

Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

30/10/2002

Bourdieu et Pascal (suite)

Ceci amène à considérer une troisième devise qui, sans même qu'il soit nécessaire qu'elle soit explicitement formulée, se tient constamment à l'arrière-plan du propos de Bourdieu, et lui confère son caractère propre de "méditation": "Nous sommes embarqués".

C'est l'illusion propre à la raison scolastique professée par les demi-habiles, ces prétendus savants qui mettent en oeuvre la philosophie du comme si, dont parle Vaihinger dans un livre, *die Philosophie des Als ob*, que Freud a lui aussi critiqué, qui leur fait croire que leur objet est susceptible d'être considéré à distance, dans la forme d'une contemplation théorique, ce qui, par un nouveau biais revient à le ramener sur le plan de représentations idéalisées et désincorporées qu'ils regardent de l'autre côté d'une vitre, comme s'ils n'y avaient pas part personnellement, en pratiquant une déconnexion dont la conséquence inévitable est une mutilation. Lorsqu'il se laisse aller à suivre cette pente, le théoricien ne fait rien d'autre que mettre en oeuvre

"le refoulement originaire qui est constitutif de l'ordre symbolique" (*MP*, p. 35),

ce dont il ne se rend même pas compte. L'aspect principal de cette illusion, Bourdieu insiste énormément là-dessus, c'est l'oubli de l'histoire, et en particulier l'omission du fait que les formes de rationalité exploitées par la connaissance scientifique, bien loin d'être des données naturelles et originelles de l'esprit humain, sont des produits de l'histoire :

"Il y a des conditions historiques de l'émergence de la raison. Et toute représentation, à prétention scientifique ou non, qui repose sur l'oubli ou l'occultation délibérée de ces conditions tend à légitimer le plus injustifiable des monopoles, c'est-à-dire le monopole de l'universel. (*MP*, p. 85)

Il faut d'ailleurs préciser que les savants sont grandement confortés dans cet oubli abusif, qu'ils pratiquent instinctivement, par les philosophes: et de ce point de vue, les philosophes ne font rien d'autre que mettre en forme leur philosophie spontanée en théorisant "l'impérialisme de l'universel", qui est très logiquement l'une des bêtes noires de Bourdieu. Les sciences sociales sont en mesure d'opposer à cet impérialisme le plus ferme des démentis, car elles démontrent que

"l'avènement de la raison est inséparable de l'autonomisation progressive de microcosmes sociaux fondés sur le privilège, où se sont peu à peu inventés des modes de pensée et d'action théoriquement universels mais pratiquement monopolisés par quelques-uns." (*MP*, p. 93)

L'illusion scolastique consiste précisément dans la métamorphose surnaturelle des conditions pratiques en conditions théoriques, selon un mécanisme qui pourrait faire penser à celui de l'aliénation de la conscience religieuse tel que le démonte Feuerbach.

En dénonçant cette illusion, et en préconisant une extrême vigilance à son égard, ce dont la première conséquence est une méfiance de principe à l'encontre du discours des philosophes, alors même que, il en a parfaitement conscience, la position qu'il occupe lui-même à l'intérieur du champ scientifique tend en vertu de la tendance irrépressible propre à "l'automate scolastique" (*MP*, p. 63) à faire revenir constamment cette illusion dans sa propre démarche, Bourdieu se trouve au plus proche des préoccupations très personnelles que nous avons rattachées au début de cette étude à la thématique de la rédemption, et qui font de l'engagement dans la pratique de la connaissance sociologique quelque chose qui, dans une forme très proche de la démarche pascalienne du pari, s'apparente à une recherche du salut. En effet, cette connaissance est écartelée entre ces deux nécessités: garantir autant que possible son objectivité, sans laquelle elle ne serait pas une connaissance digne de ce nom, mais aussi ne pas s'enfermer dans la conviction rassurante, mais qui se révèle aussitôt factice, qu'elle aurait seulement affaire à une réalité neutre sur laquelle, en conséquence, elle serait en mesure de porter un regard désintéressé. D'où le problème, qui revêt

l'allure d'un dilemme: comment maintenir la réserve critique propre à l'esprit scientifique tout en ne perdant jamais de vue que cette réserve ne doit à aucun prix se métamorphoser en indifférence, au risque de perdre toute prise effective sur les contenus qu'elle cherche à maîtriser intellectuellement? Se retrouve ici la structure mentale dissociée qui avait déjà été signalée lorsqu'avait été avancée la thèse de la "double vérité" :

"Le sociologue n'est-il pas menacé d'une sorte de schizophrénie dans la mesure où il est condamné à dire l'historicité et la relativité dans un discours prétendant à l'universalité et à l'objectivité, à caractériser la croyance dans une analyse impliquant la mise en suspens de toute adhésion naïve, à soumettre la raison scolastique à une critique inévitablement scolastique, dans ses conditions de possibilité et dans ses formes d'expression, bref à ruiner en apparence la raison dans une argumentation rationnelle, à la façon de ces patients qui commentent ce qu'ils font ou ce qu'ils disent par un métadiscours qui le contredit?" (*MP*, p. 113)

On peut donner acte à Bourdieu du fait qu'il a consacré énormément d'efforts à effectuer ce retour critique sur soi, véritable examen de conscience, dont les conséquences sont entre toutes inconfortables et dérangeantes.

La dernière page de l'Introduction au *Bal des célibataires* à laquelle nous nous sommes déjà référés, et qui, rappelons le, est sans doute l'un des tout derniers textes rédigés par Bourdieu, exprime, à la première personne, avec un caractère d'urgence qui la rend particulièrement frappante, cette préoccupation :

"J'ai en effet le sentiment, qui s'enracine peut-être dans les particularités d'un *habitus*, mais que l'expérience de tant d'années de recherche n'a pas cessé de valider, que seule l'attention aux données les plus triviales que d'autres sciences sociales... se sentent fondées à ignorer, au nom d'un droit à l'abstraction qui serait constitutif de la démarche scientifique, peut conduire à la construction de modèles empiriquement validés et susceptibles d'être formalisés. Cela notamment parce que, quand il s'agit de choses humaines, les progrès dans la connaissance de l'objet sont inséparables des progrès dans la connaissance du sujet de la connaissance qui passent, qu'on le veuille ou non, qu'on le sache ou non, par l'ensemble des travaux humbles et obscurs à travers lesquels le sujet connaissant se déprend de son pensé impensé et s'imprègne de logiques immanentes à l'objet connaissable. Si le sociologue qui écrit le troisième article / *Le bal des célibataires* est composé de trois articles consacrés aux stratégies matrimoniales des paysans béarnais écrits respectivement en 1962, 1972 et 1989 / n'a pas grand chose en commun avec celui qui écrivait le premier, c'est peut-être avant tout parce qu'il s'est construit à travers un travail de recherche qui lui a permis de se réapproprié intellectuellement et affectivement la part sans doute la plus obscure et la plus archaïque de lui-même. C'est aussi que, grâce à ce travail d'objectivation anamnétique, il a pu réinvestir dans un retour sur l'objet initial de sa recherche les ressources irremplaçables qu'il a acquises dans une recherche prenant pour objet, au moins indirectement, le sujet de la recherche, et dans tous les travaux antérieurs que la réconciliation initiale avec un passé encombrant avait facilités." (*Le bal des célibataires*, coll. Points/Seuil, 2002, p. 14)

On ne saurait dire plus clairement que la connaissance sociologique est inséparable d'un travail sur soi effectué par le sujet de cette connaissance au fur et à mesure que progresse sa recherche dans laquelle, et ceci de plus en plus, il s'éprouve comme étant lui-même impliqué, littéralement embarqué. Cette nécessité apparaît incontournable, précise Bourdieu, "quand il s'agit des choses humaines": et on comprend mieux du même coup ce qui distingue les sciences dites humaines des autres et leur assigne une position entre toutes difficile. On peut à la rigueur admettre qu'un mathématicien, un astronome ou un physicien puissent s'abstraire ou s'extraire personnellement de l'étude des formes ou des structures dont ils reconstruisent l'épure sur le papier, pour voir, et avec une considérable liberté de manoeuvre, en adoptant l'attitude caractérisée par la philosophie du *als ob*. Ce n'est déjà plus tout à fait le cas s'agissant du biologiste qui, même si, renfermé et bien protégé entre les murs de son laboratoire, il se figure que la vie est un objet comme les autres, ce qui revient, ainsi que l'a montré Canguilhem, à traiter des organismes vivants comme s'il s'agissait de machines mortes, se trouve inéluctablement rattrapé à un moment ou à un autre par la logique pratique de cette étrange chose qu'est la vie, qui n'est pas seulement devant lui comme un objet d'examen, mais se trouve aussi en lui, tout au fond de lui, et le concerne autrement qu'une curiosité susceptible d'être contenue dans les parois d'un bocal ou d'une éprouvette. A plus forte raison l'anthropologue sociologue est-il concerné on ne peut plus directement par la réalité qu'il se propose de connaître, ce qui, s'agissant de cet ordre particulier d'investigation où l'objet de la connaissance coïncide pour une part avec le sujet de la connaissance, impose, Auguste Comte y avait déjà insisté, un complet retournement de perspective et même de méthode de travail, de

manière à faire place, même si cette place doit être autant que possible contrôlée, à l'émotionnel et à l'affectif.

Or, dans une telle situation, le chercheur en sciences sociales peut adopter deux attitudes: ou bien il décide d'ignorer ce rapport intime à soi qui est le corrélat obligé de sa démarche, et alors sa posture est en quelque sorte celle de l'indifférent auquel Pascal adresse l'essentiel de son propos apologétique en essayant de déstabiliser la fausse assurance de sa position, car celle-ci est un inadmissible oubli de soi, une démission scandaleuse; ou bien, à la manière du vrai croyant, qui n'est sûr de rien, et qui ne perd jamais de vue l'obligation dans laquelle il se trouve de parier dans le vide pour avoir une chance d'obtenir son salut, il s'inquiète, il s'angoisse d'être un point dans l'univers, perdu dans l'infini des choses, Bourdieu dirait qu'il se préoccupe de son statut d'agent social, ce qu'est aussi le sociologue: en effet, celui-ci est concerné en tant que partie prenante par les rapports humains qu'il entreprend de maîtriser par la pensée en les faisant rentrer dans ses tableaux statistiques, qui se ne sont d'ailleurs pas sans présenter une certaine filiation avec les spéculations que développe la règle pascalienne des partis, d'où est sorti le calcul des probabilités; ce d'où résulte que, mettre la vie en tableaux, c'est aussi évaluer les chances offertes à chacun de réussir ou de se perdre dans l'infinité que représente, à sa mesure, l'univers social

Dans cette situation rendue inconfortable, et même intenable, par la nécessité de se tenir à la fois dedans et dehors, il faut parier. C'est ce que fait Bourdieu dans les pages les plus étonnantes de son livre où il évoque la conversion miraculeuse par laquelle la misère se retourne en grandeur, ce qui garantit finalement au sujet-objet de la science sociale de s'y retrouver, à tous les sens du mot, en récupérant ses marques progressivement du moins, et même si ce n'est qu'en partie, dans son domaine d'étude qui est le monde des choses humaines.

Cette conversion passe d'abord par la reconnaissance du fait que

“c'est parce que nous sommes impliqués dans le monde qu'il y a de l'implicite dans ce que nous pensons et disons à son propos.” (MP, p. 21)

Or l'exigence première imposée au métier de sociologue est précisément d'explicitier cet implicite, auquel, comme tout agent social, il participe, c'est-à-dire de s'objectiver soi-même en tant que sujet de connaissance, ou encore d'avoir une conscience lucide des limites imposées par sa position et par les dispositions attachées à celle-ci, ce qui est indispensable en vue de

“porter au jour les présupposés qu'il doit à son inclusion dans l'objet de connaissance.” (MP, p. 22)

Car, si le chercheur en sciences sociales a la capacité de porter une certaine lumière sur la distribution et l'organisation des champs sociaux, c'est bien parce que son travail s'effectue à l'intérieur d'un champ propre qui en conditionne les orientations. Ce champ, considéré dans toute sa généralité, est le champ scientifique, où les chercheurs occupent des positions plus ou moins favorables au succès de leur entreprise de connaissance, et éventuellement, mènent plus ou moins loin les carrières auquel est destiné l'*homo academicus*, en prenant part à des débats dont les enjeux ne sont pas tous scientifiques. Et à première vue, ce champ fonctionne comme tout champ, en communiquant à ceux qui l'occupent des *habitus*, schèmes de comportement incorporés et devenus machinaux et qui tiennent lieu de modèles de pensée tout faits, et en offrant à ses membres des places à investir, places qui, selon la structure propre au champ, peuvent être plus ou moins centrales ou périphériques. De ce point de vue, le sociologue est porteur, comme les autres agents sociaux, d'une “condition” que, dans l'esprit de Pascal, on serait tenté de caractériser en termes de finitude: cette condition fait de lui un être mortel, un brimborion livré aux tendances et aux fluctuations du monde social des servitudes duquel il n'est préservé par aucun privilège d'exception.

Le sociologue est un roseau, et c'est l'expression de sa misère. Mais, en tant que chercheur, il est un roseau pensant, qui accède à la connaissance de sa misère, ce qui, par une sorte de grâce divine, retourne miraculeusement sa misère en grandeur.

Ce retournement a pour condition qu'il assimile à sa démarche l'esprit propre aux sciences historiques. En effet,

“les sciences historiques ne sont pas condamnées au pur constat (pascalien), par soi salubre et libérateur de l'arbitraire originel. Elles peuvent aussi se donner pour tâche de comprendre et d'expliquer leur propre genèse, et, plus généralement la genèse des champs scolastiques, c'est-à-dire les processus d'émergence (ou d'autonomisation) dont ils sont issus, ainsi que la genèse des dispositions qui se sont inventées à mesure que les champs se constituaient et qui s'inscrivent peu à peu dans les corps au cours du processus d'apprentissage. C'est à ces sciences qu'il appartient en propre de fonder, non en raison, mais si on peut dire en histoire, en raison historique, la nécessité ou la raison d'être proprement historique des microcosmes séparés (et privilégiés) où s'élaborent des énoncés à prétention universelle sur le monde. La connaissance ainsi obtenue enferme la possibilité d'une maîtrise réflexive de cette double histoire, individuelle et collective, et des effets non voulus qu'elle peut exercer sur la pensée.” (MP, p. 128)

C'est donc en suivant jusqu'au bout le mouvement qui paraît exclure la raison, et en en critiquant les prétentions abusives, qu'on retrouve la raison, sous une forme métamorphosée, qui a intégré la conscience réflexive de ses limites, telles que celles-ci sont déterminées par les nécessités de sa genèse: en faisant retour sur son histoire, la raison acquiert ainsi la capacité de se reprendre, et d'acquérir une maîtrise relative sur son fonctionnement, en se réclamant, non plus des garanties absolues que lui apporte l'universel abstrait des philosophes, qui est une imposture, mais des critères de validation issus de son développement, et de ce fait eux aussi en incessant développement. De même qu'il n'y a pas lieu de renvoyer sommairement dos à dos Pascal croyant et Pascal savant, comme si le second avait dû éliminer le premier pour prendre sa place, il n'est pas fatal que l'effort en vue d'historiciser la raison débouche sur l'adoption d'une position irrationaliste.

Raison et histoire ne sont donc nullement en alternative l'une par rapport à l'autre :

“Si elle s'interdit d'outrepasser fictivement les limites indépassables de l'histoire, une vision réaliste de l'histoire conduit à examiner comment, et sous quelle conditions historiques, peuvent s'arracher à l'histoire des vérités irréductibles à l'histoire. Il faut admettre que la raison n'est pas tombée du ciel, comme un don mystérieux et voué à rester inexplicable, donc qu'elle est de part en part historique; mais on n'est nullement contraint d'en conclure, comme on le fait d'ordinaire, qu'elle soit réductible à l'histoire. C'est dans l'histoire et dans l'histoire seulement qu'il faut chercher le principe de l'indépendance relative de la raison à l'égard de l'histoire dont elle est le produit; ou, plus précisément, dans la logique, proprement historique, mais tout à fait spécifique, selon laquelle sont institués les univers d'exception où s'accomplit l'histoire singulière de la raison.” (MP, p. 130)

La raison se sauve en accédant à la conscience de sa singularité. Tout en récusant les fantasmes attachés à la représentation de l'Esprit universel, Bourdieu n'est pas loin de professer ici une philosophie de l'histoire de type hégélien, à ceci près, et cette réserve est bien sûr capitale, qu'il s'agit d'un processus détéléologisé, dont le développement ne tend en principe vers aucune fin, et s'éloigne de son commencement plutôt qu'il ne fait retour vers lui de manière à refermer le cycle de son accomplissement. Et pourtant, comme nous l'avons vu, à un certain moment, s'effectue un mouvement de retournement ou de rebroussement, par lequel l'histoire, au fur et à mesure qu'elle dégage des procédures de rationalisation, paraît revenir en boucle sur elle-même, et accomplir une sorte de cycle, qui tient au fait qu'elle convertit la misère de la raison en grandeur, cette grandeur n'étant rien d'autre que sa misère désabusée, rendue lucide et sûre d'elle-même.

Cette conversion, explique Bourdieu, est celle par laquelle s'opère le passage de la *libido dominandi* à la *libido sciendi*, la question fondamentale étant bien sûr de savoir dans quelles conditions s'opère ce passage qui n'est en rien automatique et n'obéit en principe à aucune finalité historique ou rationnelle. Ces conditions sont en gros celles qui sont propres à la constitution de la “cité scientifique”, concept bachelardien que Bourdieu reprend à son compte: elles font du champ propre dans lequel sont formés et prennent place les agents de la connaissance un champ qui n'est pas tout à fait un champ comme les autres, différent par exemple du champ esthétique ou du champ politique. Ce qui distingue le champ scientifique, c'est, au contraire de ceux qui viennent d'être évoqués, sa résistance à la porosité, sa fermeture tendancielle, qui se traduit par le fait que pour y accéder il faut acquitter un “droit d'entrée” évalué en termes de compétence particulièrement élevé. Les membres de ce champ, comme ceux de tout champ, sont bien sûr en concurrence permanente les uns avec les autres ; mais cette concurrence s'accompagne aussi de la production d'un effet de régulation et de contrôle par lequel ce champ tend vers une plus grande stabilité.

Le champ scientifique est donc à la fois ouvert et fermé, en vertu d'une double contrainte sociale et logique qui rend possible la constitution d'un

“espace d’agents à la fois inclinés et aptes à porter à l’existence active cet espace symbolique autonome, en le faisant fonctionner selon les règles qui le définissent.” (MP, p. 136)

Or, à l’intérieur du champ scientifique ainsi constitué, le chercheur en sciences sociales bénéficie lui-même d’une position tout à fait spéciale, voire même privilégiée, en vertu de laquelle il est spontanément porté à soumettre ses démarches à un contrôle d’autant plus exigeant qu’il repose sur une volonté permanente de démystification :

“Sciences sans fondements, contraintes de s’accepter comme de part en part historiques, les sciences sociales ruinent toute ambition fondatrice et obligent à accepter les choses comme elles sont, c’est-à-dire comme entièrement issues de l’histoire.” (MP, p. 137)

Autrement dit, les sciences sociales, outre le mouvement de réflexivité théorique qu’elles ont en commun avec toutes les sciences dignes de ce nom, ont en partage ce qu’on peut appeler une réflexivité pratique, un réalisme instinctif qui les amène à s’appliquer à elles-mêmes, en tant que disciplines exercées dans le domaine qui leur est propre, les lois à la connaissance desquelles elles accèdent à l’intérieur de ce domaine. De là la double supériorité dont elles bénéficient électivement, et qui fait que, étant la forme de savoir qui dénie à toute activité quelle qu’elle soit un statut d’exception, elles détiennent tendanciellement, si paradoxal que cela puisse paraître, un statut d’exception qui s’apparente à une grâce d’état, la grâce d’état qui résulte du fait de détenir les moyens permettant en principe d’accéder à la conviction que, généralement, les grâces d’état revendiquées en tant que telles sont illusoire :

“D’un côté, contre le fétichisme platonisant qui hante toute pensée scolastique, la science sociale travaille à établir la généalogie des structures objectives des champs scolastiques (et en particulier des champs scientifiques) et des structures cognitives qui sont à la fois le produit et la condition de leur fonctionnement; elle analyse la logique spécifique des différents espaces sociaux où se produisent des systèmes symboliques prétendant à la validité universelle ainsi que les structures cognitives correspondantes et elle rapporte les lois, tenues pour absolues, de la logique aux contraintes immanentes d’un champ (ou d’une “forme de vie”) et en particulier à l’activité socialement réglée de discussion et de justification des énoncés.

D’un autre côté, contre le réductionnisme relativiste, elle montre que, s’il ne se distingue pas de manière absolue des autres champs par les motivations que l’on y engage, le champ scientifique s’en sépare complètement du point de vue des contraintes (par exemple le principe de contradiction, impliqué dans la nécessité de se soumettre à l’épreuve de la controverse) auxquelles on doit se plier pour faire triompher ses passions ou ses intérêts, celles de la censure imposé par le contrôle croisé qui s’exerce au travers de la concurrence armée. Nécessité tout à fait spécifique qui est elle-même issue d’une histoire tout à fait spécifique dans la logique quasi téléologique de son déroulement.” (MP, p. 137)

On a bien lu : soumise dans son déroulement à une “logique quasi téléologique”, la science sociale bénéficie d’une sorte de miraculeuse élection qui donne au chercheur qui s’est investi dans ce domaine d’étude le droit de clamer haut et fort: “je suis sociologue, voilà ma gloire !” Cette élection est due aux formes très particulières prises par la controverse dans le domaine propre à ces sciences: elle ne peut, comme si elle avait lieu à vide, s’exercer n’importe comment; mais, en raison des enjeux réels, pratiques, auxquels elle est en permanence ramenée, elle se voit prescrire une orientation qui va dans le sens d’une meilleure prise sur ces enjeux qu’elle ne peut se permettre d’ignorer et avec lesquels elle entretient une relation particulière de familiarité et d’intime connivence qui, à son tour, l’engage :

“S’il y a une vérité, c’est que la vérité est un enjeu de luttes. Et il en est ainsi dans le champ scientifique lui-même. Mais les luttes qui s’y déroulent ont une logique propre / une “logique quasi téléologique” /, qui les arrache au jeu des miroirs se reflétant à l’infini d’un perspectivisme radical. L’objectivation de ces luttes, et le modèle de la correspondance entre l’espace des positions et l’espace des prises de position qui en dévoile la logique, sont le produit d’un travail armé d’instruments de totalisation et d’analyse (comme la statistique) et orienté vers l’objectivité, horizon ultime, mais sans cesse reculé d’un ensemble de pratiques collectives que l’on peut décrire, avec Gaston Bachelard, comme un effort constant de désobjectivation.” (MP, p. 140)

On peut dire que Bourdieu, en se recommandant de l’autorité souveraine des statistiques qui garantissent à la forme de savoir qu’il pratique d’être “orientée vers l’objectivité”, rejoue ici la formule vichienne, *verum est factum*, vers laquelle laquelle ont convergé les divers mouvements de pensée rangés sous le label de la “philosophie de la *praxis*“ : étant donné que le vrai trouve ses ultimes garanties du côté de la pratique, c’est lorsque la connaissance fixe ses intérêts sur les phénomènes de la pratique, c’est-à-dire essentiellement sur les phénomènes sociaux, qu’elle a le

plus de chances de s'approcher de la vérité, et ceci, reprenons la formule lâchée par Bourdieu dans un moment d'abandon, en vertu d'une "logique quasi téléologique", logique qui investit la science sociale d'une mission de vérité dont le caractère est tendanciellement sacré.

Bourdieu est conscient de l'énormité de son assertion, ce qui provoque de sa part ce sursaut momentané de lucidité :

"On m'objectera sans doute ici que, sortant par un tour de magie de l'antinomie entre le positif et le normatif, je propose une description prescriptive du champ scientifique qui en tant qu'explicitation de la vérité de son fonctionnement livre une connaissance de la nécessité objective de ce champ, offrant la possibilité d'une liberté à l'égard de cette nécessité, donc d'une éthique pratique visant à accroître cette liberté." (MP, p. 139)

Le tour de magie dont cette phrase contournée effectuée d'assez mauvaise grâce la reconnaissance, et qui s'apparente à une sorte de dialectique immanente, consiste à présenter comme lois du fonctionnement réel du champ scientifique les normes auxquelles il devrait obéir s'il fonctionnait comme il le doit: tout se passe alors comme si la conversion de la concurrence, qui anime la dynamique de tous les champs sociaux, en controverse rationnelle tendant en dernière instance, sinon à tous les coups, vers un maximum de véridiction et d'objectivité constituait la loi immanente au développement réel de ce champ, qui bénéficierait alors d'une double légitimité, celle qu'il se donne à l'intérieur de ses structures de compétitivité, et une autre sorte de légitimité transcendante à ses structures qui, hors champ, lui permettrait d'échapper par le haut à leur contrainte, et ceci en vertu de

"l'exercice libre et généralisé d'une critique épistémologique de tous par tous, émanant du champ lui-même, c'est-à-dire de la coopération conflictuelle mais réglée que la concurrence y impose." (MP, p. 144)

À l'évocation de cette "coopération conflictuelle mais réglée", on ne peut s'empêcher ici de penser à Hegel et à sa "ruse de la raison", qui détourne les passions humaines et leur confrontation intéressée dans le sens voulu par le développement rationnel de l'Esprit. Il y a bien lieu alors de parler d'une "logique quasi téléologique". Dans ce sens, Bourdieu écrit en toutes lettres :

"À l'analyse d'essence, il faut substituer l'analyse historique, seule capable de décrire le processus même dont l'analyse d'essence enregistre, sans le savoir, le résultat, c'est-à-dire le mouvement selon lequel le devoir-être progresse à travers l'émergence d'univers capables d'imposer pratiquement les normes d'universalité éthique et cognitive et d'obtenir réellement les conduites sublimées conformes à l'idéal logique et moral." (MP, p. 146)

Cette apologie du devoir-être, et de la nécessité de sa transformation en être effectivement normalisé, sous la garantie des règles de bonne conduite imposées aux chercheurs scientifiques par la logique de leur champ, peut laisser rêveur. En dépit de cette difficulté dont il est conscient, Bourdieu, avec la foi du charbonnier, et habité par une illumination qui évoque les vertiges de la nuit du Mémorial pendant laquelle le vrai Dieu, celui d'Isaac et de Jacob, s'est présenté en personne, persiste dans son *credo*, l'affirmation de la matérialité du miracle qui distingue le champ scientifique de tous les autres et assigne au chercheur en sciences sociales une position privilégiée à l'intérieur de son ordre. Il déclare en effet :

"Et de fait il n'est pas d'assertion constatative concernant ce champ qui ne puisse faire l'objet d'une lecture normative: c'est le cas de l'observation que, sous certaines conditions, la compétition favorise le progrès de la connaissance..." (MP, p. 139)

En lisant cette phrase, on est frappé par la surcharge de sens qu'y injectent deux formulations apparemment marginales dont la portée n'a rien d'anodin: "de fait", et "sous certaines conditions". "De fait" veut dire: c'est un fait incontournable que le miracle, parce qu'il doit se produire, se produit, ou du moins tend à se produire en réalité, si incompréhensible que cela puisse paraître aux incrédules que la grâce n'a pas effleurés de son souffle et qui ne se sont pas en conscience, et du fond de leur coeur, convertis aux vertus salvatrices des sciences sociales. Et "sous certaines conditions" veut dire : il est vrai que ce miracle, comme c'est d'ailleurs le cas des vrais miracles, ne peut se produire tous les jours ni n'importe où, mais suppose que soient réunies les conditions qui donnent à la compétition entre les chercheurs les garanties qu'elle va dans le sens du progrès de la connaissance, au lieu de s'épuiser et de piétiner dans les joutes stériles du *Kampfplatz* philosophique.

Ces conditions pourraient être par exemple celles qui sont remplies dans un lieu d'exception comme le Collège de France, terre de miracles où le chercheur en sciences sociales qui a eu la

chance bien méritée d'y accéder voisine, comme cela tombe bien !, avec le seul philosophe qu'il puisse entendre et avec lequel il puisse s'entendre: le philosophe du langage ordinaire, l'allié irremplaçable, qui le confirme dans l'idée que le constatif et le performatif, le descriptif et le prescriptif, loin de constituer les termes d'une irréductible alternative, peuvent coïncider, "sous certaines conditions", lorsque les normes énonçant ce qui doit être jouent comme des lois, qui correspondent à ce qui est. Institution idéale, la cité scientifique exemplairement représentée par l'existence de cet aristocratique collègue dont l'existence repose sur la sélection des meilleurs, qui, sans même avoir eu à y postuler formellement, y sont "appelés", - ce sont au sens fort du mot des élus -, est ainsi confirmée dans sa vocation à instituer l'idéal, c'est-à-dire à le mettre en oeuvre dans les meilleures conditions, qui promettent l'accès à la vérité objective des choses.

Un mauvais esprit objecterait, et ici c'est la voix de l'athée qui se fait entendre, comme d'ailleurs elle résonne sourdement dans les marges et les silences des *Pensées* : et si la sélection des meilleurs, qui se cooptent entre eux, était truquée ? Si la manipulation souvent sordide dont elle résulte était tout autre chose qu'une ruse de la raison qui garantit *a priori* que tous les moyens sont bons pour parvenir au but qu'une logique quasi téléologique a de toutes façons inscrit au départ dans la nature même de la chose ? Si le "de fait" qui ordonne de remettre les pieds sur terre signifiait que le miracle annoncé est un leurre, et que la protection dont se recommande l'institution idéale pour s'auto-affirmer comme lieu unique d'accès à la vérité n'est finalement qu'un vulgaire privilège que certains s'arrogent en vue de prescrire aux autres leur loi révélée, c'est-à-dire leur foi ?

On peut faire crédit à Bourdieu d'avoir été traversé par ce doute: mais le vrai croyant n'est-il pas justement celui qui, en proie en permanence au doute, triomphe douloureusement de celui-ci en le combattant ? Sans doute la cité scientifique est-elle une utopie rationnelle: mais il n'y a rien d'autre à faire que de parier sur cette utopie qui, de toutes façons, est le seul remède viable au mortel effroi dont est envahi celui qui a accédé à la connaissance de la manière dont les hommes se divertissent, c'est-à-dire celui pour qui la structure des champs sociaux n'a plus de secrets. Toute la question est alors de savoir comment, sous quelles conditions, l'utopie en question a des chances de devenir réalité. Or l'institution idéale, dans la manière même dont elle fonctionne, montre de quel côté il faut se tourner pour trouver une solution à ce problème: c'est en imposant au recrutement de ses agents une sélection extrêmement sévère, et en la coupant des intrusions extérieures, donc en renforçant son autonomie par tous les moyens, et en la rendant parfaitement étanche au monde extérieur avec lequel elle ne communique que par la voix de la prophétie, qu'elle confirme son rôle de sacré collègue infailliblement prédestiné à l'objectivité, et dont les décisions doivent en conséquence faire loi en matière de vérité. C'est donc bien en se refermant étroitement sur soi que cet appareil ouvre un accès, le seul envisageable, à l'universel de la vérité. C'est en étant plus champ que tous les champs, c'est-à-dire en poussant à bout la logique des champs, que le champ scientifique couronné par la recherche en sciences sociales échappe à cette logique.

Ceci posé, le *salto mortale* du désespéré qui se jette dans le vide au corps perdu risque fort d'être la spéculation d'un nanti qui, en toute sécurité, se gargarise de son excellence en pratiquant l'auto-légitimation. Valéry, lui-même membre du sacré collège, n'avait-il pas soupçonné Pascal de simuler, pour faire l'intéressant, l'angoisse devant l'immensité vide de l'espace infini? La méditation pascalienne du chercheur en sciences sociales ne débouche-t-elle pas elle aussi, *in fine*, sur la révélation d'une certaine sorte d'imposture ?

Quoi qu'il en soit, par un renversement du pour au contre, l'incantation désenchantée, "nous sommes embarqués" semble se mettre à résonner comme un chant de gloire : si on monte sur le bon vaisseau, celui que des vents favorables orientent naturellement vers l'objectivité, et à condition qu'on ait su boucher ses oreilles au chant pernicieux des sirènes philosophiques, on est sûr d'arriver tôt ou tard à bon port et d'enranger ce que Bourdieu appelle "les profits de rationalité et d'universalité" (*MP*, p. 149). Un pascalien conséquent pourrait rétorquer que le renversement du pour au contre est perpétuel et sans issue, et que la réussite garantie par le processus qui vient d'être évoqué n'a rien d'assuré et pourrait bien se métamorphoser en égarement: peut-être faut-il avoir

quelque peu perdu la tête pour créditer la cité scientifique d'une logique quasi téléologique de développement, dont le chercheur en sciences sociales n'aurait plus qu'à encaisser les bénéfices. Au XIXe siècle, Comte avait déjà pratiqué ce genre de folie raisonnable qui est peut-être le corrélat obligé de l'exercice de la sociologie, la science qui, s'il n'y prend pas garde, peut rendre cinglé celui qui s'y engage avec l'idée qu'il y trouvera sans faute les plus inébranlables des certitudes.

Toutefois, la formule "nous sommes embarqués" a aussi une autre portée. En effet, le "nous" qu'elle concerne ne représente pas seulement le chercheur engagé dans une réflexion sur sa propre pratique, réflexion dont la dimension est à la fois critique et apologétique. Il désigne aussi ce "nous" collectif qui correspond à l'existence de l'ensemble des agents sociaux, embarqués à leur insu dans la destinée que leur imposent leurs positions à l'intérieur de champs sociaux et les dispositions qui sont associées à ces positions, dispositions qu'ils ont incorporées sous forme d'*habitus*. Alors, "nous sommes embarqués" veut dire qu'il est extrêmement difficile, voire même peut-être définitivement impossible, de prendre quelque distance par rapport à cette prédestination, ou prédétermination, qui est assignée aux pauvres hommes du On, si dépréciés des philosophes, du fait d'être tendanciellement dépossédés de tout recul critique par rapport à la situation qu'ils occupent dans les champs où, avec une marge de jeu plus ou moins importante, ils ont à se faire une place, situation dans laquelle ils sont impliqués corps et biens.

Nous venons de voir que, dans le cadre d'exception que constitue le champ scientifique, le chercheur en sciences sociales a des chances raisonnables de voir sa misère se retourner en grandeur. Mais qu'en est-il de ceux qui, habitant d'autres champs, ne bénéficient pas de cette situation privilégiée, et semblent être pour toujours condamnés à la servitude, une servitude d'autant plus fatale et implacable qu'elle s'est complètement assimilée à leur mode de vie, au point que, en véritables hommes du divertissement, ils s'y soumettent spontanément, ou plutôt machinalement, sans avoir à y penser, sans avoir eu la possibilité de choisir ? Sur ceux-là, la misère du monde resserre inexorablement son étau, et l'on peut légitimement se demander si, mal embarqués comme ils le sont, ils pourront jamais briser leurs chaînes, et profiter des mêmes avantages du renversement du pour au contre que le chercheur en sciences sociales. Alors, le processus d'objectivation ayant été mené à son terme, "nous sommes embarqués" veut plutôt dire "ils sont embarqués", toute la question étant de savoir si ce statut de "ils", privés de la possibilité de dire "nous" ou "je", est pour eux définitif ou seulement transitoire.

Pour le dire en d'autres termes, la science sociale n'a-t-elle pas pour philosophie spontanée un nécessitarisme qui convertit les orientations du système social en lois naturelles s'appliquant comme des vérités éternelles, de la manière dont, dans l'absolu semble-t-il, deux et deux font quatre ? En évacuant la représentation de sujets conscients et libres imputée à la responsabilité exclusive des philosophes, est-ce que, du même coup la sociologie ne se trouve pas exposée à adopter la représentation d'agents sociaux qui ne sont plus que les rouages du fonctionnement de mécanismes qu'ils n'ont pas les moyens de contrôler, et qu'ils n'éprouvent même pas le besoin de contrôler tant ils sont entraînés, à tous les sens du mot, à en suivre les mouvements ? Alors le devoir-être, s'il trouvait le moyen de s'affirmer, ce qui est tout à fait problématique, serait du même coup privé de la possibilité de se transformer en être, ce qui le condamne à rester une revendication de principe, coupée des conditions concrètes de sa réalisation, à la manière d'un vœu pieux, énoncé sur le plan où se cantonne le discours des philosophes. Et alors, on ne voit pas comment la sociologie, qui dispose des moyens permettant de dire le monde comme il est, pourrait, au-delà de ce constat, contribuer à sa transformation, et donc avoir, ce dont Bourdieu pourtant ne démord pas, une vocation authentiquement politique articulant l'explication du monde social à sa transformation.

Pascal, proche sur ce point de Descartes, avait dénoncé comme vain et dangereux l'art de fronder contre les grandeurs établies, et avait prêché ironiquement la nécessité de se soumettre sans illusion à la coutume et à ses contraintes, étant entendu une fois pour toutes qu'elle tire sa force d'être sans Raison, avec une majuscule et au singulier, sinon sans raisons, au pluriel et sans majuscule; et la

seule liberté à laquelle, une fois désillusionné pour tout ce qui concerne ce monde-ci, il concédait une marge d'exercice, était celle de parier, dans la solitude de la chambre où le croyant rumine les angoisses associées à sa condition mortelle, pour l'existence d'un autre monde. Le sociologue, qui a reconnu un rôle majeur aux logiques corporelles inconscientes auxquelles sont également assujettis dominants et dominés à l'intérieur de la structure sociale qui définit leurs rapports, est-il par là même condamné à entériner la loi de la machine et sa fatalité inexorable? Mais alors, s'il s'en tient à ce constat désabusé, ne prend-il pas aussi le risque d'en revenir à la position du spectateur scolastique qui regarde le monde de l'autre côté d'une glace, comme s'il se tenait lui-même dans un autre monde, monde sans pesanteur et sans contrainte où règne la pure conscience réflexive de la nécessité ?

La difficulté ainsi soulevée est sans doute le fruit inévitable de la théorie de la double vérité qui place en vis-à-vis une connaissance pratique immédiate et une connaissance théorique réfléchie se correspondant exactement l'une à l'autre dans le cadre imposé par une structure sociale fermée, qui, en "orchestrant" les différents *habitus*, tend à se reproduire indéfiniment à l'identique en privant de contenu la notion de possible. En conséquence, il n'y aurait pour la connaissance adéquate qu'à recenser autant que possible à l'identique le fonctionnement de comportements conformes, qui suivent si naturellement les normes auxquelles ils sont adaptés, du fait d'obéir au sens pratique inné, c'est-à-dire socialement incorporé, de ce qui se fait et de ce qui ne se fait pas, qu'il paraît exclu une fois pour toutes qu'ils puissent s'en écarter. En effet, au point de vue du sociologue,

"l'agent fait ce qui est en son pouvoir pour rendre possible l'actualisation des potentialités inscrites dans son corps sous forme de capacités ou de dispositions façonnées par des conditions d'existence. (M P, p. 176)

Autrement dit, il est complètement pris dans le jeu social dont il "hérite", et dont il ne fait qu'exécuter les différentes figures suivant un plan déjà tout tracé :

"C'est dans la relation entre l'*habitus* et le champ, entre le sens du jeu et le jeu, que s'engendrent les enjeux et que se constituent des fins qui ne sont pas posées comme telles, des potentialités objectives qui, bien qu'elles n'existent pas en dehors de cette relation, s'imposent à l'intérieur de celle-ci, avec une nécessité et une évidence absolue." (M P, p. 179)

On ne voit guère alors comment tirer son épingle du jeu, sinon en prenant le recul propre à la disposition scolastique qui, sans rien changer à ses règles, qui sont intangibles, permet au moins de le voir comme le jeu qu'il est, dépourvu de tout fondement substantiel : en effet les règles du jeu ne sont si évidentes, et même aveuglantes, que parce qu'elles sont entièrement factices, révélation sans doute intéressante, voire même bouleversante, mais qui n'a rien de consolant, car elle débouche sur la représentation d'un jeu qui déroule toutes ses parties à l'identique et inscrit ses résultats sur des courbes dont l'allure est déjà toute tracée.

Est ici au premier plan la question de la reproduction sociale, processus que Bourdieu caractérise comme étant

"la tendance de l'ordre social à persévérer dans l'être, bref, ce qu'on pourrait appeler son *conatus* ." (M P, p. 181)

Bourdieu tient particulièrement à cette formule qu'il reprend plus loin, lorsqu'il présente le "jeu social" comme

"lieu d'une dynamique interne, indépendante des consciences et des volontés des joueurs, d'une sorte de *conatus* lié à l'existence des mécanismes qui tendent à reproduire la structure des probabilités objectives ou, plus précisément, la structure de la distribution du capital et des chances de profit corrélatives." (M P, p. 255)

Autrement dit, le système se trouve entraîné par une force d'inertie dont les statistiques donnent la mesure exacte, et qui répartit tendanciellement les chances de chacun à recevoir sa part du capital social suivant un principe de justice distributive qui est de fait et non de droit. L'un des apports principaux de la science sociale bourdieusienne est d'avoir mis en évidence le rôle crucial rempli à l'égard de ce mécanisme de distribution qui assure la transmission des héritages par ce champ social tout à fait particulier qu'est l'école, où l'on apprend, c'est là l'une de ses principales fonctions, à adapter automatiquement ses espérances à ses chances en incorporant l'*habitus* auquel on se voit électivement, ou plutôt sélectivement, destiné :

"Ainsi le pouvoir (c'est-à-dire le capital, l'énergie sociale) commande les potentialités objectivement offertes à chaque joueur, ses possibilités et ses impossibilités, ses degrés d'être en puissance, de puissance à être, et, du

même coup, son désir de puissance qui, foncièrement réaliste, est grossièrement ajusté à ses “puissances”. L’insertion précoce et durable dans une condition définie par un degré déterminé de pouvoir tend, à travers l’expérience des possibilités offertes ou refusées par cette condition, à instituer durablement dans les corps des dispositions à être (tendanciellement) mesurées à ces potentialités. L’*habitus* est ce “pouvoir-être” qui tend à produire des pratiques objectivement ajustées aux possibilités notamment en orientant la perception et l’appréciation des possibilités inscrites dans la situation présente.” (M P, p. 258)

La référence faite ici à une “énergie sociale”, dont l’*analogon* est le pouvoir, est tout à fait intéressante. Elle confirme l’idée que la structure sociale est une certaine disposition à se reproduire par tous les moyens à l’identique, à “persévérer dans son être”, ce qu’elle fait en employant toutes ses forces à imposer à ses agents, non seulement de se tenir à leur place, mais de s’y résigner, ou plutôt de l’accepter sans réserve, en s’identifiant à ce qu’ils doivent être et en exécutant du mieux qu’ils peuvent la petite musique qui leur est impartie dans la partition d’ensemble qui orchestre les différents *habitus*, c’est-à-dire en obéissant à la prescription :

“Deviens ce que tu es (et ce que tu as à être) socialement” (M P, p. 259),

ce qu’ils font d’eux-mêmes en vertu de leur pré-adaptation à être adaptés de la manière dont ils doivent l’être. D’où ce que le langage commun appelle les pesanteurs sociales, qui rendent extrêmement difficile, voire impossible, pour tout agent ou exécutant du système de se désadapter pour pouvoir s’adapter autrement, ce qui nécessiterait un effort considérable, démesuré par rapport à l’emprise exercée sur lui, ou plutôt en lui, de l’intérieur, par l’ensemble de la structure qui le possède intimement.

Sans doute la rigueur de cet ajustement imposé n’est-elle pas pour tous la même, ce que Bourdieu constate en distinguant

“les différentes manières de se temporaliser” (M P, p. 265)

c’est-à-dire d’entretenir un rapport avec un avenir possible, rapport qui peut être plus ou moins détendu ou resserré, suivant les positions sociales qui favorisent les uns, ceux qui, comme on dit, gardent l’espoir de s’en sortir, au détriment des autres, pour qui l’horizon est définitivement bouché. Là se trouve le fondement du rapport entre dominants, qui profitent pour une part du système, et dominés, qui sont écrasés par lui, étant donné que ni les uns ni les autres n’en sont maîtres car il les manipule également, même si c’est selon des modalités différenciées. Dans un tel contexte, il n’y a de place que pour des possibles “préemptés” (M P, p. 267), auxquels ont le droit effectif de prétendre ceux qui disposent du capital social indispensable pour qu’une telle perspective d’avenir leur soit offerte. C’est ici qu’intervient l’allégorie kafkaïenne du *Procès*, dont Bourdieu se sert pour donner une illustration exemplaire du conservatisme social, c’est-à-dire de la tendance à persévérer dans son être qui donne sa loi d’existence à la société.

Il faut assumer toutes les conséquences de ce constat désespérant pour voir enfin une lueur d’espoir se dessiner, car

“il faut se garder de conclure que le cercle des espérances et des chances ne peut être rompu” (M P, p. 276).

En effet, le système présente un maillon faible, qui, si étonnant que cela puisse paraître, est ce qui constitue aussi son maillon fort. Avec ce paradoxe nous tenons une nouvelle occurrence du renversement du pour au contre qui tient lieu à Bourdieu de “dialectique”, et qui lui permet de soutenir que, tout étant joué d’avance, rien n’est cependant définitivement joué, pour autant que le système peut implorer de l’intérieur, au niveau des mécanismes de sa reproduction, alors même que ceux-ci doivent en principe assurer sa pérennité. Le maillon fort-faible du système, c’est l’organe de celui-ci qui a en charge les apprentissages collectifs, la formation des *habitus* et la transmission des héritages: l’éducation, et la forme socialisée que prend celle-ci avec l’existence de l’école.

L’école est l’institution qui gère le capital symbolique et assure sa distribution entre les individus. Pour remplir cette mission, elle dispose des conditions exceptionnelles que lui offre l’autonomisation relative de l’ordre symbolique, matérialisé à travers l’existence d’un univers scolaire séparé, qui, en même temps qu’il assure la reproduction de la société, en ce sens que l’ordre social est par son intermédiaire reproduit, reproduit en son sein la société, sous la forme d’une société artificielle, elle-même symbolique, dont les règles miment celles de la société réelle sans toutefois se confondre complètement avec elle :

“L’apprentissage scolaire qui, étant affranchi de la sanction directe du réel, peut proposer des défis, des épreuves, des problèmes, comme des situations réelles, mais en laissant la possibilité de chercher et d’essayer des solutions dans des conditions de risque minimal, est l’occasion d’acquérir par surcroît, avec l’accoutumance, la disposition permanente à opérer la mise à distance du réel directement perçu qui est la condition de la plupart des constructions symboliques.” (MP, p. 29)

Chacun entre à l’école avec ses chances d’y effectuer un certain parcours, mais aussi avec de surcroît la possibilité théorique d’acquérir le minimum de distance critique lui permettant de recalculer ses chances, ce qui est le bénéfice inattendu de la rationalité scolastique, bénéfice par lequel l’ordre social, tout en se reproduisant, crée les conditions de son détournement potentiel.

C’est pourquoi, comme le chercheur en sciences sociales, qui profite des conditions exceptionnelles que lui offre la fermeture du champ scientifique pour porter sur la société un regard “orienté (tendanciellement) vers l’objectivité”, et suivant la même logique, l’homme du On peut lui aussi, en vue de se donner une marge de liberté par rapport au système, faire fond sur l’ordre symbolique, pour autant que celui-ci se matérialise à travers l’existence d’une institution bénéficiant d’une relative clôture, qui suspend partiellement les contraintes de l’ordre social. Ainsi, comme nous l’avons déjà remarqué, c’est en poussant à fond la logique des champs que, par une sorte de négation de la négation, il devient possible de se ménager une porte de sortie, une ouverture paradoxale par rapport à cette logique, qui tient au fait de jouer avec un maximum d’énergie, avec l’énergie du désespoir, la carte de sa fermeture.

D’où cette conséquence que les meilleures formes de lutte contre les contraintes du système, celles qui ont le plus de chance de déboucher sur sa transformation effective, sont celles qui se déroulent sur le plan propre à l’ordre symbolique. En effet,

“constater que le pouvoir symbolique ne peut opérer que pour autant que les conditions de son efficacité sont inscrites dans les structures mêmes qu’il vise à conserver ou transformer, ce n’est pas lui dénier toute indépendance par rapport à ces structures: en portant des existences diffuses à l’existence pleine de la “publication” comme officialisation, ce pouvoir d’expression, de manifestation, intervient en ce lieu incertain de l’existence sociale où la pratique se convertit en signes, en symboles, en discours, et il introduit une marge de liberté entre les chances objectives, ou les dispositions implicites qui leur sont tacitement ajustées, et les aspirations explicites, les représentations, les manifestations.” (MP, p. 276)

En d’autres termes, du fait d’être déplacée sur le plan des représentations, et de représentations dont les attendus sont rendus autant que possible explicites, la formule “Nous sommes embarqués” se met à résonner tout autrement: elle exprime une perspective de salut, dont la possibilité se trouve offerte en raison même des apories liées à la situation de prédestination qu’elle présuppose.

Et ainsi, par un retournement miraculeux, l’esprit finit quand même par triompher du corps et de sa logique implacable, sous certaines conditions toutefois, conditions objectives qui sont celles à la connaissance desquelles accède le sociologue. En effet, toutes les luttes menées sur le plan de l’ordre symbolique ne sont pas automatiquement efficaces, et elles peuvent éventuellement être dangereuses, génératrices d’illusions et surtout d’échecs cuisants, ce qui est inéluctablement le cas lors qu’elles sont menées sous la conduite du philosophe qui, lui, reste complètement prisonnier de l’ordre symbolique auquel il n’a même pas l’idée de chercher une issue.

La volonté de transformer le monde à tout prix, et, comme dit l’autre, de “changer la vie”, n’a en effet de chances d’aboutir que si elle renonce à prendre la forme d’une revendication abstraite, théorique, qui a toutes les chances de déboucher sur une subversion symbolique, sans effets pratique :

“La transgression pratique d’une frontière sociale a par soi un effet libérateur parce qu’elle fait advenir pratiquement l’impensable. Mais elle n’est elle-même possible, et symboliquement efficace, au lieu d’être simplement rejetée comme un scandale qui, comme on dit, retombe sur son auteur, que si certaines conditions objectives sont remplies. Pour qu’un discours ou une action (iconoclasme, terrorisme, etc.) visant à mettre en question les structures objectives ait une chance d’être reconnu comme légitime (sinon comme raisonnable) et d’exercer un effet d’exemplarité, il faut que les structures ainsi contestées soient elles-mêmes dans un état d’incertitude et de crise propre à favoriser l’incertitude à leur propos et la prise de conscience critique de leur arbitraire et de leur fragilité.” (MP, p. 279)

En d'autres termes : pas d'action authentiquement révolutionnaire sans une situation révolutionnaire. Or qui, sinon le chercheur en sciences sociales, peut apprécier le caractère ou non révolutionnaire d'une conjoncture historique ?

En arrivant à cette conclusion, Bourdieu se trouve une nouvelle fois très proche de Marx. Mais, cette fois encore, il préfère se déclarer pascalien, en soulignant les aspects existentiels du message d'espoir dont il se veut le porteur. Ce message concerne la possibilité pour les individus, pour les hommes du On, d'échapper aux contraintes de la structure sociale, en en jouant le jeu quelque peu différemment, ce qui suppose une prise de conscience de ses enjeux véritables :

“Mais quel est, en vérité, l'enjeu de ce jeu, sinon la question de la raison d'être, de la justification non de l'existence humaine dans son universalité, mais d'une existence particulière, singulière, qui se découvre mise en question dans son être social - à travers la calomnie initiale, sorte de péché originel sans origine, comme le stigmaté raciste. La question de la légitimité d'une existence, du droit d'un individu à se sentir justifié d'exister comme il existe. Question inséparablement eschatologique et sociologique.” (*MP*, p. 280)

Suivant cette voie, la sociologie accède au règne de fins. On comprend que, pour y parvenir, elle ait dû disqualifier la philosophie. Mais elle n'a pu atteindre ce but qu'en se faisant elle-même plus philosophie que la philosophie: cette philosophie réellement souveraine qui se donne la maîtrise du destin, non des essences, mais des existences dont elle assume toute la singularité concrète. Ceci confirme que, le seul moyen de sortir de la philosophie, c'est encore la philosophie, et que, avec Bourdieu, on n'a toujours pas fini d'en finir avec la philosophie.

Copyright Pierre Macherey