

**GASPARD FONTBONNE**

*BOURDIEU LECTEUR DE WITTGENSTEIN*

Parmi les références philosophiques de Bourdieu, il n'est pas insolite de considérer que Wittgenstein tient une place à part. On tentera donc ici de saisir les traces de la lecture de l'auteur du *Tractatus* dans l'œuvre du sociologue. Celles-ci se manifestent, dans un premier temps, à travers un souci constant de lutter contre certaines mythologies que peut produire la science, comme l'anti-science. Nous verrons en quoi les critiques que formule Wittgenstein à l'égard de la théorie freudienne, de la recherche d'une intériorité fondatrice, ainsi que ses réflexions sur la notion de règle ont marqué la sociologie de Bourdieu. Notamment dans l'élaboration de sa théorie de la pratique qui constitue une critique de l'anthropologie structurale et de la philosophie de Sartre. Parallèlement à la construction de cette théorie de l'action, dont on cherchera à souligner les traits principaux, c'est aussi quelque chose comme une théorie du sujet qui se dessine. Un dialogue pouvant s'instaurer entre le « je » grammatical wittgensteinien et le concept sociologique d'*habitus*.

« Wittgenstein est sans doute le philosophe qui m'a été le plus utile dans les moments difficiles. C'est une sorte de sauveur pour les temps de grande détresse intellectuelle : quand il s'agit de mettre en question des choses aussi évidentes que « obéir à une règle ». Ou quand il s'agit de dire des choses aussi simples (et, du même coup presque ineffables) que pratiquer une pratique. »<sup>1</sup>

Difficile d'affirmer avec plus de clarté sa dette envers un auteur. Pourtant, force est de constater que ce dernier est loin de constituer la référence la plus visible dans les travaux du sociologue. C'est pour cette première raison qu'il nous a paru utile d'insister sur les rapports entre eux. Ancrées dans la pratique du chercheur, la plupart des références philosophiques de Bourdieu interviennent au titre d'instrument destinés à construire une « boîte à outil » conceptuelle permettant de penser le monde social. C'est dire que l'étude de la construction de cette dernière ne constitue pas un exercice dissertatif. Il s'agirait plutôt de faciliter son accès à ceux qui veulent s'en emparer.

On a ici fait le choix d'adopter trois angles d'attaques successifs : la question de la *science*, celle de l'*action* et la conception de ce qu'est un *sujet*. Psychanalyse, anthropologie, logique, mathématique... Wittgenstein, fut un observateur critique des évolutions de la science de son temps. Bourdieu, dont le projet consista, entre autres, à doter la sociologie de normes de scientificité, hérite

du travail d'un philosophe dont un des principaux soucis était de distinguer science et pseudo-science. Et, alors, de mettre en avant deux aspects particuliers de cet héritage : la critique des *mythologies*, et la construction de la notion de *champ*. C'est dire aussi que, dans son œuvre, c'est le second Wittgenstein qui eut le plus d'influence, pour des raisons liées à la réception de son œuvre dans le champ universitaire français mais aussi pour son caractère plus « anthropologique ». Cette dimension qui marqua tant le sociologue, est le symptôme de l'intérêt profond du philosophe pour les *actions* des hommes. Wittgenstein et Bourdieu sont avant tout des penseurs de l'action. Dans un deuxième temps nous chercherons donc à porter au jour les liens de parenté wittgensteiniens, pas toujours formulés comme tels, dans l'œuvre de l'auteur de *La Distinction* s'agissant de sa théorie de la *praxis*.

Enfin, nous étudierons la grande proximité entre nos deux auteurs s'agissant de leur conception du *sujet*. Avec des méthodes différentes et par des biais différents, ceux-ci se font les critiques de l'ego transcendantal traditionnel, certainement plus proche du sujet pratique aristotélicien. L'*immanence* du sujet bourdieusien s'affirme dans la double critique de l'ego transcendantal, de Kant au premier Sartre, et de la philosophie sans agent de Lévi-Strauss. Wittgenstein quant à lui, par une inspection minutieuse de la *grammaire* du « je », tente de sauvegarder la *subjectivité* tout en se débarrassant du sujet fondateur.

### la critique des mythologies

<sup>1</sup> Bourdieu Pierre, *Choses dites*, Paris, Minuit, (coll. Le sens commun), 1987, p.19

Pour Wittgenstein, la philosophie est une anti-mythologie. Si celle-ci n'a pas à être *scientifique* son rôle serait plutôt de lutter contre les mythes que peut produire la science comme l'anti-science. Il ne s'agit donc pas de fonder une méthode systématique pour la philosophie mais d'exercer notre esprit à repérer les déductions abusives et à réprimer cette « *pulsion de généralité* » que dénonce le Cahier Bleu. On cherchera ici à montrer en quoi les critiques que formule le philosophe autrichien à l'égard de Freud et de la recherche mythique d'une *intérieurité fondatrice* (caractéristique du projet husserlien) ont été réinvesties par Bourdieu dans la constitution de sa propre pensée.

Une des mythologies qu'a affrontées Wittgenstein, et contre laquelle Bourdieu construira le concept d'*habitus*, continue encore aujourd'hui à déchaîner les passions : l'inconscient. Qu'en est-il des critiques que notre philosophe formule à son encontre ? Celles-ci pourraient se résumer à un thème principal : celui de la *causalité*. Si le projet psychanalytique n'est pas à rejeter dans son ensemble comme le terme de *mythe* pourrait le laisser entendre, il faut cependant limiter sa prétention à *expliquer* les phénomènes psychiques.

Selon Bouveresse l'erreur est de croire « que nous avons découvert la nature profonde de quelque chose, c'est-à-dire de présenter comme une hypothèse explicative quelque chose qui ressemble bien davantage à une « formation de concept ». Ainsi Freud ne démontre pas que le rêve est la réalisation d'un désir il nous persuade d'accepter une certaine innovation conceptuelle, d'appeler « satisfaction détournée d'un désir » quelque chose que nous n'étions pas habitués auparavant à considérer de cette façon. »<sup>2</sup>

Il faut ici en revenir à la *grammaire* de nos concepts. En effet, on ne saurait considérer que Freud a *découvert* un objet qu'il s'agit de nommer *inconscient*. Il a plutôt élargi et fait évoluer la grammaire de ce mot, ce dernier se trouvant pris dans un nouveau tissu de relations au sein de notre système linguistique. Ce qui rapproche la grammaire de l'inconscient freudien de celle d'un mythe vient du fait que, contrairement au cas d'une théorie physique confirmée, l'explication que fournit le psychanalyste du refus auquel se heurte son explication « *se situe sur le même plan que l'explication elle-même*<sup>3</sup> ». Autrement dit, on peut

toujours expliquer comme un effet de l'inconscient notre refus de voir dans nos rêves la satisfaction d'un désir inconscient.

Avec Wittgenstein, Bourdieu rejette l'idée qu'il puisse exister une instance comme l'inconscient. Cependant cette réfutation ne se fait pas sur le mode sartrien de l'affirmation de la liberté du sujet et de la conscience pure husserlienne. Prenant à contrepied l'idée freudienne selon laquelle « *l'inconscient ignore le temps* », le sociologue affirme avec Durkheim, que « *l'inconscient c'est l'histoire* »<sup>4</sup>. S'il y a un inconscient, il est historique et s'il y a refoulement, c'est celui des conditions, sociales et historiques, de la production d'une pensée. Il ne s'agit pas de dire, ce qui ne serait qu'une banalité, que la pensée a une histoire, mais de rappeler que toute pensée, philosophique ou non, se définit et se construit en relation à un champ de possibles limités et historiquement situés. L'intérieur, la pensée, se configure selon l'extérieur, la raison ne saurait être son propre fondement. Il peut paraître évident aujourd'hui que la philosophie existe comme discipline autonome, rencontrant des problèmes spécifiques mais c'est oublier les conditions historiques dans lesquelles elle s'est autonomisée et constituée comme *champ*. Pour qu'une raison philosophique, artistique, ou scientifique existe, il faut des conditions sociales, il y a des conditions impures à la pensée pure. Ce qui n'est pas sans lien avec un second mythe contre lequel luttent communément nos deux auteurs : l'*intérieurité fondatrice*, husserlienne, corrélative de l'idée d'une conscience pure et transparente à elle-même.

D'un point de vue wittgensteinien, ce qui fait problème dans la pensée de Husserl est ce qu'il nomme « *expérience interne transcendantale et phénoménologique*<sup>5</sup> », en tant qu'*expérience privée*. C'est-à-dire l'idée que le sujet puisse saisir la chose *en personne*, sans pouvoir la faire saisir à quelqu'un d'autre telle qu'il la saisit. L'idée d'une *expérience privée*, admise comme une évidence par le phénoménologue est mise en doute par le philosophe autrichien. Tout au long de son œuvre, celui-ci s'en prend à l'idée d'un « œil de l'esprit » devant lequel se tiennent ou passent des choses comme des *sens data*, des significations, des objets idéaux ou des essences. Il ne s'agit pas de nier que

2 Bouveresse Jacques, *La Rime et la raison*, Paris, Minuit (coll. Critique), 1973, p.101.

3 Bouveresse Jacques, *La Rime et la raison*, *op. cit.*, p.101

4 Bourdieu Pierre, *Méditations pascaliennes*, Seuil (coll. Points Essais), 2003, p.104.

5 Bouveresse Jacques, *Le Mythe de l'intérieurité*, Paris, Minuit (coll. Critique), 1976, p.9.

quelque chose comme la conscience existe. Mais de critiquer l'hypothèse selon laquelle il serait possible de *voir* ou *montrer* spirituellement, en se fondant sur un langage que personne d'autre que son locuteur ne pourrait comprendre parce que le sens des termes y serait fixé en référence à des expériences internes.

Le questionnement porte donc sur la nature de la subjectivité, et Wittgenstein luttant contre l'introspection phénoménologique n'est pas sans rappeler Bourdieu luttant contre la théorie sartrienne de la liberté. Action libre et structures abstraites sont des mythes du même type, nos deux auteurs ne ménageant pas leurs critiques vis-à-vis de ces deux pôles apparemment opposés. Le philosophe subjectiviste est persuadé de pouvoir décrire le monde tel qu'il lui apparaît, *son* monde sur la base d'un langage phénoménologique pur. A ce type de philosophie est affilié un type de problème, on peut en effet supposer que ce que mon voisin désigne par *rouge*, en se fondant sur l'effet que ça lui fait, ne correspond pas à *ma* sensation de rouge. Wittgenstein pose la question ainsi :

« La chose essentielle dans le vécu privé n'est pas à proprement parler que chacun possède son propre exemplaire, mais que personne ne sait si l'autre a également ceci, ou quelque chose d'autre. Il serait donc possible de faire la supposition - bien qu'elle soit invérifiable - qu'une partie de l'humanité a une sensation de rouge, une autre partie une autre. »<sup>6</sup>

En effet, quand je tente de pointer un vécu personnel, qu'est ce qui peut jouer le rôle du dispositif d'arrière-plan qui rendrait efficace mon geste ? De plus, avec quoi pourrais-je bien comparer un vécu privé de manière à être certain de ne pas m'être trompé de catégorie ?

Il est complexe alors de savoir si je vise une classe d'objets, un individu particulier ou encore une couleur. En d'autres termes, une expression, même quand elle désigne une sensation « personnelle » n'a de sens que sur le fond d'un contexte, d'une pratique collective, d'un *jeu de langage*. Mieux, elle varie selon les situations et les *champs*, pour revenir à un vocabulaire bourdieusien. Cela peut paraître banal de rappeler que le mot « groupe », par exemple, n'a pas le même sens dans le champ artistique et dans le champ scientifique, mais garder cet élément à l'esprit c'est se défendre face à deux mythes contre lesquels Bourdieu a

construit le concept de champ : le mythe de *la* signification et le *le* mythe de l'intériorité.

## champ et pratique :

De même qu'il s'affronte au mythe fregeen de la signification objective, Wittgenstein refuse toute transcendance aux « objets » mathématiques. Peut-on trouver plus wittgensteinien qu'une telle formule du sociologue, très éclairante quand on cherche à saisir la logique des champs :

« Ceux qui décrivent les entités mathématiques comme des essences transcendantes oublient que la force contraignante des procédures mathématiques procède au moins pour une part du fait qu'elles sont acceptées, acquises et mises en œuvre dans et par des dispositions durables et collectives. »<sup>7</sup>

En science comme ailleurs, le fondement de la loi est arbitraire.

Il faut ici s'en remettre aux *Remarques sur les Fondements des mathématiques*. Contre la recherche abstraite des *fondements*, notre auteur voit dans les mathématiques un *fait* de notre histoire naturelle. Cette formule peut prêter à confusion. En effet, il ne s'agit pas de dire que les propositions de cette science ont le même statut que des propositions empiriques, comme nous l'indique Christiane Chauviré, le philosophe ne pense pas, par exemple, « qu'un énoncé comme "5+7 égal 12" soit équivalent à un énoncé anthropologique du type "les hommes croient que 5+7 font 12", ce qui reviendrait à transformer la nécessité en contingence »<sup>8</sup>. Ainsi, les énoncés mathématiques perdraient leur dimension normative. Bien au contraire, malgré la dimension anthropologique de sa pensée, il sauve la distinction entre normatif et factuel ainsi que la notion de nécessité. Les mathématiques sont normatives bien qu'elles n'aient pas à être fondées. De même chez Bourdieu, les normes incorporées par les agents agissent comme des guides, bien qu'elles n'aient d'autre fondement que l'arbitraire de la règle.

Il faut voir que la conception de la pratique de nos deux auteurs est connectée à leur conception de la science. Quand on demande à un joueur d'échec pourquoi il déplace les pièces ainsi

7 Bourdieu Pierre, *Méditations pascaliennes*, Seuil (coll. Points Essais), 2003, p.136.

8 Chauviré Christiane, *Le moment anthropologique de Wittgenstein*, Kimé (coll. Philosophie en cours), 2004, p.87.

6 Wittgenstein Ludwig, *Recherches philosophiques*, Gallimard (coll. Bibliothèque de Philosophie), 2005, p.144.

ou à un enfant pourquoi il place 25 après 24 lorsqu'il compte, la seule réponse possible est : « c'est ainsi que j'ai appris ». Il s'agit chez eux d'évacuer toute explication « causale » dans leur description des pratiques des hommes. Une objection vient à l'esprit. En effet, si l'on admet qu'il n'y a d'autre fondement que l'apprentissage, le *dressage*, dirait Wittgenstein, comment ne pas sombrer dans une conception purement *conventionnaliste* des énoncés mathématiques ? Orphelines de toute fondation, les mathématiques ne seraient qu'un système de conventions arbitraires et contingentes. La difficulté, donc, est d'évacuer l'idée d'une *opinion* causant l'action tout en préservant le caractère *nécessaire* des énoncés.

D'après Wittgenstein, il faut, pour y parvenir, penser les procédures mathématiques comme on pense certains rituels magico-religieux ou comme les comptines des enfants. Dans ces *jeux de langage* primitifs, il n'y a pas d'opinion qui fonde la parole, la pratique est première vis-à-vis de la pensée. La *force de la règle*, sa nécessité, ne vient pas du fait qu'on est *obligé* de la suivre mais de ce qu'elle est effectivement suivie de manière répétitive il n'y a pas de « super-factualité mathématique immatérielle rendant vrais de super-énoncés »<sup>9</sup>. La règle tire sa force du fait qu'on la suit, non de la croyance qu'on a en elle.

On retrouve ici une critique du même type que celle qu'adresse Bourdieu au structuralisme. Ce dernier, en fixant au principe des pratiques des agents le modèle qu'il a construit pour en rendre compte finit par détruire son objet : la pratique même. Tandis que Wittgenstein était obsédé par la déviation dans le suivi des règles, le sociologue était particulièrement attentif aux détournements dont les règles de parenté étaient l'objet sur son premier terrain d'observation anthropologique : la Kabylie. En effet, si le « structuraliste heureux » de 1963, tel que se définit notre auteur, rompt avec ce paradigme c'est suite au constat que les règles « universelles » de parenté que cette science tente de mettre au jour sont sans cesse détournées par les agents. Là où Lévi-Strauss voyait la manifestation des « structures universelles de l'esprit humain », Bourdieu observe :

« L'application millénaire des mêmes schèmes de perception et d'action qui n'étant jamais constitués

en principes explicites, ne peuvent produire qu'une nécessité non voulue. »<sup>10</sup>

Passer de la structure au *schème* c'est autoriser une certaine marge d'improvisation aux agents et rendre compte de la *logique pratique* qui gouverne les échanges matrimoniaux.

Les agents n'ont pas en tête le dispositif technique dont use le sociologue, ne pas prendre en compte ce point c'est se risquer à sombrer dans deux formes d'intellectualisme opposées (mais finalement convergentes), l'une considérant les agents comme obéissants aux normes d'un dispositif abstrait (celui-là même que l'observateur s'est efforcé de constituer), l'autre plaçant dans leur esprit la connaissance complète des possibles que présente le monde social (ensemble que le scientifique ne peut que conquérir par ses outils). La théorie rationaliste de l'action libre coïncide avec celle de l'agent comme automate. Contre ces deux modèles intellectualistes, Bourdieu a construit le concept de *champ*.

Les champs se présentent, non comme des structures, mais comme « des espaces structurés de positions dont les propriétés dépendent de leur position dans ces espaces et qui peuvent être analysés indépendamment des caractéristiques de leurs occupants »<sup>11</sup>. Mis en relations avec les notions d'*habitus* et de *capital*, ce dernier concept, constitue, au fond, un outil de pensée destiné à capter les déterminations qui pèsent sur les agents tout en saisissant la logique propre d'univers sociaux différenciés. Loin d'être un structuraliste objectiviste, Bourdieu était au contraire attentif aux rapports de forces, aux modifications, aux révolutions symboliques associées à chaque champ. C'est dire en bref que le champ est une notion déterminante dans la construction d'une théorie de l'action.

### la critique de l'intentionnalité

On a précédemment esquissé la critique bourdieusienne de l'*anthropologie subjectiviste*, entre autres, celle de Sartre, sans entrer dans le détail ni forcément insister sur la filiation wittgensteinienne qu'elle manifeste. Ce que le sociologue français rejette chez le philosophe, c'est une théorie de

9 Chauviré Christiane, *Le moment anthropologique de Wittgenstein*, op.cit., p.90.

10 Bourdieu Pierre, *Le sens pratique*, Paris, Minuit (coll. Le sens commun), 1980, p.31.

11 Bourdieu Pierre, *Questions de sociologie*, Paris, Minuit (coll. Reprise), 2002, p.37.

l'action fondée sur une conception de la conscience pure et transparente à elle-même, héritée de Descartes et Husserl. Celle-ci empêche de penser les dispositions durables inscrites dans les corps des agents, elle fait de chaque action « une confrontation sans antécédent du sujet et du monde »<sup>12</sup>. Contre la conscience pure du phénoménologue il faut penser les actes en termes *dispositionnels*.

De plus, qu'il mette en forme philosophique une volonté souveraine ou qu'il voie l'homme comme un esclave du champ *pratico-inerte*, Sartre élude une question : la pesanteur du monde social sur la volonté même des agents. Fondée sur un dualisme strict entre la « *transparence pure du sujet et l'opacité minérale de la chose* »<sup>13</sup>, entre l'objectif et le subjectif, le philosophe s'empêche de saisir l'objectivité du subjectif et la subjectivité de l'objectif. Avec Bourdieu, il faut rompre la frontière entre l'objectif et le subjectif et faire valoir, contre le volontarisme sartrien, l'influence du monde social sur l'*acte même* de vouloir.

« On n'écrit pas ce qu'on veut », disait Flaubert, avec Bourdieu, on ne pense et on ne veut pas ce qu'on veut. Ce qui implique de défendre une conception spécifique de la volonté et de réinterroger le concept d'*intentionnalité*.

Ce dernier concept est traditionnellement rattaché à la métaphore stoïcienne de la *visée*, on vise les objets comme l'archer vise sa cible.

Celle-ci confère un sens spécifique au concept d'intentionnalité, c'est en vertu « de mon orientation vers l'objet que je peux obtenir cet objet [...]. L'intentionnalité en ce sens ne se comprend que comme une anticipation de l'objet. Le tireur sait ce qu'il vise et l'objectif de son acte, que celui-ci, à la fin, soit atteint ou non, reste de toute façon prescrit par l'acte lui-même »<sup>14</sup>

La conscience donne sens à l'objet visé, elle est, de ce point de vue, débarrassée de toute détermination. Du pari pascalien aux théories contemporaines de l'acteur rationnel, il y a un oubli constant, celui des *conditions* dans lesquelles la conscience entre en relation avec l'objet visé.

Plus profondément il faut voir que toute décision, si décision il y a « et le système de préférence qui est à son principe dépendent non seulement de tous les choix antérieurs de celui qui décide mais aussi des

conditions dans lesquelles se sont effectués ces choix »<sup>15</sup>

Bref, toute intention, tout choix, s'oriente dans un champ déjà préconstitué. Ne pas prendre cet élément en compte c'est s'exposer, comme Sartre, à des oscillations constantes entre une conception de l'acteur entièrement déterminé et une théorie du choix souverain.

Ainsi, ce qui rend possible les constructions abstraites de toutes les théories, économiques ou autres, de l'*acteur rationnel*, c'est l'oubli de l'éducation, de l'apprentissage. Chercher l'« *origine* » des actes dans une « *intention* » de la « *conscience* » c'est d'une part, se limiter à une conception très étroite de la rationalité et se condamner à construire une économie mythique des pratiques identifiable à « un économisme qui tient pour rationnel les pratiques consciemment orientées par la volonté d'un moindre coût (économique) le maximum de profit (économique) »<sup>16</sup>. De ce mode de réflexion découle quantité de modèles sociologiques ou économiques, qui, sous couvert de rigueur mathématique, constituent autant de façon de dénier le fonctionnement du monde social en lui appliquant des schèmes abstraits

La pensée formelle, pour s'accomplir, suppose la dénégation de la réalité dont elle tente de parler. Avec Bourdieu on ne saurait déconnecter l'intention du monde, du *champ*, dans lequel elle apparaît, champ qui la conditionne et la *limite*. Comme nous l'indique là encore Jocelyn Benoist, ce sont les « situations elles-mêmes, la réalité du monde qui contraignent les intentions et viennent les qualifier »<sup>17</sup>.

Faute d'intégrer le monde et le contexte réel de la décision à ses modèles abstraits, la pensée formelle se condamne à une oscillation permanente entre « une vision objectiviste qui soumet les libertés et les volontés à un déterminisme extérieur et mécanique ou intérieur et intellectuel et une vision subjectiviste et finaliste qui substitue aux antécédents de l'explication causale les fins futures du projet et de l'action intentionnelle ou, si l'on veut, l'espérance des profits à venir. »<sup>18</sup>

Il faut tenter de penser la lente incorporation des normes immanentes au monde social qui est au principe des croyances et des actions des agents. Et c'est ici qu'intervient la notion d'*habitus*.

12 Bourdieu Pierre, *Le sens pratique*, op. cit., p.71.

13 Bourdieu Pierre, *Le sens pratique*, op. cit., p.73.

14 Benoist Jocelyn, *Les limites de l'intentionnalité*, Vrin (coll. Problèmes et controverses), 2005, p.255.

15 Bourdieu Pierre, *Le sens pratique*, op. cit., p.89.

16 Bourdieu Pierre, *Le sens pratique*, op. cit., p.106.

17 Benoist Jocelyn, *Les limites de l'intentionnalité*, op.cit., p.261.

18 Bourdieu Pierre, *Le sens pratique*, op. cit., p.103.

## habitus, stratégie et sens pratique

L'habitus, est un concept qui porte la marque des réflexions de Wittgenstein. Bourdieu nous indique dans *Choses Dites* que l'ensemble de son travail part d'un questionnement, de type wittgensteinien, sur la notion de *règle*. Il s'agit pour lui de comprendre comment des pratiques peuvent être réglées *sans être le produit de l'obéissance à une règle*. Un agent particulier bien qu'il ne suive aucune règle *explicite* en adaptant son discours à son interlocuteur, semble pourtant obéir à une certaine norme. C'est ce paradoxe qui attire l'attention de nos deux auteurs.

Au paragraphe 85 des *Recherches*, Wittgenstein prend l'exemple d'un étranger qui ne comprendrait pas un ordre ou une directive apparemment simple comme suivre une flèche. Supposons que pour lui, la manière normale soit de se diriger en direction opposée à la pointe, cet étranger ira à droite quand nous, nous irons à gauche. Nous sommes tentés de dire que, ce qu'il ne comprend pas, nous le comprenons. Mais cela ne permet pas de saisir ce que signifie réellement « savoir suivre une flèche ». Il ne s'agit pas de nier que nous soyons capables d'expliquer comment la suivre. Ce dont Wittgenstein cherche à se débarrasser, c'est l'idée selon laquelle il existe une *prémisse* dans le sujet connaissant sur la manière de suivre une flèche : « savoir » parler anglais, ce n'est pas avoir tout le temps à l'esprit l'ensemble des mots de la langue anglaise. Le problème est donc le suivant : s'il n'existe pas de prémisse dans mon esprit qui guide mes pas, je n'ai pourtant aucun doute sur ce que signifie suivre une flèche et je n'en réinvente pas le sens à chaque fois que je croise un poteau indicateur. De plus, en admettant que je réinvente sans cesse le sens de la règle, il demeure clair que je ne me trompe jamais, mon interprétation semble donc être elle-même déterminée, guidée. On retombe dans le platonisme. La constance de nos pratiques et l'absence de prémisse ou de lois qui guident nos actions montrent que les termes de cette alternative doivent être critiqués.

De son premier terrain d'observation anthropologique, la Kabylie, à ses textes sur le système successoral béarnais, Bourdieu se pose un problème analogue s'agissant des échanges matrimoniaux. Ce qui le mène à substituer aux règles universelles de la parenté, que tente de saisir le structuralisme, le concept de *stratégie*. Tout au

long de son œuvre, il s'est interrogé sur des domaines où les pratiques des agents, bien qu'elles ne soient pas guidées par des règles explicites, sont le lieu d'une certaine *régularité*. La difficulté vient, on l'a vu, de la polysémie du terme de « règle » à laquelle la tradition structuraliste n'a pas été attentive, selon lui.

N'interrogeant pas cette dernière notion, les textes d'inspiration structuraliste n'indiquent pas s'ils entendent par règle « un principe juridique ou quasi-juridique plus ou moins consciemment produit et maîtrisé par les agents ou un ensemble de régularités objectives qui s'imposent à tous ceux qui entrent dans un jeu »<sup>19</sup>

En un mot, ils balancent entre deux conceptions apparemment opposées de ce qu'est une règle : cause de l'action ou consigne à chaque fois réinterprétée. Celles-ci ont en commun de ne pas saisir ce qu'il y a réellement au principe des actions des agents, ce *sens pratique*, produit de l'incorporation d'un ensemble de normes associées à un univers spécifique, orientant les pratiques sans l'intervention d'une conscience transparente à elle-même. Contre la vision des structures, conçues comme *causes* des échanges, Bourdieu défend, à la manière de Wittgenstein, quelque chose comme une herméneutique des *raisons*, dans un sens qu'il faut préciser.

Comme nous l'apprend Christiane Chauviré, chez Wittgenstein, la recherche des causes de ce que nous faisons « n'est pas plus pertinente en anthropologie qu'en philosophie mathématique, où l'explication rationnelle (par les raisons) est reine<sup>20</sup> ». Chez nos deux auteurs, il faut mettre en évidence la relation *interne* entre l'action et sa raison. Dans le cas des usages sociaux de la parenté, il faut moins s'intéresser à la norme juridique qu'à son *application*, et inspecter, à chaque fois, les raisons qu'ont les agents de la suivre ou de la détourner, ce que ne saurait mettre en évidence un schéma abstrait.

Ce qui échappe à la pensée formelle et au langage du droit, ce sont les multiples applications dont une norme est l'objet. Une objection surgit ici. En effet, en luttant contre le *réalisme* des structures, comment Bourdieu ne sombre-t-il pas dans le scepticisme ? La norme, déchue de son statut de cause, laisserait la place à la raison raisonnante et à l'anarchie de l'action libre. De fait, il faut voir que,

19 Bourdieu Pierre, *Choses dites*, op. cit., p.77

20 Chauviré Christiane, *Le moment anthropologique de Wittgenstein*, op. cit., p.156

si elle est préférable au terme de cause, la notion de *raison* demeure trompeuse. L'erreur serait ici d'identifier *raison* et *raison pure*.

En effet, si le sociologue forge le concept d'*habitus* c'est autant pour sortir du mythe platonicien des structures objectives que du rationalisme. Au fond, si sur ce point, quelque chose le différencie de Wittgenstein c'est son attitude vis-à-vis du clivage entre causes et raisons, cette nuance, Jean-Jacques Rosat l'a bien vue.

Ce dernier faisant remarquer au sociologue que les philosophes analytiques « et notamment Wittgenstein, sont des philosophes qui passent leur temps à marquer des différences, des distinctions conceptuelles, des écarts irréductibles entre des jeux de langage également légitimes, mais exclusifs les uns des autres. Or, il me semble que pour vous, les oppositions conceptuelles sont d'abord ce que l'on doit essayer de dépasser. Cela vaut pour des oppositions philosophiques canoniques comme individu/société, liberté/déterminisme, que l'on peut effectivement juger trop grossières ou scolastiques, mais aussi pour des distinctions sur lesquelles insistent particulièrement des auteurs comme Wittgenstein. Je pense notamment à la distinction des causes et des raisons. Or votre entreprise s'efforce précisément de dépasser ces oppositions, en construisant des concepts appropriés : *habitus*, *champ*, *stratégie*... »<sup>21</sup>

Si les agents ont des *raisons* d'agir, celles-ci demeurent soumises à une certaine nécessité. L'*habitus* intervient comme le producteur discret de ces stratégies de placement. Toute la difficulté étant de voir que ces stratégies existent bien qu'elles ne soient jamais posées comme telles. C'est dire que les pratiques des agents peuvent être objectivement adaptées à leur but sans « supposer la visée consciente de fins et la maîtrise expresse des opérations nécessaires pour les atteindre »<sup>22</sup>. L'action n'est donc pas celle d'un sujet porteur d'une intention transparente à elle-même, en contact avec un monde dont il maîtrise pleinement la logique, mais la rencontre d'un *habitus*, ensemble de dispositions et de schèmes pratiques *incorporés*, structure structurée prédisposée à fonctionner comme structure structurante, et d'un *champ*, univers gouverné par une logique propre, un ensemble de croyances et de pratiques associées à l'ordre des choses qui s'impose comme évident à tous les agents investis dans cet univers, une *doxa*.

Ayant pris en compte l'ensemble des agents efficaces et l'ensemble des propriétés qui sont au principe de l'efficacité de leur action « on peut attendre de l'analyse des correspondances qu'elle porte au jour la structure de la distribution des pouvoirs et des intérêts spécifiques qui détermine et explique les stratégies des agents »<sup>23</sup>. Il s'agit au fond d'objectiver les forces qui pèsent sur les agents, selon la position qu'ils occupent dans un espace social, celles-là mêmes qui délimitent et orientent leurs actes, échappant ainsi au subjectivisme de l'action libre, comme au panlogisme structuraliste. Bourdieu tente de contribuer « ne fût-ce que par la conscience des déterminations, à la construction, autrement abandonnée aux forces du monde, de quelque chose comme un sujet »<sup>24</sup>. Plus qu'une théorie de l'action, c'est une théorie du sujet qu'il s'agit de constituer, la construction du sujet bourdieusien passant, dans un premier temps, par une critique des privilèges du « je » qui n'est pas sans rappeler celle qu'a produite Wittgenstein.

### **L'immanence du sujet**

En tentant de nous fournir une « vue synoptique » des usages du « je » (à travers l'analyse de formules issues du langage ordinaire comme « je pense que... », « j'ai mal aux dents », « je suis certain que... » où l'usage de la première personne est différent) le philosophe cherche à éliminer le sujet métaphysique accomplissant la synthèse des représentations, de type kantien. Pourtant, de même que chez Bourdieu, le sujet n'est pas entièrement supprimé, toute consistance mondaine lui est plutôt déniée, ainsi réduit à un simple *point* situé dans le monde.

D'après Jacques Bouveresse, c'est justement pour « préserver le caractère a priori du Je comme centre du monde que Wittgenstein est amené à lui dénier toute épaisseur et toute consistance "mondaine". »<sup>25</sup>

L'auteur du *Tractatus* ne craint pas de faire intervenir le sujet, non comme porteur des pensées mais comme corrélat et condition de possibilité du monde.

21 Pinto Louis, Mauger Gérard, *Lire les sciences sociales*, Tome 4, 1997-2004, Maison des Sciences de l'homme, 2004, p.256

22 Bourdieu Pierre, *Choses dites*, op. cit., p.89.

23 Bourdieu Pierre, *Les structures sociales de l'économie*, Seuil (coll. Liber), 2000, p.128.

24 Bourdieu Pierre, *Le sens pratique*, op. cit. p.41.

25 Bouveresse Jacques, *Le Mythe de l'intériorité*, op. cit., p.499.

Pascal formulait en son temps un des problèmes qu'a tenté de résoudre le sociologue dans la constitution de son dispositif théorique :

« [...] Par l'espace, l'univers me comprend et m'engloutit comme un point; par la pensée je le comprends. »<sup>26</sup>

Il s'agit, au fond, de penser la subjectivité de l'objectif et l'objectivité du subjectif.

Le « je », qui comprend pratiquement l'espace physique et l'espace social, « sujet du verbe comprendre, n'est pas nécessairement un sujet au sens des philosophes de la conscience mais plutôt un habitus, un système de dispositions, compris c'est-à-dire englobé, inscrit, impliqué dans cet espace, occupant une position, dont on sait qu'elle est régulièrement associée à des prises de position sur le monde physique et le monde social. »<sup>27</sup>

Critiquer les privilèges du « je » c'est voir que toute pensée, toute prise de position est dépendante d'une position dans l'espace qui est indépendante de la volonté du sujet. Comme le souligne Wittgenstein, je ne choisis pas la bouche qui dit « je ». Et contre Sartre, on ne peut pas dire que l'agent *choisit* ce qui le détermine puisqu'il s'avère qu'il n'a pas choisi le principe de son choix « c'est-à-dire son habitus et les schèmes de pensée qu'il applique au monde, eux-mêmes construits par le monde »<sup>28</sup>.

D'après Wittgenstein, la critique du sujet métaphysique passe par l'analyse de la vraie fonction du « je » dans le langage. Cette dernière consiste à cadrer notre langue autour d'un point qui est à l'origine d'un système de coordonnées, la grammaire de « je » doit mettre en évidence le fait « que son énonciation se déplace d'un locuteur à l'autre et « tourne » chacun pouvant être le centre à son tour, si « je » indique quelque chose c'est l'origine d'un système »<sup>29</sup>. L'existence du pronom « je » dans notre langage n'est pas la preuve de l'existence du sujet métaphysique, mais un simple instrument permettant de faire varier d'un locuteur à l'autre le centre d'un système de coordonnées.

On rétorquera peut-être que dire « je suis x » peut servir à affirmer l'identité d'une personne, en l'occurrence moi-même, si je suis x, ce qui pourrait nous mener à considérer que tout usage de ce pronom revient à exprimer un fait sur soi. Mais ce

n'est en réalité qu'un cas particulier des usages de la première personne. En effet, en comparant, par exemple une formule comme « j'ai mal » et « je m'attribue une douleur », on s'aperçoit qu'elles manifestent deux usages différents d'un même terme. La première intention de « j'ai mal » n'est pas une auto-attribution de douleur, il ne s'agit pas de parler de soi. Il s'agit en réalité d'une extension verbale d'un cri de douleur ou d'un gémissement qui sort de notre bouche :

« Dire j'ai mal n'est pas plus un énoncé sur une personne particulière que ne l'est le fait de gémir. »<sup>30</sup>

Il faut ici voir que l'attribution de douleur n'est qu'un effet secondaire d'une telle formule, dont la première fonction est expressive. L'emploi de « je » montre à l'auditeur « ce que l'énoncé égologique ne dit pas, à savoir qui parle ; l'identité du locuteur se laisse voir dans son occurrence même, sans qu'il y ait un rapport de désignation »<sup>31</sup>. Les occurrences de la première personne n'ont pas pour fonction de *dire* quelque chose sur soi mais bien de *montrer*. Et c'est en ne faisant pas cette distinction que les philosophes de la conscience sont tombés dans l'illusion de l'introspection. S'il y a bien quelque chose comme une réflexivité chez Wittgenstein, ce n'est pas celle d'un sujet comme instance fondatrice se donnant à elle-même dans l'évidence. Cette critique du mythe de l'intériorité est très proche de la critique bourdieusienne de la phénoménologie.

En effet, si Bourdieu, lecteur de Husserl et Heidegger, cherche à intégrer les acquis de la phénoménologie comme discipline attentive à la relation immédiate et tacite au monde de sens commun, celle-ci reste, selon lui, limitée par son parti pris subjectiviste. Il s'agit de compléter cette démarche par une interrogation sur les conditions de possibilité d'accès à soi et au monde.

Il faut reprendre l'analyse de la présence au monde « mais en l'historicisant, c'est-à-dire en posant la question de la construction sociale des structures ou des schèmes que l'agent met en œuvre pour construire le monde. »<sup>32</sup>

Il s'agit de défendre l'idée selon laquelle les agents sont porteurs de schèmes de perceptions mis en œuvre *en pratique*, sans théorie ni concept, et

26 Bourdieu Pierre, *Méditations pascaliennes*, op.cit., p.99.

27 *Ibid.*, p.190.

28 Bourdieu Pierre, *Méditations pascaliennes*, op.cit., p.215.

29 Chauviré Christiane, *L'immanence de l'ego*, PUF (coll. Philosophies), p.119.

30 Wittgenstein Ludwig, *Le Cahier bleu*, Gallimard (coll. Tel), p.37.

31 Chauviré Christiane, *L'immanence de l'ego*, op. cit. ; p.124.

32 Bourdieu Pierre, *Méditations pascaliennes*, op.cit., p.120.

que l'analyste doit tenter de saisir, ce qui ne signifie nullement qu'il s'efforce de :

« Mimer ou de reproduire pratiquement l'expérience pratique de la compréhension - même si la maîtrise explicite des schèmes qui sont engagés en pratique dans la production, et la compréhension, peut conduire à la possibilité d'éprouver l'expérience pratique de l'indigène sur le monde du quasi. »<sup>33</sup>

Ainsi, notre auteur réintègre l'agentivité dans sa théorie pour rendre compte de la dimension à la fois créatrice et acquise des formes de classification mises en œuvre par les hommes dans un contexte donné. Dire que ces formes sont créatrices c'est critiquer le recours à des notions comme celles d'*inconscient* ou de *catégories universelles*, mais dire qu'elles sont acquises c'est voir que la conscience n'est pas celle d'un ego transcendantal, transparente à elle-même et fondatrice. Le sujet pratique bourdieusien se trouve à mi-chemin entre l'ego fondateur, de type sartrien, construisant le sens du monde, et le sujet lévi-straussien porté par des structures physiques. Contre Sartre, Bourdieu rappelle que les principes de construction et de compréhension du monde ne sont pas socialement indépendants et librement choisis par les agents et contre l'innéisme du structuralisme, que les structures de l'esprit sont acquises, historiquement situées et créatrices.

---

Pour conclure, il faudrait apporter une principale nuance au rapprochement que nous avons tenté d'établir entre Wittgenstein et Bourdieu s'agissant de leur conception de l'ego. Ce dernier attribue, comme on l'a vu, un rôle central à l'*histoire* des agents, ce qui n'est pas le cas du philosophe. Dans le mouvement de pensée qui le mène de Lévi-Strauss à Durkheim, en passant par Cassirer, l'histoire occupe une place déterminante. En effet, le sociologue utilise l'auteur de la *Philosophie des formes symboliques* contre le structuralisme en soulignant, que les agents *produisent* des représentations mythiques en mettant en œuvre dans la pratique des catégories de pensée, des formes symboliques structurantes. Contre le structuralisme, orienté vers la compréhension de la *logique* des formes symbolique et des structures de la parenté, Bourdieu souligne qu'elles sont avant tout des *productions* de l'esprit. Mais, en lecteur de

Durkheim, notre auteur ajoute qu'elles sont *historiquement* constituées, associées à des conditions sociales et politiques de constitutions et non pas, comme dans la tradition néo-kantienne des formes transcendantes. Les structures cognitives sont le produit d'une *acquisition* nécessairement conditionnée socialement. L'*habitus*, c'est l'histoire incorporée, qui s'actualise dans chaque action et dans chaque interaction. Le sujet bourdieusien est un sujet historique, commandé, par les normes immanentes au champ dans lequel il est investi et produit de son développement social et historique.

Chez Wittgenstein, ce souci de critiquer l'ego transcendantal et l'introspection phénoménologique tout en maintenant l'existence de la *subjectivité* est le même, bien qu'il s'accomplisse sur un autre mode. En effet, sa seconde philosophie ne cesse de revenir sur la question de la subjectivité en la considérant sous différents angles : l'ego comme origine d'un système de coordonnées, grammaire du « je », critique de l'introspection, argument du langage privé... Chacun de ces thèmes trouve une résonance dans l'œuvre de Bourdieu, comme on l'a vu plus haut, bien que Wittgenstein use d'une méthode différente. Celle-ci s'appuyant, bien entendu sur l'inspection de notre *grammaire*. Bref, là où Bourdieu trace un chemin entre ego transcendantal et philosophie sans sujet en étudiant l'*histoire* des agents, en tant qu'ils sont structurés par un champ, l'immanence du sujet chez Wittgenstein est la conclusion logique de l'analyse de l'usage de nos phrases élogiques.

---

33 *Ibid.*, p.514.