

Bourdieu, la nature de l'activité intellectuelle et ce que la sociologie peut apporter à la philosophie

Benoit Gaultier

Le fait que la mise au jour des déterminants sociaux de la pratique philosophique puisse apparaître particulièrement agressive aux philosophes se comprend dans la mesure où elle met à mal l'ambition traditionnelle de leur discipline de se placer au fondement de tous les discours et de les penser mieux qu'ils ne se pensent eux-mêmes ; et, avec cette ambition, son habitude de se concevoir comme la discipline critique par excellence et de considérer, comme l'écrit Jacques Bouveresse, « que tous les autres, à commencer, bien entendu, par les représentants du "savoir" [...] sont des naïfs » et que « la réciproque n'est, quoi qu'on en dise, jamais vraie »⁴.

Rappeler aux philosophes qu'ils ne sauraient spontanément se situer au principe de leur propre pensée peut sans doute être un peu désagréable à entendre mais le renoncement à ce genre d'illusions constitue justement pour la philosophie, du point de vue de Pierre Bourdieu, le préalable indispensable à la réalisation de son projet spécifique, dont il affirme n'avoir jamais voulu contester la légitimité : il ne s'agit pas de nier « le projet philosophique de connaissance » mais de s'attaquer aux « manières perverses de le réaliser qu'encouragent et autorisent les conditions sociales de l'exercice de l'activité philosophique. »⁵

4. Jacques Bouveresse, *Le philosophe chez les autophages*, Paris, Minuit, 1984, p. 14.

5. Pierre Bourdieu, « Les sciences sociales et la philosophie », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 47-48, 1983, p. 49.

La nature de l'activité intellectuelle

Il faut, pour Bourdieu, admettre le caractère socialement déterminé de toute activité intellectuelle, qui procède toujours de dispositions déterminées par la trajectoire du penseur dans l'espace social et de la position qu'il y occupe au moment où se déroule cette activité. Dans le cas d'une activité intellectuelle relative à, et s'exerçant dans, un champ scientifique fortement autonome (tel le champ des mathématiques), la position occupée au sein de cet espace des positions et des prises de position qu'est le champ s'avère particulièrement déterminante ; cette activité a en effet spontanément « pour sujet réel la mécanique du champ⁶ ». En d'autres termes, au sein de tels champs, nos prises de position, c'est-à-dire notre traitement des problèmes en discussion dans le champ auquel nous appartenons, ont tendance à n'être rien d'autre, comme l'écrit Louis Pinto, que la transfiguration « de notre position contingente en nécessité logique⁷ ». Bourdieu remarque dans le même sens que « beaucoup de dualismes épistémologiques sont des dualismes sociaux convertis en antinomies théoriques⁸ » et que « les conflits épistémologiques sont toujours, inséparablement, des conflits politiques ; c'est ainsi qu'une enquête sur le pouvoir dans le champ scientifique pourrait parfaitement ne comporter que des questions d'allure épistémologique » :

« C'est le champ scientifique qui, en tant que lieu d'une lutte politique pour la domination scientifique, assigne à chaque chercheur, en fonction de la position qu'il y occupe, ses problèmes, indissociablement politiques et scientifiques, et ses méthodes, stratégies scientifiques qui, du fait qu'elles se définissent expressément ou objectivement par référence au système des positions politiques et scientifiques constitutives du champ scientifique, sont en même temps des stratégies politiques. »⁹

6. *Ibid.*, p. 52

7. Voir Louis Pinto, « Voir autrement », *Revue internationale de philosophie*, 2, 2002, p. 321.

8. « Le paradoxe du sociologue », *Sociologie et société*, 11, 1, 1979, p.97.

9. « Le champ scientifique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 2-3, 1976,

De la même manière, dans le cas de la philosophie, « la problématique est par définition la retraduction, dans l'ordre du symbolique, des positions dans un espace social qui est le champ philosophique »¹⁰.

Corrélativement, dans le cas de la philosophie comme dans celui de l'histoire, de la physique ou des mathématiques, rien ne peut être pensé « sinon au travers d'instruments de pensée socialement constitués »¹¹, de catégories ou de « transcendants historiques »¹² qui constituent un véritable « inconscient historique ». Ces « catégories de pensée impensées qui délimitent le pensable et prédéterminent le pensé »¹³ sont le produit de notre histoire individuelle et de notre position particulière au sein du champ scientifique concerné, mais aussi de ce champ lui-même et de son « histoire collective »¹⁴. La doxa propre à un champ déterminé est notamment constituée de mots, de concepts – « produits historiques de luttes historiques réifiés par l'amnésie de la genèse » –, de techniques, de taxinomies reçues, d'habitudes de pensée, bref de tout un « héritage disciplinaire »¹⁵ qui représente un véritable « impensé institué »¹⁶ ; institué parce qu'inscrit dans l'objectivité du champ. On comprend alors la difficulté qu'il peut y avoir à dire (ou à penser) de problèmes majeurs ou dominants au sein d'un champ qu'ils sont de faux problèmes ; on s'expose en effet à se voir rétorquer (et d'abord par soi-même) à la fois qu'on ne les a pas compris et qu'on n'appartient pas au champ considéré car la reconnaissance de la valeur de ces problèmes – qui constitue, dans le vocabulaire bourdieusien, l'illusio de ce champ – représente inséparablement, aux yeux de ses

p. 90-91.

10. « Questions à Pierre Bourdieu », in Gérard Mauger et Louis Pinto (dir.), *Lire les sciences sociales*, III, Paris, Hermes Science Publications, 2000, p. 205.

11. « Thinking about limits », *Theory, Culture and Society*, 9, 1, p. 40.

12. Voir, par exemple, Pierre Bourdieu, *Interventions*, Marseille, Agone, 2002, p. 275.

13. Pierre Bourdieu, *Leçon sur la leçon*, Paris, Minuit, 1982, p. 10.

14. Voir Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes* (abr. MP), Paris, Seuil, 1997, p. 21.

15. Pierre Bourdieu, « La cause de la science », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 106-107, 1995, p. 3.

16. « Les sciences sociales et la philosophie », art. cit., p. 52.

membres, un critère de l'appartenance au champ et un critère de leur compréhension.

On pourrait alors avancer que, pour Bourdieu, le raisonnement philosophique lui-même (mais cela voudrait tout autant pour le raisonnement mathématique ou pour le raisonnement sociologique, par exemple) n'est rien d'autre que le champ philosophique tel qu'il (se) réfléchit en nous depuis la position que nous y occupons et selon la structure de notre habitus (philosophique). Réfléchir, même dans le cas de la spéculation la plus abstraite, ce ne serait jamais, en ce cas, manipuler de façon purement logique – du point de vue de nulle part, pourrait-on dire – des idées conçues comme de purs possibles¹⁷, et il serait possible de dire de l'activité scientifique ce que Bourdieu affirme de l'activité la plus pratique : elle constitue une « réflexion en situation et en action qui est nécessaire pour évaluer sur le champ l'action ou le geste [théorique] accompli, corriger une mauvaise position du corps [ou intellectuelle], reprendre un mouvement [de pensée] imparfait ». Ainsi :

« La pratique scientifique elle-même fait une place immense sinon à l'art, « pratique pure sans théorie », comme disait Durkheim, du moins au sens du jeu scientifique qui s'acquiert dans et par la pratique de la science, aux intuitions armées de l'habitus, et la conduite de la recherche, même la plus formelle, n'est pas toujours accompagnée de la conscience pleine et entière de ses choix. »¹⁸

Dans l'apprentissage d'une telle pratique, il ne faudrait « recourir au métadiscours que par exception, pour aller au-delà de ce qui peut se transmettre directement de la pratique à la pratique. Apprendre, c'est acquérir un habitus contrôlé qui, dans le cas d'un habitus scientifique, peut intégrer une foule de choses dont certaines, à une autre phase de l'histoire, ont pu être objectivées sous la forme de formules formelles »¹⁹. Il faut donc, selon Bourdieu, une « philosophie moniste » pour comprendre

17. Voir également Rogers Brubaker, « Social theory as habitus », in *Bourdieu : Critical perspectives*, Craig Calhoun, Edward LiPuma and Moishe Postone (dir.), Cambridge, Polity Press, 1993, p. 215.

18. « Contre les divisions scolastiques », art. cit., p. 29

19. *Ibid.*

les pratiques scientifiques réelles et ne pas faire de pédagogie intellectualiste ou « intellectualocentriste » – ce « rationalisme étroit » qui repose sur « la conviction que pour maîtriser une pratique, il faut en connaître l'épistémologie et l'axiomatique [et qui] conduit à faire de l'acquisition des principes (formels) le principe de l'acquisition »²⁰. Il s'agit donc :

« De créer des habitus d'invention, de création, de liberté ; projet qui ne peut paraître contradictoire que si l'on reste attaché à l'illusion du génie sans maître et sans apprentissage, c'est-à-dire sans imitation, sans répétition, sans soumission provisoire à des disciplines libératrices. Paradoxalement, « il faut s'abêtir », au sens de Pascal, pour devenir intelligent [... c'est-à-dire] inscrire dans le corps des dispositions capables de contrecarrer les tendances de la nature et les routines de la culture. »²¹

On comprend alors la critique que Bourdieu adresse à la méthodologie conçue comme le produit d'une réflexion pure qui permettrait de contrôler les croyances (ou l'habitus) que le savant engage nécessairement dans sa pratique de recherche. Il dénonce ainsi « l'épistémocentrisme », défini comme :

« Le règne de la méthodologie, sorte de discours abstrait et formel sur des problèmes d'école, toujours les mêmes, et généralement tout à fait abstraits et irréels, en tout cas tout à fait différents de ceux que l'on rencontre réellement dans la recherche [...]. L'erreur majeure, qui est l'intellectualisme même, consiste à faire comme si l'opus operatum était le produit de règles, avait été produit dans et par l'obéissance consciente à des règles conscientes. Ce métadiscours faussement savant, ni théorique ni pratique [...] favorise une disposition cuistre et stérile, semblable à l'obsession sacerdotale du péché, de la faute, plus occupée par la hantise de l'erreur – de la fallacy – que par la passion de la vérité. »²²

20. *Ibid.*, p. 28.

21. *Ibid.*, p. 30.

22. *Ibid.*, p. 29.

Le *Métier de sociologue* soulignait déjà que « tout entiers occupés à la recherche d'une logique idéale de la recherche, les méthodologues ne peuvent s'adresser qu'à un chercheur abstrait défini par l'aptitude à réaliser ces normes de perfection, bref à un chercheur impeccable, c'est-à-dire impossible ou infécond²³ ». Sans doute est-ce à cette assimilation trompeuse de la démarche scientifique à une impeccabilité épistémique inaccessible que William James pensait lui aussi lorsqu'il écrivait que « celui qui s'écrie : "Mieux vaut se priver à jamais de toute croyance que de croire le faux" ne fait que montrer l'horreur personnelle qu'il éprouve à être dupe (...) [et] ressemble à un général qui proclamerait à ses soldats qu'il vaut mieux à tout jamais ne pas se battre que de risquer la moindre blessure. Ce n'est pas ainsi que l'on gagne des batailles sur l'ennemi ou sur la nature »²⁴.

Concepts, théories et pratique scientifiques

Parce que, comme le remarque Loïc Wacquant, Bourdieu « réhabilite la dimension pratique de la pratique en tant qu'objet de savoir » et « ambitionne de revaloriser le côté pratique de la théorie en tant qu'activité productrice de savoir »²⁵, il avance également une théorie de la compréhension et de l'usage des concepts qui met en avant, là encore, l'importance de leur dimension pratique. Il faut ainsi faire, pour Bourdieu, « un usage anti-scolastique des concepts » qui devra exclure « l'exhibition théoricienne » mais aussi « la fausse rigueur positiviste »²⁶. Bourdieu condamne, à travers sa critique de « l'exhibition théoricienne », l'illusion qui consiste à croire que l'on fait de la science lorsque l'on fait jouer les concepts qu'elle utilise indépendamment des pratiques de recherche par et pour lesquelles ils ont été élaborés : « les grandes pensées ne sont pas faites seulement pour

23. Pierre Bourdieu, Jean-Claude Chamboredon et Jean-Claude Passeron, *Le Métier de sociologue*, Mouton, 1970 (2^e ed.), p. 20.

24. William James, « La volonté de croire », in William James et William Clifford, *L'immoralité de la croyance religieuse*, Marseille, Agone, 2017, p. 68.

25. Loïc Wacquant, « Introduction » in Pierre Bourdieu, *Réponses* (abr. REP), Paris, Seuil, 1992, p. 32.

26. Pierre Bourdieu, *Science de la science et réflexivité* (abr. SSR), Paris, Éditions Raisons d'agir, 2001, p. 217.

être commentées et que le meilleur des usages qu'on puisse en faire consiste à les mettre au travail, fût-ce au prix de déformations ou de détournements »²⁷ ; « les outils philosophiques – ceci est sans doute un peu désacralisant – sont exactement sur le même plan que les outils mathématiques : je ne vois aucune différence ontologique entre un concept de Kant ou de Platon et une analyse factorielle »²⁸. Bourdieu note ainsi avoir « toujours tendance à transformer les problèmes philosophiques en problèmes pratiques de politique scientifique » (CD, 45-46).

Dans le cas de la science, les concepts doivent donc être, comme l'écrit Pinto, « corrélatifs d'une théorie appliquée » car ils sont des instruments théoriques et non des essences intemporelles, et « valent par les gains explicatifs qu'ils procurent » : il faut « leur attribuer un sens temporaire et surtout relatif, conditionné par les procédures d'objectivation, y compris dans leur aspect le plus technique »²⁹. Bourdieu note ainsi, à propos de ses concepts les plus importants, comme ceux de champ ou d'*habitus*, qu'ils sont – par leur relative « ouverture » notamment (cf. CD, 54-55) – des programmes de recherche en même temps que des « principes d'évitement de tout un ensemble d'erreurs ».

Le bon scientifique devra alors formuler des « postulats heuristiques » et non des « postulats substantiels » à l'abri de toute mise à l'épreuve par l'expérience et qui ne fondent qu'une « philosophie de l'histoire » et non « une démarche scientifique »³⁰. Il ne devra pas élaborer « de constructions spéculatives détachées d'une pratique de recherche » mais proportionner « les objectifs théoriques aux moyens empiriquement testables dans la pratique »³¹ scientifique. Bourdieu n'a ainsi cessé de rappeler son peu de goût pour « la grande théorie » : la théorie doit être « comme l'air que l'on respire [...], partout et nulle part, au

27. Pierre Bourdieu, « Wittgenstein, le sociologisme et la science sociale », in Jacques Bouveresse, Sandra Laugier et Jean-Jacques Rosat (dir.), *Wittgenstein, dernières pensées*, Marseille, Agone, 2002, p. 350.

28. Pierre Bourdieu, *Choses dites* (abr. CD), Paris, Minuit, 1987, p. 133.

29. Louis Pinto, *Pierre Bourdieu et la théorie du monde social*, Paris, Seuil, 2002, p. 25.

30. Voir Pierre Bourdieu et Jean-Daniel Reynaud, « Une sociologie de l'action est-elle possible ? », *Revue française de sociologie*, VII, 4, 1966, p. 517.

31. Louis Pinto, *op. cit.*, p. 84.

détour d'une note, dans le commentaire d'un texte ancien, dans la structure même du discours interprétatif »³². Ainsi, « la réflexion théorique se manifeste seulement en se dissimulant dans la pratique scientifique quelle informe » (REP, 134-5) et « s'accomplit et s'abolit dans le travail scientifique qu'elle a permis de produire »³³ : « les luttes théoriques doivent s'accomplir dans la pratique scientifique elle-même, et non dans cette sorte de discours en l'air, extérieur à la pratique, auquel on identifie à tort l'épistémologie »³⁴. Le sociologue remarque en ce sens qu'il n'a jamais voulu se « résigner à produire des discours généraux sur le monde social en général » (REP, 134) et qu'il faut « parvenir à imposer dans les sciences sociales un nouvel esprit scientifique », c'est-à-dire « des théories qui se nourrissent moins de l'affrontement théorique avec d'autres théories que de la confrontation avec des objets empiriques toujours nouveaux ; des concepts qui ont avant tout pour fonction de désigner, de manière sténographique, des ensembles de schèmes générateurs de pratiques scientifiques épistémologiquement contrôlées. » (RA, 293) « En effet, pareils à une musique qui serait faite non pour être plus ou moins passivement écoutée, ou même jouée, mais pour permettre la composition, les travaux scientifiques, à la différence des textes théoriques, appellent non la contemplation ou la dissertation, mais la confrontation pratique avec l'expérience ; les comprendre vraiment, c'est faire fonctionner à propos d'un objet différent le mode de pensée qui s'y exprime, le réactiver dans un nouvel acte de production, aussi inventif et original que l'acte initial, et en tout opposé au *commentaire* déréalisant du *lector*, métadiscours impuissant et stérilisant ». (RA, 297)

La science sociale pourrait alors « convertir en programme de recherches empiriques réellement intégrées et cumulatives l'ambition légitime de systématité qu'enferment les prétentions totalisantes de la "grande théorie" » (RA, 303). Bourdieu souligne, dans le même esprit, que ses « réflexions en apparence les plus gratuites sur la différence entre la posture théorique et la

32. Pierre Bourdieu, *Les règles de l'art* (abr. RA), Paris, Seuil, 1998, p. 292.

33. *Ibid.*

34. Pierre Bourdieu, « Sur les rapports entre la sociologie et l'histoire en Allemagne et en France », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 106-107, 1995, p. 113.

posture pratique ont des conséquences tout à fait directes dans la pratique scientifique »³⁵ et ne valent qu'en ce qu'elles permettent d'éviter un certain nombre d'erreurs techniques : « Je dis techniques pour faire voir la différence entre le travail scientifique et le travail de pure réflexion : dans le travail scientifique tout ce que je viens de dire se traduit par des oppositions tout à fait concrètes, des variables que l'on ajoute dans l'analyse des correspondances, des critères que l'on introduit, etc. » (CD, 115)

Impératif de réflexivité, construction du champ et construction d'objet

Si l'activité scientifique est le produit d'un habitus et faite de croyances qui, étant de nature dispositionnelle, ne sont pas sous le contrôle direct de notre volonté, comment concevoir chez Bourdieu la possibilité de ce contrôle de notre vie intellectuelle qui est pour lui indispensable au progrès de la raison et de la connaissance ? Il semble que, pour Bourdieu, la science ne puisse se satisfaire du contrôle et des remises en cause de nos croyances scientifiques et de nos dispositions intellectuelles permis par l'indétermination fondamentale des habitus qui sont la matrice de celles-ci : il faut donner à la science les moyens d'accélérer, de radicaliser et de systématiser leur contrôle et ne pas simplement espérer ou postuler qu'il se réalise effectivement dans le mouvement même de la pratique scientifique. La réflexivité qui doit selon Bourdieu accompagner toute pratique scientifique peut alors être conçue comme la méthode nécessaire à un véritable contrôle de nos croyances et dispositions intellectuelles ; autrement dit, comme la méthode nécessaire au bon usage de l'esprit qui lui permettra – et, du même coup, permettra à la science – de progresser.

L'impératif de réflexivité n'est pas conçu par Bourdieu comme le retour sur soi d'une pensée capable de se penser elle-même du point de vue de nulle part, c'est-à-dire, finalement, de penser du point de vue de nulle part (cf. MP, 141), et qui dès lors pourrait prétendre à une universalité et une absoluité semblables à celles exprimées dans la fameuse lettre de Hegel à Cazalis :

35. *Ibid.*

« Je viens de passer une année effrayante : ma Pensée s'est pensée, et est arrivée à une Conception pure. Tout ce que, par contrecoup, mon être a souffert, pendant cette longue agonie, est inénarrable, mais, heureusement, je suis parfaitement mort [...] Je suis maintenant impersonnel, et non plus le Stéphane que tu as connu, mais une aptitude qu'à l'univers à se voir et à se développer à travers ce qui fut moi »³⁶.

Si, pour Bourdieu comme pour Valéry, il faut détruire dans l'esprit « ce qui tient pour n'être pas secoué » et si ce que l'on a d'esprit vient de ce qu'on l'a exercé contre lui-même, cet exercice ne saurait être conçu par Bourdieu comme l'affrontement intérieur d'une pensée se retournant sur elle-même mais plutôt comme une objectivation scientifique de cet esprit. Il s'agit en effet de mettre en perspective la vision perspective du sujet connaissant (méconnue par lui en tant que telle) en prenant sur lui « le point de vue de la science » (cf. MP, 33). Cela doit permettre « la réappropriation de la pensée scientifique par elle-même »³⁷, et, plus généralement, que nous devenions véritablement le sujet de nos pensées (cf. REP, 211), en « nous libér[ant] des biais liés à notre position et à nos dispositions » (SSR, 220), en assurant « une liberté de la pensée par rapport à ses conditions »³⁸, en nous permettant de « dépasser notre particularité »³⁹, de « désobjectiver », « déshistoriciser » ou « dérelativiser » notre point de vue et notre connaissance, de « suspendre les effets de la croyance [en] l'impensé institué »⁴⁰ et de « produire des pensées jusque-là impensables »⁴¹.

Corrélativement, la science véritable se définit pour Bourdieu par l'intention réflexive de connaître, pour savoir ce qui est connu exactement par le sujet connaissant lorsqu'il entreprend de connaître quoi que ce soit, ses instruments de pensée, ses catégories ou ses « principes d'appréhension de l'objet », dont

36. Cité par Vincent Descombes dans *Le même et l'autre*, Paris, Minuit, 1979, p. 60.

37. Pierre Bourdieu, *Le bal des célibataires*, Paris, Seuil, 2002, p. 250.

38. « Les sciences sociales et la philosophie », art. cit., p. 52.

39. Voir « La cause de la science », art. cit., p. 10.

40. *Ibid.*

41. Pierre Bourdieu, *Le Sens pratique*, Paris, Minuit, 1980, p. 11.

l'ignorance se traduit par le simple enregistrement de la relation du sujet connaissant à l'objet. Dans la même perspective, la science vaut « ce que vaut la conscience théorique et épistémologique qui accompagne ses opérations »⁴², et donc requiert la connaissance et l'évaluation épistémologique des principes qui les guident. Panofsky, par exemple, ne peut « faire ce qu'il fait qu'à condition de savoir à chaque moment ce qu'il fait et ce que c'est que de le faire »⁴³. Prenant acte du fait que « la différence n'est pas entre la science qui opère une construction et celle qui ne le fait pas, mais entre celle qui le fait sans le savoir et celle qui, le sachant, s'efforce de connaître et de maîtriser aussi complètement que possible ses actes, inévitables, de construction et les effets qu'ils produisent tout aussi inévitablement »⁴⁴, Bourdieu souligne la nécessité pour la science de construire réflexivement ses objets et dénonce le danger inhérent à « la science normale » ou « routinisée » qui, ne s'interrogeant pas ou plus sur la raison d'être de ses pratiques et de leurs principes, peut croire à la mythologie de l'enregistrement pur de pures données qui n'est en fait que « l'enregistrement du donné tel qu'il se donne » et qui condamne à ne jamais rejoindre la réalité. Autrement dit, pour Bourdieu, c'est à la condition que la science admette qu'elle construit inévitablement ses objets qu'elle pourra admettre la nécessité d'un contrôle réflexif de ses opérations de construction afin de parvenir à saisir la réalité objective de ses objets de connaissance.

Le « point de vue sans point de vue » de la science est cependant pour Bourdieu un *focus imaginarius*, un idéal ou une idée régulatrice, dont on ne peut espérer s'approcher que dans la mesure précisément où l'on renonce à la prétention de pouvoir l'occuper « sur-le-champ » et même à l'espoir de pouvoir réellement l'occuper un jour⁴⁵. On ne peut donc espérer s'approcher « du point de vue sans point de vue » de la science que dans la mesure où l'on admet l'idée « de conditions et de conditionne-

42. Pierre Bourdieu, postface à Erwin Panofsky, *Architecture gothique et pensée scolastique*, Paris, Minuit, 1967, p. 167.

43. *Ibid.*

44. Pierre Bourdieu (dir.), *La misère du monde*, Paris, Seuil, 1993, p. 1392.

45. Voir Pierre Bourdieu, *Homo academicus* (abr. HA), 1984, Paris, Minuit, p. 47-48.

ments » dont il y aura toujours à se défaire grâce à une attitude réflexive visant à objectiver le point de vue qu'on occupe afin de rendre possible le dépassement des déterminations liées à la position à partir duquel il est pris : « L'exploration et l'explicitation de toutes les adhésions et les adhérences associées aux intérêts et aux habitudes de pensée liés à l'occupation d'une position (à conquérir ou à défendre) dans un champ sont des tâches à proprement parler infinies. » (MP, 141) On voit ainsi que, pour Bourdieu, l'impératif de réflexivité qui devrait s'imposer à tout chercheur requiert ou repose sur la construction, inévitablement progressive et infinie, par la science sociale, du champ auquel il appartient. La sociologie du champ de n'importe quelle discipline contribue dès lors au contrôle épistémologique des théories qui s'y développent a) en dégageant les biais intellectuels systématiquement liés à l'appartenance au champ concerné ainsi qu'à l'occupation d'une position déterminée en son sein, et b) en indiquant comment, sur la base de la connaissance de son fonctionnement, le modifier de façon à limiter ces biais.

Bourdieu ne nie aucunement, dans le même temps, l'importance du travail de contrôle logique et épistémologique des théories en discussion au sein d'un champ donné mais vise au contraire à le renforcer en lui fournissant, grâce à ces outils de réflexivité, les moyens d'être toujours davantage le contrôle logique et épistémologique qu'il prétend être. Il ne faut donc pas, pour Bourdieu, préférer pour le contrôle de nos croyances ou de nos pratiques intellectuelles la sociologie des intellectuels ou la socioanalyse au recours à des « méta-discours épistémologiques » ; mais ce « méta-discours » est pour Bourdieu susceptible de progrès et ce progrès repose sur la sociologie du champ auquel on appartient.

On notera au passage que parce que le travail de construction du champ d'une discipline scientifique donnée suppose, de la part de celui qui l'effectue, la prise en compte de la signification que ses membres attribuent aux pratiques intellectuelles qui s'y déroulent, c'est-à-dire du sens auquel ils comprennent les problèmes qui y sont en discussion et les solutions qui y sont apportées, ce travail suppose, de la part de celui qui l'effectue, une compréhension de ces problèmes et solutions au moins aussi forte que celle des membres du champ. De sorte que, au

vu des connaissances hautement spécialisées qui sont exigées dans la plupart des champs scientifiques, le meilleur travail de construction sociologique de ces champs ne pourrait *de fait* être accompli que par leurs membres. Dire alors que la sociologie du champ auquel on appartient est « l'instrument de connaissance par excellence » (CD, 27) parce qu'elle « donne à la pensée la possibilité d'une liberté par rapport [aux] conditions [sociales de la pensée] »⁴⁶ ne signifie en aucun cas que le sociologue est seul en mesure, pour toute science, d'effectuer ce travail de réflexivité mais, bien plutôt, qu'il devrait incomber aux membres de chaque champ scientifique de faire eux-mêmes ce travail en se servant des outils fournis par la science sociale. Science sociale dont le « privilège épistémologique » réside dans le fait de pouvoir « réinvestir » directement dans sa pratique scientifique, « sous la forme d'un redoublement sociologique de la vigilance épistémologique, ses propres acquis scientifiques » (HA, 292), autrement dit de pouvoir effectuer ce travail de réflexivité plus facilement que ne le peuvent les autres sciences qui doivent faire l'effort supplémentaire de prendre connaissance d'outils sociologiques de connaissance que le fonctionnement même de leurs champs n'appelle pas spontanément : « Lorsque la recherche a pour objet l'univers même où elle s'accomplit, les acquis qu'elle assure peuvent être immédiatement réinvestis dans le travail scientifique au titre d'instruments de la connaissance réflexive des conditions et des limites sociales de ce travail qui est une des armes principales de la vigilance épistémologique. »⁴⁷

La sociologie de la sociologie, qui consiste à « mobiliser contre la science se faisant les acquis de la science déjà faite »⁴⁸, n'est donc pas « une branche parmi d'autres de la sociologie »⁴⁹ : elle est « la condition de la scientificité de toute science sociale »⁵⁰, permettant à cette dernière de devenir plus scientifique en lui fournissant la connaissance de ses déterminations ; gain de scientificité qui permettra de rendre plus scientifique cette

46. « Les sciences sociales et la philosophie », art. cit., p. 52. Voir aussi MP, 141.

47. *Ibid.*, p. 28.

48. *Leçon sur la leçon*, *op. cit.*, p. 9.

49. Pierre Bourdieu, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil, 2001, p. 399.

50. *Ibid.*

sociologie de la sociologie, qui elle-même rendra plus scientifique la science sociale, qui à son tour, etc. Bourdieu veut ainsi évacuer la menace relativiste que pouvait sembler faire surgir le constat de la détermination sociale de toute activité scientifique : à moins de supposer que rien n'est jamais connu et que nous ne saurions donc nous appuyer sur aucune connaissance (supposée) pour faire progresser notre connaissance de quoi que ce soit, « loin de ruiner, comme on l'a beaucoup dit, ses propres fondements, en condamnant au relativisme, une telle science réflexive peut au contraire fournir les principes d'une *Realpolitik* scientifique visant à assurer le progrès de la raison scientifique »⁵¹ en contribuant à cette « réappropriation de la pensée scientifique par elle-même qui est constitutive de l'intention scientifique la plus actuelle et la plus active »⁵².

Cette objectivation sociologique de soi en tant que chercheur qui passe par la construction du champ scientifique auquel on appartient doit non seulement permettre de « porter à la conscience les contraintes pesant sur la pratique scientifique »⁵³, mais, de façon plus forte, d'offrir la « possibilité d'une liberté »⁵⁴ (au sens où « la découverte de la pesanteur est ce qui a permis de voler »⁵⁵) et même « de maîtriser les effets des déterminismes sociaux » (HA, 292), de les « neutraliser », de les « contrôler dans une certaine mesure »⁵⁶, de « suspendre les effets de la croyance [en] l'impensé institué »⁵⁷, de « délivrer de la *doxa* disciplinaire »⁵⁸ et de « s'approprier complètement sa propre pensée »⁵⁹. Est-ce à dire alors que pour Bourdieu les connaissances résultant

51. « La cause de la science », art. cit., p. 3.

52. *Le bal des célibataires*, op. cit., p. 250.

53. « La cause de la science », art. cit., p. 3.

54. Voir « Les sciences sociales et la philosophie », art. cit., p. 52.

55. *Interventions*, op. cit., p. 77.

56. « Thinking about limits », art. cit., p. 40.

57. « Les sciences sociales et la philosophie », art. cit., p. 52.

58. Voir « La cause de la science », art. cit., p. 3.

59. *Le bal des célibataires*, op. cit., p. 250.

d'un travail d'objectivation réflexive constituent *en elles-mêmes* une prise de conscience libératrice⁶⁰ ?

L'intégration collective des acquis de la réflexivité

L'idée qu'une connaissance quelconque puisse suffire à « mettre en suspens les présupposés de nos pensées liés à nos différentes appartenances et implications » semble incompatible avec la manière dont Bourdieu lui-même conçoit l'activité intellectuelle. Bouveresse remarque en ce sens que « pour vaincre cette inertie des dispositions qui tiennent à ce que Pascal appelle "la coutume" [...], il faut bien autre chose que la force des idées vraies, qu'elles viennent de la sociologie ou d'un autre secteur quelconque de la connaissance »⁶¹. La connaissance fournie par l'objectivation réflexive ne peut ainsi réellement contribuer au progrès de la pensée ou de la raison scientifiques qu'en étant incorporée pratiquement par l'agent, c'est-à-dire en se faisant elle-même disposition et déterminant alors de nouvelles croyances et pratiques scientifiques. Aucune prise de conscience ne saurait suffire car, comme l'écrit Valéry, « il s'agit de réformer des manières de penser [...] changement qui compromet la pensée, qui compromet le moi » : « il ne s'agit pas de changer d'opinions. » Il faut donc penser la possibilité d'une « gymnastique intellectuelle » mais « en tant qu'intellectuels nous ne sommes pas habitués à cela. J'appelle cela le biais scolastique – un biais auquel nous sommes tous exposés : nous pensons que les problèmes peuvent être résolus par la conscience seulement »⁶². Si l'*habitus* est bien « le produit de notre histoire », alors, remarque Bourdieu, « ce que l'histoire a fait, elle peut le défaire » : les *habitus*, en tant que « systèmes de dispositions acquises, historiquement

60. Bourdieu parle dans *Science de la science et réflexivité* d'une « vertu de la prise de conscience » (SSR, 220) et dans *Réponses* de « prise de conscience potentiellement libératrice » (REP, 185).

61. Jacques Bouveresse, « À Pierre Bourdieu, la philosophie reconnaissante », in Évelyne Pinto (dir.), *Penser l'art et la culture avec les sciences sociales*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2002, p. 15. Bourdieu notait cependant déjà dans *Homo Academicus* que la sociologie « entre toutes les sciences, est la mieux placée pour connaître les limites de la force intrinsèque de l'idée vraie. » (HA, 52)

62. « Le paradoxe du sociologue », art. cit., p. 97.

constituées », possèdent bien une force contre laquelle il est particulièrement difficile d'aller, mais ils possèdent aussi, précisément du fait de cette dimension historique, une indétermination, une « élasticité » sur laquelle s'exerce cette gymnastique intellectuelle d'incorporation pratique des acquis de la connaissance objective⁶³ :

« Je pense que l'habitus, tout ce dépôt d'acquis, d'apprentissages, de manières de penser, d'automatismes de pensée socialement constitués, est très profondément ancré dans notre corps, dans notre cerveau et très difficile à contrôler. Les stoïciens disent que sur le « premier mouvement », on ne peut pas grand-chose, mais qu'on peut contrôler le « second mouvement. Je pense que [...] nous sommes souvent conduits par des dispositions profondes qui échappent dans une grande mesure au contrôle conscient, mais que l'explicitation, le contrôle conscient peuvent permettre de les contrôler partiellement, jusqu'à un certain point [...] Je crois donc qu'il y a une place pour une conversion des habitus, entendue non pas comme un renversement soudain, mais comme un travail continu, progressif, et, je pourrais ajouter, collectif. »⁶⁴

Les pratiques de l'habitus « converti » peuvent alors être considérées comme spontanément réflexives dans la mesure où elles sont le produit de l'intériorisation par cet habitus des résultats du travail d'objectivation réflexive effectué.

Pourquoi cependant ce travail de conversion des habitus scientifiques devrait-il être, comme l'ajoute Bourdieu, collectif ? Cela permet d'abord d'écartier la tentation de concevoir cet effort de réflexivité comme « une sorte de point d'honneur un peu vain, celui du penseur qui se voudrait capable d'occuper un point de vue transcendant par rapport aux points de vue empiriques des agents ordinaires et de ses concurrents dans le monde savant, et séparé de façon radicale et définitive, comme par une coupure initiatique, de son propre point de vue empirique d'agent empirique, engagé dans les jeux et les enjeux de son univers. » (MP, 141) De plus, si l'on se souvient que cette ré-

63. « Questions à Pierre Bourdieu », in Gérard Mauger et Louis Pinto (dir.), *Lire les sciences sociales*, Paris, Belin, 1994, p. 317.

64. *Ibid.*, p. 318.

flexivité consiste en une objectivation sociologique de soi en tant qu'agent occupant une position déterminée au sein d'un champ scientifique et que cette objectivation consiste dans la construction de ce champ et non dans la simple description de soi en tant qu'entité entretenant des relations purement externes avec les autres agents du champ, on comprend que les connaissances de soi ainsi conquises les concernent *ipso facto* et soient immédiatement utilisables par eux. Plus encore, « il n'est pas de conquête individuelle de la réflexivité (par exemple, la découverte de l'illusion scolastique) qui ne soit vouée par la logique de la concurrence à devenir une arme dans la lutte scientifique et à s'imposer ainsi à tous ceux qui y sont engagés ». (MP, 142)

Mais si le travail de réflexivité en question doit nécessairement être collectif pour Bourdieu, c'est parce que c'est d'une transformation de l'organisation sociale du champ scientifique auquel on appartient qu'on peut attendre l'incorporation des acquis de l'objectivation réflexive que la simple connaissance de ces acquis rend simplement possible : c'est en s'incarnant dans la structure du champ qu'ils pourront être véritablement intériorisés par les habitus des agents, assurant ainsi le progrès de la raison scientifique.

Plus précisément, l'organisation ou la logique sociale de fonctionnement du champ scientifique concerné doit non seulement rendre les « conquêtes individuelles de la réflexivité » utilisables par tous ses membres et faire que chacun ait intériorisé la possibilité de les voir se retourner contre soi⁶⁵, mais faire aussi que chacun ait intériorisé la relative lucidité des autres à son propos – un champ étant spontanément un lieu de « lucidités croisées » et de « clairvoyances aveugles ». Dans un champ scientifique idéal ainsi constitué, « la censure collective [serait] très puissante » mais elle serait « libératrice » en ce qu'elle « libérerait chacun des participants des “biais” liés à sa position et

65. Bourdieu écrit dans cette perspective : « La vie intellectuelle [...] serait sans doute profondément changée si chaque locuteur, moi-même en ce moment, chacun de ceux qui parleront cet après-midi, se sentait sans cesse *exposé* à une critique visant à saisir non seulement les *raisons* de son discours mais aussi les *causes possibles*, les déterminants sociaux inconscients, les intérêts et les dispositions particulières liés à l'occupation d'une position particulière dans le monde social et, plus particulièrement, s'agissant d'intellectuels, dans le monde universitaire ou intellectuel. » (*Interventions, op. cit.*, p. 261)

à ses dispositions » (SSR, 220). Ét parce que c'est par cette logique « proprement sociale », et non par « quelque déontologie illusoire et pharisienne » (MP, 142), que peut progresser la réflexivité qui elle-même permet le progrès du contrôle logique et épistémologique des productions scientifiques (qui demeure chez Bourdieu le seul moyen ou la seule arme de règlement des conflits scientifiques), « plus que d'une prédication épistémologique, même armée d'une sociologie réflexive des champs de production, c'est d'une transformation de l'organisation sociale de la production et de la circulation scientifique et, en particulier, des formes d'échange dans et par lesquelles s'effectue le contrôle logique, que l'on peut attendre un progrès réel de la raison scientifique »⁶⁶. Cependant, comme l'écrit Bourdieu, on ne peut que « rêver » d'un champ scientifique « idéalement constitué » (SSR, 220) parce qu'il ne pourrait résulter que d'un travail toujours inachevé d'objectivation réflexive de lui-même.

Mais peut-être pour Bourdieu ce travail ne doit-il pas tant conduire à une organisation du champ scientifique concerné qui soit telle que chacun de ses membres se sente exposé aux conquêtes de la réflexivité et les ait intériorisées, que conduire à une organisation du champ qui soit telle que « pour s'y faire valoir, il faut faire valoir des raisons ; pour y triompher, il faut y faire triompher des arguments, des démonstrations ou des réfutations. Les "mobiles pathologiques" dont parle Kant [...] ne peuvent devenir efficaces dans ces univers qu'à condition de se plier aux règles du dialogue méthodique et de la critique généralisée » (MP, 130-1). De sorte que, dans ces univers où « l'appétit de reconnaissance » est transformé en « intérêt de connaissance »⁶⁷, « les antinomies ordinaires entre l'intérêt et la raison, la force et la vérité, etc., tendent à s'affaiblir ou à s'abolir » (MP, 162) ; l'idée vraie y possède – « pour une fois », souligne Bourdieu – une force intrinsèque « qui s'impose à l'adversaire

66. « La cause de la science », art. cit., p. 10.

67. Pierre Bourdieu, *Raisons pratiques*, Paris, Seuil, 1994, p. 97.

concurrent qui essaie de la réfuter et qui est obligé de rendre les armes » (SSR, 144).

Les champs scientifiques doivent donc être organisés de façon telle que ce qu'ils imposent et offrent en récompense à leurs membres s'avère coïncider avec ce que s'imposeraient des individus se dévouant entièrement au progrès de la raison et à la conquête de la vérité. Plus précisément, les champs scientifiques doivent être organisés de façon telle que les scientifiques dont les intérêts personnels les empêcheraient parfois, s'ils n'étaient pas ainsi organisés, de former et de rectifier certaines de leurs croyances ou théories quand il est rationnel de le faire y soient systématiquement enclins – parce que c'est ainsi que leurs intérêts personnels seront satisfaits. Dans des champs ainsi organisés, leurs membres ne conduisent pas leurs enquêtes de façon scientifiquement vertueuse parce qu'ils ont l'intention de satisfaire leurs intérêts pratiques personnels : ils se préoccupent au contraire sincèrement et véritablement de la vérité et de la rationalité de leurs croyances ; ils considèrent la rationalité comme la norme de leurs enquêtes et la vérité comme leur but. Simple-ment, s'il en est ainsi, c'est parce que leurs intérêts y sont servis dès lors qu'ils conduisent leurs recherches de la façon dont des saints ou des héros de la science les conduiraient ; c'est-à-dire dès lors qu'ils valorisent la vérité et la rationalité plus que toute autre chose.

Pour fonctionner ainsi et permettre alors un progrès maximal de la connaissance et de la raison, les champs scientifiques doivent, selon Bourdieu, posséder « deux propriétés fondamentales ». La première de ces propriétés est une fermeture (plus ou moins totale) qui fait que chaque chercheur tend à n'avoir pas d'autres récepteurs que les chercheurs les plus aptes à le comprendre mais aussi à le critiquer, voire à le réfuter et à le démentir. La seconde, qui donne sa forme particulière à l'effet de censure impliqué par cette fermeture, est le fait que la lutte scientifique, à la différence de la lutte artistique, a pour enjeu le monopole de la représentation scientifiquement légitime du

« réel » et que les chercheurs, dans leur confrontation, acceptent tacitement l'arbitrage du « réel ». (MP, 137)

La raison pour laquelle « la fermeture sur soi du champ autonome constitue le principe historique de la genèse de la raison et de sa normativité » (MP, 108) est la suivante :

« À mesure que les ressources scientifiques collectivement accumulées s'accroissent et que, corrélativement, le droit d'entrée dans le champ s'élève, excluant en droit ou en fait les prétendants dépourvus de la compétence nécessaire pour participer efficacement à la concurrence, les agents et les institutions engagés dans la compétition tendent toujours davantage à n'avoir pour destinataires ou « clients » potentiels que les plus redoutables de leurs concurrents : les revendications de validité sont contraintes de s'affronter à des revendications concurrentes, tout aussi armées scientifiquement, pour obtenir la reconnaissance ; les auteurs de découvertes n'ont de chances d'être compris et reconnus qu'auprès de ceux d'entre leurs pairs qui sont à la fois les plus compétents et les moins inclinés aux complicités complaisantes, donc les plus aptes et les plus enclins à engager toutes les ressources spécifiques accumulées au cours de toute l'histoire du champ, dans une critique de ces découvertes propre à faire avancer la raison par la vertu des réfutations, des corrections, des additions. » (MP, 135)

Ces deux propriétés des champs scientifiques font, en un mot, que ses membres mettent « en œuvre à chaque moment tous les instruments de connaissance disponibles et tous les moyens de vérification qui ont été accumulés au cours de toute l'histoire de la science, et [donnent] ainsi sa pleine efficacité au pouvoir d'arbitrage de la "réalité" » (MP, 150-1).

Si l'autonomie, ou la fermeture sur soi, des champs scientifiques et le fait de poser le réel, et en particulier le verdict de l'expérience, en arbitre des conflits scientifiques constituent les deux conditions du progrès de la raison scientifique selon Bourdieu, il s'ensuit qu'il faut, pour ce progrès, s'attacher à renforcer l'autonomie de ces champs – puisque la seconde condition n'est pas, à proprement parler, susceptible d'être plus ou moins renforcée. Et, pour Bourdieu, c'est armé « d'une science historique

des conditions historiques de l'émergence de la raison » qu'on pourra « renforcer tout ce qui est de nature à favoriser le règne sans partage de sa logique spécifique, c'est à dire l'indépendance à l'égard de toute espèce de pouvoir ou d'autorité extrinsèque » (MP, 149-150). Mais il semble que, pour le sociologue, ce soit en étant également armé d'une objectivation réflexive du champ auquel on appartient qu'on pourra renforcer son autonomie et faire ainsi que s'imposent dans cet espace social, et les meilleurs arguments ou théories, et ceux qui les avancent. Ce qui signifie notamment qu'à mesure que s'accroît l'autonomie d'un champ scientifique et qu'on peut donc de moins en moins expliquer les oppositions théoriques qu'on y observe par des facteurs sociaux *extérieurs* au champ, liés notamment aux profits qui peuvent être tirés à l'extérieur du champ des prises de position soutenues dans le champ, on peut également de moins en moins les expliquer par des facteurs sociaux *internes* au champ, liés notamment à la position particulière qu'on y occupe.

Cependant, en vertu précisément du caractère non idéalement autonome – et donc non idéalement régulé et organisé – des champs scientifiques dans lesquels se fait (et se fera toujours) la recherche, les chercheurs n'ont pas tous, toujours, et de la même manière, intérêt à ce que *seule* la validité, la vérité ou la rationalité de leurs arguments et de leurs théories déterminent les bénéfices (en termes de reconnaissance et de positions de pouvoir temporel notamment) qu'ils peuvent en tirer, et donc à ce que progresse l'objectivation réflexive de leur champ. On ne saurait donc attendre de tous les membres d'un champ scientifique qu'ils soient également enclins, ou contribuent également, à ce que soient mises en place les conditions d'une autonomie et d'une réflexivité qui s'avèreraient pourtant servir les valeurs de vérité et de rationalité qu'ils proclament. Mais il n'en demeure

pas moins vrai que, pour tout champ, sa tendance à l'autonomisation tend à s'accroître à mesure qu'il gagne en autonomie.

L'état du champ philosophique et ce que la sociologie peut lui apporter

Une des questions qu'on peut se poser, une fois rappelée la sociologie de la connaissance de Pierre Bourdieu, est de savoir si l'exercice de la philosophie se déroule dans des conditions sociales permettant le développement d'une raison philosophique dont la force serait comparable à celle de la raison scientifique. On peut notamment se demander si la situation, sous bien des aspects assez peu enviable, dans laquelle se trouve la philosophie – qu'il s'agisse du désaccord généralisé qu'on y observe souvent à propos de n'importe quelle question qu'elle s'est donnée la peine de considérer (y compris celle de sa nature) ou du fait qu'on n'y constate généralement aucun progrès qui soit comparable à celui que l'on rencontre dans les sciences – n'est pas, en partie au moins, corrélée au fonctionnement social du champ philosophique et, en particulier, aux aspects sous lesquels il se distingue de celui des autres champs scientifiques.

On peut évidemment objecter d'entrée de jeu qu'il est peut-être de la nature même de l'activité philosophique, de son objet et de la manière dont nous l'abordons, de ne pas permettre, et une régulation du champ philosophique qui soit comparable à celle des autres champs scientifiques, et la possibilité d'un progrès et d'un consensus véritables. Autrement dit, l'éventuelle différence que l'on pourrait être amené à identifier entre le fonctionnement social du champ philosophique et celui des autres champs scientifiques pourrait très bien être, plutôt que la cause de l'absence de progrès et de consensus au sein de la discipline, une conséquence de la nature intrinsèque de l'activité philosophique, qui serait également au principe de la spécificité du fonctionnement social du champ philosophique.

Néanmoins, rien ne permet d'affirmer que, si nous identifions une telle différence, nous n'aurions nullement les moyens de déterminer si elle est constitutive de l'activité philosophique ou bien si elle relève davantage d'une contingence sociale (au moins potentiellement) dépassable. Rien ne permet non plus

d'exclure que nous puissions déterminer, sans trancher la question de la nature de l'activité philosophique, si les conditions sociales du progrès de la science identifiées par Bourdieu sont susceptibles d'être celles d'un progrès de la philosophie : si nous devons constater que ces conditions sont d'ores et déjà satisfaites au sein du champ philosophique alors même qu'on n'y observe pas de progrès véritable, nous serions alors en mesure de répondre négativement à la question de savoir si les conditions sociales du progrès de la science en général sont susceptibles d'être celles d'un progrès de la philosophie. Enfin, on peut poser ou admettre une certaine conception de la nature de l'activité philosophique et de la forme de progrès qui peut être la sienne étant donné sa nature, et se demander ensuite si le champ philosophique, tel qu'il fonctionne, est susceptible de permettre à un tel progrès de s'établir. Si la réponse devait se révéler négative, et si l'on admet que la philosophie n'a pas pris jusqu'à présent la forme d'une discipline particulièrement progressive, la conception en question pourrait alors se prévaloir d'avoir pour elle de rendre compte de cette situation.

En un mot, il est *a priori* possible de tirer de la sociologie bourdieusienne de la science et de la prise en compte des conditions sociales d'exercice de l'activité philosophique quelques enseignements à propos de sa nature ou de la possibilité de son progrès.

Il est cependant difficile de comprendre quel genre de progrès on pourrait espérer voir se produire en philosophie, et également de comprendre les raisons du désaccord généralisé qui règne largement dans la discipline, si, à l'instar de celles du progrès de la raison scientifique, les conditions du progrès de la raison philosophique sont (1) l'autonomisation du champ philosophique et (2) le fait de se donner pour projet de dire le vrai à propos du genre de réalité dont la philosophie est censée s'occuper.

À l'idée selon laquelle ce désaccord pourrait s'expliquer par le caractère hautement problématique de l'idée de réalité philosophique, par le fait qu'une position philosophique ne soit pas susceptible d'être vraie au sens ou une théorie scientifique est susceptible de l'être, ou encore par le fait qu'aucun recours à l'expérience ne semble être en mesure de trancher entre diffé-

rentes positions philosophiques, on peut en effet objecter que la philosophie ne se trouve pas sur ce point dans une situation fondamentalement différente de celle des mathématiques et que celles-ci semblent pourtant avoir suivi au plus haut point ce que Bourdieu considère être les « grandes tendances de l'évolution scientifique », à savoir : « l'accroissement de l'homogénéité entre les concurrents, la diminution de l'écart entre les stratégies de conservation et les stratégies de subversion » et « le remplacement des grandes révolutions périodiques par les multiples petites révolutions permanentes » (MP, 140).

Quant à l'idée que le désaccord régnant en philosophie pourrait s'expliquer par l'hétéronomie du champ philosophique, elle peut difficilement être considérée comme satisfaisante dans la mesure où, au moins pour ce qui concerne l'exercice *académique* de la philosophie, il semble bel et bien s'effectuer au sein d'un univers dont l'autonomie n'est pas d'un niveau fondamentalement inférieur à celui de la physique ou de la biologie. Bourdieu ainsi écrit qu'en philosophie « chacun sert de public à tous les autres, est constamment attentif aux autres et déterminé par ce qu'ils disent, dans une confrontation permanente qui se prend peu à peu elle-même pour objet, et qui s'accomplit dans une recherche des règles de la logique inséparable d'une recherche des règles de la communication et de l'accord intersubjectif » (MP, p. 30).

Bourdieu semble cependant prêt à accepter le fait que l'état agonistique de la philosophie ne puisse pas s'expliquer en référence à ces deux propriétés fondamentales des champs scientifiques – l'autonomie et le projet de dire la vérité du réel – qu'il considère être au principe de leur progrès. Mais il semble également ne pas considérer que ce fait constitue une difficulté véritable de sa position puisqu'il soutient que la philosophie est seule (ou, plus exactement, paradigmatiquement) soumise à un biais particulièrement puissant et quasi constitutif de son exercice : le « biais scolastique ».

Ce biais consiste, en un mot, à regarder les choses comme si elles étaient destinées à être l'objet d'une connaissance théorique, à être de la manière dont elles apparaissent pour qui les contemple en suspendant le rapport pratique qu'il a ordinairement et naturellement avec elles. Pour lutter contre ce biais,

« la science doit, écrit Bourdieu, se donner pour fin non de reprendre à son compte la logique pratique, mais de reconstruire théoriquement cette logique en incluant dans la théorie la distance entre la logique pratique et la logique théorique » (MP, 66). En philosophie, il faut, de façon similaire, lutter contre ses « tendances génériques » à l'erreur à propos, par exemple, de l'esprit, du langage, de la connaissance ou de notre rapport au monde, en parvenant à concevoir ces choses dans l'usage ordinaire que nous en avons. Bourdieu avance dans cette perspective que des philosophes comme Ryle, Wittgenstein ou Austin, lorsqu'ils distinguent *knowing that* et *knowing how* ou soulignent que l'assertion n'est qu'« une manière possible d'utiliser le langage » (MP, 42), se réfèrent « à des tendances de la pensée qui appartiennent au jeu de langage scolastique et qui, à ce titre, risquent d'occulter la logique de la pratique, à laquelle l'exploration du langage ordinaire peut introduire » (MP, 43). Pour nous délivrer des « erreurs de la philosophie », les « philosophes du langage ordinaire » sont donc, écrit Bourdieu, des « alliés irremplaçables » (.).

Il est difficile cependant de comprendre en quoi ce genre de biais pourrait être au principe des positions que l'on peut être amené à soutenir, en philosophie, à propos, par exemple, de la nature de la nécessité, de l'identité personnelle, de la justification, de la causalité, de la référence ou encore, entre autres questions philosophiques centrales, à propos de la question de savoir si une action effectuée à un instant *t* est libre à condition qu'il soit vrai qu'on aurait pu ne pas l'effectuer à *t*. Corrélativement, il ne semble pas que Bourdieu ait fourni de raisons épistémiques suffisantes de penser la chose suivante :

« Il n'est pas d'activité plus philosophique [...] que l'analyse de la logique spécifique du champ philosophique et des dispositions et croyances socialement reconnues à un moment donné du temps comme philosophique qui s'y engendrent et s'y accomplissent, à la faveur de l'aveuglement des philosophes à leur propre aveuglement scolastique. [...] La critique sociologique n'est donc pas un simple préalable qui ne ferait qu'introduire à une critique proprement philosophique plus radicale et plus spécifique : elle conduit au principe de la

« philosophie » de la philosophie, qui est engagée tacitement dans la pratique sociale que l'on désigne en un lieu et en un temps déterminés comme philosophique. » (MP, 41)

Il ne semble donc pas que ce soit d'une plus grande autonomie, d'une modification de son rapport à l'expérience, ou de la rectification d'un biais théorique fondamental, tel le « biais scolastique », qu'on puisse espérer voir émerger en philosophie le genre de progrès allant de pair avec une absence de désaccord généralisé au sein du champ philosophique.

Mais ce constat de désaccord généralisé et, corrélativement, d'absence de progrès et de cumulativité ne vaut sans doute pas également pour tous les champs philosophiques nationaux. S'il est, me semble-t-il, particulièrement vrai du champ philosophique français, il l'est bien moins, par exemple, du champ philosophique anglais. Peut-être alors faudrait-il explorer l'hypothèse selon laquelle la déconnexion bien plus forte qu'on observe au sein du premier par rapport au second entre, d'un côté, les positions qui y sont occupées et, de l'autre, la reconnaissance par leurs pairs de la production philosophique de ceux qui occupent ces positions (mesurée par exemple, entre autres indices, par le nombre de publications dans des revues et maisons d'éditions internationales pratiquant un *blind peer-reviewing* les conduisant à rejeter une proportion d'au moins 85% des manuscrits soumis) pourrait expliquer que le constat de désaccord généralisé et d'absence de progrès et de cumulativité soit bien moins vrai du second que du premier, dont la forte autonomie procède plutôt d'examens de passage scolaires particulièrement sélectifs (qu'on pense au concours d'entrée à l'ENS ou à l'agrégation externe) qui, bien que largement déconnectés des exigences de la recherche philosophique et des aptitudes et compétences qu'elle requiert, sont susceptibles à eux seuls de garantir à vie, à la ma-

nière d'un titre de noblesse, l'inter-reconnaissance que requiert l'appartenance pleine et entière au champ.

Ce que la sociologie (ni aucune autre science empirique) ne peut apporter à la philosophie

Si la sociologie peut donc, entre autres choses, permettre de connaître et de lutter contre les « manières perverses de réaliser » le projet philosophique de connaissances encouragées et autorisées, comme l'écrit Bourdieu, par « les conditions sociales de l'exercice de l'activité philosophique », il ne s'ensuit pas pour autant qu'elle puisse, ou toute autre science empirique, répondre, même partiellement, au genre de questions dont traite la philosophie. Celle-ci, en posant des questions comme celles de savoir ce qu'est une connaissance, une action libre, la démocratie, une relation de cause à effet, la religion, etc., s'intéresse en effet à l'essence de ces choses, comprise comme ce en vertu de quoi (ou : ce qui fait que) ces choses sont les choses qu'elles sont. Il s'agit, autrement dit, en posant ces questions, de dégager les conditions qui doivent être satisfaites pour que quelque chose soit une connaissance, une action libre, une démocratie, une relation de cause à effet, une religion, etc., et non de dégager des caractéristiques que, de fait, les connaissances, les actions libres, les démocraties, les relations de cause à effet, les religions, etc. possèdent parfois, souvent ou toujours mais pourraient ne pas posséder – autrement dit, des caractéristiques contingentes de ces choses. Or, contrairement à ce que soutiennent ceux pour qui la philosophie est ou doit être une entreprise tout aussi empirique et synthétique que le sont les sciences naturelles⁶⁸, aucune science empirique ne saurait dégager ces conditions ; ce qui peut être découvert ou établi empiriquement (et ne peut l'être qu'ainsi), c'est a) s'il existe dans le monde des choses qui satisfont les conditions en question – c'est-à-dire si telle ou telle chose dans le monde satisfait ces conditions – et, si tel est le cas, b) quelles sont les caractéristiques contingentes de ces choses et c) comment ces choses en sont venues causalement à satisfaire ces conditions. Par exemple, a) s'il existe des pays dans le monde

68. Tels, récemment, parmi les philosophes, Hilary Kornblith et David Papineau.

qui satisfont les conditions qui doivent être satisfaites pour être des démocraties ; et, si tel est le cas, b) quelles sont les caractéristiques que, de fait, ces démocraties possèdent mais pourraient ne pas posséder, et c) ce qui a conduit historiquement ces pays à devenir des démocraties, c'est-à-dire comment ils en sont venus causalement à satisfaire les conditions en vertu desquelles ils sont des démocraties.

Pour comprendre pourquoi aucune science empirique ne saurait dégager les conditions qui doivent être satisfaites pour que quelque chose soit une connaissance, une action libre, une démocratie, une relation de cause à effet, une religion, etc., posons la question de savoir si des découvertes empiriques pourraient nous autoriser à dire : « Il y a des conditions C que, d'après notre concept ordinaire de religion, il faut satisfaire pour être une religion – autrement dit, qui, lorsque nous les jugeons satisfaites, nous conduisent à juger être en présence d'un cas de religion –, mais ce concept ne capture pas ce que c'est que d'être une religion parce qu'il faut satisfaire d'autres conditions C* pour en être une, et l'on a découvert empiriquement que ce qui satisfait C ne satisfait pas (toujours) C* ».

Supposons que nous ayons découvert empiriquement que les choses qui satisfont C – en vertu de quoi nous les faisons tomber sous notre concept ordinaire de religion – ne satisfont pas (toujours) C*. Pourquoi devrions-nous en conclure que ces choses ne sont donc pas en réalité des religions (contrairement à ce que nous pensions avant d'avoir fait cette découverte empirique) plutôt qu'en conclure qu'une chose n'a donc pas besoin de satisfaire cette condition C* pour être une religion ? La première conclusion ne s'imposerait qu'à la condition de pouvoir montrer qu'une chose *doit* satisfaire cette condition C* pour être une religion ; or aucune découverte empirique ne saurait montrer cela. Corrélativement, nous ne saurions tirer d'aucune enquête empirique sur des instances de religion une connaissance véritable de ce que c'est que d'être une religion – en d'autres termes, de ce qui fait que quelque chose est une religion – puisque pareille démarche reviendrait à dire, de façon absurde : « Puisque, telles et telles conditions étant satisfaites, nous savons que ces cas sont des cas de religion, nous pourrions apprendre de leur étude empirique ce qui en fait des cas de religion ». À la question « Dans

tous les cas que nous considérons, étant donné notre concept de religion, comme des cas de religion, y a-t-il, hormis sur la question de savoir s'ils satisfont réellement les conditions posées dans notre concept de religion, des choses à découvrir empiriquement qui permettraient de décider s'il est correct de considérer ces cas comme des cas de religion ? », la réponse ne saurait donc être que négative.

Le fait que telles ou telles conditions soient les conditions auxquelles quelque chose est une religion n'est donc pas un fait qui peut être découvert empiriquement. (Ce qui ne signifie pas qu'il n'y ait rien à découvrir et étudier empiriquement à propos de ce qui satisfait ces conditions – la religion – ni que ce travail empirique ne puisse nous conduire à réviser ces conditions ; simplement, il ne saurait nous obliger à le faire ni même nous fournir de raisons de le faire.) Et cela vaut également pour les conditions auxquelles quelque chose est une connaissance, une action libre, une démocratie ou une relation de cause à effet, et, plus généralement, pour les conditions auxquelles quelque chose de non matériel est ce qu'il est. Le point en question vaut donc également pour les conditions auxquelles quelque chose est un État ou une famille, mais pas pour les conditions auxquelles quelque chose est un être humain, un citron, de l'eau ou de l'or.

La critique durkheimienne des prénotions que reprennent Bourdieu et les auteurs du *Métier de sociologue en invitant à une vigilance épistémologique reposant sur la mise en place de techniques d'objectivation* comme la définition préalable et la « critique logique et lexicologique du langage commun » ne doit donc pas suggérer ou conduire à penser qu'une science sociologique bien ou idéalement menée pourrait conduire à découvrir ce que sont essentiellement ces choses que les prénotions ne parviennent pas à saisir adéquatement.