin de produire la réalité sociale.

Celle-ci est un faisceau de *commens* ou micro-institutions. On aboutit à un feuilletage institutionnel de la signification. Ainsi, à chaque objet et signe correspond une structure eidétique. La relation entre Signe et Objet est socialement établie. Le *commens* se traduit par l'expérience collective de perception entre le producteur et l'interprète du signe. Grâce au structuralisme génétique, nous avons pu avancer que la violence du symbole ou violence symbolique est le pouvoir d'imposer les significations, se traduisant par une régulation de nos pratiques quotidiennes.

Il est cependant important de noter chez C.S. Peirce l'absence de conceptualisation de la violence symbolique, même s'il en a eu l'intuition à travers le vocable *Sheriff*.

En ce sens, la sociologie de P. Bourdieu est d'un grand secours pour dénoncer l'imposition par les dominants, de la contrainte interprétative. Les règles engendrent les répliques qui actualisent la règle. Ce qui revient à dire que l'essence de l'objet est construite par l'expérience collective.

L'institution est une contrainte sociale qui s'impose par la violence symbolique, elle est ainsi déposée dans l'objet par l'accord de la communauté sémiotique en un lieu et moment donnés. La perception par l'interprète ayant fait l'expérience collatérale va réactiver cette connexion. Elle passe dans l'esprit de l'interprète qui la complète en fonction de ses expériences passées et présentes.

Le social est incorporé par le signe qui est un atome de l'architectonique de l'organisation sociétale. Rejoignant M. Mauss, nous concluons que l'institution sociale a une dimension de totalité. La totalité d'une unité d'éléments répond bien à la définition peircienne de la Tiercité puisqu'elle met en relation tous les éléments qui s'y retrouvent incorporés avec leurs relations, réalisant ainsi une « liaison de liaisons » (au sens de Morin, 1977). La totalité est la

structure formelle de cette liaison de liaisons, c'est-à-dire la représentation formelle de la Tiercité. En effet, le signe exprime les interactions entre l'individu et la société ; en retour, il crée l'individu en tant que membre d'une communauté à un moment donné et un lieu donné mais aussi reproduit la communauté. Le ciment qui constitue cette communauté sémiotique en est la culture.

La *sémiosis* est ainsi à la théorie des signes ce que la formation sociale est à la théorie du structuralisme génétique, l'une et l'autre sont inextricablement liées.

P. Bourdieu à l'image de C.S. Peirce nous a laissé une œuvre monumentale, dense et mouvante, parce qu'elle se questionne et se cherche sans cesse. Ces écritures pleines de terminologies spécifiques incarnent la rigueur de leurs auteurs.

Références bibliographiques

Bourdieu P. et Passeron J.-C., 1970, *La reproduction. Éléments d'une théorie du système d'enseignement*, Paris, Minuit.

Bourdieu P., 1972, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris, Droz.

Bourdieu P., 1979, *La Distinction, critique sociale du jugement*, Paris, Minuit.

Bourdieu P., 1987, *Choses dites*, Paris, Minuit.

Bourdieu P., 2001, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Fayard, coll. « Points essais ».

Corcuff P., 1995, *Les nouvelles sociologies*, Paris, Nathan Université, Ccoll. « Sociologie 128 ».

Goodenough W., 1957, *Cultural Anthropology and Linguistics*, Report of the Seventh Annual Round Table Meeting on Linguistics and Language Study (Paul Garvin), Washington D.C. Georgetown University Press.

Hess R. et Savoye A., 1981, *L'analyse institutionnelle*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? ».

Marty C. et Marty R., 1992, *99 réponses sur la Sémiotique*, Montpellier, Réseau académique de Montpellier, CRDP/CDDP.

Marty R., 1987, *L'Algèbre des signes. Formalisation et extension de la sémiotique de C.S. Peirce*, Thèse de Doctorat d'État, Université de Perpignan.

- Marty R., 1992, « Unitas Multiplex : Totalité, parties et talité », *S. Revue européenne de Sémiotique*, vol. 3-4, p. 645-664.
- Marty R., 2000-2001, « L'institutionnalisation : y a-t-il aporie sous roche ? », *Les Cahiers de l'implication* n°4, Université de Paris 8, laboratoire de Recherches en Analyse Institutionnelle, p. 45-53.
- Morin E., 1977, *La Méthode, tome 1 : La nature de la nature*, Paris, Seuil, coll. « Points ».
- Morin E. et Le Moigne J.-L., 1999, *L'intelligence de la complexité*, Paris, L'Harmattan, coll. « Cognition et Formation ».
- Peirce C.S., 1931-1958, *Collected papers*, W. Burks, Ch Martshorne, P. Weiss, Cambridge, Harvard University Press.
- Peirce C.S., 1978, *Écrits sur le signe*, [trad. G.Deledalle], Paris, Seuil.
- Winkin Y., 2001, *Anthropologie de la communication*, Paris, Seuil, coll. « Points ».

Recension

Pierre Bourdieu, *Science de la science et réflexivité*

(Paris, éd. Raisons d'agir, 2001).

Arnaud Saint-Martin

La science, c'est-à-dire *le* « champ » et *la* connaissance scientifiques, est le dernier objet du cours dispensé par Pierre Bourdieu au Collège de France (2000-2001), dont *Science de la science et réflexivité* est la version publiée. La sociologie et les « sciences » des sciences étant depuis le début des années 80, et de manière plus ostensible à la suite de la mémorable « Affaire Sokal¹ », un champ de recherche dynamique, très à la mode, et surtout largement controversé (notamment sous l'impulsion de la « nouvelle sociologie des sciences » (Dubois, 2001) - expression qui désigne essentiellement le « programme fort » de David Bloor, l'anthropologie latourienne des pratiques scientifiques), le professeur se devait d'intervenir plus officiellement, de présenter sa vision sociologique du monde des scientifiques.

Dit avec rapidité, on peut distinguer dans cet ouvrage deux thèmes plus ou moins corrélés : d'une part, Bourdieu analyse, après avoir fait un intelligent état des recherches sur la science, le fonctionnement social du champ des sciences de la nature², les spécificités de l'« *habitus* scientifique », les propriétés singulières de la connaissance scientifique. D'autre part, il propose une sociologie des sciences sociales, et plus spécialement une *sociologie de la*

¹ Je renvoie le lecteur que la polémique intéresse au numéro thématique d'*Esprit Critique* (vol.03 n°07, juillet 2001).

² L'auteur n'aurait peut-être pas été complètement en accord avec ce dualisme des sciences, lui qui revendiquait, dans le prolongement de l'épistémologie à la française (Bachelard), une *continuité* entre les sciences.

sociologie, qui le conduit à « socio-analyser » avec lucidité et ironie sa propre trajectoire intellectuelle et scientifique.

À la recherche des « conditions socio-transcendantes de la connaissance ». Du rationalisme réaliste

En s'inscrivant dès le départ dans la tradition épistémologique « réaliste³ », Bourdieu renvoie dos à dos le réductionnisme sociologiste (de Bloor) et la « vision sémiologique du monde » (de Latour et Callon) pour lesquels la connaissance scientifique est respectivement une *narration historique* historiquement hyperdéterminée et/ou un *texte* dont il s'agirait d'interpréter philologiquement les signes ou la rhétorique. Défini par le processus de dépersonnalisation, d'universalisation, de départicularisation, le *fait scientifique construit*, critiqué et évalué *collectivement*, n'est pas une émanation idéologique et/ou une fabrication culturelle génétiquement ancrée/s à un surdéterminant *contexte historique de production* : la science a notamment pour propriété de « transcender » les particularismes locaux.

Mieux, la connaissance scientifique est « l'ensemble des propositions qui ont survécu aux objections » (Bourdieu, 2001, p.163). La vérité scientifique, toujours provisoire et *falsifiable*, « produit » de l'activité socio-cognitive de « véri-fication », est par conséquent d'autant mieux garantie que le champ scientifique est *autonome*, détaché des contraintes (économiques, politiques, idéologiques) qui pèsent généralement sur lui – et cette indépendance serait aujourd'hui grandement mise en danger, la science (ou plutôt les institutions scientifiques) étant une « instance de véridiction » (pour parler comme Foucault) légitime, sollicitée par différents acteurs (industriels, organisations politiques, etc.).

Dégager ce que le sociologue appelle les « conditions socio-transcendantes de la connaissance », c'est tenir compte de la logique *inséparablement* épistémologique et sociale de la construction des faits scientifiques :

³ Le « réalisme » ainsi entendu repose sur la prémisse (transcendante) suivante : il existe une *vérité anhistorique* (un Monde des Idées) que la Science doit, par approximations successives, concevoir. La vérité est « correspondance » ou coïncidence entre les énoncés scientifiques et la *réalité* telle qu'il y va de son *être*. La version la plus achevée de cette théorie est le « rationalisme critique » de Popper, qui réhabilite la métaphysique platonicienne.

« La science est une construction qui fait émerger une découverte irréductible à la construction et aux conditions sociales qui l'ont rendue possible » (Bourdieu, 2001, p.151).

Et afin que cette poursuite de la vérité ne soit parasitée par des phénomènes aussi triviaux que l'intérêt ou la quête de reconnaissance subjective, la communauté scientifique édicte un certain nombre de règles comportementales (l'auteur parle d'un « sur-moi collectif »), de normes de discussion, constitutives de l'« *habitus* scientifique ». On gère *rationnellement* les différends par l'argumentation (par la « force du meilleur argument »), le dialogue, la confrontation systématique des expériences⁴.

Muni des instruments propres à l'analyse stucturale-génétique, le sociologue s'essaiera à « ouvrir » ce que certains nomment la « boîte noire », celle des agents scientifiques, du « sujet connaissant », l'« inconscient transcendantal » du scientifique en action, générateur de pratiques et de perceptions – tout ceci dans l'optique d'une théorie dispositionnaliste de l'action. Et la *mise en relation* (structurale) des *habitus* permet de donner au champ scientifique, conçu en tant que système de positions, toute sa cohérence structurelle.

L'inventaire des spécificités de l'*habitus* scientifique n'est pas anodin : dans le contexte politique contemporain, il paraîtrait nécessaire d'en appeler à ce genre de principes d'action, de justification et de réflexion. Il faut soutenir, contre les irrationalistes, les faussaires de la science, et toutes les manifestations de tartuferie intellectuelle ou parascientifique, une certaine « vigilance épistémologique ».

L'autoréflexion socio-analytique comme préalable à une critique du champ sociologique

L'application critique des thèses socio-analytiques sur le « champ sociologique » est certainement le moment le plus discutable (dans un sens positif) du livre. Non sans circonspection, je livrerai ici mon interprétation de cette sociologie clinique de la sociologie.

C'est un fait qu'une lecture même distraite d'ouvrages comme *Homo academicus* ou les *Médiations pascalien*nes atteste largement : Bourdieu fût toute sa vie durant littéralement

⁴ Cette politique de la recherche a d'ailleurs déjà été décrite par Robert Merton – celui-là même dont Bourdieu avait auparavant déprécié l'optimisme (la conception mertonienne des normes et de l'*ethos* scientifiques apparaissait alors idéale et bien loin de la *réalité* des rapports sociaux au sein des laboratoires).

obsédé (si ce n'est torturé) par l'exigence de réflexivité (réflexe) qu'invitent très idéalement à accomplir l'*ethos* et l'*habitus* scientifiques. Le passage dans lequel il retrace sa trajectoire intellectuelle à l'intérieur du champ social de la sociologie française est à cet égard édifiant. Toujours sur le qui-vive, le sociologue s'est sans cesse hasardé aux difficultés de l'auto-analyse (devenue avec le temps une véritable « méthode d'investigation », entre structuralisme et psychanalyse à la Bachelard), traquant dans chacune de ses paroles la moindre *trace* de prégnants déterminismes et biais sociaux.

La sociologie de la sociologie *révèle* par l'objectivation les relations qu'entretient le sociologue avec son *habitus*, système de dispositions enraciné socialement et historiquement. Aussi, le cas clinique « Bourdieu » est un objet privilégié pour le socio-analyste Bourdieu : des campagnes béarnaises aux prestiges et gratifications symboliques qu'offre le statut éminemment convoité de professeur au Collège de France, en passant par les rencontres de la rue d'Ulm, le « sujet Bourdieu » est le produit et, oserais-je dire, l'« héritier » d'une époque, « miraculé » de l'école républicaine, d'institutions méritocratiques, etc. Les prises de position théoriques (le rejet des philosophies essentialistes, l'engagement rationaliste) et politiques (l'empathie ressentie envers les « dominés », la lutte contre l'absolutisme néo-libéral) sont l'« expression » (presque prévisible) d'une position occupée à l'intérieur du champ académique, d'un *habitus* prédisposant le « sujet Bourdieu » à « dire non » – comme disent les journalistes à court de formules.

La socio-analyse est un travail de réintégration critique dans la dynamique des rapports de force dans le milieu des sciences sociales d'un itinéraire scientifique : Bourdieu est démystifié. Et pareille autocritique est louable. Les détracteurs envieux qui voyaient (et voient encore) le sociologue comme un « gourou » imbu de ses pouvoirs autocratiques n'ont bien sûr pas lu cet effort de mise en perspective auto-analytique d'une vie académique dévouée notamment à la cause scientifique. Nul pessimisme dans cette évocation très pédagogique. La déconstruction rationnelle des éléments d'une existence singulière a certes au premier abord quelque chose de « désespérant » (on a souvent à tort parlé d'un penchant au « fatalisme » chez Bourdieu), les traits de personnalité et le génie d'un esprit que l'on croit naïvement unique étant banalisés et désubstantialisés, rattachés aux systèmes de contraintes sociales qui limitent une action pré-déterminée. Mais on touche là ce qu'il y a d'« essentiel » dans la vie sociale du sujet social : la personnalité est entièrement pénétrée *par* le social, l'agent est

« actualisé » *par* la société. La sociologie, ou plutôt la socio-analyse, est ce *moment critique* durant lequel cette « action » est *lucidement* appréhendée – et rien n'est plus « libérateur » que cette appréhension.

Conclusion. Une « sainte colère »

Ce petit article ne prétend pas résumer *Science de la science et réflexivité*. Les quelques éléments précédemment présentés ont pour heureuse conséquence de stimuler une toujours saine (auto-)réflexion sociologique. Enfin, de façon personnelle, je retiendrai de ce livre la vivifiante relecture de la nouvelle sociologie des sciences et des tendances « radicales chics », déjà épinglées dans *Prodiges et vertiges de l'analogie scientifique* (Bouveresse, 1999) par le très bourdieusien Jacques Bouveresse (Bourdieu parle justement de la « sainte colère » de son camarade de lutte anti-doxosophe) : l'analyse caustique de la catégorie poreuse des « sociologues-philosophes » qui, pour mieux parader dans les salons et accroître leur souvent illusoire réputation, aiment à jouer avec les étiquettes (*allodoxia*), est juste et aide à détruire bien des prétentions controuvées.

Références bibliographiques

Bouveresse Jacques, 1999, *Prodiges et vertiges de l'analogie scientifique*, Paris, Raisons d'Agir.

Dubois Michel, 2001, *La nouvelle sociologie des sciences*, Paris, PUF.