



Bourdieu et Wittgenstein : contributions à une critique de la vision scolastique

Bruno Ambroise

► To cite this version:

Bruno Ambroise. Bourdieu et Wittgenstein : contributions à une critique de la vision scolastique. Europe, 2004, pp.258-271. <halshs-00338158>

HAL Id: halshs-00338158

<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00338158>

Submitted on 11 Nov 2008

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Wittgenstein et Bourdieu : Contributions à une critique de la vision scolastique

*Nous prédisons de la chose ce qui se trouve dans sa méthode de représentation.
Impressionnés par la possibilité d'une comparaison, nous croyons percevoir un état de
chose de la plus grande généralité.¹*

*Seule une critique [...] pourrait donner son plein accomplissement à l'intention de
libérer la pensée philosophique des présupposés qui sont inscrits dans la position et
dans les dispositions de ceux qui sont en état de s'adonner à l'activité de pensée
désignée sous le nom de philosophie. En effet, s'il faut rappeler que le philosophe, qui
se pense volontiers comme atopos, sans lieu, inclassable, est, comme tout le monde,
compris dans l'espace qu'il prétend comprendre, ce n'est pas pour le plaisir de
l'abaisser.²*

Pierre Bourdieu ne se voulait pas philosophe – seulement sociologue ou anthropologue, c'est-à-dire scientifique. Il en est toutefois venu à la fin de son œuvre à exposer les principes théoriques, et donc épistémologiques, sinon philosophiques, qui guidaient son travail. Dans un ouvrage tardif, *Méditations pascaliennes*, il revendique un héritage pascalien plus que marxien, et semble ne citer Wittgenstein qu'en passant. Pourtant ce dernier intervient de façon constante sur des points fondamentaux depuis le début de l'œuvre.³ Nombre de commentateurs ne s'y sont d'ailleurs pas trompés qui ont déjà analysé le rapport de certains pans de l'œuvre de P. Bourdieu avec la philosophie de Wittgenstein⁴.

Mais l'affinité la plus grande de Bourdieu avec Wittgenstein ne réside peut-être pas tant dans des points théoriques particuliers – même s'il existe bien des convergences frappantes, des adaptations à la théorie sociologique de réflexions philosophiques – que dans une *posture* théorique, voire épistémologique, que Pierre Bourdieu retiendrait de la philosophie du second Wittgenstein. Du moins est-ce l'hypothèse de lecture que nous essayerons de défendre ici, qui n'ignore pas les modifications profondes que peut faire subir le travail empirique de Bourdieu à une posture théorique qu'il a pu emprunter à Wittgenstein, ni même les éventuelles avancées théoriques que cela a pu lui permettre d'accomplir. On ne prétendra donc pas que Bourdieu est *fidèle* à la pensée wittgensteinienne ou qu'il établit une sociologie wittgensteinienne (chose qui pourrait bien être une contradiction dans les termes). Il s'agira simplement de voir ici dans quelle mesure une certaine position épistémologique qui guide sa pratique de scientifique hérite de la philosophie wittgensteinienne.

L'hypothèse qui sera faite ici voudra que ce qui détermine la posture scientifique de l'œuvre de P. Bourdieu et que ce qu'il retient comme principe épistémologique à partir de la philosophie développée par le second Wittgenstein, c'est une défiance absolue à l'égard de la théorie pure, ou, comme Bourdieu dit en reprenant l'expression à J.L. Austin, une critique de la vision scolastique. Cette rupture avec une vision intellectualiste marque sa démarche et presque tous ses points théoriques, aussi bien son attention portée à la pratique et la théorisation qu'il en fait, que la dénonciation des illusions de la raison épistémocentrée, ou la théorie de l'*habitus*. On pourrait résumer ce principe unificateur, qui vaut aussi bien pour Bourdieu que pour Wittgenstein, comme *Erklärung de l'Erklärung* : une critique de l'activité critique par excellence qu'est la philosophie, ou la théorie pure, qui ne s'interroge pas, ou pas assez lucidement, sur ses propres aveuglements.

I Critique des illusions de la pensée pure.

Pierre Bourdieu, reprenant le principe sociologique durkheimien, entend détruire les illusions que le monde social engendre, alors que Wittgenstein entend détruire celles qu'une façon particulière de considérer le langage, ou d'autres concepts, engendre. Mais ils se méfient tout les deux d'une théorie pure qui voudrait se défaire de ces illusions en ne faisant jamais qu'en reconstruire d'autres en raison de cette pureté même ; car c'est ce point de vue (pur, détaché) qui conduit à nier un aspect essentiel de la réalité : son aspect foncièrement pratique. Pour eux, en effet, tout est inséré dans une pratique et le langage, par exemple, fait partie d'une forme

¹ L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, 3rd Ed. : Blackwell, Oxford, 2001, § 104.

² P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Editions du Seuil, Paris, 1997, p. 39-40.

³ Voir par exemple *Esquisse d'une théorie de la pratique*, ou *Le sens pratique*, Editions de Minuit, Paris, 1980, mais aussi le dernier livre « théorique » de P. Bourdieu : *Science de la science et réflexivité*, Editions Raisons d'agir, Paris, 2001, retranscription de ses derniers cours au Collège de France dans laquelle Wittgenstein intervient plus que significativement. Dans de multiples textes, Bourdieu revendique sa dette vis-à-vis de Wittgenstein.

⁴ Citons les plus importants : J. Bouveresse in « Règles, dispositions et *habitus* », *Critique*, Editions de Minuit, Paris, n° 579-580, Août-Septembre 1995, pp. 573-594, R. Shusterman in « Bourdieu et la philosophie angl-américaine », *Critique*, *op. cit.*, pp. 595-609, C. Taylor in « Suivre une règle », *Critique*, *op. cit.*, pp. 554-572. Voir aussi Ivan Snook, « Language, Truth and Power : Bourdieu's *Ministerium* », in R. Harker, C. Mahar, C. Wilkes (Eds.), *An Introduction to the Work of Pierre Bourdieu*, MacMillan Press, London, 1990, pp. 160-179, et R. Shusterman (Ed.), *Bourdieu, A Critical Reader*, Blackwell, Oxford, 1999.

de vie, ou est une activité⁵. « Ce que nous disons reçoit son sens du reste de nos actions. »⁶ On a là les prémisses d'une considération anti-intellectualiste de la pratique. Le monde, et notamment le monde social, n'est pas le règne de la connaissance pure mais de l'action (parce qu'y règne l'urgence et l'intérêt) et le fait de le considérer hors de cette urgence conduit à s'illusionner sur ce qui l'anime. Pierre Bourdieu créditait Wittgenstein (entre autres) de cette vigilance particulière qu'il reprend : « [...] un doute radical fondé sur une critique de la raison scolastique pourrait surtout avoir pour effet de montrer que les erreurs de la philosophie, dont les 'philosophes du langage ordinaire', ces alliés irremplaçables, veulent nous délivrer, ont souvent pour racine commune la *skholè* et la disposition scolastique. C'est le cas, il me semble [...] lorsque Wittgenstein dénonce l'illusion selon laquelle comprendre un mot et en apprendre le sens est un processus mental impliquant la contemplation d'une 'idée' ou la visée d'un 'contenu' [...] ou qu'[il ...] rappelle qu'énoncer des jugements n'est qu'une des manières possibles d'utiliser le langage et que '*I am in pain*' n'est pas nécessairement une assertion, mais peut être aussi une manifestation de douleur [...] : ils se réfèrent tous à des tendances de la pensée qui appartiennent au 'jeu de langage' scolastique et qui, à ce titre, risque d'occulter la logique de la pratique. »⁷

S'il y a bien une erreur scolastique que Wittgenstein a explicitée, c'est l'erreur consistant à interpréter le langage comme un ensemble de propositions détachées de la pratique dans laquelle il est utilisé et donc à oblitérer en quelque sorte son aspect d'activité. Alors que toute la tradition philosophique considère que le langage n'a de sens que parce qu'il représente, et donc parce qu'il a un rapport à la vérité, Wittgenstein nous montre que le langage est avant tout action et, de plus, une action qui n'est pas uniment déterminée. C'est ce que l'on comprend quand il insiste à la fois sur le langage comme pratique, comme servant à faire des choses, et quand il insiste sur les différentes formes de vie dans lesquelles les jeux de langage prennent sens en se déterminant. Ce qu'il montre vraiment, c'est l'incapacité dans laquelle se trouve la philosophie du langage représentationnaliste (la théorie qui considère que le langage exprime avant tout, ou sert avant tout à exprimer, des propositions vraies ou fausses) à expliquer véritablement la signification linguistique et tout ce qu'on fait effectivement avec le langage. (Cette vision tend plutôt à recréer des mythes.) Mais cet échec ne résulte pas tant d'une erreur logique que du point de vue adopté pour considérer le langage. Ce dernier consiste à considérer le langage de façon pure, détaché de la pratique dans laquelle il est utilisé, et à absolutiser les caractéristiques qu'on en aperçoit alors qu'il est ainsi « neutralisé ». Ce faisant, on ne considère pas le langage dans sa réalité d'action ou de pratique, mais simplement le modèle qu'on en construit : comme dit Wittgenstein, on projette alors dans l'objet sa méthode de représentation, qui n'est jamais qu'une absolutisation partielle et partielle – en ce qu'elle isole un aspect du langage : l'aspect propositionnel, lui-même dérivé de la méthode d'observation – qu'elle définit comme caractéristique essentielle. C'est le type même d'illusion qui résulte de ce qu'Austin appela l'illusion scolastique : on isole un cas particulier de son contexte particulier pour mieux l'absolutiser et définir les caractéristiques ainsi découvertes comme essence de la chose en général.

On peut considérer que toute la position épistémologique de P. Bourdieu consiste à éviter cette considération partielle des choses – considération qui, selon lui et selon Wittgenstein et Austin, marque proprement la philosophie – pour mieux appréhender le phénomène, social en l'occurrence, en son entier. Cela consiste notamment à se défier de l'intellectualisme qui refuse de considérer les pratiques (sociales) comme des pratiques pour ne les voir souvent que comme les résultats de processus cognitifs. La théorie du choix rationnel, par exemple, fait la même erreur que la philosophie traditionnelle concernant le langage en considérant qu'un agent ne fait quelque chose qu'en fonction d'une connaissance préalable qui lui permet de maximiser les gains des efforts qu'il consentira à faire. Dans ce cadre, l'action est le résultat d'un calcul – et uniquement d'un calcul, même si son objectivité est restreinte. Ou encore : l'action est le produit d'une connaissance. Cette théorie intellectualise le rapport du sujet au monde en le transformant en calcul. La critique de l'économisme par P. Bourdieu ressemble alors à s'y méprendre à la critique de la philosophie du langage par Wittgenstein en ce qu'elle est fondée sur le même type de considérations, qu'on peut qualifier d'épistémologiques : c'est « l'erreur qui consiste à mettre 'un savant dans la machine' [...] en prêtant aux agents la raison raisonnante du savant raisonnant à propos de leurs pratiques (et non la raison pratique du savant agissant dans la vie quotidienne). »⁸

Considérer qu'un sujet agit en calculant, en effet, c'est oublier la multiplicité des raisons qui peuvent pousser un sujet à agir ; c'est oublier les multiples pratiques dans lesquelles cette action particulière est effectuée et au sein desquelles seulement elle prend un sens particulier – de la même façon que la philosophie oublie trop souvent la multiplicité des objectifs qui déterminent le langage. Pierre Bourdieu ne va ainsi pas nier que dans certains contextes, relativement à l'engagement dans certaines pratiques, il y a bien des cas d'action rationnelle (dans une transaction financière, par exemple), mais il va refuser d'en faire la matrice de toute action et va bien plutôt montrer comment cette action s'appuie elle-même sur d'autres pratiques (ni calculatrices, ni représentationnelles) et sur une histoire particulière, et qu'elle est située dans un cadre spécifique (un champ) qui lui confère une valeur, ou un sens. On peut donc considérer qu'une action rationnelle (parallèle ici d'une

⁵ Cf. P. Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, Polity Press, Cambridge, 1991.

⁶ L. Wittgenstein, *On Certainty* ; trad. fr. de J. Fauve, *De la certitude*, Gallimard, 1976, § 229 ; comparer avec P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, op. cit., p. 43.

⁷ *Méditations pascaliennes*, op. cit., p. 42-43.

⁸ *Méditations pascaliennes*, op. cit., p. 75.

proposition de connaissance) n'est qu'une pratique particulière qui s'insère dans tout un réseau de pratiques. La multiplicité des pratiques est ici fondamentale et doit empêcher une réduction unitaire.

L'économisme ne fait ainsi que reproduire une erreur typique en philosophie : l'absolutisation d'un concept (l'action rationnelle) qui n'a de sens, ou de valeur, que dans un usage particulier de la vie ordinaire, ou qui est déterminé par ce contexte. Bien sûr, il y a de l'action rationnelle, tout comme il arrive bien qu'on demande à l'aide du maçon d'apporter des dalles quand il entend le mot « dalle »⁹ ; tout comme il arrive que « le chat est sur le paillason » n'est vraie que si le chat est sur le paillason, et que cette phrase exprime par-là une proposition. Mais cela n'a toujours lieu que dans certaines circonstances spécifiques qui déterminent véritablement ce qui était fait ou ce qui était dit – et qui permettent parfois de produire une action rationnelle. Et une approche des pratiques sociales ne peut se permettre d'oublier cette multiplicité foncière des pratiques.

Mais par-là, de même que Wittgenstein considère qu'il n'y a pas de fondement absolu à ce que nous faisons et que nous ne faisons ce que nous faisons et disons ce que nous disons que parce que nous avons appris à faire et dire cela dans les circonstances où nous le disons ou faisons¹⁰, Pierre Bourdieu s'interdit de chercher tout fondement absolu qui rendrait seul compte de la pratique sociale. Il suffit de citer Wittgenstein, dans les *Remarques sur les fondements des mathématiques*, quand il dit à propos de l'arithmétique : « enseignez-la nous et alors vous l'aurez fondée », pour comprendre l'historicité des pratiques et que ce qui les fonde, c'est le fait qu'elles soient apprises. C'est exactement ce qui se passe pour l'ensemble des pratiques sociales selon Bourdieu et il n'y a pas besoin de leur chercher une raison plus profonde que le fait qu'on les pratique dans une société particulière dotée d'une histoire particulière¹¹. De même que, pour Wittgenstein, nous utilisons le langage comme nous l'utilisons parce que nous l'avons appris, pour Bourdieu, ce que nous faisons est le produit d'une histoire incorporée (ce qu'il appellera *habitus*) qui n'a d'autre raison que cette histoire confrontée au contexte de l'action. Il n'y a pas à chercher de premier principe (« anthropologique »), que ce soit la maximisation rationnelle du gain ou la satisfaction personnelle : ces deux principes sont eux-mêmes le résultat d'une histoire particulière et d'autres histoires peuvent ou pourraient avoir donné lieu à d'autres principes (par exemple la charité ou le sacrifice de soi) ; ils ne sont donc pas plus fondamentaux et seule une théorie sociale s'obligeant à prendre en compte l'historicité des pratiques peut rendre compte des principes multiples qui guident les agents.

Pierre Bourdieu dira pour résumer : « Il m'est apparu ainsi que, dans la mesure où elle engage un mode de pensée qui suppose la mise en suspens de la nécessité pratique et met en œuvre des instruments de pensée construits contre la logique de la pratique, comme la théorie des jeux, la théorie des probabilités, etc., la vision scolastique s'expose à détruire purement et simplement son objet ou à engendrer de purs artefacts lorsqu'elle s'applique sans réflexion critique à des pratiques qui sont le produit d'une autre vision. »¹² En fait, lorsqu'on rencontre l'intellectualisme dans l'explication philosophique, voire ethnologique (comme chez Frazer selon Wittgenstein), lorsqu'elle explique notamment que les comportements sont déterminés par des représentations (éventuellement fausses, selon cette explication), il faut bien voir que cet intellectualisme lui-même n'est qu'un mythe construit sur des pratiques mal comprises car partiellement prises en compte : « Nous faisons attention à la sorte d'expressions que nous utilisons à propos de ces choses ; nous ne les comprenons cependant pas, mais les interprétons mal. Lorsque nous philosophons, nous sommes comme des sauvages, des primitifs, qui entendons les expressions des hommes civilisés, en donnons une mauvaise interprétation, et puis tirons les conclusions les plus étranges à leur propos. »¹³

Dès lors, pour considérer les pratiques en tant que pratiques (particulières), il faudra appréhender les choses d'une façon différente que ne le fait la logique scolastique et recourir à une posture épistémologique différente, attentive à la pratique réelle, c'est-à-dire proprement engagée, des agents.

II_ Explication génétiste et contextualiste de la pratique : l'anti-essentialisme des règles selon Bourdieu et Wittgenstein.

Il s'opère chez Bourdieu une véritable « désubstantification », ainsi qu'une dénaturalisation, du monde social qui dérive des considérations épistémologiques précédentes. Cet anti-essentialisme se manifeste dans la théorie bourdieuvienne de l'*habitus* inséré dans un champ, qui reprend en partie la conception wittgensteinienne du suivi des règles.

Citons Bourdieu : « (...) le réel est relationnel : ce qui existe dans le monde social, ce sont des relations [...]. En termes analytiques, un champ peut être défini comme un réseau, ou une configuration de relations objectives entre des positions. Ces positions sont définies objectivement dans leur existence et dans les déterminations qu'elles imposent à leurs occupants, agents ou institutions, par leur situation (*situs*) actuelle et potentielle. »¹⁴ Et il ajoute : « [...] il faut poser que les agents sociaux sont dotés d'*habitus*, inscrit dans les corps par les expériences passées : ces systèmes de schèmes de perception, d'appréciation et d'action permettent

⁹. *Philosophical Investigations*, op. cit., §§ 2 –7.

¹⁰. Pour cette interprétation de l'œuvre de L. Wittgenstein, voir C. Travis, *The Uses of Sense Sense : Wittgenstein's Philosophy of Language*, Oxford University Press, « Clarendon Press », Oxford, 1989.

¹¹. Voir aussi L. Wittgenstein, *Remarques sur Le rameau d'or de Frazer*, édition et trad. fr. de J. Lacoste, suivi de « L'animal cérémoniel » de J. Bouveresse, Editions L'Âge d'Homme, Lausanne, 1982, p. 117.

¹². P. Bourdieu, *Raisons pratiques*, Editions du Seuil, Paris, 1994, p. 225.

¹³. *Philosophical Investigations*, op. cit., § 194.

¹⁴. *Méditations pascaliennes*, op. cit., p. 72.

d'opérer des actes de connaissance pratique, fondés sur le repérage et la reconnaissance des stimuli conditionnels et conventionnels auxquels ils sont disposés à réagir, et d'engendrer, sans position explicite de fins ni calcul rationnel des moyens, des stratégies adaptées (...), mais dans les limites des contraintes structurales [(du champ)] dont ils sont le produit et qui les définissent. »¹⁵

Il s'agit d'abord là d'éviter de réifier la nécessité qui se trouve au niveau social, tout comme Wittgenstein désubstantialisait la nécessité des mathématiques ou la nécessité des règles. Il n'y a pas de principe transcendant qui gouverne la pratique, et les règles, qui restent souples, n'acquiescent de dureté que dans la pratique de leur utilisation, qui elle-même résulte d'une histoire. En fait, on peut considérer que Bourdieu reprend l'explication wittgensteinienne de la réalité et de la force des mathématiques en l'étendant à l'ensemble des réalités culturelles qui sont trop souvent essentialisées et transcendantalisées : nous ne conférons une force aux mathématiques que parce que nous avons appris à les faire ainsi. C'est une explication historiciste qui est aussi une explication en terme de dispositions. Bourdieu partage l'antifondationalisme de Wittgenstein selon lequel on n'accède pas aux réalités mathématiques parce qu'elles ont une essence particulière, mais parce qu'on agit ainsi avec elles. « La nature du calcul, nous en avons fait la connaissance en apprenant à calculer. »¹⁶. Wittgenstein considère que c'est le cas pour le langage, les mathématiques et les œuvres d'art ; ce serait le cas de toutes les réalités symboliques selon Bourdieu : elles n'existeraient qu'en raison de ce que l'on a appris à faire d'elles au sein d'un champ ; ou plutôt, elles ne seraient que le résultat d'actions sociales, résultant elles-mêmes d'une histoire incorporée et d'un contexte dans laquelle elles se déploient. La réalité et la nécessité mathématiques, mais aussi linguistique, résultent ainsi de règles que l'on suit parce que l'on a appris à les suivre, selon Wittgenstein. Pour Bourdieu, le jeu social n'est pas autrement configuré : il est lui aussi le résultat de règles incorporées qui orientent les actions des agents en fonction d'un contexte.

Or pour Wittgenstein, si un comportement, linguistique notamment, est gouverné par des règles, celles-ci ne sont pas explicites au sens des règles d'un jeu. C'est seulement la description philosophique qui peut les rendre explicite, mais toujours en les confinant au rôle d'objet de comparaison : on ne suit pas une règle, ou rarement, pour décider quoi dire ou quoi faire ; on fait. « En philosophie, nous *comparons* souvent l'usage des mots avec des jeux et des calculs qui ont des règles déterminées, mais nous ne pouvons pas dire que quelqu'un qui utilise le langage *doit* jouer un tel jeu. [Il est ainsi faux de penser que] quiconque énonce une phrase et la *signifie* ou la *comprend* opère un calcul selon des règles précises. »¹⁷ « Car non seulement ne pensons-nous pas aux règles de son usage – des règles définitionnelles, etc. – lorsque nous utilisons le langage, mais quand on nous demande de donner ces règles, nous sommes, dans la plupart des cas, incapables de le faire [...] non pas parce que nous ne connaissons pas leur véritable définition, mais parce qu'ils n'ont pas de véritable 'définition'. Supposer qu'il doit y en avoir serait comme supposer que dès lors que des enfants jouent avec un ballon, ils jouent à un jeu selon des règles strictes. »¹⁸

Autrement dit, il ne faut pas absolutiser ce qu'une description de la pratique révèle – il ne faut pas essentialiser les descriptions des règles dont l'analyse découvre qu'elles gouvernent les pratiques (ce que fait la vision scolastique, réifiant, sinon déifiant, par-là la nécessité engendrée par ces règles). En réalité, ce sont plutôt des règles implicites qui sont apprises, dans et par la pratique du langage. Ces règles vont réguler l'usage du langage et déterminer, en partie, quand utiliser tels mots dans telles situations. Mais en même temps, elles seront floues, mouvantes, variables et sous-détermineront leur application. En fonction du contexte, elles s'appliqueront différemment.

Voulant s'attacher à la pratique concrète, Wittgenstein élabore le suivi de la règle comme n'étant pas vraiment conscient et comme résultant d'un apprentissage et d'une histoire. Cet apprentissage de la règle chez Wittgenstein forme pour Bourdieu des habitus. Ce concept permet à Bourdieu de comprendre la pratique, ou le suivi d'une règle, de manière non-intellectualiste, ni causaliste – ce dernier reproche pouvant être, à partir d'une perspective wittgensteinienne, adressé à l'anthropologie structurale : cette dernière hypostasie ou réifie les règles qui « expliquent » les comportements de l'agent et ce faisant elle les sur-détermine, c'est-à-dire qu'elle considère que les règles causent les comportements de l'agent qui n'a d'autre choix que de les suivre. (C'est l'erreur inverse du subjectivisme absolu qui considère que l'agent décide absolument ce qu'il fait en toute connaissance de cause et qui tire d'une connaissance ou de représentations le principe d'une action.)¹⁹ Or dans la pratique, les agents ne suivent aucune règle explicitement, et on ne peut pas savoir comment ils agiront avant qu'ils aient agi, car c'est le contexte qui va venir déterminer la règle qu'ils appliquent alors. Autrement dit, rien ne force a priori l'agent à agir comme il agit, sinon sa propre propension, historiquement déterminée, à agir ainsi dans ce contexte. C'est toujours une mythologie d'en appeler à la règle qui s'applique d'elle-même (hors d'une pratique) comme il est mythologique d'en appeler à des mots qui signifient d'eux-mêmes (en dehors de leurs usages.)

¹⁵ *Méditations pascalienues, idem*, p. 72-78.

¹⁶ *De la certitude, op. cit.*, § 45.

¹⁷ *Philosophical Investigations, op. cit.*, §81.

¹⁸ L. Wittgenstein, *The Blue and Brown Books*, Basil Blackwell, Oxford, 1958 ; trad. fr. de M. Goldberg & J. Sackur, avec une préface de C. Imbert, *Le cahier bleu et le cahier brun*, Editions Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », Paris, 1996, p. 25.

¹⁹ D'un point de vue wittgensteinien, on critique cette position en montrant qu'on peut toujours déterminer de multiples façons une représentation non-située. Voir C. Travis, *The Uses of Sense, op. cit.*

A la place d'une explication soit causale, soit intellectualiste – qui toutes deux reflètent la vision scolastique, soit en hypostasiant des règles reconstruites par la pratique scientifique, soit en internalisant abusivement dans un sujet faussement universel une réflexion gouvernée par la règle qui n'est le fait que d'individus dotés d'une histoire particulière situés dans des champs particuliers et notamment du champ scientifique –, Bourdieu va rechercher une explication qui rende compte de la souplesse du suivi des règles tel que l'a thématisé Wittgenstein. Il le fait au moyen du concept d'*habitus*. Concept dispositionnel, répondant aux réquisits épistémologiques dégagés, l'*habitus* rend compte de l'histoire incorporée (faite corps et non pas forcément représentations mentales) d'un individu et de son façonnage par cette histoire, et il ne se déploie qu'à l'occasion de contextes qui tout à la fois lui donnent l'occasion de se déployer et déterminent ce déploiement de façon particulière : histoire passée incorporée confrontée à un présent particulier qui la réactive selon des réquisits particuliers, elle donne lieu à des actions qui sont à la fois le produit de l'histoire de l'individu et du contexte auquel il est confronté. On a souvent tendance à ignorer le rôle que le contexte joue dans l'activation de l'*habitus* pour ne considérer que sa face de réactivation d'une histoire incorporée ; mais c'est oublier qu'un *habitus* ne se déploie selon Bourdieu que dans des champs particuliers qui ne sont pas forcément homologues aux champs de formation de l'*habitus* et qui peuvent donc donner lieu, selon la plus ou moins grande plasticité de l'*habitus* ainsi engendré par l'histoire de l'individu qui en est doté, à des actions, des réactions, à des refus d'agir, à des erreurs, etc. Autrement dit, un *habitus* sans champ, sans contexte, ne fait rien, de même qu'un contexte sans *habitus* qui s'y inscrit ne donne lieu à aucune action.²⁰

On a là un schéma de fonctionnement qui ressemble de façon frappante au fonctionnement du langage selon Wittgenstein (tel que le comprend par exemple C. Travis) : une phrase donnée (produit de l'apprentissage linguistique) ne dit véritablement quelque chose, ou n'est déterminée, que si elle est engagée dans une pratique particulière de la parole située dans un contexte précis qui réclame, d'une certaine façon, cet acte de parole particulier tout en le déterminant. Comparons : un paysan béarnais ne participera au bal du samedi soir pour trouver compagne que parce que c'est le contexte béarnais d'un bal qui réclame qu'il réactive cet *habitus* produit de son histoire consistant à trouver femme dans un bal et qui détermine cette pratique comme recherche d'une compagne.²¹ De façon similaire, on ne parlera de l'eau bleu d'un lac que dans un contexte où l'ensoleillement du Lac Michigan réclame qu'à la question de savoir comment apparaît l'eau du lac on réponde que l'eau du lac est bleue, ce contexte déterminant le sens de cette énonciation particulière « l'eau du lac est bleue » que nous avons appris à utiliser pour décrire l'eau bleue d'un lac. Si le contexte de l'énonciation avait été différent (si l'eau était dans un seau), la signification n'aurait plus été la même ; si le contexte de la danse du paysan béarnais avait été différent (il dansait dans une surbourn lycéenne), son acte aurait reçu une autre valeur et aurait été différent (ou évalué différemment), peut-être même inadéquat. Dans ces deux cas, il y aurait peut-être eu un mauvais suivi des règles : les règles de l'affirmation que le lac est bleu, les règles de la recherche d'une compagne. Le sens social semble ainsi être régulé comme la signification linguistique, l'action sociale comme l'acte de parole.

Ainsi, alors que chez Wittgenstein, certaines règles déterminent en partie l'usage du langage, il reste qu'il n'est déterminé véritablement qu'en pratique, dans une situation particulière. Chez Bourdieu, un certain *habitus* n'agit de façon véritablement déterminée que dans un contexte précis qui permet à cet *habitus* de donner lieu à cette action. De même que les mêmes mots utilisés dans des contextes différents vont signifier différentes choses ou faire différentes choses, un même *habitus* dans une position ou situation différente engendrera des actions différentes. C'est dire que les règles n'ont d'application que situées, laquelle situation détermine l'application des règles et la valeur de leur réalisation.²²

Pour expliquer sa régularité, Bourdieu dit alors de l'*habitus* : « l'existence d'une disposition permet de prévoir que, dans toutes les circonstances concevables d'une espèce déterminée, un ensemble déterminé d'agents se comportera d'une manière déterminée. »²³ C'est encore là le même processus qu'avec la signification selon Wittgenstein : un mot n'a de signification que parce qu'on s'attend à ce qu'il ait cette signification dans ces circonstances²⁴. On comprend là la vision non-essentialiste du monde social que Bourdieu pouvait retenir de la philosophie de Wittgenstein et son insistance sur le rôle des statistiques dans l'explication sociologique : dans des cas « normaux », telle personne dotée de tel *habitus* produit de telle histoire sera probablement portée à agir de telle façon dans tel contexte. Il semble donc que Bourdieu opère une transposition de l'analyse wittgensteinienne du langage et de son usage réglé à l'ensemble des actes sociaux en tant qu'ils résultent d'*habitus*. Dans les deux cas, la nécessité n'est pas interne aux réalités considérées, mais dérivent d'une histoire qui forment des dispositions.

Bourdieu évite ainsi, grâce à l'*habitus*, d'un côté le nominalisme (il y a bien une disposition – sociale pour Bourdieu, à signifier pour Wittgenstein – qui s'actualise en fonction du contexte) et de l'autre côté l'essentialisme, ou le structuralisme : il n'y ni conscience collective, ni détermination complète du sujet qui détermine totalement ce qu'il doit faire ; il y a plutôt intervention du contexte social et de l'histoire, c'est-à-dire des changements que l'*habitus* considéré est prêt à admettre. Tout comme pour Wittgenstein il n'y a pas

²⁰ Cf. P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, op. cit., p. 178 ; C. Taylor, « Suivre une règle », art. cit., p. 569 et J. Bouveresse, « Règles, dispositions, *habitus* », art. cit., p. 586.

²¹ J'adapte librement un exemple inspiré d'un des derniers livres publiés de P. Bourdieu.

²² Pour une réflexion approfondie sur le statut des règles chez Bourdieu et Wittgenstein, voir J. Bouveresse, art. cit.

²³ *Méditations pascaliennes*, op. cit., p. 178.

²⁴ Cf. C. Travis, *The Uses of Sense*, op. cit.

d'essence de la signification déterminant la totalité de ses applications : il n'y a que des ressemblances de familles, aussi bien pour l'utilisation d'un concept que d'un mot, ou de l'action sociale. On pourrait alors certainement dériver ici vers le concept bourdivin d'homologie structurale.

Tout cela reste à approfondir, mais voilà une façon de rendre la parenté qui existe entre la compréhension bourdivine du monde social et des actes sociaux réglés et la compréhension wittgensteinienne des actes linguistiques – sans qu'il soit besoin de faire nécessairement appel à une compréhension sociologisante (à la Bloor) de Wittgenstein.

Conclusion : une lucidité sociologique héritée de Wittgenstein.

Le travail philosophique, comme le dit J. Bouveresse commentant Wittgenstein, consiste à combattre les mythologies (ce que la science ne peut pas faire selon Wittgenstein) et non pas à construire une théorie scientifique. Mais on peut considérer qu'une fois ce travail de dénonciation philosophique, ou épistémologique, des mythologies (parfois philosophiques) effectué, le travail proprement scientifique peut entrer en scène. Dès lors, la sociologie de P. Bourdieu se fonderait sur ce travail épistémologique de désillusionnement, notamment à l'égard de la pensée scolastique, pour mieux avancer, tout en nourrissant en retour ce travail de critique épistémologique.

Car les erreurs que Wittgenstein attribue à la philosophie, notamment quand elle se propose illusoirement d'expliquer des phénomènes (tout comme et à la place de la science), proviennent en partie de cette illusion scolastique, notamment lorsque, considérant le langage, elle l'essentialise et le décontextualise pour le transformer en un objet que la science ne peut alors plus appréhender – ce par quoi la philosophie se distingue certes de la science, mais en même temps ne peut plus en avoir les prétentions. Or n'est-ce pas là le reproche constant qu'adresse Bourdieu à la philosophie et à certaine forme d'explication du social quand il dit qu'elles excluent leurs objets de la pratique et par-là les falsifient, et qu'une sociologie scientifique, parce que épistémologiquement armée, permet de mieux appréhender cette pratique qu'elles falsifient car elle n'absolutise pas son objet mais plonge dans la pratique qui la définit ?²⁵ Seule une sociologie lucide épistémologiquement peut dès lors véritablement se prévaloir comme science de la pratique sociale. Elle peut alors s'appuyer sur le travail philosophique de dissipation des illusions, ou de clarification conceptuelle, pour mieux avancer et permettre en retour à la philosophie de gagner en lucidité en démontant les illusions sociales qui la nourrissent. Wittgenstein serait ainsi le philosophe qui permet à Bourdieu de concilier sa conception de la sociologie avec une conception, peut-être idéale, de la philosophie et de son rôle.

²⁵. Voir par exemple *Méditations pascaliennes*, *op. cit.*, p. 66.