

### Places de Max Weber et Gaston Bachelard chez Pierre Bourdieu

Colas, Dominique

Veröffentlichungsversion / Published Version  
Zeitschriftenartikel / journal article

#### Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Colas, D. (2005). Places de Max Weber et Gaston Bachelard chez Pierre Bourdieu. *Studia Politica: Romanian Political Science Review*, 5(4), 953-970. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-56312-8>

#### Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/1.0/deed.de>

#### Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/1.0>

# Places de Max Weber et Gaston Bachelard chez Pierre Bourdieu

DOMINIQUE COLAS

«Comprendre, c'est comprendre d'abord le champ avec lequel et contre lequel on s'est fait»<sup>1</sup>

«Il y en aura toujours, même parmi les spécialistes des sciences sociales, pour refuser le droit d'objectiver un autre sujet, d'en produire la vérité objective»<sup>2</sup>

La place occupée par Max Weber dans les travaux de Pierre Bourdieu est marquée par les références constantes, et même obsédantes, qu'il fait à la notion de «légitimité», liée à celle de «domination», ainsi que par l'usage, même s'il est beaucoup moins fréquent, de la formule «type idéal». Et, en même temps on doit noter l'absence de toute référence explicite à l'épistémologie weberienne dans l'ouvrage de Bourdieu, le dernier qu'il ait publié de son vivant, où il établit un tableau de son itinéraire épistémologique. Ce qui ne signifie pas qu'il ignore ou qu'il méprise l'épistémologie de Weber, mais qu'elle n'est sans doute pas essentielle pour lui ou qu'elle ne l'est plus<sup>3</sup>. En tout état de cause une discussion de l'épistémologie de Pierre Bourdieu est toujours mise en difficulté par les précautions dont il s'entoure. Il produit, en effet, un discours sur l'épistémologie, qui lui permet, à la fois d'interroger les prises de position épistémologique des différents auteurs et de s'inclure dans ceux qui peuvent être mis en cause par son propre questionnement; mais avec une sorte d'avantage, d'atout ou de supériorité, venant du fait qu'il ne serait pas victime d'une forme de naïveté; en s'incluant lui-même comme objet possible d'une mise en question, mais dans des termes qu'il a posé lui-même, il construit un discours qui, prévoyant les objections qui pourraient l'atteindre, peut se prévaloir de sa clairvoyance et neutraliser les objections en en faisant des preuves indirectes de la pertinence de sa position. En pensant l'erreur de l'autre, il renforce sa place d'énonciateur du vrai, tout en théorise ses possibles erreurs dont il saurait penser la vérité.

Après avoir noté, dans le livre issu de son dernier cours au Collège de France, que la légitimité de la science et l'usage légitime de la science sont des «enjeux de lutte dans le monde de la science et au sein même du monde de la science», il poursuit: «Il s'ensuit que ce que l'on nomme épistémologie est toujours menacé de n'être qu'une forme de *discours justificateur de la science* ou d'une position dans le champ scientifique ou encore une reprise faussement neutralisée du discours dominant de la science sur elle-même»<sup>4</sup>. En énonçant cette «menace» dont il ne

---

<sup>1</sup> Pierre BOURDIEU, *Esquisse pour une auto-analyse*, Raisons d'Agir, Paris, 2004, p. 15.

<sup>2</sup> IDEM, *Méditations pascaliennes*, Seuil, Paris, 1997, p. 156.

<sup>3</sup> Je laisse en suspens le problème de la réception de Weber en France: il suffit de dire qu'il n'existait pas, en 2004, de traduction complète d'*Économie et société*, que vient de paraître en 2003 une traduction du *Métier de savant* et de la *Vocation de Politique*, par Catherine Colliot-Thélène, qui va heureusement prendre la place d'une traduction discutable comme l'étaient des traductions de *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* avant qu'une traduction plus rigoureuse soit produite, toujours en 2003, par Jean-Pierre Grossein.

<sup>4</sup> Pierre BOURDIEU, *Science de la science et réflexivité*, Raisons d'Agir, Paris, 2001, p. 19.

s'exclut pas, il conduit à proposer comme seul abord possible de sa spécificité sa propre théorie qui se trouve ainsi renforcée. Son premier cours au Collège de France s'intitulait, du reste, «Leçon sur la leçon»: posture méta-épistémologique dont on verra qu'elle ne va pas sans risque pour celui qui veut s'y placer. Mais, en tout cas, je me situerai en dehors de son «champ», quitte à tomber sous le coup de certaines des ses objections pertinentes, puisque je ne crois, par exemple, qu'on pourrait reconstruire le «champ» scientifique de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle pour savoir quelle place y occupaient Mach ou Boltzmann, entreprises que Bourdieu pensait légitimes et possibles, bien qu'il ne s'y soit pas risqué<sup>1</sup>. Et l'on pourrait se contenter de cette remarque: attendons que le positivisme de Mach ait été expliqué par sa place dans le champ de la théorie physique pour accepter la pertinence de la thèse de Bourdieu sur la possible explication de la position épistémologique d'un savant par sa place dans un champ. Car Bourdieu demande en quelque sorte d'accepter la possibilité du plus compliqué (présenter les débats sur la nature des objets de la physique à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle) par la mise en avant du plus simple (l'analyse du champ des disciplines littéraires dans l'université française des années 1960 où les historiens médiévistes ont plus de prestige que les géographes).

Quand Bourdieu théorise son entreprise de sociologie de la «violence symbolique», donnant des fondements théoriques mieux affirmés aux *Héritiers*<sup>2</sup> – écrit en commun avec Jean-Claude Passeron – dans *La Reproduction*<sup>3</sup>, aussi une œuvre des deux auteurs – il l'a présente comme une tentative de relecture, de reprise, de rectification tout à la fois de la sociologie de Marx, de celle de Durkheim et de celle de Weber. Entre les deux ouvrages, Bourdieu et Passeron ont publié, avec Chamboredon, *Le Métier de sociologue*<sup>4</sup>, un ouvrage de 430 pages dont 100 de présentation de textes qui de Marx à Lazarsfeld, de Comte à Wittgenstein se donne comme une introduction à l'épistémologie de la sociologie et où les titres des trois parties sont directement tirés de la théorie épistémologique de Gaston Bachelard: «La Rupture», «La construction de l'objet», «La rationalisme appliqué» (ce dernier intitulé étant, du reste, carrément celui là même d'un des livres de Bachelard).

Et l'on peut dire que, plus que Weber dont quelques extraits trouvent leur place dans l'ouvrage, *Le Métier de sociologue*, c'est Gaston Bachelard qui est la référence pour l'épistémologie de Bourdieu. Georges Canguilhem qui succéda à Bachelard à la Sorbonne et fut son continuateur, sans qu'on puisse le présenter comme un élève ou un disciple, est aussi pour lui une figure décisive, sur le plan épistémologique et existentiel. À des titres divers, Canguilhem est un auteur essentiel dans l'histoire du moment structuraliste en France spécialement pour Althusser, Foucault, et Bourdieu (il fut le directeur de la thèse de Foucault, *L'Histoire de la Folie*, qu'il avait rédigée quand il décida d'en faire un travail universitaire, et, mais cela n'aboutit pas, du projet de thèse de Bourdieu sur «Les structures temporelles de la vie affective»)<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Jacques BOUVERESSE, *Bourdieu, Savant et Politique*, Agone, Marseille, 1984, p. 113.

<sup>2</sup> Pierre BOURDIEU, Jean-Claude PASSERON, *Les Héritiers. Les étudiants et la culture*, Minuit, Paris, 1964.

<sup>3</sup> IDEM, *La Reproduction*, Minuit, Paris, 1970.

<sup>4</sup> Pierre BOURDIEU, Jean-Claude PASSERON, Jean-Claude CHAMBOREDON, *Le Métier de sociologue*, Mouton/Bordas, Paris, 1968.

<sup>5</sup> Pierre BOURDIEU, *Esquisse pour une auto-analyse*, p. 58. Canguilhem est moins connu que Gaston Bachelard, dont il a poursuivi l'œuvre. Il connaîtra une forme de postérité internationale en raison, notamment, du rôle qu'il a joué pour Michel Foucault et d'autres. Mais il joua aussi un rôle institutionnel en organisant des carrières comme Bourdieu raconte qu'il en fut pour lui,

On peut comprendre le poids et la séduction que l'épistémologie de Bachelard a exercé sur Bourdieu en rappelant qu'elle repose sur l'établissement d'une «rupture» entre connaissance ordinaire et connaissance scientifique, entre *doxa* et *épistémè*, qu'elle considère que l'erreur est première, déjà-là et, que par ailleurs, Bachelard accorde au «substantialisme» une place marquée parmi les «obstacles» épistémologiques. Et l'on peut aussi, d'emblée, énoncer certaines apories. En effet il a semblé, sinon à Bourdieu, mais du moins à certains de ses élèves, qu'il suffisait de rompre avec la «connaissance commune» pour entrer dans le domaine de la science. Et, surtout, Bachelard – dont par ailleurs une partie de l'œuvre est consacrée à des formes d'analyse et d'interprétation de mythes, de rêves, d'images, comme dans *La Terre et les rêveries de la volonté* ou *Psychanalyse du feu* – s'est plus intéressé au *spin* de l'électron qu'à la mobilité sociale, à la vitesse de la lumière qu'aux classes sociales, si bien que l'épistémologie de Bourdieu est fortement marquée par un travail, celui de Bachelard, dont l'objet typique est la physique ondulatoire de Louis de Broglie et par un autre, celui de Canguilhem, qui philosophe et docteur en médecine, s'est intéressé à l'histoire des sciences de la vie, à la construction de l'opposition entre normal et pathologique, et à des épisodes précis du développement de la science et des techniques, comme l'invention de la machine à vapeur ou les théories sur la parthénogénèse des pucerons.

Il ne s'agit pas d'affirmer que des transferts d'épistémologie seraient illégitimes, mais l'on peut pressentir la difficulté (et bien sûr le gain éventuel en terme de prestige et de reconnaissance de la scientificité) de tels passages. Car on peut se demander comment l'épistémologie de Bachelard, où le processus de rationalisation de la connaissance scientifique doit conduire «tout concept» «d'une normativité de fait à une apodicité due à son rôle dans une équation algébrique»<sup>1</sup>, peut être transférée aux sciences sociales. «Les méthodes de l'algèbre géométrique, écrit Bachelard, et celle de la géométrie algébrique peuvent donc être mises au compte de ces pensées abstraites-concrètes que nous nous donnons pour tâche de caractériser sous le nom de rationalisme appliqué»<sup>2</sup>. La géométrisation de la physique par Descartes, puis son algébrisation, Leibniz et Newton, sont, dans la perspective de Bachelard, des moments décisifs de l'histoire des sciences. Où trouver des équivalents en sociologie? Par ailleurs, Bachelard et Canguilhem pratiquaient ce que Passeron, rappelant que pour Bourdieu et lui ils furent des «maîtres», désigne comme une «épistémologie descriptive» «qui ne voulait plus analyser la science qu'en prenant appui sur les seuls faits de l'histoire des sciences et des idées»<sup>3</sup>.

---

Pierre BOURDIEU, *Science de la science et réflexivité*, p. 206, et surtout *Esquisse pour une auto-analyse*, pp. 40-45. Bourdieu, faisant le portrait de Canguilhem, reprend à son compte l'idée qu'il incarnerait le «rationalisme français», dans une sorte de contradiction avec Bouveresse qui, dans un entretien avec Bourdieu, rejette l'idée d'une «philosophie française», Jacques BOUVERESSE, *Pierre Bourdieu, Savant et Politique*, cit., p. 61. Dans un article en hommage à Canguilhem, Foucault a nettement opposé une tradition phénoménologique et une tradition rationaliste dans la philosophie française, reliant les prises de position politiques des deux courants pendant la guerre (où Cavailles et Canguilhem furent des résistants actifs et héroïques pour le premier) à leur démarche philosophique, Michel FOUCAULT, «La vie: l'expérience et la science», in *Canguilhem*, numéro spécial de la *Revue de métaphysique et de morale*, 90<sup>e</sup> année, no. 1, janvier-mars 1985, pp. 3-14.

<sup>1</sup> Gaston BACHELARD, *Le Rationalisme appliqué*, PUF, Paris, 1949, p. 147.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 158.

<sup>3</sup> Jean-Claude PASSERON, «Mort d'un ami, disparition d'un penseur», in Pierre ENCREVÉ, Rose-Marie LAGRAVE (sous la direction de), *Travailler avec Bourdieu*, Flammarion, Paris, 2003, p. 66.

Du même coup cela poussait les chercheurs à se faire les épistémologues de leur propre discipline: au sociologue de faire l'épistémologie de la sociologie puisque celle-ci est une histoire critique de la discipline. Le pas que franchit Bourdieu est de soutenir que la sociologie non seulement peut fonder l'épistémologie de la sociologie, mais qu'elle peut fonder une épistémologie universelle. Il faudrait, cependant, ajouter, même si cela semble aller de soi, que Bachelard ne pensait pas que les physiciens devraient devenir les épistémologues de la physique, même si l'épistémologie de la physique supposait qu'on reconstruise l'histoire des concepts de la physique. Et, à l'opposé de Bourdieu, il ne situait pas sa démarche en opposition à la philosophie. Au contraire. Il pensait que les découvertes scientifiques réfléchies en termes d'histoire des sciences et d'épistémologie devaient produire des effets de renouvellement de la pensée philosophique: la philosophie vient «après» la science, ainsi la philosophie du mouvement est modifiée par la mécanique ondulatoire qui la «complique»<sup>1</sup>.

Il reste, qu'en tout état de cause, il est souvent difficile d'analyser le rapport de Pierre Bourdieu avec les auteurs dont il se réclame. Ainsi renvoie-t-il à un texte de Bertrand Russell – un passage de *Power*<sup>2</sup> qui assimile «pouvoir» en sociologie et «énergie» en physique – comme étant crucial et comme constituant une sorte de modèle – la sociologie devrait être au pouvoir ce que la thermodynamique est à l'énergie – mais, sauf erreur, cela doit être la seule occurrence de Russell qu'on trouve chez lui. Et il est dans l'ensemble très allusif même pour des concepts qu'il utilise fréquemment. Il parle de la «dénégation au sens freudien», alors que cette notion a entraîné une multitude de débats chez les psychanalyses et qu'elle peut s'entendre en des sens assez différents (mettant en cause la définition même de l'inconscient)<sup>3</sup>. Et l'on pourrait multiplier les exemples, en y incluant les références à Weber du reste, d'un usage flou d'auteurs et de notions qui à la fois lestent les textes de Bourdieu du poids de grandes œuvres et lui permettent d'utiliser des concepts qui lui sont utiles («inconscient» par exemple pour lequel il renvoie tantôt à Durkheim, tantôt à Freud), tout en se permettant de traiter avec une certaine désinvolture (mais on pourrait dire en en tirant ainsi le meilleur parti) les systèmes conceptuels. Canguilhem a donné une définition de l'usage qu'on peut faire d'un concept: «Travailler un concept, c'est en faire varier l'extension et la compréhension, le généraliser par incorporation des traits d'exception, l'exporter hors de sa région d'origine, le prendre comme modèle ou inversement lui chercher un modèle, bref lui conférer progressivement, par des transformations réglées, la fonction d'une forme»<sup>4</sup>. Bourdieu a, pour sa part, procédé dans l'importation de concepts nés dans d'autres systèmes sur un mode souvent sauvage. Donc complexité de

<sup>1</sup> Gaston BACHELARD, *L'activité rationaliste de la physique contemporaine*, PUF, Paris, 1951, p. 194.

<sup>2</sup> Il s'agit d'un passage où Russell annonce qu'il va traiter dans son livre du «pouvoir» comme on le fait de l'énergie en thermodynamique: «Like energy, power has many forms, such as wealth, armaments, civil authority, influence on opinion», Bertrand RUSSELL, *Power. A New Social Analysis*, George Allen & Unwin, 1938, pp. 12-13 *apud* Pierre BOURDIEU, *Le sens pratique*, Minuit, Paris, 1980, p. 209n. La thermodynamique est à l'énergie, ce que la sociologie devrait être au pouvoir.

<sup>3</sup> Il suit l'exemple de Norbert Elias qui, parlant du «sur moi», indique que la notion est claire à cause de Freud, alors qu'elle est un problème considérable en raison des deux registres, inconscient et conscient, du sur moi et des différents objets qu'il inclut, comme l'idéal du moi et le moi idéal, Norbert ELIAS, *La société des individus*, trad. fr. Jeanne Etoré, Fayard, Paris, 1991.

<sup>4</sup> Georges CANGUILHEM, «Dialectique et philosophie du non chez Bachelard», *Revue internationale de philosophie*, 1963.

l'interprétation de Bourdieu due aux techniques d'écriture et d'administration de la preuve qu'il met en œuvre.

La difficulté est redoublée par le nombre de ses écrits et par son habitude de donner plusieurs versions d'un même texte: une conférence, une publication dans une revue, puis l'incorporation dans un livre, puis la reprise du même thème dans un autre. Par exemple, un de ses textes les plus fameux, «L'Opinion publique n'existe pas», est présenté dans *Questions de Sociologie*, en 1984, comme étant la version originale du texte d'une conférence de 1972, alors que la confrontation de la première publication de ce texte qui est paru dans *Les Temps Modernes* en janvier 1973 (à quelques mois d'élections législatives cruciales car les premières depuis juin 1968) montre des différences notables: en 1973 la critique de la notion d'opinion publique est accompagnée d'une mise en doute nette de la validité des procédures démocratiques et du vote en particulier, critique qui est singulièrement édulcorée et dont la portée politique est changée en 1984 au moment où Bourdieu est entouré d'une sorte d'aura prestigieuse par une partie de la gauche arrivée au pouvoir par les urnes lors de l'élection présidentielle et de l'élection législative de 1981 dans des élections dont il ne conteste pas la validité et qu'il se voit confier des missions de réflexion sur l'avenir de l'enseignement par les plus hautes instances étatiques.

Autre exemple de ces variations qui rendent difficile sa lecture et une appréciation sur ses thèses qui ne soient pas démentis ou nuancés par un autre texte: Bourdieu dans son autobiographie intellectuelle semble comme ignorant de certains aspects du «champ» de la philosophie lorsqu'il passe sous silence le poids décisif dans le recrutement des professeurs de philosophie dans les années 1960 en France de Georges Canguilhem: disant son admiration pour ce continuateur de l'œuvre de Gaston Bachelard, il omet de dire qu'il détient un pouvoir considérable dans l'organisation de l'enseignement de la philosophie en France, dont il faut rappeler qu'elle est enseignée obligatoirement, en dernière année de lycée, 3 ou 8 heures par semaine selon les options. Mais il avait relevé ce point dans ses *Méditations pascaliennes* où il dresse une sorte de portrait sociologique de Canguilhem, plus complexe et sans doute plus adéquat à son modèle que ce qu'il a pu écrire ultérieurement. Si bien qu'il faudrait un travail exhaustif sur tous ces textes, et dans leurs différentes versions, pour éviter certaines approximations auxquelles je ne vais pas échapper.

Je ne me risque donc pas à reconstruire totalement la logique des choix de Pierre Bourdieu, alors même que des textes récents nous y invitent. Tout d'abord deux textes de Bourdieu lui-même: son cours au Collège de France de 2000-2001, *Science de la science et réflexivité* ainsi qu'une autobiographie, présentée comme une socioanalyse (qui reprend et prolonge explicitement le dernier chapitre du précédent ouvrage): *Esquisse pour une auto-analyse* et, par ailleurs, un texte de Jean-Claude Passeron sur Pierre Bourdieu, «Mort d'un ami, disparition d'un penseur» – à la fois sur leur amitié et leur entente puis discorde intellectuelle – et un texte de Jacques Bouveresse au titre délibérément wébérien et anti-wébérien *Pierre Bourdieu, Savant et Politique*. Dans cet ouvrage – qui rassemble des textes divers – Jacques Bouveresse, collègue de Bourdieu au Collège de France, affirme que «l'influence qu'a exercée la pensée de Weber sur Bourdieu a été et est restée jusqu'au bout absolument déterminante». Et il ajoute que le «retour» de Bourdieu à Weber lui aurait permis de donner une autre interprétation que celle qu'on peut dire marquée de neo-kantisme que proposait Raymond Aron<sup>1</sup>. Mais, au bout du parcours que je

---

<sup>1</sup> Jacques BOUVERESSE, *Pierre Bourdieu, Savant et Politique*, cit., p. 102.

vais entreprendre, un auteur, Rousseau, me servira de guide pour comprendre certains aspects de l'œuvre de Bourdieu et me fera dire quelque mot, avec l'aide de Bachelard, sur une «psychanalyse» de la pensée épistémologique de Bourdieu.

L'influence de Weber sur Bourdieu est à la fois diffuse et massive. Ainsi dans *Les Héritiers* on ne trouve qu'une référence explicite à Weber. Mais il est souvent question de «l'idéologie charismatique»<sup>1</sup> dans la logique de la critique centrale de l'ouvrage qui rejette l'explication par les «dons» que posséderaient les individus pour rendre compte de leur trajectoire scolaire; les dernières pages du livre opposent une éducation de type charismatique ou traditionnelle à une «pédagogie rationnelle»<sup>2</sup> et, enfin, et au cœur de l'ouvrage il est question de l'étudiant en lettres de Paris comme présentant «une image „idéal-typique“, c'est-à-dire à la fois accomplie et caricaturale de l'étudiant comme novice intellectuel»<sup>3</sup> et la notion de «type idéal» sur laquelle est forgé un néologisme «*idéaltypiquement*» revient plusieurs fois dans le texte<sup>4</sup>, parfois en italique ce qui semble fonctionner comme des guillemets, mais sans renvoi explicite à Weber. Ce qui permet d'utiliser *idéal-type* sur un mode flou, d'autant qu'au moment où le livre est écrit la connaissance de Weber est très lacunaire en France. Cependant si Bourdieu est flou quand à l'épistémologie de Weber, il y a un point où Bourdieu lui rend un hommage clair et net: l'importance qu'il a accordée dans la sociologie de la religion aux «producteurs» des biens spécifiques et à leurs interactions<sup>5</sup>. Cette référence explicite rend plus nette encore la distance avec l'épistémologie weberienne.

Mais il en est de même avec Bachelard. En effet, Bourdieu se dit «familier de Bachelard» et il suppose cette même familiarité chez ses lecteurs puisqu'il fait à l'occasion usage de concepts directement empruntés à Bachelard sans mentionner leur origine. Ainsi dans les *Méditations pascaliennes* parlent-ils de la «rupture épistémologique», de la «connaissance commune», des «obstacles à la connaissance scientifique», tous termes ou concepts empruntés directement à Bachelard mais qu'il utilise sans guillemets, ni référence à celui qui les a élaborés<sup>6</sup>. Étrangement lui qui, dans *Les Héritiers*, met en cause la pratique des codes implicites chez les professeurs, pratique rendant souvent difficile la tâche de son lecteur et encore plus celle de l'interprète qui veut situer son œuvre par rapport à une autre.

### *Bourdieu et Passeron et le dépassement-conservation de Marx-Durkheim-Weber*

Quelques années après la parution des *Héritiers*, en 1964, Bourdieu et Passeron publient *La Reproduction*, en 1970, ouvrage d'un abord plus difficile, mais qui introduit certaines notions comme celle de «violence symbolique», qui se comprend par référence à la notion d'«arbitraire» qui, elle-même, n'est guère éclaircie.

Dans ce livre est exposé un des moments constitutifs de la sociologie de Bourdieu dans son originalité: sa tentative explicite d'opérer une forme d'intégration

<sup>1</sup> Pierre BOURDIEU, Jean-Claude PASSERON, *Les Héritiers*, cit., p. 107.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 114.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 69, italique des auteurs.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 83.

<sup>5</sup> Pierre BOURDIEU, *Méditations pascaliennes*, Seuil, Paris, 1997, p. 212.

<sup>6</sup> *Ibidem*, pp. 225-226.

des trois grandes traditions sociologiques où les défauts de chacune seraient compensés par l'apport des autres. «Importer», pour reprendre le terme de Canguilhem, par exemple, «autorité» chez Weber dans «domination» chez Marx pour compenser un manque de la théorie weberienne. Les «théories classiques du pouvoir, celles de Marx, de Durkheim et de Weber» sont analysées différemment pour faire ressortir que «les conditions qui rendent possible la constitution de chacune d'entre elles excluent la possibilité de la construction d'objet qu'opèrent les autres»<sup>1</sup>. La grille d'analyse, que j'ai transformée en tableau, oppose les auteurs parfois un à un, parfois deux à un.

*Bourdieu et Passeron et les fondements du pouvoir selon  
Marx, Durkheim et Weber (dans La Reproduction)*

	<b>Marx</b>	<b>Durkheim</b>	<b>Weber</b>
Domination de classe	OUI	NON	NON
Contrainte sociale indivise	NON	OUI	NON
Objectivisme méthodologique (versus conception psycho-sociologique)	OUI	OUI	NON
Relations de pouvoir: influence et indifférenciation de la puissance ( <i>Macht</i> )	NON	NON	OUI
Critique de l'artificialisme, d'où accent sur l'extériorité de la contrainte	NON	OUI	NON
Déceler dans les idéologies de la légitimité les rapports de violence	OUI	NON	NON
Rôle des représentations de la légitimité dans la stabilisation du pouvoir	NON	NON	OUI

Il est remarquable que Bourdieu et Passeron considèrent que Weber aurait pensé les différentes formes de pouvoir comme «autant de modalités de la relation sociologiquement indifférenciée de puissance (*Macht*) d'un agent sur un autre», plutôt que d'engager une discussion sur les différents idéaux-types de l'autorité chez Weber. Mais Weber se voit attribuer une position originale: il est le seul des trois à penser le rôle que les «représentations de légitimité» apportent à «l'exercice et à la perpétuation du pouvoir», ceci accompagné d'une réserve, à savoir qu'il aurait pensé cette contribution spécifique de la représentation de légitimité en termes «psycho-sociologiques», alors que Marx, lui, aurait su «s'interroger» sur les fonctions que remplit dans les rapports sociaux «la méconnaissance» de la vérité objective de ces rapports «comme rapports de force». Un programme axial se dessine, déjà présent dans *Les Héritiers*: intégrer à l'analyse des rapports de force leur renforcement par la représentation de la légitimité du pouvoir, analyser la «violence symbolique» comme redoublement de la «violence». Et l'on pourrait pointer la proximité avec Pascal, dont Passeron insiste sur l'importance pour lui dès cette période et ses réflexions sur la relation entre «justice» et «force».

Mais la référence weberienne des deux auteurs est plus prégnante qu'il ne ressort des références explicites à l'auteur d'*Économie et Société* telles qu'on les trouve

<sup>1</sup> Pierre BOURDIEU, Jean-Claude PASSERON, *La Reproduction*, cit., p. 18.



dans l'index (et dont la plus importante concerne la théorie de «l'examen» universitaire chez Weber). En effet dans l'avant-propos de *La Reproduction*, une homologie est affirmée entre «l'École» et «l'État» – le «E» capital est de règle en Français pour «État» et «Église», mais nullement pour «École» – qui se trouve ainsi placée sur le même plan que les deux autres institutions) entre le monopole de la violence physique légitime et le monopole de la violence symbolique légitime:

«On comprend que le terme violence symbolique que dit expressément la rupture avec toutes les représentations spontanées et les conceptions spontanées de l'action pédagogique comme action non violente, se soit imposé pour signifier l'unité théorique de toutes les actions caractérisées par le double arbitraire de l'imposition symbolique, en même temps que l'appartenance de cette théorie générale des actions de violence symbolique (qu'elle soit organisée par le guérisseur, le sorcier, le prêtre, le prophète, le propagandiste, le professeur, le psychiatre ou le psychanalyste) à une théorie générale de la violence et de la violence légitime, appartenance dont témoignent directement la substituabilité des différentes formes de violence sociale ou indirectement l'homologie entre le monopole de la violence scolaire de la violence symbolique légitime et le monopole étatique de l'exercice légitime de la violence physique»<sup>1</sup>.

Le glissement dans la référence à l'État par rapport à l'analyse de Weber est patent: Weber définit l'État par son moyen spécifique, étant donné qu'il a rempli toutes les fonctions imaginables, la revendication du monopole de la violence physique légitime sur un territoire donné, alors que, dans *La Reproduction*, la «violence symbolique» et la fonction de l'École, la «reproduction», sont en quelque sorte confondues. Par ailleurs, on peut se demander pourquoi Bourdieu et Passeron n'ont pas cherché à distinguer ou à rapprocher systématiquement l'Église, telle que définie par Weber, et l'École. L'exercice de la violence psychique légitime sur une population donnée n'est-ce pas ce qui caractérise l'Église différentiellement par rapport à l'État? N'est-ce pas une institution dont l'homologie avec l'École est plus forte que l'homologie de celle-ci avec l'État?

En tout cas la mission assignée est claire, permettre une meilleure connaissance des «rapports de force»: «on comprend que la sociologie ait partie liée avec les forces historiques qui, à chaque époque, contraignent la vérité des rapports de force à se dévoiler, ne serait-ce qu'en les forçant à se voiler toujours davantage»<sup>2</sup> affirment les auteurs.

Une des difficultés de l'ouvrage – qui nous l'avons noté d'emblée n'a rien d'exceptionnel chez Bourdieu – est qu'il est tout entier traversé par le recours à des formules ou à des concepts qui ont été forgés dans d'autres courants et dont l'importation n'est pas explicitement reconnue et dont on ne sait si on doit les lire comme des sortes de citations, les considérer comme des emprunts ou les réinterpréter au sein d'un nouveau système conceptuel qui leur donnerait de nouvelles connotations. Par exemple le thème de «l'autonomie relative» qui est issu des travaux de l'École de Louis Althusser. Cette notion permet d'affirmer que les différentes instances sociales sont dépendantes – sur un mode causal – les unes des autres, mais que la superstructure, – idéologie, droit, religion – ne peut être interprétée comme un simple reflet ou prolongement de l'infrastructure. Ainsi, dans les

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 11.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 12.

formulations d'Étienne Balibar, dans *Lire le Capital*, on dira que l'économie «détermine», pendant le période médiévale, le rôle «dominant» joué par la religion, qui a donc une «autonomie relative» par rapport aux forces productives et aux rapports de production (dont la combinaison forme un mode de production), mais dont la fonction est essentielle aux modalités d'extorsion de la plus value dans ce type d'économie: le salaire dans l'économie capitaliste rend «invisible» la plus value, mais, avec la corvée, celle-ci serait visible si la religion ne sacralisait pas les rapports sociaux. Comme dans *La Reproduction*, le syntagme «autonomie relative» est associé à celui de «formation sociale», dont Althusser et ses élèves font un emploi systématique, et qu'on y trouve de nombreuses références à l'«idéologie», le sentiment d'emprunts massifs mais non reconnus et revendiqués comme tels, est très fort<sup>1</sup>.

Mais on peut aussi noter qu'Althusser a fait un usage crucial, dans sa perspective, de Bachelard. On sait, en effet, que l'auteur de *Pour Marx* a distingué le «jeune Marx», encore enfermé dans une problématique à la Feuerbach et, donc, dans l'«idéologie», du Marx de *l'Idéologie allemande* et, plus encore du *Capital*, qui construirait la science des formations sociales: cette coupure est présentée selon le modèle bachelardien de la rupture entre connaissance commune et science. L'emprunt par Bourdieu et Passeron du vocabulaire (et des concepts?) d'Althusser renforce, en tout cas, l'imprégnation de leur travail par l'épistémologie bachelardienne.

Par ailleurs, on ne peut qu'être étonné de la sorte de naïveté qui présidait au projet de trouver entre Marx, Durkheim et Weber une sorte de complémentarité: pourquoi l'histoire de la sociologie aurait-elle produit trois courants différents dont chacun serait insuffisant en lui-même, mais qui se trouverait heureusement comblé par l'apport, providentiel, d'un autre ou des deux autres? En tout cas l'entreprise avait l'avantage de réunir des traditions qui semblaient fort différentes les uns les autres, et souvent refermées sur elles-mêmes, sans avoir à se prononcer sur le statut de l'objet sociologique qu'est le «pouvoir», ni à dire ce que peut être une «force» sociale. Pourtant il est douteux que les trois théories de l'objet du savoir chez Marx, Durkheim et Weber coïncident. Sans vouloir trop développer ce point, on peut remarquer que Marx, dans *Le Manifeste du parti communiste* écrit au début 1848, parle de la «domination» (*Herrschaft*) à laquelle devrait succéder la «domination» du prolétariat, mais qu'après la répression des journées d'insurrection de juin 1848 il opère un virage. Une rupture? On peut en discuter, mais c'est plus qu'un changement lexical, et Marx, dorénavant, parle de «la dictature de la bourgeoisie» à quoi doit succéder la «dictature du prolétariat».

En faisant de son lieu funéraire le berceau de la *République bourgeoise*, le prolétariat força celle-ci à apparaître aussitôt sous la forme pure de l'État dont le but avoué est de perpétuer la domination du capital, l'esclavage du travail. Les yeux toujours fixés sur l'ennemi couvert de cicatrices, implacable et invincible – invincible parce que son existence à lui est la condition de sa propre vie à elle – force était à la domination bourgeoise libérée de toute entrave de se muer aussitôt en *terrorisme bourgeois*. Une fois le prolétariat momentanément écarté de la scène et la dictature de la bourgeoisie officiellement reconnue, force était aux couches moyennes de la société civile, à la petite bourgeoisie et à la classe paysanne, à mesure que leur situation devenait plus insupportable et leur opposition à la bourgeoisie plus rude, de se rallier de plus en plus au prolétariat (*Les luttes des classes en France, 1848-1850*).

---

<sup>1</sup> La page 234 de *La Reproduction* est typique à cet égard.

Et, en 1852, Marx fera du concept de «dictature du prolétariat» son apport central et caractéristique. Quand on aura encore relever que pour Marx, avant même qu'il parle de «dictature du prolétariat», la «société civile moderne» (ou «société civile bourgeoise») est considérée comme le lieu d'une «guerre civile latente», on peut s'arrêter, sans aller jusqu'à montrer plus loin que les théories de l'État chez Marx et Weber sont difficilement compatibles<sup>1</sup>.

Au delà c'est le rôle de la violence dans l'histoire qu'on devrait interroger chez Marx et Weber et, bien sûr, chez Bourdieu où elle apparaît d'abord reliée à la notion d'«arbitraire», ce qui ne l'éclaire guère. Dans son École, au moins un auteur, que Bourdieu cite et légitime, a indiqué sa nostalgie pour l'époque où les luttes des paysans en France se déroulaient moins dans le registre de la «violence symbolique» et plus dans celui de la «violence physique», car avec la fin des jacqueries et des émeutes «les processus de domination sont plus difficiles à percevoir et donc à combattre»<sup>2</sup>. Ce type d'interprétation du rapport entre «violence physique» et «violence légitime» ne peut étonner car, dans la combinatoire des trois auteurs cités au début de *La Reproduction*, Marx, en tant que théoricien de la lutte des classes, est incontestablement en position dominante.

### *Le métier de sociologue*

La sociologie pour Bourdieu doit, comme les autres sciences, rompre avec le sens commun, avec les prénotions. Et il trouve chez Bachelard une théorie de la science qui lui permet d'affirmer que la rupture avec le sens commun est le moment décisif de la construction de l'objet de la science. Bachelard est un théoricien de la science dont le point de vue épistémologique relève plus de l'histoire des sciences que de la logique: comment apparaît une science, telle est l'objet d'une de ses œuvres majeures, au titre significatif: *La Formation de l'esprit scientifique*, avec un sous-titre d'importance: *Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, et la réponse est, d'abord, que la science se constitue par rupture avec la connaissance sensible et en surmontant un certain nombre d'«obstacles épistémologiques». On est bien loin de Popper qui se demande quelles sont les propriétés logiques que doit avoir un discours pour qu'on puisse le considérer comme relevant de la science. L'analyse du processus de passage de la non-science à la science l'intéresse moins que le problème de la démarcation entre science et non science, problème auquel il donne une réponse moins radicale que le Cercle de Vienne, Wittgenstein ou Carnap puisqu'il accepte l'idée d'un discours qui, sans être scientifique, aurait néanmoins du sens. Mais aucune des questions de ce type n'est présente chez Bachelard dont la référence n'est pas la logique mais la physique qu'il connaît assez bien, pour l'avoir enseignée, même si c'était au niveau de l'enseignement se-

---

<sup>1</sup> Il faut, par ailleurs noter que Bourdieu a consacré un article à Weber, «Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber», *Archives européennes de sociologie*, XII, 1, 1971, pp. 3-21. Par ailleurs, Bourdieu et Passeron peuvent utiliser Weber comme un sociologue dont ils peuvent reprendre les analyses, ainsi celles concernant le système mandarinal, *La Reproduction*, pp. 173-179.

<sup>2</sup> Patrick CHAMPAGNE, *Faire l'opinion. Le nouveau jeu politique*, Minuit, Paris, 1990. Publié dans la collection «Le Sens commun» dirigée par Bourdieu. Champagne est un collaborateur régulier des *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*.

conculaire: expérience sans nul doute importante car il pense la construction d'une science comme devant surmonter des difficultés similaires à celle qu'on rencontre quand on veut enseigner une science, c'est-à-dire qu'il faut renverser ou surmonter un barrage d'idées préconçues. Le processus de construction de la science ne part jamais d'une sorte d'état zéro de la connaissance, mais d'un pseudosavoir, ignorant de lui-même, qu'il faut ruiner.

L'objet scientifique est donc chez Bachelard «construit» mais il ne pense pas cette construction comme une opération seulement intellectuelle: la science transforme des concepts en objet, comme avec Descartes dont les découvertes en optique modifient les façons de tailler les verres et les appareils scientifiques produisent des objets nouveaux, par exemple en physique des corpuscules.

L'analyse de la lampe électrique d'Edison par Bachelard est caractéristique. Celle-ci remplit une fonction commune avec, par exemple, la torche ou la lampe à pétrole, mais alors que pour une telle lampe, le tube en verre sert à empêcher le vent d'éteindre la flamme, dans la lampe électrique l'ampoule de verre, qui est fermée, sert à empêcher une combustion. La seule unité entre les deux lampes est leur but, éclairer, mais elles ne peuvent être pensées de la même façon. Il y a une rupture entre les deux objets, la lampe électrique n'a pu être conçue qu'après la révolution que Lavoisier a provoquée en chimie en concevant la «combustion» comme une «combinaison» entre un corps et de l'oxygène. La loi qui règle le fonctionnement d'ensemble de l'ampoule est une loi de l'électricité, la loi de Joule; quant à la longueur et à la minceur du filament incandescent qui tremble sur sa poterne de verre, il est dépendant d'une équation sur la résistivité du métal. L'ampoule d'Edison est une démonstration de la vérité des lois et elle ne peut exister que par elles. Elle est un objet «abstrait-concret» qui incorpore des théories scientifiques, des équations: cet objet n'est pas fonctionnellement «en rupture» avec d'autres objets (les sources de lumière), mais il n'a pu naître de la «connaissance commune» (on peut faire brûler une bougie sans connaître la théorie de la combustion) et il n'est pas compréhensible sans la connaissance du savoir qu'il incorpore: on pourra, par exemple, améliorer le rendement de la lampe, en jouant sur la résistivité du métal qui doit y chauffer, sans brûler. Aussi selon Bachelard un tel objet peut être décrit en tant qu'objet perçu, que «phénomène», mais il peut aussi être décrit comme on le pense, «noumène» et, en tant que tel, il est ouvert à des transformations (par exemple au lieu que l'ampoule de verre fermée soit vide – ce qui empêche la combustion faute d'oxygène – elle peut être emplie d'un gaz inerte ou l'on peut chercher un métal à la résistivité très élevée et facilement étirable).

Mais si cet objet est le type même d'un objet scientifique chez Bachelard – et sans même aller chercher des objets incorporant encore plus le savoir comme en physique des corpuscules ou en mécanique ondulatoire – on peut se demander quels phénomènes sociaux pourraient être considérés comme analogues. La «construction de la réalité sociale», pour reprendre le titre d'un ouvrage de John Searle, produit des objets dont on peut juger qu'ils sont pensables à travers des lois, mais cela ne signifie pas qu'ils sont comme des théories incarnées dans des objets, des concepts matérialisés ou objectivés.

Et, dans le même sens, on pourrait présenter des concepts sociologiques qui semblent pourvus d'une pertinence scientifique comme relevant d'une illusion d'intelligibilité: le «champ», notion empruntée à la psychologie et plus précisément à la *Gestalttheorie*<sup>1</sup>, très en vogue en France dans les années 1950-1960, mais bientôt

---

<sup>1</sup> Jean-Claude PASSERON, «Mort d'un ami, disparition d'un penseur», cit., p. 41.

présentée en termes physiques par Bourdieu, est le lieu de «tensions» et il est soumis à des «forces», mais le «champ sociologique» est-il, par rapport aux champs magnétiques, autre chose qu'une métaphore? Bref, on pourrait appliquer à Bourdieu le type de critique épistémologique que Bachelard développe contre la naïveté de la connaissance commune. Naïvement on parle de corps qui «flottent» sur l'eau comme s'ils «nageaient», alors que la loi – tout simplement le principe d'Archimède – qui les fait émerger hors de l'eau est aussi celle qui explique pourquoi certains sont plongés dans l'eau; naïvement, mais d'une naïveté qui n'est pas sans effets sociaux, lorsque l'auteur qui promeut cette conception est, par exemple, Lénine, on définit la politique comme science des «rapports de force» parce que la société est caractérisée par la lutte entre des groupes aux intérêts contradictoires, par la répétition d'actions et de réactions, et l'on définit le parti politique comme un «multiplicateur de force», mais a-t-on fait autre chose que céder aux séductions d'une analogie<sup>1</sup>, séductions qui vont empêcher de penser les problèmes sociaux en termes de production et de circulation d'informations, car les ayant enfermés dans une approche énergétique? Et, plus généralement, une «physique» du social ne repose-t-elle pas sur des assimilations arbitraires entre des réalités hétérogènes (l'énergie et le pouvoir par exemple) de même que la «libido» de Freud (dont Bourdieu fait usage) n'est une «énergie» que par métaphore? On comprend que Bachelard se soit gardé d'appliquer son épistémologie à des théories sociologiques. Car s'il est possible de soutenir, par exemple, que la théorie de la politique comme «rapport de forces» chez Lénine a produit les conditions de la guerre civile en Russie, on ne peut dire que celle-ci soit «construite» comme l'est un dispositif expérimental en physique.

Bref, l'analogie que propose *Le Métier de sociologue*, entre sociologie et physique, et à laquelle Bourdieu, à la différence de Passeron, n'a jamais renoncé, semble relever elle-même d'une des erreurs de méthode que Bachelard relevait comme fréquentes: la croyance en l'identité à partir de similarités. Avec comme point de départ *Le Métier de sociologue* il existait plusieurs chemins possibles. Par exemple le soulignement du caractère historique de la construction d'un savoir scientifique ou l'érection de la physique en modèle pour toute science. L'un des chemins était indiqué par Bourdieu qui l'a moins emprunté qu'il ne l'a construit: il s'agissait d'aller plus loin que la «psychanalyse» à la Bachelard:

«On ne saurait donner toute sa force à l'action polémique de la raison scientifique sans prolonger la „psychanalyse de l'esprit scientifique“ par une analyse des conditions sociales dans lesquelles sont produites les œuvres sociologiques; la sociologie peut trouver un instrument privilégié de la vigilance épistémologique dans la sociologie de la connaissance, moyen d'accroître et de préciser la connaissance de l'erreur et des conditions qui la rendent possible et parfois inévitable»<sup>2</sup>.

Mais Passeron note comment il en était venu, pour sa part, à souligner le caractère «normal» de la «pluralité» et de la «concurrence» théorique en mettant en garde «contre la „grande théorie“ sociologique, unitaire, totale et superfortifiée qu'était

---

<sup>1</sup> Faisant une sorte d'éloge de la géométrie et de la mesure qui triomphent avec Huyghens et Newton, Bachelard écrit: «Plus de cosmologie, mais des appareils – plus d'objections, mais des preuves – plus d'analogies, mais des mesures et des équations» (*L'Activité rationaliste de la physique contemporaine*, cit., p. 46).

<sup>2</sup> Pierre BOURDIEU, Jean-Claude PASSERON, Jean-Claude CHAMBOREDON, *Le Métier de sociologue*, cit., p. 10.

devenue celle de Pierre Bourdieu» et qu'il montrait «l'absence, dans les sciences historiques, de la plupart des conditions de l'observation qui assurent dans les sciences expérimentales la fécondité d'un paradigme théorique dominant ou unique»<sup>1</sup>.

### *Le savant et le politique*

On pourrait effectuer sur la sociologie de Bourdieu les opérations qu'il effectue lui-même sur d'autres disciplines. Son but épistémologique déclaré, à savoir faire reconnaître à la sociologie le statut d'une science du même type que les sciences de la nature, peut être compris comme l'homologue sur le plan épistémologique du lieu qui a été central pour lui, à savoir l'École Normale Supérieure de la Rue d'Ulm. Lieu de production de politiques et de savants: Louis Pasteur et Henri Poincaré, Durkheim et Jaurès, Pompidou, Senghor et Sartre, et Bourdieu et les mathématiciens du groupe Bourbaki. Ainsi l'École Normale est la seule institution scolaire en France qui produise à la fois des prix Nobel de littérature (quelques uns) et des prix Nobel de physique (très peu). L'ENS, dont l'accès est réservé à un très petit nombre d'élèves et dont le prestige est immense, est séparée, mais pas divisée en deux: l'ENS lettres et l'ENS sciences, la première avec sa bibliothèque, ses séminaires, la seconde avec ses laboratoires de physique, chimie, biologie et ceci dans un tout petit espace qui fait que les normaliens des deux types de «sciences» se côtoient constamment. Et plus généralement en France on parle aussi bien de «laboratoire» pour un lieu rempli d'instruments où l'on fait des recherches sur les lasers que pour des bureaux et des salles de réunion où l'on étudie les mythes des Indiens d'Amérique du Nord. Le «champ» de la science est, grossièrement dit constitué, par des disciplines dominantes (mathématiques, physique nucléaire, chimie biologie) et des disciplines dominées (les sciences sociales, les humanités) où sur le plan scientifique ce sont les mathématiques qui sont le plus valorisées et où la physique nucléaire dispose des crédits les plus importants. L'existence d'une institution unique, le CNRS (Centre National de la Recherche Scientifique), regroupant les chercheurs (distingués des «enseignants-chercheurs») des différentes disciplines reproduit l'illusion d'une proximité: la liste des spécialités du CNRS, incluant aussi bien la biologie moléculaire que la science politique. Et l'on devrait ajouter qu'au Collège de France, terme ultime d'une carrière universitaire en France, les professeurs sont élus par l'ensemble de leurs collègues toutes disciplines confondues. En voulant aligner les sciences sociales sur les sciences de la nature Bourdieu céderait donc à un effet de la structuration du champ disciplinaire en France. Et en prétendant que la sociologie détiendrait l'explication du mode de constitution des sciences de la nature, il renverse la domination en termes de nombre de postes, de crédits de recherche, des sciences de la nature sur les «sciences de l'homme et de la société» (intitulé officiel de l'ensemble qui au CNRS regroupe des «laboratoires» d'ethnographie, d'histoire, de linguistique ou de sociologie).

Mais plutôt qu'une projection du mode de structuration institutionnelle de la recherche en France, on peut aussi bien trouver chez Bourdieu la reprise d'un modèle non pas institutionnel mais idéal de savoir qui est présent chez Rousseau et qui s'étaye sur une ontologie politique qui a des affinités avec la sienne. Ce n'est

---

<sup>1</sup> Jean-Claude PASSERON, «Mort d'un ami, disparition d'un penseur», cit., p. 81.

pas un hasard si Bourdieu met en exergue de *La Reproduction* deux citations de Rousseau. L'une qu'on pourrait dire méthodologique appelant «tout harangueur à énoncer au début de son discours les propositions qu'il veut faire», l'autre rappelant que «le législateur» (le nomothète comme Moïse, Lycurgue ou Calvin) doit «recourir» à «une autorité d'un autre ordre, qui puisse entraîner sans violence et persuader sans convaincre»<sup>1</sup>. Mais surtout, on peut se rappeler qu'au début de *l'Essai sur l'origine et les fondements de l'inégalité entre les hommes*, Rousseau affirme qu'il va procéder sur un mode hypothético-déductif à la façon des cosmologues: de la même façon que les premiers temps de l'univers peuvent être connus à partir de son état actuel, il est possible de retrouver ce qu'était l'homme à son origine. Ainsi Rousseau est dans la certitude qu'il peut connaître la vérité: le monde n'est pas opaque, confus, obscur mais il est pensable, en droit, intégralement.

La proximité de Bourdieu avec Rousseau est plus nette encore dans certaines de ses théorisations du lien social comme celle de l'organisation de la communauté chez les Kabyles, ces berbères d'Algérie chez qui Bourdieu a conduit un travail d'ethnologue au début de sa carrière, sous la contrainte d'appartenir à une armée qui conduisait une guerre coloniale. Bourdieu, qui s'inscrit sur ce point dans une tradition d'interprétation de cette société qui remonte au XIX<sup>e</sup> siècle, a vu chez les Kabyles, une forme de «démocratie vécue» comme le résumait, avec une forme d'ironie, Ernest Gellner dans les *Saints de l'Atlas*. Ce qu'il décrit est une société de petite taille où chacun est visible pour tous les autres (les femmes n'ont guère de place visible dans cette communauté, ni dans l'œuvre de Bourdieu à ce moment), où l'on parle peu, et il oppose cette société à la «nôtre» où l'on parlerait trop et où les rapports seraient inauthentiques. Ce dernier terme, évidemment marqué par son emploi massif chez Jean-Paul Sartre, nous reconduit à un autre texte de Bourdieu évoqué plus haut: «L'opinion publique n'existe pas».

Ce texte fut d'abord une conférence, puis un article dans *Les Temps Modernes*, la revue de Jean-Paul Sartre, de février 1973, et enfin, avec des modifications notables, un des éléments de *Questions de Sociologie* en 1984. Il s'agit, bien plus clairement dans la version de 1973 que dans celle de 1984, d'un texte qui, sous la forme d'une théorisation savante, est une prise de parti politique. En février 1973, le texte de Bourdieu ferme un numéro de la revue de Jean-Paul Sartre que celui-ci ouvre par un texte bien connu intitulé: «Elections, piège à con». On est à quelques semaines des élections législatives qui vont remplacer la chambre des députés, très marquée à droite, qui a été élue en juin 1968 dans le contre-coup de la peur engendrée dans certaines catégories sociales, par les événements de mai 1968 qui avaient conduit à une dissolution de l'Assemblée nationale. En 1973, le «gauchisme» est à son apogée: les maoïstes, dont Sartre est proche, et certains trotskystes développent une politique antiparlementaire qui s'accompagne de violences qui, sans avoir un caractère terroriste comparable à ce qui se passe en Italie, relèvent de la croyance en une possible révolution et d'une hostilité principielle à l'égard de la démocratie représentative. Sartre en conduit une attaque brillante – mais dont les thèmes sont déjà présents dans *la Question juive* de Marx et sa critique de l'idéologie des droits de l'homme, bourgeois-citoyen – dont le cœur est la mise en lumière de l'abstraction aliénante qu'est le vote: le passage par l'isoloir réduit chaque électeur à n'exister qu'en tant que citoyen dépouillé de sa vie concrète, de son existence de travailleur, de ses particularités, de sa condition spécifique, qui font

<sup>1</sup> Pierre BOURDIEU, Jean-Claude PASSERON, *La Reproduction*, cit., p. 15.

de lui un homme dont l'existence authentique se déploie dans une diversité de situations que le vote annule.

Bourdieu développe un thème similaire, dans son fonds, en centrant son interprétation de l'aliénation politique sur le sondage d'opinion: en posant une même question à des individus différents, en imposant une problématique qui leur est extérieure à des sujets concrets, on produit un artefact qui nie la diversité concrète. Plus techniquement, Bourdieu montre que l'élimination des «non-réponses» permet un «effet de consensus» en traitant comme «résidu» un ensemble complexe où l'on trouve, notamment, des individus qui ne répondent pas car ils se sentent peu légitimes pour répondre à des questions qu'ils perçoivent comme explicitement «politiques»: cette illusion d'incompétence se rencontre plus souvent chez les femmes que chez les hommes. La catégorie des «non-réponses» est aussi augmentée quand elle porte sur un nœud de contradictions, comme les questions sur la Tchécoslovaquie pour les électeurs communistes. Selon Bourdieu: «Éliminer [des sondages d'opinion] les non-réponses c'est faire ce qu'on fait dans une consultation électorale où il y a des bulletins blancs ou nuls; c'est imposer à l'enquête d'opinion la philosophie implicite de l'enquête électorale»<sup>1</sup>. Cette «philosophie implicite» Bourdieu l'explique à la fin de son article:

«En réalité si vous avez à l'esprit ce que je viens de dire, à savoir qu'une consultation électorale pose en une seule question syncrétique ce qu'on ne pourrait raisonnablement saisir qu'en deux cents questions; si vous avez à l'esprit que les uns mesurent en centimètres, les autres en kilomètres, et tant d'autres difficultés, vous conclurez que l'action de vote est vouée à l'aléa et qu'il faut peut-être poser à l'envers la question traditionnelle de la relation entre le vote et la classe sociale: comment se fait-il qu'il y ait une relation même faible? [...] Tout ceci conduit à se demander quelle est la fonction du système électoral et quelle est la fonction du système de l'enquête d'opinion qui a exactement les mêmes propriétés que le système électoral. Pour dire les choses très grossièrement, je pense que le système électoral est un instrument qui par sa logique même tend à atténuer les conflits et les clivages *et qui de ce fait, tend naturellement à assurer la conservation*»<sup>2</sup>.

On pourrait trouver des développements du même style chez tous les théoriciens de la conquête révolutionnaire du pouvoir au XX<sup>e</sup> siècle. Mais la suite du texte de Bourdieu montre que ses prémisses bolcheviques ne le conduisent pas à penser en termes d'organisation révolutionnaire luttant pour la prise du pouvoir. Pour un parti «révolutionnaire» il préconise en effet comme stratégie de «fournir des contre-problématiques» et de procurer aux gens les moyens «de défense contre les questions qui leur sont imposées». Et pour que le «jeu électoral soit moins absurde» il estime que «dès l'école primaire, il faudra donner une véritable éducation politique»<sup>3</sup>. Bourdieu estime aussi qu'il serait tout aussi pertinent de considérer qu'il est «complètement illusoire que l'on puisse arriver à une égalité devant l'urne» et qu'il faut laisser les «minorités agissantes» mobiliser l'opinion.

La cohérence des positions de Bourdieu en tant que savant et en tant que politique est forte, on pourrait même dire trop forte pour ne pas soulever un doute:

<sup>1</sup> Pierre BOURDIEU, «L'opinion publique n'existe pas», *Les Temps Modernes*, no. 318, janvier 1973, p. 1296.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 1307; en italique un segment de phrase qui disparaît dans la version de 1984.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 1308.



n'est-ce pas une volonté forcenée de légitimation qui pousse à vouloir poser comme modèle pour les dites sciences sociales, les sciences de la nature? En effet il croit à la possibilité d'une connaissance intégrale du monde physique et social et il croit que la connaissance du monde social permettrait de le transformer. Il faut que la science sociale voit la réalité sociale à travers le «voile» de l'autorité, disons qu'elle «dévoile» pour permettre aux rapports sociaux d'être organisés par le savoir vrai.

Transparence du monde à la science, transparence des rapports sociaux grâce à la science, transparence de la transparence grâce à la sociologie. Bourdieu a décrit très précisément l'état de malaise dans lequel il a été plongé au moment de prononcer au Collège de France sa leçon inaugurale (intitulée *Leçon sur la leçon*): un genre où le rituel d'institution, (et de l'institution universitaire la plus haute, est la plus propre à générer chez ceux qui y entrent un «racisme de l'intelligence» – et la manifestation de la compétence scientifique doivent se mêler chacun au point le plus élevé. Et Bourdieu choisit de redoubler la difficulté de l'exercice en faisant une leçon sur la leçon, c'est-à-dire en parlant du rite tout en l'accomplissant, attitude qu'il désigne comme «barbarisme social»<sup>1</sup> (mais dont Lévi-Strauss avait su se débrouiller en entrant à l'Académie française en acceptant le rituel que cela impliquait au nom de l'anthropologie). Il a failli, raconte-t-il, s'interrompre au milieu de son texte et, après ce cours inaugural, il a eu le sentiment d'un grand désordre. Il se risque à parler d'une sorte de «schizophrénie» où le «patient» commente son message par un message qui le contredit, état qu'il a déjà éprouvé: «Ce n'est pas la seule foi dans ma vie, que j'ai eu le sentiment d'être contraint par une force supérieure de faire quelque chose qui me coûtait beaucoup et dont la nécessité n'était ressentie que par moi»<sup>2</sup>. Ce passage fait écho à une considération plus impersonnelle sur la nature schizophrénique de la sociologie ou plus précisément de la schizophrénie du sociologue dans les *Méditations pascaliennes*:

«Le sociologue n'est-il pas menacé d'une sorte de *schizophrénie*, dans la mesure où il est condamné à dire l'histoire et la relativité dans un discours prétendant à l'objectivité et à l'universalité [...] à la façon de ses patients qui commentent ce qu'ils disent ou ce qu'ils font par un métadiscours qui le contredit?»<sup>3</sup>.

Mais quitte à utiliser du vocabulaire psychiatrique, on pourrait dire que la sociologie de Pierre Bourdieu se comprend plutôt par référence à la paranoïa qu'à la schizophrénie. Dans la paranoïa le sujet croit que le monde est entièrement compréhensible et qu'il peut être maîtrisé par sa raison qui en connaît les lois, sans que rien reste dans l'ombre, ce que l'interprétation, la rationalisation, le déchiffrement lui permettent, en effet, de réaliser imaginativement et il ressent, aussi, avec une acuité douloureuse tout ce qui relève de la parure, de la dissimulation, de la tromperie. Pour aller au plus vite rappelons que c'est de ce trouble, qui est en même temps comme un multiplicateur du désir de savoir, que souffrit Jean-Jacques Rousseau. Le délire paranoïaque n'est pas caractérisé par l'invention florissante et l'imagination débridée, mais par la croyance en la possibilité d'une connaissance totale du monde ce qui implique une certitude quant à la connaissance de la connaissance: le sujet ne doute pas qu'il connaisse le monde mieux que quiconque. En renvoyant à la para-

<sup>1</sup> IDEM, *Esquisse pour une auto-analyse*, cit., p. 138.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 139.

<sup>3</sup> IDEM, *Méditations pascaliennes*, p. 114, souligné par nous.

noïa comme une forme de connaissance je fais allusion bien que je n'en parlerai pas ici à des théorisations de Lacan mais, surtout, à l'un des derniers textes de Freud réfléchissant sur son entreprise: de la psychanalyse il dit qu'elle est un «délire bien construit»<sup>1</sup> et qu'il a réussi là où le paranoïaque échoue; d'autres, après lui, on dit qu'elle était non une science mais une théorie «de l'âge de la science».

Ce rapprochement entre la relative modestie freudienne quant à la validité de la psychanalyse et la prétention relative de Bourdieu qui veut construire une science sociologique et une science de la science rappelle que la perspective du sociologue français peut être discutée dans son principe même au nom d'autres paradigmes discursifs plus modestes et que la pertinence d'une théorie n'est pas nécessairement liée à ce qu'elle serait à loger sous la même enseigne que les sciences de la nature. Et l'on peut se sentir d'autant plus autorisé à faire jouer ce rapprochement que Bourdieu a explicitement dans *Méditations pascaliennes* souhaité un rapprochement entre sociologie et psychanalyse<sup>2</sup> pour une meilleure compréhension de la «genèse de l'investissement dans un champ de relations sociales». L'«investissement» (dont on sait qu'il s'agit d'un des concepts empruntés par Bourdieu à la dimension «économique» de la conception de l'appareil psychique chez Freud pour théoriser le destin de la pulsion sexuelle) est, chez Bourdieu, poussé à une sorte d'extrême quand il s'agit de la science: la «pulsion épistémique» – pour utiliser du jargon freudien – est chez lui reliée à une croyance en l'unité de la raison scientifique qui le conduit à se présenter comme le porteur du projet d'une science ultime.

Mais nous pouvons, plutôt que de renvoyer à Freud, trouver chez Bachelard une analyse du phénomène pénible existentiellement, mais nécessaire scientifiquement que Bourdieu a nommé «schizophrénie», recours à Bachelard d'autant plus légitime que Bachelard se réfère explicitement à la psychanalyse à la fois quand il travaille sur la poétique des éléments (la terre, l'eau, le feu, l'air), mais aussi en épistémologie, puisqu'il appelle à une psychanalyse de la connaissance commune<sup>3</sup>. Dans *Le Rationalisme appliqué*, Bachelard consacre un chapitre à «La surveillance intellectuelle de soi» (dont l'essentiel est repris dans le corpus du *Métier de Sociologue*). Il note qu'«il ne fait pas de doute que le dédoublement de la personnalité manifesté par la folie de la surveillance soit une régression vers l'enfance, vers la période où l'enfant était surveillé»<sup>4</sup>. Mais il ajoute que la psychanalyse n'a pas suffisamment distingué entre «surveillance autoritaire» et «surveillance intellectuelle» et il plaide pour un développement de ce qu'il appelle le «sur-moi intellectuel», qu'il refuse de classer dans une catégorie générale qui serait «la domination arbitraire»<sup>5</sup>. Analysant la fonction de la surveillance dans la culture scientifique, il soutient l'exigence d'une surveillance de cette surveillance, qu'il propose de noter (surveillance)<sup>2</sup>, qui conduit elle-même à une (surveillance) de la (surveillance)<sup>2</sup> c'est-à-dire à une (surveillance)<sup>3</sup>. Il faut, en effet, à un premier niveau de surveillance, attendre des faits définis, des événements caractérisés, maintenir une sensibilité phénoménologique, «qui respecte la contingence des faits». Cette surveillance conduit à un «discours de la méthode». Ce «discours de la méthode» doit

<sup>1</sup> Bourdieu attribue à Durkheim la formule que la religion est un «délire bien fondé», *Ibidem*, p. 214.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 199.

<sup>3</sup> Bourdieu est donc influencé au moins deux fois par la psychanalyse: directement par ses lectures de Freud, indirectement par ses lectures de Bachelard.

<sup>4</sup> Gaston BACHELARD, *Le rationalisme appliqué*, PUF, Paris, 1949, p. 73.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 75.

lui-même faire l'objet d'une attitude de surveillance qui est surveillance de la surveillance première. Mais l'on passera à un niveau supérieur, celui de la (surveillance)<sup>3</sup> quand on soumettra la «méthode» à une surveillance, celle d'un «sur-moi critique». Mais Bachelard arrête cette régression au niveau d'une (surveillance)<sup>4</sup> qui n'est plus pour lui de l'ordre de la psychologie de l'esprit scientifique, mais qui se situerait du côté de la poétique ou de la méditation philosophique. Ne pourrait-on dire que par son refus de la philosophie ou d'un discours de ce type, Bourdieu a refusé de se donner un recours contre un processus de surveillance exponentiel qui fait naître chez lui la sorte de vertige qu'il a appelé schizophrénique et chez son lecteur, parfois, le sentiment d'une pensée sociologique qui se voudrait la raison ultime de l'intelligence du monde et qui provoque la révérence, la fascination et la crainte que génèrent les dispositifs paranoïaques?