

Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

09/10/2002

Bourdieu et Pascal

En 1997, à un moment où il a peut-être des raisons plus particulières de se sentir mortel, Bourdieu publie *Méditations pascaliennes*, livre-bilan de toute une vie d'«anthropologue sociologue», pour reprendre l'étiquette qu'il s'attribue à lui-même dans le texte de présentation placé au dos de la couverture, couverture dont la noirceur fait contraste avec les couleurs plutôt pimpantes sous lesquelles ont été publiés les autres ouvrages imprimés par ailleurs sous le sigle «Liber», et qui fait penser à la sombre démarche d'un deuil, ou d'un adieu modulé au fil des pages selon des tonalités agressives ou apaisées, suivant les ressauts d'une recherche contrastée, à la fois souveraine et tourmentée, tout à fait dans la manière de son auteur, manière à laquelle la référence à Pascal, exploitée sur fond de pessimisme et d'angoisse, paraît à ce point de vue parfaitement appropriée.

Dans ce livre étrange, à bien des égards hors-normes, monumental et accidenté, répétitif et créatif, qui suscite selon les moments exaspération et conviction, Bourdieu, paraissant comme à son habitude s'en prendre à la terre entière, car n'ont seuls grâce ici à ses yeux que les «philosophes du langage ordinaire», Wittgenstein et Austin, mène avant tout dialogue avec lui-même, s'adressant à la bonne conscience du «normalien-philosophe» comme il l'appelle, l'*homonculus academicus* qu'il a été à l'origine, dont il cherche une fois encore à s'assurer qu'il s'est effectivement dépris en devenant le fondateur d'une science sociale qui, tout en retenant les apports de la pensée conceptuelle, aurait rejeté définitivement les pesanteurs et les contraintes de la «raison scolastique», prise comme bouc-émissaire tout au long de l'ouvrage, et pourrait tenir lieu de vraie philosophie, celle qui, selon Pascal, «se moque de la philosophie»: cette vraie philosophie que la philosophie des philosophes a échoué à être en raison précisément de ces pesanteurs et de ces contraintes dont elle s'est considérée exemptée, en vertu d'un miracle d'état dont elle se réclame pour professer un aristocratie d'exception, approprié à son état d'activité de loisir, suivant la définition de la philosophie donnée par Platon dans le *Théétète*. À cette dernière prétention, Bourdieu oppose

«l'étrangeté de mon projet, sorte de philosophie négative exposée à paraître autodestructrice» (*MP*, Introduction, p. 15)

L'expression «philosophie négative», qui apparaît également sur le texte de 4e de couverture, résume cet acte d'abjuration, inspiré par la haine de soi, à travers lequel Bourdieu signe son entreprise :

«Je ne me suis jamais vraiment senti justifié d'exister en tant qu'intellectuel. Et j'ai toujours essayé - et ici encore - d'exorciser tout ce qui, dans ma pensée, peut être lié à ce statut, comme l'intellectualisme philosophique. Je n'aime pas en moi l'intellectuel, et ce qui peut sonner dans ce que j'écris, comme de l'anti-intellectualisme est surtout dirigé contre ce qu'il reste en moi, en dépit de tous mes efforts, d'intellectualisme ou d'intellectualité.» (*MP*, p. 16)

Et l'on ne peut s'empêcher de penser que cet ultime retour sur soi négatif du pécheur qui implore d'un Dieu caché qu'il lui donne le bon usage de ses maladies, retour sur soi qui donnera encore trois ans plus tard son objet au dernier cours professé par Bourdieu au Collège de France sous l'intitulé «Science de la science et réflexivité», pourrait avoir pour une part valeur de dénégation: il signifierait alors de façon détournée que le sillon de la fracture, véritable conversion, reste encore et toujours à creuser, comme si on n'en avait jamais tout à fait fini avec ce qu'on a été, l'*homonculus academicus* voué au culte du Dieu des philosophes, alors même qu'y ont été consacrés tant et tant

d'efforts, ceux qu'on a faits en se vouant à l'étude des stratégies matrimoniales des paysans béarnais, des tours et détours de la maison kabyle, ou des dispositifs héréditaires liés à la scolarisation, pour ne citer que les tout premiers travaux engagés dans cette perspective par Bourdieu dès les années soixante.

En ce sens, le deuil dont les *Méditations pascaliennes* constituent le faire-part est entre autres, mais aussi avant tout, le deuil du philosophe, qui fait une dernière fois ses adieux à la philosophie, ou plutôt à une certaine manière de faire de la philosophie dont il a eu bien du mal à effectuer la mue, et qui peut-être, il semble le redouter, lui colle encore à la peau, tant il est difficile de se défaire de l'habitude d'interpréter le monde alors même que celui-ci demande, avec plus ou moins d'insistance, à être transformé. C'est pourquoi il n'est pas complètement vain de lire ce livre comme un symptôme exemplaire du rapport ambigu, essentiellement réactif, que la philosophie entretient avec une science sociale qui prétend la supplanter ou la dépasser, dans la figure d'un congé ou d'un rejet qui ne va pas sans une certaine dose de nostalgie, voire de retour du refoulé, ce qui conduit à soupçonner que le spécialiste en sciences sociales n'a jamais fini d'en finir avec la philosophie, et que, la fin de la philosophie dont il proclame l'inéluctabilité, c'est encore de la philosophie.

Pourtant l'ultimatum que Bourdieu adresse aux philosophes est radical, et il semble exiger d'eux une reddition totale :

“C'est à condition de prendre le risque de mettre réellement en question - autrement que par des mises en scène de la subversion radicale dont l'académisme anti-académique” a toujours fait ses délices - le jeu philosophique auquel est liée leur existence en tant que philosophes ou leur participation reconnue à ce jeu que les philosophes pourraient s'assurer les conditions d'une véritable liberté par rapport à tout ce qui les autorise et les fonde à se dire et à se penser philosophes, et qui, en contre-partie de cette reconnaissance sociale, les enferme dans les présupposés inscrits dans la posture et le poste de philosophe.” (MP, p. 39)

Ce propos distant et hautain édicte, comme de l'autre bord, la nécessité de la rupture, et la volonté de ne pas s'en laisser conter par ceux dont les acrobaties relèvent du pur spectacle, parce qu'ils croient pouvoir rompre de l'intérieur et en y restant, et ainsi espèrent retomber sur leurs pieds, donc récupérer les bénéfices attachés au statut usurpé de souverains de la pensée. Or, comme tous les dominants, les philosophes sont en réalité assujettis à la domination qu'ils exercent, et c'est pourquoi le meilleur service qu'on puisse leur rendre est de leur montrer la porte de sortie au delà de laquelle ils seront effectivement libérés de leur assujettissement qui est à la fois celui qu'ils prescrivent et celui qu'ils subissent. Mais il faut ajouter que ce service est un service intéressé, car le véritable objectif poursuivi par le chercheur en sciences sociales en libérant la philosophie est de libérer la science sociale de la philosophie :

“Il faut libérer la philosophie pour libérer les sciences sociales de la critique réactionnelle - pour ne pas dire réactionnaire - qu'elle ne cesse de leur opposer. (MP, p. 40)

La référence à Pascal indiquée dans le titre de l'ouvrage, qui ostensiblement résonne en alternative avec celui donné par Husserl à ses *Méditations cartésiennes*, référence qui n'est pas seulement de pure forme ou de circonstance, doit être prise à cet égard extrêmement au sérieux: prendre parti pour Pascal contre Descartes et son rationalisme rigide représentatif de la position des “demi-habiles” véhémentement apostrophés et dénigrés tout au long des *Pensées* dont l'un des buts avoués est d'exorciser le mythe du Dieu des philosophes, c'est en effet rejouer l'un des thèmes traditionnels de l'antiphilosophie; et ceci en vue de promouvoir la figure d'une nouvelle philosophie qui se sera libérée des *a priori* traditionnels de la raison philosophante abstraite parce qu'elle aura su s'engager directement dans les conflits réels de la vie et tout d'abord en avoir pris la mesure réelle. Cette nouvelle philosophie est donc celle qui se donne les moyens d'être en prise sur

cet homme vrai du divertissement qu'est en dernière instance l'homme social, exposé quotidiennement à parier pour l'incertain à travers des conduites qui sont manipulées à son insu par des régularités statistiques, dont la connaissance ne lui est cependant pas définitivement refusée, pour autant qu'il en vienne à prendre conscience qu'il est au rouet de sa grandeur et de sa misère, en tant que roseau pensant pris dans l'alternative insoluble de l'objectivité et de la subjectivité, ce qui donne matière à une méditation dont la morosité ne peut être totalement absente, et dont il serait impensable de dispenser la philosophie :

“J'ai la conviction qu'il n'est pas d'activité plus philosophique, même si elle est vouée à paraître scandaleuse à tout “esprit philosophique” normalement constitué, que l'analyse de la logique spécifique du champ philosophique et des dispositions et croyances socialement reconnues à un moment donné du temps comme “philosophiques” qui s'y engendrent et s'y accomplissent, à la faveur de l'aveuglement des philosophes à leur propre aveuglement scolastique.” (MP, p. 40)

L'amertume de ces lignes et la sourde rancune qu'elles laissent transparaître permet en particulier de comprendre pourquoi Bourdieu s'est si bien entendu avec Bouveresse, qu'il appelle “l'allié irremplaçable” (MP, p. 42), précisément parce qu'il est le philosophe qui a abjuré haut et fort les péchés de la philosophie autophage. C'est aussi pourquoi il fallait, très concrètement, barrer l'accès du Collège de France à Derrida.

Avant de nous engager dans un examen plus détaillé du rôle que joue la référence pascalienne dans le discours de Bourdieu, intéressons-nous à la manière dont, généralement, cette référence est traitée. L'ouvrage comporte, en post-scriptum de son deuxième chapitre, un développement d'une dizaine de pages intitulé “Comment lire un auteur?” (MP, p. 101-109), dans lequel Bourdieu, en s'appuyant sur l'exemple de Baudelaire, vitupère avec violence contre les mauvaises habitudes d'une lecture à ses yeux scolastique des “auteurs”, *auctores*, dont il dénonce la “neutralité déréalisante” dans les termes suivants :

“Un des topiques les plus éculés du discours de célébration des “classiques”, qui a pour effet de les renvoyer dans les limbes, comme hors du temps et de l'espace, bien loin en tout cas des débats et des combats du présent, consiste paradoxalement à les décrire comme nos contemporains et nos proches les plus proches; tellement contemporains et tellement proches que nous ne doutons pas un instant de la compréhension apparemment immédiate (en réalité médiatisée par toute notre formation) que nous croyons avoir de leurs oeuvres.” (MP, p. 101)

D'où la nécessité pour lire, ce qui s'appelle vraiment lire, en suivant ce que Bourdieu appelle le “principe de charité”, de prendre en compte ces médiations systématiquement ignorées par l'arrogance d'un lecteur souverain qui prétend arbitrairement supprimer toute distance historique par rapport à l'auteur, et se substituer à lui, comme s'il pouvait, en se mettant à sa place, en réinventer le texte librement sous sa propre autorité, sans tenir aucun compte des contraintes de l'univers social dans lequel ce texte s'est inscrit à son origine et de l'intention qui, en fonction de ces contraintes, mais aussi en vue d'y réagir, a guidé l'auteur dans son travail, ce qui, démentant la tentation banalisante propre à la lecture académique, fait son irremplaçable singularité. Or, poursuit Bourdieu,

“l'effort pour se mettre à la place de l'auteur n'est fondé que si l'on s'est donné les moyens de construire cette place comme telle, c'est-à-dire comme une position, un point (principe d'un point de vue) dans un espace social qui n'est autre que le champ littéraire au sein duquel cet auteur s'est situé” (MP, p. 104),

prescription justifiée complètement par ailleurs dans le livre consacré par Bourdieu aux *Règles de l'art (structure et genèse du champ littéraire)* en 1992.

Or, et cela ne peut manquer de surprendre, Bourdieu semble avoir lui-même avoir complètement mis de côté, voire même oublié, cette exigence lorsque, adoptant une attitude toute différente de celle qu'il s'imposerait s'il s'agissait de littérature pure, il lit Pascal, auquel il fait jouer le rôle de contre-autorité démystifiante, ce qui l'amène à s'y projeter soi-même dans la forme d'une adhésion spontanée et comme instinctive, exempte de toute réserve ou arrière pensée; c'est ainsi qu'il en

vient à s'approprier directement la référence pascalienne avec laquelle il entretient, hors champ, et tout souci de contextualisation étant déposé, une relation privilégiée de connivence, libérée des contraintes ordinaires qu'il assigne par ailleurs à la lecture. C'est pourquoi, ce n'est pas à proprement parler une "lecture" de Pascal que Bourdieu propose dans son livre, mais comme le dit expressément son titre, une "méditation" poursuivie au nom de celui-ci, qui cesse alors d'avoir à être traité comme un auteur: une méditation, c'est-à-dire une poursuite de l'entreprise amorcée dans les *Pensées*, menée sans préoccupation d'orthodoxie ou d'authenticité, Pascal étant au fond la figure par excellence de l'hétérodoxie qui s'attaque aux préjugés sans s'attacher elle-même à aucun préjugé et qui ne peut donc en principe donner matière à aucun préjugé.

Dès la première page de son livre, Bourdieu s'explique dans ces termes sur le choix de la référence à Pascal :

"J'avais pris l'habitude, depuis longtemps, lorsqu'on me posait la question, généralement mal intentionnée, de mes rapports avec Marx, de répondre qu'à tout prendre, et s'il fallait à tout prix s'affilier, je me dirais plutôt pascalien." (*MP*, p. 9)

Être pascalien, c'est tout autre chose qu'être marxiste, dans la mesure où ce n'est en rien s'obliger à adhérer à un corps doctrinal déjà constitué, et c'est même répudier à l'avance toute forme d'allégeance à une autorité de type paternel, de manière à pratiquer une affiliation qui n'a plus rien à voir avec un rapport de filiation. C'est donc se reconnaître à travers la médiation d'une figure libre de la pensée qui, bien que ce thème ne soit pas abordé par Bourdieu cela n'empêche pas d'en faire état, n'a pas vainement fait place sur tous les plans, celui de la physique comme celui de la métaphysique, à la considération du vide, en vue de mieux conjurer les trop rassurantes illusions du plein.

On dira donc que ce que Pascal apporte à Bourdieu, c'est, plutôt qu'un modèle de connaissance qu'il ne resterait plus qu'à appliquer, une incitation, voire une ambiance propice à un certain ordre de réflexion, une attitude particulièrement réceptive à des intérêts rejetés communément par les philosophes, - Bourdieu s'indigne des pages méprisantes écrites par Heidegger au sujet de "l'homme du On" traité en homme de peu, "véritable rite d'expulsion du mal, c'est-à-dire du social et de la sociologie" (*MP*, p. 37) -, intérêts qui sont précisément ceux cultivés par cet antiphilosophe que se veut le spécialiste en sciences sociales, pour qui comptent avant tout les valeurs basses banalement, voire trivialement cultivées dans la vie courante par ce simple homme du On dédaigné des philosophes :

"J'avais toujours su gré à Pascal, tel que je l'entendais, de sa sollicitude, dénuée de toute naïveté populiste, pour le "commun des hommes" et les "opinions du peuple saines"; et aussi de sa volonté, qui en est indissociable, de chercher toujours la "raison des effets", la raison d'être des conduites humaines en apparence les plus inconséquentes et les plus dérisoires - comme "courir tout le jour après un lièvre" -, au lieu de s'en indigner ou de s'en moquer, à la manière des "demi-habiles", toujours prêts à "faire les philosophes", et à tenter d'étonner par leurs étonnements hors du commun à propos des opinions de sens commun." (*MP*, p. 10)

Et c'est ici que l'on retrouve d'une certaine façon Marx: plutôt que celui du *Capital*, le Marx de *L'Idéologie Allemande*, lui aussi soucieux de se démarquer des philosophes, et qui avait cherché, suivant l'orientation amorcée par le philosophe Feuerbach, à ramener la pensée du ciel sur la terre, en restituant l'attention qu'elles méritent à ces choses ordinaires de l'existence qui donnent son poids à "la misère du monde", au lieu de s'élever dans les hauteurs de la spéculation et de se laisser emporter par ses vaines fumées. Et le choix du social comme objet privilégié d'étude répond bien à cet intérêt terre à terre porté, *diessaits*, ici-bas, et non *jenseits*, dans l'au delà céleste, à ce qui donne chair, une chair souvent bien triste, à l'existence humaine, une fois déposée la prétention d'assigner à celle-ci une signification universelle, puisque cette signification, si elle existe, n'est de toute façon accessible qu'à l'appréhension d'un Dieu caché dont les desseins sont par définition impénétrables, ce qui revient à la mettre pour toujours hors de portée.

Pascal sociologue ? Certainement pas, mais cependant porteur tendanciellement de ce qu'on peut appeler une éthique de la sociologie faisant elle-même partie intégrante du métier de sociologue,

pour autant que celui-ci n'est pas réductible à une simple méthodologie, mais définit un état d'esprit, un ordre de préoccupation, une attention, un souci qu'on peut dire existentiel porté à ces problèmes de la vie ordinaires, et peut-on dire habituels au sens de ce que Bourdieu appelle l'*habitus*, comme habiter, engendrer, apprendre, etc., dont la philosophie, emportée par la volonté abusive de désertier le monde, constituerait normalement la dénégation.

Et à ce point de vue, tout en se tenant les pieds bien sur terre, la sociologie, si étonnant que cela paraisse, renoue un lien avec la théologie, ou du moins avec ce qu'on peut appeler une théologie de l'homme ordinaire, celui qui pratique l'art moyen plutôt que le grand art et fréquente les bals de village plutôt que le bal de l'Opéra ou celui de l'École Polytechnique, pauvre pécheur dont les comportements délivrent une leçon permanente d'humilité à qui s'attache à en dégager, au delà de leur deshérence apparente, les régularités. Et on peut voir ici une occurrence de l'impératif dont Pascal réaffirme inlassablement la nécessité : humilier la raison. Dans l'introduction datée de juillet 2001 à son recueil posthume *Le bal des célibataires*, sans doute l'un des tout derniers textes qu'il ait écrit, Bourdieu parle à ce propos de "mue intellectuelle" et de "conversion". En ce sens, les *Méditations pascaliennes* s'inscrivent dans la perspective de ce que, sans polémique, on peut appeler une véritable Apologie de la religion sociologique, étant clair qu'on entre en sociologie comme on entre en religion.

A ceux qui ne l'auraient pas compris, les *Méditations pascaliennes*, qui comportent dans leurs toutes dernières pages une interprétation assez détaillée du *Procès* de Kafka, interprétation qui fait des aventures de Joseph K. une illustration exemplaire de l'errance à laquelle, comme chez Beckett, l'homme du *On est condamné*, c'est-à-dire, dans le langage de Pascal, une image de la condition humaine, assènent pour finir ce message explicite :

"Et la sociologie s'achève ainsi dans une sorte de théologie de la dernière instance: investi, comme le tribunal de Kafka, d'un pouvoir absolu de véridiction et de perception créatrice, l'Etat, pareil à l'*intuitus originarius* divin selon Kant, fait exister en nommant, et en distinguant. Durkheim, on le voit, n'était pas aussi naïf qu'on veut le faire croire lorsqu'il disait, comme aurait pu le faire Kafka, que "la société, c'est Dieu". (MP, p. 288)

La société, que Bourdieu, emporté dans son élan de mystique terrestre, ne distingue plus de l'Etat, c'est la place vide occupée par un pouvoir souverain et aveugle, pouvoir sans sujet, qui "en dernière instance", c'est-à-dire hors de toute prise, s'absorbe et se dérobe dans une sorte de transcendance, et enveloppe de son insondable mystère la réalité du monde d'en bas. Lorsque Hegel avait déclaré que "l'Etat, c'est le divin sur terre", la place de l'humain étant alors réservée à la société civile et à ses lois profanes, il s'était installé dans la perspective inverse d'une rationalisation de droit qui lève idéalement les contradictions du monde objectif, préparant du même coup le passage au règne de l'Esprit absolu et à son accomplissement dans le système de la raison philosophante. Or le "en dernière instance" de la société-Etat dont parle Bourdieu est d'une tout autre nature : il constitue le terme ultime, l'absolu au delà duquel il n'y a rien, il n'y a plus rien que le rien, le vide dans lequel basculent les certitudes de la raison triomphante. En simplifiant à l'extrême, on pourrait dire que, pour Hegel, la vérité de la théologie se trouve dans la philosophie, alors que, pour Bourdieu, la vérité de la philosophie se trouve dans cette variété très particulière de théologie que se révèle être, en dernière instance, la sociologie, ainsi appelée, du fait de sa conversion en théologie, à dire le dernier mot de la philosophie.

Et du même coup on comprend mieux pourquoi Bourdieu s'autorise à substituer le nom de Pascal à celui de Marx. L'un et l'autre disent au fond la même chose, à savoir la noire incertitude dans laquelle sont plongées la condition humaine et son histoire qui, si elle avance, le fait toujours par son mauvais côté, et en creusant vers le bas, et non en se mouvant dans le cours d'un processus finalisé où doivent prévaloir des solutions toutes faites au départ qui en résolvent magiquement les désordres en ordre, et même, peut-on dire, en ordre préétabli. Ils disent la même chose, mais Pascal la dit mieux, parce qu'il barre définitivement la route à la récupération hégélienne du message délivré par Marx: en renvoyant la transcendance de l'autre côté du domaine où l'existence humaine accomplit tous ses parcours, et, comme il le dit, se divertit, Pascal restitue à ce domaine sa facticité,

son absurdité ineffaçables, indépassables, inaccessibles aux prétentions universalisantes de la raison abstraite des philosophes. Althusser, signalons le au passage, ne lisait pas autrement Pascal dans lequel il voyait une figure exemplaire de matérialisme de l'aléatoire, discours paradoxal d'une théologie complètement investie et renfermée, une fois circonscrit le cercle de la finitude humaine, dans la considération du monde profane et de ses misères.

Toutefois, il n'est pas permis de réduire les *Méditations pascaliennes* à ce message général qui, énoncé pour lui-même, risquerait de rester fort creux, et n'a de chances de trouver une consistance et une portée qu'en se nourrissant des analyses précises qui donnent corps à une science sociale. Or la référence à Pascal est constamment invoquée dans ces analyses auxquelles elle ne fournit pas seulement un cadre global, mais qu'elle guide, ou oriente, et peut-on dire inspire, au fur et à mesure de leur développement. C'est cette fonction d'incitation qu'on voudrait à présent mettre en évidence, en s'arrêtant sur quelques unes des devises reprises à Pascal, dont Bourdieu se sert pour relancer sa réflexion. On en retiendra trois.

Au nombre de ces devises, joue un rôle primordial celle que nous avons déjà rencontrée et qui dit "opinions du peuple saines", par laquelle est solennellement proclamée l'abolition des privilèges de la pensée savante trop savante, et dont Bourdieu tire argument pour élaborer sa catégorie de "sens pratique". En effet, le problème auquel il n'a cessé de se confronter du moment où, pour reprendre une de ses formules, il a cessé d'être un "structuraliste heureux" est de savoir comment la raison savante, mais pas seulement savante, dont relève la connaissance sociologique, peut, sans relâcher l'exigence de rigueur qui fait d'elle une connaissance à part entière, échapper aux limitations qui lui sont imposées par sa nature même de raison connaissante, de manière à rejoindre le terrain réel de la pratique où se produisent les phénomènes qu'elle étudie, avec leur signification que le sociologue doit se donner les moyens de reproduire à distance dans un autre langage que celui de leur expression spontanée, en essayant toutefois de ne pas les trahir. Autrement dit, il s'agit de savoir comment

"revenir au monde de l'existence quotidienne, mais armé d'une pensée savante assez consciente d'elle-même et de ses limites pour être capable de penser la pratique sans anéantir son objet." (MP, p. 64)

Or ce retour, précise Bourdieu, n'est possible qu'au terme de tout un parcours initiatique au long duquel

"il s'agit de comprendre d'abord la compréhension première du monde qui est liée à l'expérience de l'inclusion dans ce monde, ensuite la compréhension, presque toujours erronée et déformée, que la pensée scolastique a de cette compréhension pratique, et enfin la différence, essentielle, entre la connaissance pratique, la raison raisonnable, et la connaissance savante, la raison raisonnante, scolastique, théorique, qui s'engendre dans les champs autonomes." (MP, p. 64)

Autrement dit, pour reprendre le langage de Pascal, il faut se donner les moyens d'accéder à la "pensée de derrière" à laquelle seul s'élève le sage authentique, celui qui ne se contente pas de cette demi-sagesse atrophiée et mutilée dont se réclame la raison raisonnante ; cette dernière en effet n'a que faire des opinions du peuple, des méprisables opinions de l'homme du On, qu'elle diagnostique et condamne comme étant profondément malsaines, et qu'elle rejette parce qu'elle les redoute; et pourtant ces opinions sont à leur point de vue, que la pensée de derrière, elle, sait reconnaître sans toutefois s'identifier à lui, car ce serait une imposture, parfaitement raisonnables, en ce sens qu'elles ne sont pas, au niveau qui est le leur et auquel il faut se placer pour les comprendre, dénuées de raisons, même si ces raisons ne conviennent pas à la Raison qui ne parvient pas à les faire rentrer dans ses cadres figés. Dans un fragment particulièrement corrosif que Foucault avait d'ailleurs placé en exergue de l'*Histoire de la folie*, Pascal dénonce la folie de ceux qui croient n'être point fous: c'est précisément cette folie rationnelle qu'exorcise la pensée de derrière du sage qui voit que les opinions du peuple, toutes folles et dénuées de sens qu'elles soient ou qu'elles paraissent, sont,

quoique non “vraies”, “saines”, c’est-à-dire parfaitement justifiées, et même nécessaires, au point de vue de ce que Pascal appelle “raison des effets”, qui intervient aussi dans le domaine de la physique expérimentale, où elle se met à l’écoute des phénomènes au lieu de leur substituer, non sans une certaine dose d’arrogance, les constructions *a priori* d’une rationalité abstraite.

Dans l’*Esquisse d’une théorie de la pratique* (rééd. coll. Points-Essais, Seuil, 2000, p. 234-235), où ce thème avait déjà été abordé, Bourdieu, au lieu de s’appuyer comme il le fait ici sur Pascal, avait refaçonné, exactement dans le même sens, la distinction spinoziste des genres de connaissance en expliquant que “le monde social peut faire l’objet de trois modes de connaissance théoriques”, désignés comme “phénoménologique”, “objectiviste” et “praxéologique”. L’approche phénoménologique du monde social est celle qui établit avec celui-ci une relation de proximité et de familiarité basée sur une sorte d’intuitionnisme, lui permettant censément de l’aborder directement comme à nu dans son vécu existentiel, dans son expérience première dont cette approche se propose seulement de donner une description aussi fidèle que possible. L’approche objectiviste est celle qui, à l’inverse évacue tout lien direct avec le vécu et la subjectivité dans laquelle celui-ci est immergé, et entreprend de dégager les structures latentes à l’oeuvre dans la vie sociale qu’elles dirigent à l’insu de ses agents, donc sans communication avec l’expérience consciente qu’ils en font par eux-mêmes spontanément au point de vue de leur logique pratique. Enfin, l’approche praxéologique, récusant l’alternative des précédentes, effectue en quelque sorte une réinsertion de la théorie dans la pratique, et de l’objectif dans le subjectif, en s’intéressant aux conditions dans lesquelles le système des relations qui commande l’existence du monde social est assimilé par ceux qui en effectuent la reproduction sous forme de dispositions acquises, ou *habitus* jouant pour eux comme une seconde nature.

On peut avancer que les trois approches qui viennent d’être définies se situent dialectiquement les unes par rapport aux autres dans une relation de dépassement, selon laquelle la seconde se fixe pour objectif de déterminer ce qui, par définition, est éludé par la première, démarche reproduite à son égard par la troisième :

“Dans la mesure où elle se constitue contre l’expérience première, appréhension pratique du monde social, la connaissance objectiviste se trouve détournée de la construction de la théorie de la connaissance pratique du monde social dont elle produit, au moins négativement, le manque, en produisant la connaissance théorique du monde social contre les présupposés implicites de la connaissance pratique du monde social.” (*Esquisse d’une théorie de la pratique*, coll. Points-Seuil, 2000, p. 236)

C’est-à-dire que, pour résoudre l’opposition de l’objectif et du subjectif, autrement dit pour échapper au dilemme Levi-Strauss/Sartre, la sociologie a à élaborer, suivant les modalités de ce que Pascal appelle raison des effets et Spinoza science intuitive, une “théorie de la connaissance pratique du monde social” permettant de comprendre comment les lois auxquelles celui-ci obéit fonctionnent en pratique, en régissant de l’intérieur, et non du dehors, les opérations des agents qui font exister concrètement ce monde social sous la forme même où il se présente dans leur propre expérience pratique qui est à la fois de la subjectivité objectivée, c’est-à-dire de l’individuel socialisé, et de l’objectivité subjectivée, c’est-à-dire du social individualisé.

C’est ce qui conduit à affirmer l’existence d’une “logique pratique”, logique pratique qui n’est pas la logique de la théorie, avec la double valeur du génitif, donc au double sens de la logique qui anime la théorie et de la logique que la théorie fait connaître. A cette logique pratique donne accès un “sens pratique” que Bourdieu définit ainsi :

“Le sens pratique est ce qui permet d’agir comme il faut (*ôis dei*, disait Aristote) sans poser ni exécuter un “il faut”, une règle de conduite.” (*MP*, p. 166)

Cette logique pratique, qui est la logique même des pratiques, la logique fonctionnant à même le déroulement de leurs processus, en ce sens qu’elle y est à l’oeuvre en pratique, permet donc de comprendre comment celles-ci présentent les formes de régularité dégagées par le sociologue sans que cela implique fatalement qu’elles obéissent à des règles s’imposant à elles du dehors; et ceci au

même sens où, pour reprendre l'exemple emprunté au sémanticien américain Ziff par l'*Esquisse d'une théorie de la pratique* (p. 253), le fait que des trains arrivent régulièrement en retard de deux minutes ne signifie pas qu'ils ont pour règle d'arriver en retard de deux minutes, ainsi que voudrait le faire croire un essentialisme naïf qui considère que des règles s'appliquent à la réalité dans la mesure où elles agissent causalement sur elle de l'extérieur.

Autrement dit, il faut éviter de confondre logique de la pratique et pratique de la logique, au sens d'une logique préexistante qui n'aurait plus qu'à être mise en oeuvre, ou comme on dit appliquée dans la pratique: le fait que, dans les faits, des pratiques suivent des règles, ce qui est précisément le cas de toutes les pratiques sociales, n'a pas pour condition que, en droit, les règles en question soient le principe générateur de ces pratiques: car il doit y avoir en celles-ci quelque chose qui, excède les règles qu'elles suivent, ou tout au moins en déplace le point d'application, et qui est ce par quoi elles sont précisément des pratiques, et même des pratiques suivant des règles. C'est pourquoi il faut dire que c'est la pratique qui, dans sa dynamique immanente, fait les règles, et non les règles qui font la pratique. Sont du même coup donnés les moyens de comprendre comment les pratiques sociales s'effectuent dans la proximité et le souci de normes au regard desquelles elles apparaissent comme étant simultanément normées et normantes, structurées et structurantes, causées et causantes, ce que Pascal justement, dans son fragment "Disproportion de l'homme", explique à propos du monde physique et de ses lois.

Le rapprochement de Pascal et de Spinoza, qui ont en commun cette présentation "dialectique" en trois étapes ou en trois étages du processus de la connaissance qui conduit pour finir à la révélation de la logique pratique, est éclairant dans la mesure où il permet de saisir que ce qui est en jeu à travers les notions de sens pratique et de logique pratique correspond à un problème tout à fait traditionnel de la philosophie classique, problème dont Bourdieu pense avoir trouvé la solution par les moyens de la science sociale : à savoir comment comprendre les mécanismes de l'imagination qui orientent la plupart des comportements humains et les conditions dans lesquelles ceux-ci, à défaut de produire des idées vraies, car la vision du soleil comme une grosse boule à l'horizon n'est certainement pas vraie, ce que sait bien le géomètre-astronome, produit de vraies idées, qui doivent bien quelque part, Spinoza dit: "en Dieu", être vraies à leur façon, c'est-à-dire, non pas arbitraires, mais nécessaires.

C'est ce que, dans le cinquième chapitre des *Méditations pascaliennes*, Bourdieu réfléchit à travers sa théorie de la "double vérité", qui est celle par laquelle Husserl est justifié d'avoir, au grand étonnement et au scandale des bien-pensants, déclaré que "l'arché-originaire terre ne se meut pas", ce qu'il commente ainsi :

"Ce n'est pas inviter à répudier la découverte de Copernic pour lui substituer purement et simplement la vérité directement éprouvée... C'est seulement inciter à tenir ensemble le constat de l'objectivation et le constat, tout aussi objectif, de l'expérience première qui, par définition, exclut l'objectivation. Il s'agit, plus précisément, de s'imposer en permanence le travail qui est nécessaire pour objectiver le point de vue scolastique qui permet au sujet objectivant de prendre un point de vue sur le point de vue des agents engagés dans la pratique, et pour tenter d'adopter un étrange point de vue, absolument inaccessible dans la pratique : le point de vue double, bifocal, de celui qui, s'étant réapproprié son expérience de "sujet" empirique, compris dans le monde et ainsi capable de comprendre le fait de l'implication et tout ce qui lui est implicite, tente d'inscrire dans la reconstruction théorique, inévitablement scolastique, la vérité de ceux qui n'ont ni l'intérêt, ni le loisir, ni les instruments nécessaires pour entreprendre de s'approprier la vérité objective et subjective de ce qu'ils font et de ce qu'ils sont." (MP, p. 227-228)

Telle qu'elle est ici présentée, cette dichotomie du point de vue auquel doit s'installer le sociologue anthropologue qui a accédé à la forme de sagesse propre à la pensée de derrière présente un caractère manifestement schyzophrène, qui le rend à première vue intenable, ou du moins extrêmement inconfortable, à la manière de ce que Pascal appelle "folie de la croix". Il s'agit en effet de penser deux choses à la fois, ou, pour reprendre une métaphore souvent appliquée à Pascal, de tenir les deux bouts de la chaîne: à savoir que les "opinions du peuple", tout en étant parfaitement déraisonnables, on dirait dans un autre langage aliénées et aliénantes, n'en sont pas

moins déterminées par des causes, ce qui, étant une fois compris, leur restitue une sorte de sens, ce sens propre aux choses qui n'ont pas de sens, les choses du "coeur", dont la raison raisonnante refuse de reconnaître la raison, comme dit Pascal.

A cette position écartelée, aussi difficile que rare, Spinoza avait donné les noms de connaissance des essences singulières et d'amour intellectuel de Dieu, cette dernière formule marquant la nécessité, pour comprendre, ce qui s'appelle comprendre, comment les hommes vivent, et, éventuellement, peuvent vivre mieux, de réconcilier les dimensions scindées et renvoyées dos à dos par la rationalité abstraite de l'intellectuel et de l'affectif, ce qu'il avait fait en s'engageant dans une démarche qui, effectivement, quoique dans une tout autre ambiance, où à l'angoisse fait place la jubilation, n'est pas sans rapport avec celle de Pascal. Peu d'interprètes ont eu le flair nécessaire pour comprendre ce qui, en dépit de leurs oppositions manifestes, rapproche Pascal et Spinoza: et il faut savoir gré à Bourdieu d'avoir rendu possible ce rapprochement en déplaçant la réflexion de ces deux auteurs sur le terrain de la science sociale où, peut-on dire en le paraphrasant, leurs pensées revêtent un sens pratique qui permet d'en mieux comprendre les enjeux fondamentaux.

Une autre devise pascalienne exploitée par Bourdieu est celle selon laquelle "nous sommes automate autant qu'esprit", et elle renvoie aux considérations développées dans les *Pensées* autour du thème de la "machine", considérations que Bourdieu reprend à son compte pour construire sa conception du pouvoir et des rapports que celui-ci, sur fond de coutume, entretient avec la violence. La machine, concept que Pascal emprunte à Descartes en le réinterprétant à sa manière, c'est le corps. Le meilleur, et même l'unique moyen d'assujettir les individus, c'est de faire plier les corps, idée concentrée par Pascal à travers la provocante formule: "Abêtissez-vous", c'est-à-dire littéralement, selon le commentaire lumineux qui en a été donné par Gilson, faites la bête ou faites les bêtes, au sens de la théorie cartésienne des animaux-machines. En effet, étant donné que nous sommes perpétuellement au rouet, rien n'empêche que, puisque qui fait l'ange fait la bête, inversement, qui fait la bête, fasse l'ange, entendons: aie un état d'esprit adapté à la posture prise machinalement par son corps. D'où cette conséquence abrupte, qui résume la logique des exercices spirituels et en exhibe l'illogisme, c'est le cas de le dire, viscéral: agenouillez-vous et vous croirez. Le pouvoir, sous toutes ses formes, sait cela, et ne se lasse pas de le mettre en pratique: il met littéralement les gens à genoux, pour les amener à croire ce qu'il veut qu'ils croient, abandonnant à l'imagination et à la coutume, c'est-à-dire au fond à l'habitude, une fois déposées les armes qui ont fait plier les corps et les ont dressés, le soin de pérenniser les habitudes qu'il leur a imposées.

En s'engageant dans cette voie, Bourdieu est à certains égards proche de Foucault et des thèses soutenues par celui-ci au sujet de la discipline et des technologies du pouvoir, d'où se dégage la leçon générale selon laquelle tout pouvoir est, en dernière instance, disciplinaire. Ce qui a pour conséquence d'inscrire cette analyse dans une perspective, peut-on dire en gros, libertaire, au point de vue de laquelle la grande tâche proposée à une éthique, voire à une politique, est de libérer les corps en trouvant les moyens convenables pour que ceux-ci ne soient plus le lieu d'application du pouvoir, lieu où se joue un rapport de domination qui a d'ailleurs la particularité d'effacer la distinction entre dominants et dominés, puisqu'à l'intérieur de ce rapport, les dominants sont tout autant soumis au rapport qui les favorise que les dominés. Depuis ses origines, la philosophie s'est tournée vers l'esprit dont elle s'est usée à sonder les prétendus mystères: mais c'est une philosophie du corps, de ses mécanismes et de ses postures, qui est indispensable si l'on veut mieux comprendre la logique immanente au déroulement de l'existence humaine.

Nietzsche fait dire à Zarathoustra, ce mot est cité par Canguilhem dans son étude sur "La santé, concept vulgaire et question philosophique": "Il y a plus de raison dans ton corps que dans ta meilleure sagesse". Les raisons du coeur dont nous parlions précédemment, ce sont avant tout les raisons du corps, étant ouverte la question de savoir si ces raisons viennent librement au corps de lui-même ou si elles lui sont imposées de l'extérieur, interrogation soulevée, comme à propos de la logique de la théorie dont il était question plus haut, par le fait que la formule "raisons du corps" est rédigée en employant le génitif. D'ailleurs, faut-il trancher une fois une fois pour toutes entre ces

deux options ? Non sans doute, dans la mesure où la logique du corps est précisément traversée par cette ambiguïté qui, davantage qu'elle ne la contrarie, la définit en lui ouvrant un espace de jeu à l'intérieur duquel elle est appelée à réaliser des potentialités multiples, actives ou passives, au lieu de suivre la voie univoquement tracée par un destin préétabli.

Bourdieu n'est pas nietzschéen, mais, ce qui n'est pas absolument contradictoire, il se déclare wittgensteinien, et c'est en suivant la voie de la critique radicale du "mentalisme" dont Wittgenstein est l'initiateur qu'il est amené à soutenir sa propre conception des "raisons du corps", particulièrement développée dans le quatrième chapitre des *Méditations pascaliennes* qui a pour titre "La connaissance du corps". Qu'est-ce que le mentalisme? C'est l'affirmation que tout dans le déroulement de la vie humaine passe par des représentations pouvant être communiquées par l'intermédiaire de leur expression langagière qui en constitue la relation sous une forme idéalisée ou formalisée.

Or, d'une part, une telle manière de voir méconnaît la vraie nature du langage auquel elle confère une valeur avant tout informative, par laquelle il ferait uniquement connaître des pensées ou des représentations et non des événements corporels, ce qui laisse complètement de côté les aspects performatifs de son fonctionnement, c'est-à-dire tout ce qui littéralement l'incorpore pratiquement aux actes de la vie: à ce propos, Bourdieu fait à plusieurs reprises référence à la remarque de Wittgenstein selon laquelle l'interjection "J'ai mal", non seulement donne à connaître une souffrance effectivement éprouvée sur un tout autre plan que celui de son énonciation, mais littéralement fait partie de cette souffrance dont elle est émanée, et dont elle est indissociable, ce qui a pour conséquence qu'elle ne fait pas que la mimer à distance mais l'accomplit dans la forme d'un jeu de langage qui est aussi une certaine disposition effective à souffrir.

D'autre part, outre cette méconnaissance des fonctions du langage, le mentalisme présente l'inconvénient de transposer tous les actes de la vie courante sur le plan des représentations que nous sommes censés en avoir, et qui seraient la clé de nos comportements dont ils constituent les motivations ou, comme on dit, les "causes": il pourrait, de ce point de vue, être aussi appelé un conscientisme.

C'est sur ce présupposé que s'appuie en particulier l'attitude intellectuelle propre à une rationalité juridique qu'on retrouve sous des formes différentes chez des auteurs comme Kant, Cassirer, Habermas ou Rawls, pour qui les conduites humaines, ramenées à leurs éléments formels, relèvent d'une interrogation formulée en termes de légitimité qui en conditionne la régulation, comme si toutes ces conduites n'étaient pas d'emblée légitimes à leur façon sur le plan de leur accomplissement, comme l'exprime la devise "opinions du peuple saines". Se retrouvent ici, par un nouveau biais, les considérations qui ont été développées par ailleurs au sujet du fait que suivre une règle n'est pas, du moins pas toujours, obéir à une règle explicitement formulée et exécutée, comme on dit, en conscience. C'est dans la suite de cette analyse que Bourdieu propose (*MP*, p. 183 et sq.) une stimulante discussion du passage bien connu de *L'être et le néant* consacré, en marge du développement sur le thème de la mauvaise foi, au garçon de café: ramener la conduite de celui-ci à l'exécution ou à l'exhibition d'un "rôle", comme le fait Sartre, c'est l'identifier par un nouveau biais à un projet d'existence délibéré et motivé, donc susceptible d'être apprécié en termes de liberté potentielle, ce qui revient une nouvelle fois à assigner à la conscience, comme le veut expressément le programme de la psychanalyse existentielle, une fonction primordiale.

Pourquoi la prise en considération du corps est-elle si importante ? C'est parce qu'elle permet, et elle est seule à pouvoir le faire, de comprendre en quoi l'existence de ce qu'on appelle conventionnellement "sujet", avec tous les risques de confusion qui affectent les philosophies de la conscience, correspond avant tout au fait d'occuper un certain point dans un espace, que cet espace soit l'espace physique ou l'espace social. C'est cette position qui détermine les prises de positions qui lui sont associées, c'est-à-dire ce qu'on appelle généralement des opinions qui, même si elles disposent d'une certaine marge de décalage par rapport à la position qu'elles représentent, n'en sont pas moins directement issues. Professer le mentalisme, c'est forger la fiction d'un sujet que sa nature spirituelle rend *atopos*, littéralement sans feu ni lieu, sans position, sujet flottant crédité

d'une liberté privée de tout ancrage dans le réel et dans les nécessités du corps. Or ce sujet prétendument libre, qui est censé en tant que sujet de droit n'entretenir de rapport qu'à lui-même, se trouve du même coup complètement désocialisé. C'est pourquoi une science sociale digne de ce nom, pour laquelle la société n'est pas seulement un accident de l'existence humaine, quelque chose qui lui advient de l'extérieur, mais constitue l'élément primordial de sa réalité, doit mettre en avant la considération du corps, et

“prendre acte du fait que ce corps qui fonctionne indiscutablement comme un principe d'individuation (en ce qu'il localise dans le temps et dans l'espace, sépare, isole, etc.), ratifié et renforcé par la définition juridique de l'individu en tant qu'être abstrait, interchangeable, sans qualités, est aussi, en tant qu'agent réel, c'est-à-dire en tant qu'*habitus*, avec son histoire, ses propriétés incorporées, un principe de “collectivisation” (*Vergesellschaftung*), comme dit Hegel: ayant la propriété (biologique) d'être ouvert au monde, donc exposé au monde, et par là susceptible d'être conditionné par le monde, façonné par des conditions matérielles et culturelles d'existence dans lesquelles il est placé dès l'origine, il est soumis à un processus de socialisation dont l'individuation est elle-même le produit, la singularité du “moi” se forgeant dans et par les rapports sociaux.” (*MP*, p. 161)

Car si le corps est un principe de localisation, conditionnant le fait d'occuper un point dans l'espace et de détenir en conséquence un point de vue à l'intérieur de cet espace plutôt que sur lui, ce n'est pas en ce sens qu'il concéderait une identité séparée à l'être ainsi déterminé dans son existence singulière, mais au contraire parce qu'il lui ouvre la possibilité d'entrer en communication et en réseau avec d'autres points à l'intérieur du même espace, communication qui n'a rien de gratuit dans la mesure où elle constitue la condition essentielle de sa survie. Ici, dans un autre langage, Bourdieu rejoint les considérations développées par Marx au sujet de l'individu abstrait des “droits de l'homme” dans son premier article sur *La question juive*.

Est donc cruciale la notion d'espace social, structure positionnelle différenciée, qui est tout sauf une étendue abstraite et neutre du type de celle à laquelle Descartes identifie la nature matérielle. C'est pourquoi l'objectif primordial assigné à la science sociale est de dégager les formes d'organisation et de distribution de cet espace, ce que Bourdieu a entrepris de faire en développant sa théorie des champs sociaux. Les conduites humaines correspondent aux différentes manières d'occuper cet espace et de s'y mouvoir, et le sens pratique n'est rien d'autre que ce qui, avant toute prise de conscience, donc sur le plan propre du corps, émane des diverses dispositions à prendre position dans l'espace ainsi définies. Arrivé à ce point de son analyse, Bourdieu se réfère expressément à Marx auquel Pascal lui a servi en quelque sorte d'introduction, voire de guide de lecture :

“En d'autres termes, il faut construire une théorie matérialiste capable de reprendre à l'idéalisme, suivant le vœu que Marx exprimait dans les *Thèses sur Feuerbach*, le “côté actif” de la connaissance pratique que la tradition matérialiste lui a abandonné / ceci est une allusion directe à ce que Marx écrit dans la première thèse /. C'est précisément la fonction de la notion d'*habitus* qui restitue à l'agent un pouvoir générateur et unificateur, constructeur et classificateur, tout en rappelant que cette capacité de construire la réalité sociale elle-même socialement construite, n'est pas celle d'un sujet transcendantal, mais celle d'un corps socialisé, investissant dans la pratique des principes organisateurs socialement construits et acquis au cours d'une expérience sociale située et datée.” (*MP*, p. 163)

Cet appel à l'édification d'un nouveau matérialisme présente un caractère radical, voire même sauvage, que n'avait pas le texte de Marx qui, sur le plan d'improvisation où il se tenait, maintenait en permanence le souci de ne pas renvoyer dos à dos théorie et pratique, sujet et objet, esprit et corps, ciel et terre, et donc affirmait la nécessité de raisonner en se tenant sur les deux plans à la fois, sans en privilégier abusivement un seul: c'est ce qui a justifié Derrida à montrer, dans *Spectres de Marx*, comment il est possible de dégager de la lecture de Marx les éléments d'une nouvelle philosophie de l'esprit, à laquelle il donne le nom d'"hantologie", principalement attentive à l'enchevêtrement de l'esprit et du corps, ce qui interdit de les traiter comme des entités séparées, existant chacune pour elle-même à part entière. On peut légitimement se demander si les termes dans lesquels Bourdieu, trop préoccupé de tordre le bâton dans l'autre sens, adapte à son usage la critique wittgensteinienne du mentalisme n'a pas pour effet pervers de le faire tomber dans l'excès

inverse d'un corporisme ou corporéisme qui, à nouveau, réintroduit une séparation abstraite entre le corporel et le mental, et avec elle les apories attachées à la question de l'union de l'âme et du corps, ce qui rend très difficile de comprendre ce qui distingue le social du vital. A plusieurs reprises, Bourdieu en appelle dans son livre à une collaboration plus étroite entre la psychanalyse et les sciences sociales; mais les conditions qu'il fixe à cette collaboration, en posant dès le départ une complète identification entre l'inconscient et le corps, risque de rendre cette collaboration impossible, ou tout au moins stérile, dans la mesure où elle réinstaure une conception biologique de l'inconscient contre laquelle la psychanalyse s'est édifiée et a conquis son autonomie, sans pour autant tomber fatalement dans les inconvénients du mentalisme, question sans doute difficile qui appellerait une plus ample discussion. Contentons-nous provisoirement de signaler qu'en se tournant vers la définition spinoziste de l'âme comme idée du corps, et en développant toutes les conséquences qui, en termes de parallélisme psycho-physiologique, dérivent de cette définition, Bourdieu aurait peut-être clarifié sa position, que l'unilatéralité de certaines de ses formulations rend sur certains points difficilement soutenable telle quelle.

Toutefois, cette réserve étant signalée, il est possible de revenir à l'essentiel, à savoir l'affirmation de l'inscription de schèmes sociaux de comportement sous forme d'*habitus*, inscription que sanctionne la référence au corps, le corps étant le moyen, ou si l'on veut la forme, de cette inscription et non à proprement parler, au sens d'un déterminisme mécanique, sa cause. A ce point de vue, le rôle primordial reconnu au corps dans l'action humaine se rapproche davantage de celui que lui avait attribué Merleau-Ponty, lui aussi fortement préoccupé d'intégrer les enseignements de la science sociale à une réflexion sur le problème philosophique traditionnel de l'union de l'âme et du corps, et qui, ne l'oublions pas, a été dans les années cinquante un lecteur de Marx particulièrement fin et avisé :

“L'agent engagé dans la pratique connaît le monde mais d'une connaissance qui, comme l'a montré Merleau-Ponty, ne s'instaure pas dans la relation d'extériorité d'une conscience connaissante. Il le comprend en un sens trop bien, sans distance objectivante, comme allant de soi, précisément parce qu'il s'y trouve pris, parce qu'il fait corps avec lui, qu'il l'habite comme un habit ou un habitat familial / formule que, peut-être, Heidegger lui-même n'eût point récusée /. Il se sent chez lui dans le monde, parce que le monde est aussi en lui sous la forme de l'*habitus*.” (MP, p. 170)

Les modalités de l'ajustement de l'*habitus* à l'habitat, de la disposition à la position, n'ont donc rien de mécanique, et c'est précisément ce qui donne son terrain d'étude à la science sociale et ouvre celle-ci à la prise en considération d'enjeux proprement politiques, prise en considération à laquelle Bourdieu n'a cessé d'accorder une importance cruciale: la science sociale qui, sur le fond, est une science de la pratique, et même une science pratique de la pratique, est doublement indissociable de la pratique dans laquelle elle est, en tant que science, et science rigoureuse, directement impliquée.

Copyright Pierre Macherey