

Autobiographie, Confessions impersonnelles, auto-analyse

Autobiography, impersonal Confessions, self-analysis

Eveline Pinto



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/questionsdecommunication/7946>

DOI : 10.4000/questionsdecommunication.7946

ISSN : 2259-8901

Éditeur

Presses universitaires de Lorraine

Édition imprimée

Date de publication : 30 juin 2006

Pagination : 435-453

ISBN : 978-2-86480-869-5

ISSN : 1633-5961

Référence électronique

Eveline Pinto, « Autobiographie, Confessions impersonnelles, auto-analyse », *Questions de communication* [En ligne], 9 | 2006, mis en ligne le 30 juin 2006, consulté le 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/questionsdecommunication/7946> ; DOI : 10.4000/questionsdecommunication.7946

> NOTES DE RECHERCHE

EVELINE PINTO
Université Paris 1
eveline.pinto@wanadoo.fr

AUTOBIOGRAPHIE, CONFESSIONS IMPERSONNELLES, AUTO-ANALYSE

Résumé. — Pierre Bourdieu pratique son auto-analyse à l'aide du capital scientifique accumulé dans un parcours de sociologue, avec une visée totalement étrangère au propos narcissique de l'ethnologie post-moderne et du genre littéraire « récit de vie ». Son projet est d'effectuer, sur lui-même, le travail d'objectivation auquel il a soumis les créateurs, écrivains, philosophes et artistes, et de démontrer par une sorte d'expérimentation ultime, la validité de la science des œuvres dont il est l'auteur. L'auto-analyse et l'autobiographie sont deux démarches très différentes. Dans ces pages, il s'agit de montrer la spécificité de cette écriture sociologique de soi, et de faire voir, à partir du présupposé durkheimien (« l'inconscient, c'est l'histoire ») et de l'immense savoir que Pierre Bourdieu possédait, ce qui a rendu possible cette sociologie de la sociologie : une pratique de la réflexivité appliquée aux travaux et à l'individualité qui les produit.

Mots clés. — Autobiographie, auto-analyse, confessions personnelles, confessions impersonnelles, narcissisme, littérature, ethnologie post-moderne, science des œuvres, sociologie, sociologie de la sociologie, « objectivation participante », communication, « comprendre », universalisme, rationalité.

Parlant de lui-même, Pierre Bourdieu (2004 : 5) emploie l'expression paradoxale de « confessions impersonnelles » et pose en incipit à l'*Esquisse pour une auto-analyse* : « Ceci n'est pas une autobiographie », suivie de la déclaration insistante : « je n'ai pas l'intention de sacrifier au genre, dont j'ai assez dit combien il était convenu et illusoire, de l'autobiographie » (*ibid.* : 11). L'auto-analyse n'est pas l'autobiographie, car son objectif n'est pas la littérature, laquelle, comme dit Thomas Pavel, voue un culte à la forme et à la subjectivité. Le terme d'auto-analyse est emprunté à Freud qui distingue ce qu'il a écrit – une « présentation de lui-même » – de l'autobiographie qu'il n'a jamais voulu écrire et de l'auto-analyse dont il a quelquefois esquissé le projet en se servant, dit-il, des connaissances objectivement acquises¹. De même, Pierre Bourdieu se sert du capital scientifique accumulé, avec l'ambition déclarée de vérifier sur son propre cas la validité des méthodes expérimentées dans l'étude des œuvres des autres, artistes, philosophes ou écrivains. De là son refus de considérer la sociologie comme « une branche de la littérature et, plus précisément, comme une sorte d'autobiographie exprimée dans le style de la théorie » écrit Jacques Bouveresse (2003 : 19).

Il faut noter que le titre donné à l'ouvrage est identique à celui du dernier chapitre de *Science de la science et réflexivité* (Bourdieu, 2001) et, donc, de la dernière leçon professée par l'auteur au Collège de France. Ces deux textes, écrits dans la continuité l'un de l'autre, sont dans le prolongement d'une conférence intitulée « L'objectivation participante », prononcée à Londres le 6 décembre 2000, à l'occasion de la remise de l'*Huxley Medal* par le Royal Anthropological Institute de Londres, qu'avaient reçue avant lui Marcel Mauss et Claude Lévi-Strauss. Si l'on place ces trois textes dans la configuration d'ensemble d'une œuvre toute entière vouée à la recherche scientifique, on voit s'affirmer la spécificité d'un « Connais-toi toi-même » sociologique et d'une démarche qui n'est pas seulement d'auto-analyse, mais de socio-analyse (Bourdieu, 2001 ; 2002 ; 2004).

Pierre Bourdieu (2004 : 44) assume donc le choix de parler de lui-même, mais le retour réflexif sur soi, tel qu'il l'envisage, n'a pas « grand chose de commun avec la réflexivité textuelle » : l'auto-analyse, qui elle aussi s'écrit, n'est pas simple divertissement, jeu esthétique, « page d'écriture qui serait à elle-même sa propre fin ». Le sociologue a la

¹ Lettre à Fliess du 14/11/97. Freud relie ce projet à l'étude du rêve et de la sexualité infantile. Il s'en est tenu à l'analyse de quelques rêves et a écrit (1925) *Selbstdarstellung* qui décrit un itinéraire de savant.

conviction « que l'on connaît de mieux en mieux le monde à mesure qu'on se connaît mieux », que la connaissance scientifique et la connaissance de soi progressent d'un même pas, « que l'expérience première transformée par la pratique scientifique transforme la pratique scientifique et réciproquement » (*ibid.* : 53). Il conçoit l'auto-analyse comme un exercice de réflexivité scientifique qui englobe à la fois la science et celui qui la fait. La sociologie de la sociologie, laquelle, comme le mot l'indique, a pour objet la connaissance de la société, inclut le sociologue qui en fait partie. Sans cesse, Pierre Bourdieu revient sur la spécificité de deux manières différentes de parler de soi et distingue « les confessions narcissiques des apôtres de la réflexivité post-moderne » et ses « confessions très impersonnelles ».

Cependant, avec la publication de *l'Esquisse pour une auto-analyse* (Bourdieu, 2004), l'auteur a pris des risques, car il savait qu'il s'exposait à toute sorte de malentendu. C'est ainsi que Gérard Onfray (2002 :100, cité par Bouveresse, 2003 :19) parlant de la vérité et de la beauté de ce texte comme étant celles de « paroles subjectives », « confessions personnelles », « travestissements de douleurs existentielles », méconnaît, semble-t-il, le contrat de lecture proposé de la manière la plus explicite par l'auteur et adopte ce que celui-ci appelle, dans *Méditations pascaliennes* (Bourdieu, 1997 :77), « la lecture de *lector* » : la lecture qui va chercher ses principes au-delà de l'ouvrage, qui est « à elle-même sa fin », qui « s'intéresse aux textes et aux théories, méthodes ou concepts qu'ils véhiculent », non « pour les faire entrer, comme des instruments utiles et perfectibles, dans un usage pratique, mais pour les gloser, en les rapportant à d'autres textes ».

Une lecture généreuse d'un auteur (mieux vaut éviter de parler; ce qui revient pourtant au même, du « principe de charité ») est celle qui se propose de juger ses propositions, théoriques ou empiriques, en fonction des objectifs qu'il s'est fixés. C'est pourquoi il faut s'arrêter aux textes où Pierre Bourdieu dit la méfiance que lui inspire « l'illusion » biographique, avant d'en venir à ceux où il explicite le sens et la fonction de ce « Connais-toi toi-même » sociologique, où, comme on va le voir, l'évocation de faits personnels est très rare et de style minimaliste. En précisant quels sont les auteurs visés par la critique de l'illusion biographique, on peut comprendre à quelle exigence répond l'analyse du moi dans une œuvre vouée en principe à l'exploration du monde social. Son auteur, qui en fait une question d'honneur professionnel, en dit les procédures et les enjeux : l'auto-socio-analyse, rendue possible par l'expérience acquise grâce aux enquêtes d'ethnologie et de sociologie, la science des œuvres, la théorie de l'action et de la pratique des agents, sert à vérifier sur un ultime cas la validité de cette expérience accumulée.

Critique de l'illusion biographique : la poétique des ethnologues post-modernes et le postulat du sens de l'existence racontée

Dans la définition que Philippe Lejeune (1996 : 14) dit avoir empruntée aux dictionnaires en ajoutant avec un certain humour qu'il lui doit sa notoriété, l'autobiographie est « un récit rétrospectif en prose qu'une personne réelle fait de sa propre existence, lorsqu'elle met l'accent sur sa vie individuelle, en particulier sur l'histoire de sa personnalité ». Il s'agit donc d'une forme de langage, qui traite d'un sujet qui est une histoire de vie, celle d'un individu singulier porteur d'un nom identique à celui de l'auteur ou producteur du récit. D'où une certaine ambiguïté : a-t-on affaire à un document sur ce qui n'est rien d'autre qu'une simple personne, un individu, ou à un monument qui édifie une image publique et officielle ? Cette forme d'écriture, qui engage un « pacte référentiel », définit-elle un genre littéraire ? Tout dépend, répond Philippe Lejeune, de l'histoire éminemment variable des types d'écriture et de lecture, des conventions communément imposées ou acceptées par les auteurs ou leurs lecteurs. Ce chercheur a rassemblé un vaste répertoire de textes qui englobe « discours apologétique ou récit historique », et qui peut « mobiliser toutes les ressources du mythe et de la poésie ». Poéticien, il propose une théorie du pacte autobiographique ; critique, une lecture des grands textes. Puis il s'est « démocratisé » et s'intéresse désormais à des récits de vie moins littéraires et plus populaires : la grammaire de l'énonciation et la psychanalyse l'auraient aidé « à comprendre les ruses du sujet à la recherche de son identité » et la place importante que cette quête de soi aurait prise dans les sociétés modernes.

Ce n'est pas dans le champ de la discussion ouverte par la poétique et la critique du répertoire autobiographique et de ses textes, grands ou moins grands, qu'il faut situer les réserves exprimées par Pierre Bourdieu à l'encontre de « l'histoire de vie ». Sous le terme d'illusion biographique, ce qu'il vise n'est pas l'écriture de soi comme pratique littéraire ou extra-littéraire d'individus en quête d'identité, ni le corpus textuel ou littéraire qui les réunit et que, dans la postface, Philippe Lejeune (1996 : 361) qualifie d'« ensemble complexe, flou et instable ». Pierre Bourdieu se place sur son propre terrain, celui de l'anthropologie et de la science des œuvres, pour dire sa méfiance à l'égard du « textisme », c'est-à-dire d'une vision de la science qui tend à déréaliser la réalité sociale en la constituant comme texte et comme fiction, et pour exprimer son désaccord de principe avec la métaphysique et l'ontologie sartrienne : en posant la fin dans le commencement et l'effectuation de soi dans un projet originel, Jean-Paul Sartre inscrit l'idéologie du don et de la prédestination dans une pratique de la

biographie dont les intentions totalisatrices, étrangères à la science, vouent à l'échec une entreprise comme celle de *L'Idiot de la famille* (Sartre, 1971). Cette critique englobe donc « le cercle relativiste et scientiste » où s'enferment certains anthropologues qui réduisent « la science à un discours de fiction parmi d'autres » (Bourdieu, 2001 : 59) et « le mythe du créateur incréé » auquel Jean-Paul Sartre souscrit naïvement quand il invente avec la notion de projet originel une sorte de « monstre conceptuel » (Bourdieu, 1992 : 263-265).

La notion « histoire de vie » s'est glissée en contrebande dans l'univers savant et est entrée sans tambour ni trompette dans le langage des ethnologues et de certains sociologues note Pierre Bourdieu au début de « l'illusion biographique » (1986). Cette remarque sera développée par la suite dans « l'objectivation participante » et dans *Science de la science et réflexivité*, où il est montré que ces anthropologues commettent une erreur catégorielle quand ils parlent, pour reprendre le titre d'un ensemble de travaux publiés sous la direction de James Clifford et Georges Marcus, de « la poétique et de la politique de l'ethnographie » (Bourdieu, 2001 : 59 ; Bouveresse, 2003 : 167). Le résultat plutôt démoralisant, c'est qu'ils confondent les choses qu'ils observent avec des « inscriptions littéraires » et qu'ils réduisent leur travail, comme le résume Jacques Bouveresse, à construire des récits plus ou moins convaincants, à « inventer et raconter des histoires », à produire des textes, qui en susciteront d'autres. « L'ethnographie, comme son nom l'indique, s'écrit ; mais pour Pierre Bourdieu, cela ne signifie aucunement qu'elle pourrait avoir davantage de rapport avec la création littéraire qu'avec la connaissance objective » (Bouveresse, 2003 : 167). En effet, Pierre Bourdieu pense avec John Searle que « le discours scientifique se distingue du discours de fiction [...] » en ce que, il « veut dire ce qu'il dit », « prend au sérieux ce qu'il dit et accepte d'en répondre, c'est-à-dire le cas échéant d'être convaincu d'erreur » (Bourdieu, 1984 : 43)². Les ethnographes qui confondent la réalité qu'ils observent avec les « inscriptions littéraires » où ils les fixent font de la projection narcissique et exposent l'entreprise scientifique au danger du relativisme et du subjectivisme. Pierre Bourdieu, par posture, par choix, par profession, étant rationaliste, défend l'objectivité scientifique et rejette donc la « poétique » des ethnologues.

² Un énoncé scientifique, comme le montre J.-M. Klinkenberg (2003), est stable ou permanent, à la différence de l'énoncé rhétorique ou métaphorique qui est instable ; il entend être partagé, se donne comme ayant une portée universelle et n'est donc pas individuel. De là découle qu'il est falsifiable et vérifiable, soit de manière discursive soit par l'expérience.

Quand on parle « d'histoire de vie », on présuppose qu'« une vie est inséparablement l'ensemble des événements d'une existence individuelle conçue comme une histoire et le récit de cette histoire » (Bourdieu, 1986 : 81). Cela peut vouloir dire que la vie s'organise comme un tout cohérent et orienté à partir d'une intention, d'un projet et d'un projet originel. Dans « L'ordre du récit dans les *Mots de Sartre* », Philippe Lejeune (1996 : 209-210) a remarquablement montré comment « l'absence d'ordre chronologique » renvoie à « une genèse théorique et abstraite » et à une « fable de style biblique » : au commencement était la liberté... mais la liberté était vide. Pour se donner forme, elle devait passer par différentes étapes dialectiques, avant l'avènement de la fin providentielle de l'histoire, où ce à quoi le sujet était prédestiné par une sorte de vocation ou de don, se réalise enfin. De même, Pierre Bourdieu (1992 : 265) note que « Sartre inscrit à l'origine de chaque existence humaine une sorte d'acte libre et conscient d'autodétermination, un projet originel sans origine qui enferme tous les actes ultérieurs dans le choix inaugural d'une liberté pure ». Cependant, de Philippe Lejeune à Pierre Bourdieu, la perspective a changé. Là où le critique littéraire apprécie une « fable de style biblique », le sociologue dénonce un mythe fondateur qui a pour effet d'arracher tous les actes du sujet biographique « aux prises de la science ». De même, là où Philippe Lejeune (1996 : 233) perçoit « une construction dialectique rigoureuse », « une solution élégante » apportée à l'une des difficultés classiques de la littérature des récits d'enfance (le respect apparent de l'ordre chronologique et thématique), Pierre Bourdieu découvre et dévoile une « volonté de totalisation », qui est l'illusion de la toute puissance de la pensée. Cette illusion permet à Jean-Paul Sartre d'inventer et d'incarner « la figure de l'intellectuel total, penseur écrivain, romancier métaphysicien et artiste philosophe » (Bourdieu, 1992 : 293). Ces autorités et compétences réunies en sa personne inclinent Jean-Paul Sartre à imaginer, quand il entame la biographie de Flaubert, qu'il pense l'écrivain mieux que celui-ci se pense lui-même. Cette mythologie aurait pu être évitée par une auto-analyse qui aurait dévoilé à son auteur l'origine sociale d'un projet qui n'a rien d'originel, qu'il s'agit au contraire d'expliquer par des dispositions historiquement ou socialement constituées et par une trajectoire. D'où, d'après le sociologue, les limites de la compréhension que l'intellectuel qu'est Jean-Paul Sartre a d'un autre intellectuel quand il analyse l'œuvre de Flaubert : n'ayant pas fait sa socio-analyse, Jean-Paul Sartre ne peut réussir à construire la biographie d'autrui.

Pierre Bourdieu, qui dans *l'Esquisse pour une auto-analyse* évoque la fascination non dénuée d'ambivalence exercée par la figure de Jean-Paul Sartre sur la génération des normaliens dont il fait partie, rejette dans *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire* (1992) ce qu'il

nomme « le postulat du sens de l'existence racontée, et implicitement de toute existence » (Bourdieu, 1986 : 69). Il s'agit d'un présupposé métaphysique qui lui rappelle un peu trop le dogme de la philosophie de l'histoire à la Hegel en vogue dans les années 1950. Il ne souscrit pas au « mythe fondateur » par lequel Jean-Paul Sartre se fait « l'idéologue de sa propre vie » et utilise un « monstre conceptuel » comme principe interprétatif de sa propre histoire (Bourdieu, 1992 : 263-265). Par « souci de donner sens, de rendre raison, de dégager une logique » (*ibid.*), il réinvente l'histoire de vie comme un enchaînement entre les étapes d'un développement nécessaire. Raconter sa vie selon cette technique, somme toute très traditionnelle, c'est sacrifier à une « illusion rhétorique » dont l'invention d'un nouveau mode d'expression littéraire va révéler le côté arbitraire, comme cela s'est produit avec la publication du roman *Le bruit et la fureur* par William Faulkner. Pierre Bourdieu (1986 : 70) cite Alain Robbe-Grillet qui relie le roman moderne à la découverte que le réel est discontinu, formé d'éléments juxtaposés sans raison, surgissant « de façon imprévue, hors de propos, aléatoire » ; par ailleurs, il apprécie la manière dont, chez Claude Simon, « la dissolution du récit linéaire » est liée à « la recherche d'une composition quasi picturale (ou musicale), fondée sur les retours périodiques et les correspondances internes d'un nombre limité d'éléments narratifs, situations, personnages, lieux, actions, plusieurs fois repris, par modifications et modulations » (Bourdieu, 1992 : 336). Sans développer ici ses virtualités de critique littéraire, Pierre Bourdieu (*ibid.* : 297) s'en tient à reprocher à Jean-Paul Sartre, nommément, de n'avoir pas vu à quoi conduit la notion de projet existentiel, à convertir « en structure ontologique, constitutive de l'existence humaine dans son universalité » (*ibid.* : 297), une trajectoire dans l'espace social qui, comme la sienne, demeure trajectoire d'exception.

« Confessions impersonnelles » et écriture sociologique de soi

« Je ne parlerai donc que très peu de moi, de ce moi singulier en tout cas, que Pascal dit haïssable... » (Bourdieu, 1997 : 44)

Les confessions impersonnelles et ses enjeux

Mobilisant tout l'acquis scientifique disponible pour tenter d'objectiver le champ social et notamment le champ intellectuel dont il fait partie, Pierre Bourdieu (1997) fait de l'écriture sociologique de lui-même une question d'éthique professionnelle et de vigilance épistémologique : parlant de lui-même, « il s'agira d'un moi impersonnel que les confessions les plus personnelles passent sous silence ou qu'elles refusent pour son impersonnalité même ». Il assigne encore à cette écriture une nouvelle

fonction, d'« anamnèse libératrice », qui doit permettre de comprendre le jeu social au lieu d'en souffrir et de transformer l'expérience sociale de « handicap en capital » (Bourdieu, 2001 : 218).

À la fin de « L'illusion biographique », Pierre Bourdieu oppose au récit de vie une construction sociologique qui appréhende les événements biographiques différemment. Celle-ci consomme la rupture entre deux manières de se connaître et d'appréhender autrui, la connaissance pratique et la connaissance savante, ce qui implique la distinction posée deux ans plus tôt dans *Homo academicus* (1984) entre l'individu concret (celui qui se livre à l'intuition ordinaire par une suite d'anecdotes et de détails singuliers) et « l'individu construit (personne singulière ou institution), qui n'existe que dans le réseau des relations élaborés par le travail scientifique » (Bourdieu, 1984 : 11-13). C'est dans cette logique de rupture qu'est posée la notion de trajectoire, comme série des positions successives occupées par un même agent dans un espace lui-même en devenir, et donc comme autant de placements et de déplacements dans l'espace social. Pierre Bourdieu avait signalé la difficulté pour le chercheur de prendre pour objet le monde social dans lequel lui-même est pris³ : le champ universitaire dont il fait partie, comment réussir à l'objectiver, sans le regard du sociologue sur lui-même ? « L'objectivation participante » revient sur ce point et distingue l'objet apparent, « l'université française » et l'objet réel, « le sujet même de l'objectivation – moi-même en l'occurrence – défini par sa position dans cet espace social relativement autonome qu'est le monde académique, avec ses lois propres... » (Bourdieu, 2003 : 46, 52)⁴. Ce qu'il s'agit d'explorer, « ce n'est pas l'expérience vécue du sujet connaissant », ses « particularités biographiques » (*ibid.* : 44), mais les conditions sociales de possibilité de l'expérience du chercheur. Cette exploration nécessite pour procédure « l'objectivation du rapport subjectif à l'objet », laquelle n'engage pas une posture relativiste ou antiscientifique, puisqu'elle est au contraire « l'une des conditions de l'objectivité scientifique ».

« L'objectivation du rapport subjectif à l'objet » : cette formule elliptique est éclairée par le contexte où le sociologue est vu en quelque sorte dédoublé ou redoublé : il est à la fois un individu singulier qui a la connaissance pratique ou commune de son rapport au monde et de son expérience sociale, et un

³ P. Bourdieu (1984 : 13) ne s'est pas leurré sur la difficulté à laquelle le savant se heurte dans la transmission de la connaissance sociologique, « toujours exposée à se voir ramenée à la vision première par une lecture » qui « faute d'être arrêtée par un formalisme abstrait, réduit à leur sens ordinaire les mots communs à la langue savante et à la langue ordinaire ». Cette lecture ignore « ce qui définit comme telle la connaissance proprement scientifique, c'est-à-dire la structure même du système explicatif ».

⁴ Dans « L'objectivation participante », l'objet réel est défini comme le sujet de l'objectivation avec les effets de connaissance de la posture objectivante, c'est-à-dire la transformation que subit le monde social (l'univers des personnes familières) lorsqu'on cesse de la vivre tout simplement pour la prendre pour objet.

théoricien qui doit éviter deux écueils : « l'excès de proximité et l'excès de distance » (Bourdieu, 1984 : 11). Par un exercice de réflexivité, sans se situer en extériorité par rapport à lui-même, il peut sortir de lui-même tout en restant à proximité de soi, et faire ainsi un retour sur soi qui lui permet de parvenir à un second niveau de connaissance, où il réussit à objectiver la relation existant entre son œuvre et ses propriétés sociales. Cependant, en mettant à jour ce qui l'a déterminé à choisir l'étude du monde social, comment Pierre Bourdieu pourrait-il faire autrement que de parler de ce « moi singulier » que Pascal lui-même ne réussit pas à discerner des « qualités empruntées » qui définissent le moi d'institution ? En effet, Pierre Bourdieu en parlera, mais comme il dit, très peu, non pour répondre à une question métaphysique (« qu'est-ce que le moi ? ») ou à une forme de curiosité narcissique, mais parce qu'il ne peut faire autrement que de parler de l'individu qu'il est, de ses origines, de ses dispositions, de sa trajectoire, sans se lasser de rappeler le mot de Durkheim, « l'inconscient, c'est l'histoire » (Bourdieu, 2001 : 186) : « L'histoire collective qui a produit nos catégories de pensée et l'histoire individuelle à travers laquelle elles nous ont été inculquées », « l'histoire sociale des institutions d'enseignement et l'histoire (oubliée et refoulée) de notre rapport singulier aux institutions » (Bourdieu, 1997 : 21).

Le sociologue évoque souvent ce principe critique qu'il emprunte à Flaubert et qui consiste à « prendre le point de vue de l'auteur ». Point de vue relatif, qui ne conduit paradoxalement pas au relativisme, si on le conçoit non comme doxa subjective mais comme position que l'on occupe dans l'espace social, perspective d'où se dessine le paysage, la vue que l'on a du monde. Ce principe critique, Pierre Bourdieu l'applique à la compréhension d'autrui, qu'il s'agisse de « gens ordinaires », comme le paysan kabyle ou béarnais, la préposée au tri postal du XV^e arrondissement, ou de créateurs reconnus comme Manet, Flaubert ou Heidegger⁵ : il a tenté de comprendre leur point de vue, de leur rendre raison, de les « nécessiter », et souhaite qu'on fasse la même chose pour lui.

⁵ P. Bourdieu juge illusoire l'idée wébérienne d'une compréhension intégrale qui impose au savant de décrire la réalité sociale en s'abstenant des jugements de valeur liés à l'action morale et politique : la relativité du « point de vue » du chercheur fait partie des conditions de la recherche et ne conduit pas au relativisme. Le « point de vue » est non une doxa subjective, mais une prise de position, une vue prise d'un point déterminable dans l'espace social ou scientifique. D'où tout un travail d'objectivation des propriétés du champ et de la position occupée par les agents, que J. Bouveresse (2003 : 109-114) illustre par la méthode d'analyse des œuvres culturelles pratiquée par P. Bourdieu dans *L'ontologie politique de Martin Heidegger* (1988). Il ne s'agit pas pour P. Bourdieu de lire des propositions métaphysiques comme expression de prises de position politiques déguisées, mais de décrire « le champ des prises de position philosophiques possibles » (*ibid.* : 110) où s'effectuent les choix de M. Heidegger, « la transfiguration philosophique des prises de position éthico-politiques » (Bourdieu, 1988 : 53) ou l'art du double langage.

Ce qu'il a fait pour eux, c'est montrer que la logique interne de l'œuvre (artistique, littéraire, philosophique ou scientifique) doit être saisie en même temps que doit être comprise la relation entre le créateur singulier (artiste, écrivain, philosophe, savant) défini par un ensemble de dispositions, (*l'habitus*), et l'espace intellectuel où il est acteur – le champ – comme espace des possibilités (artistiques, littéraires, philosophiques ou scientifiques) où une position est objectivement déterminable comme celle que ses dispositions, socialement constituées, le prédisposent à occuper. La notion d'*habitus* permet d'expliquer conjointement l'individuation et la socialisation, les régularités observables dans les pratiques individuelles des agents et ce qui relie un individu aux normes tacites de son groupe d'appartenance. Par le concept d'*habitus*, Pierre Bourdieu se tient à distance égale des philosophies du sujet et du structuralisme, des théories de la liberté et du déterminisme. S'agissant de lui-même, il lui faut expliquer à partir de cette double distanciation la rencontre entre son *habitus* et la pluralité des champs qu'il a traversés : « Comprendre, c'est comprendre d'abord le champ avec lequel et contre lequel on s'est fait », écrit-il au début de *l'Esquisse*, mais c'est aussi, ce qui peut avoir un effet libérateur, comprendre « la distance au champ et à ses déterminismes *que peut donner un certain usage de la réflexivité* » (Bourdieu, 2004 :15 ; 2001 :188). Pierre Bourdieu ne parle de ses dispositions qu'après avoir exploré le champ, le système scolaire, les milieux universitaire et intellectuel et analysé les conditions sociales de possibilité de *l'habitus* qui l'individualise.

Question de méthode

D'où la structure régressive de l'auto-analyse, en rupture avec les techniques habituelles des histoires de vie qui commencent par les premières années, l'univers social de l'enfance, etc. Il s'agit de définir une position différentielle par un travail d'objectivation qui se situe à trois niveaux pour déterminer, sans qu'il y ait un ordre de priorité ou d'importance à établir : la position dans l'espace social global, la position d'origine et la trajectoire du sujet de l'objectivation ; la position dans le champ des spécialistes et au préalable la position dans les champs successivement fréquentés, le système scolaire, les milieux universitaires ; la position dans le champ scolastique, la dissidence, l'anti-académisme, la « rétivité », etc. Elle inscrit également dans le programme l'analyse de « l'inconscient social », « historique », « académique », c'est-à-dire l'exploration de « l'ensemble des structures cognitives [...], imputables aux expériences scolaires », communes à l'ensemble des produits d'un même système pédagogique, de même génération, de même nation et de même discipline – ce qui explique par exemple que les produits de ce système se comprennent à demi-mot, à l'aide des choses qui vont de soi, qui vont sans dire – et l'étude de la position spécifique occupée dans un

espace ouvert aux affinités et aux rivalités, aux engagements dans des luttes autour d'intérêts symboliques représentés par des agents en interaction les uns par rapport aux autres et vus comme autant d'incarnations différentes du rapport entre un *habitus* et un champ. La présence invisible de ce rapport dans des individus appartenant au même microcosme semble expliquer le sentiment d'affinité ou de rejet, de sympathie ou d'antipathie que Pierre Bourdieu dit avoir éprouvé pour un tel ou un tel. La vision rationaliste qu'il relie au choix de la sociologie ne s'identifie pas à un intellectualisme ignorant les attractions, les répulsions et les mouvements pulsionnels. Pour expliquer ses choix et sa trajectoire dans le monde savant, Pierre Bourdieu parle d'*impetus*, mais aussi de *libido sciendi*, d'humeur rétive et d'*habitus* clivé, déchiré. Il s'agit donc pour lui de ne pas se dérober, de parler de lui comme individu sociologique dans les deux sens du terme : individu singulier qui connaît de l'intérieur comme chacun d'entre nous, son expérience pratique et son vécu et peut les décrire avec plus ou moins de lucidité et d'élégance littéraire, individu dont la profession présuppose la pratique de l'objectivation, la critique réflexive et une distance à soi qu'il a toujours tenu à distinguer du regard éloigné de l'objectivisme.

Le capital scientifique accumulé, condition de possibilité de l'écriture sociologique de soi

Ce que le sociologue dit de lui-même

Ce que Pierre Bourdieu met un point d'honneur professionnel à expliquer, c'est le passage, la « conversion » réussie de la philosophie aux sciences sociales. Il ne sera pas question de « projet originel », mais des hasards de l'existence et des événements qui l'ont conduit à prendre ses distances à l'égard de la philosophie, ce qu'il n'a pas fait d'un coup. Au moment de son entrée dans le système universitaire, la philosophie, science du couronnement des études secondaires, était la discipline reine. Quitter les hauteurs de la philosophie pour la sociologie, « science plébéienne et vulgairement matérialiste des choses populaires » pouvait être vécu comme une régression, mais cela n'a pas été le cas. L'auto-analyse explore ce qui lui a permis de réussir la transition périlleuse d'une discipline noble à une « discipline stigmatisée », d'en faire un choix positif « en important dans cette discipline inférieure les ambitions associées à la discipline d'origine » (Bourdieu, 2001 : 218).

D'humeur anti-académique, Pierre Bourdieu l'a été, au même titre que Michel Foucault et Jacques Derrida : il n'a pas participé au *mood* existentialiste et a vécu l'essoufflement d'une phénoménologie tournée vers la description de l'expérience naïve (Pinto, 2004). Cette humeur

manifeste les refus de jeunes agrégés de philosophie sortant de l'École normale supérieure qui, dans les années 50, n'acceptaient pas les limites des problèmes théoriques où la philosophie de l'époque se laisse enfermer. Mais lui seul a fait le choix d'importer dans la discipline inférieure les ambitions plus hautes de la discipline aristocratique, et ce choix paradoxal de la discipline paria demande explication.

Normalien ayant choisi la voie royale de la philosophie, le jeune Pierre Bourdieu avait la garantie de pouvoir occuper, dès sa sortie de l'École, une position d'excellence au sommet de la hiérarchie scolaire, mais les choses ne se sont pas passées ainsi, du fait sans doute de cette humeur rétive qui se retrouve tout au long de sa trajectoire et qui se manifeste dès ses débuts dans son refus des modes, de « l'existentialisme » par exemple en sa forme mondaine ou scolaire. Dans sa résistance au conformisme, il trouve un appui dans l'épistémologie et l'histoire des sciences représentées par Gaston Bachelard, Alexandre Koyré, et surtout Georges Canguilhem qui incarne pour lui comme pour bien d'autres étudiants, le courant du rationalisme français, enraciné dans une tradition politique et civique. Georges Canguilhem est la figure exemplaire de la dissonance dans laquelle il se reconnaît, à une époque où les sciences sociales, représentées par la sociologie théoricienne de Georges Gurwitsch et le scientisme américanisé de Jean Stoetzel n'étaient guère très attrayantes, malgré l'ouverture inespérée offerte par Raymond Aron, pour lequel Pierre Bourdieu semble avoir éprouvé des sentiments ambivalents, de réelle affection et de nécessaire mise à distance. Malgré les désaccords politiques de surface qui l'opposent à Jean-Paul Sartre, Raymond Aron est perçu comme très proche de l'intellectuel total qu'est Jean-Paul Sartre, et représente à ses yeux une sorte de magistère universel de l'intelligence, capable de « trancher péremptoirement de la vérité des régimes politiques et de l'avenir de l'humanité » (Bourdieu, 2004 : 39) Ce n'est donc pas avec lui, mais sous la direction de Georges Canguilhem que Pierre Bourdieu envisage un projet de thèse sur « les structures temporelles de la vie affective ». Cependant, nouvelle manifestation de son humeur rétive, il refuse de suivre l'École des officiers de réserve et doit partir faire son service militaire en Algérie, alors en pleine guerre de décolonisation.

L'objectivation participante et les premiers travaux d'ethnologie

L'expérience de l'Algérie va être déterminante pour la suite de sa trajectoire. Tout en continuant à travailler sur la structure de l'expérience temporelle, il publie un petit « Que Sais-je ? », *Sociologie de l'Algérie* (Bourdieu, 1958) ; il croit aller à l'ethnologie et à la sociologie à titre provisoire, mais il ne reviendra pas à la philosophie. La transition entre ces

disciplines a-t-elle été facilitée par le prestige que l'ethnologie, anoblie par les œuvres de Claude Lévi-Strauss, avait acquis au regard des philosophes ? Pierre Bourdieu, qui marque sa défiance à l'égard de la hauteur philosophique, se tient aussi à distance du « regard éloigné », de l'objectivisme et du naturalisme qu'il reproche à Claude Lévi-Strauss. Ce scientisme conditionne à ses yeux une vision déshistorisée et esthétisée du monde social qu'il ne partage pas.

L'expérience de l'Algérie a eu beaucoup plus d'importance que la vogue du structuralisme et de Claude Lévi Strauss dans son parcours. C'est dans une sorte de passion pour le pays, le paysage et ses gens mais aussi dans un sentiment de culpabilité devant l'injustice et les souffrances de la guerre que s'enracine la *libido sciendi* qui explique la découverte de l'ethnologie. Ce moment critique est celui d'une véritable transformation, intellectuelle et affective, de sa vision du monde, et coïncide aussi avec un retour à ses origines : c'est le moment où il entreprend des enquêtes sur le célibat des aînés dans son Béarn natif et découvre les souffrances et les drames liées aux relations entre les sexes dans les sociétés paysannes. Ses allers et retours entre le Béarn et la Kabylie, entre le familier et l'exotique, favorisent la mise en place de ce dispositif réflexif qu'il appellera plus tard « l'objectivation participante », et qui se trouve applicable à une recherche sur une lointaine colonie comme sur son village d'origine. L'« observation participante » définit « la conduite d'un ethnologue qui s'immerge dans un univers social étranger pour y observer une activité, un rituel ou une cérémonie, et dans l'idéal, tout en y participant » ; mais cette immersion, « nécessairement fictive », permet-elle d'échapper à l'objectivisme du regard éloigné ? Peut-on vraiment participer à des pratiques inscrites dans la tradition d'une autre société ? Pierre Bourdieu évite l'alternative de l'objectivisme et de l'immersion totale en affirmant qu'il ne s'agit pas d'objectiver l'anthropologue faisant l'analyse anthropologique d'un univers exotique, mais le monde social qui a fait l'anthropologue et la position particulière qu'il occupe dans le champ des anthropologues. « L'objectivation participante », c'est ce retour sur les conditions sociales de la pratique, ce qui permet d'éviter ce que Ludwig Wittgenstein reproche à James G. Frazer, de se leurrer et de ne pas voir « dans telle conduite dite primitive l'équivalent des conduites auxquelles chacun de nous sacrifie dans des circonstances semblables : James G. Frazer est plus « sauvage » que la plupart des « sauvages », parce que faute « d'une connaissance intime » de sa propre expérience spirituelle, « il ne comprend pas qu'il ne comprend rien aux expériences spirituelles qu'il tente d'expliquer ». Regarder en soi-même la partie pré-logique ou primitive de soi, ce n'est pas faire un retour intimiste et complaisant sur la personne privée que l'on est. C'est mettre en place un dispositif réflexif qui rend présent à l'esprit « la spécificité irréductible

de la logique de la pratique », sans se priver de « cette ressource scientifique tout à fait irremplaçable qu'est une expérience sociale préalablement soumise à la critique sociologique ». Comme l'écrit avec force Pierre Bourdieu (2003 : 51) « que je m'intéresse à une femme kabyle ou à un paysan béarnais, à un émigré algérien ou à un employé, un instituteur ou un patron français, à un écrivain comme Flaubert, un peintre comme Manet ou un philosophe comme Heidegger, le plus difficile est, paradoxalement, de ne jamais oublier que ce sont tous des gens comme moi, en ce sens au moins qu'ils ne sont pas devant leur action – accomplir un rite inaugural, suivre un convoi funéraire, négocier un contrat, peindre un tableau, participer à un rituel académique, faire une conférence publique, assister à une *birthday party* – dans une position d'observateur et que l'on peut dire que, à proprement parler, ils ne savent pas ce qu'ils font (du moins au sens où j'essaie de le savoir, en tant qu'observateur et qu'analyste) ». « Le plus difficile, donc, n'est pas tant de les comprendre », que d'éviter d'oublier « qu'ils n'ont nullement le projet de comprendre et d'expliquer qui est le mien en tant que chercheur » (*ibid.*). Se référer à sa propre expérience, c'est se souvenir que personne n'a dans la tête, pas plus tous ces gens que le sociologue, la vérité savante de ce qu'il fait et se donner ainsi, comme l'écrit Jacques Bouveresse (2003), la possibilité de croire à une certaine forme d'universalisme et à la capacité qu'ont les êtres humains de se comprendre les uns les autres.

La misère du monde : travail de transcription des traits sociologiquement pertinents

D'où cette capacité d'écoute que tous les élèves de Pierre Bourdieu reconnaissent et qui s'exprime le mieux dans *La misère du monde* (1993). Le livre a pour base l'organisation et la présentation de témoignages d'hommes et de femmes confiant leurs difficultés d'existence à l'équipe des chercheurs. Il est donc conduit à une réflexion sur la relation de communication et sur les problèmes théoriques et pratiques que fait surgir « l'interaction entre l'enquêteur et celui ou celle qu'il interroge » (Bourdieu, 1993 : 9). Dans son adresse au lecteur, Pierre Bourdieu demande qu'on accorde à ces témoignages « un regard aussi *compréhensif* » que celui que « les exigences de la méthode scientifique » imposent aux chercheurs, même s'il lui faut admettre que la présentation de différentes études de cas puisse inciter à les lire au hasard, « comme des sortes de petites nouvelles », en choisissant d'ignorer les préalables méthodologiques et les analyses théoriques cependant indispensables à la juste compréhension de ces entretiens. On ne peut donc suivre Philippe Lejeune (1998 : 192-193) qui, dans une note de lecture très favorable à l'ouvrage, écrit que la soixantaine

d'entretiens recueillis par l'équipe sont résumés comme des « petites nouvelles » : c'est là prêter à la transcription des enquêtes un style auto-fictionnel et littéraire qu'aucune d'entre elles ne cherche à avoir. Il ne s'agit pas plus d'esthétiser ce livre en le rapprochant du *Kyrie* de la *Messe en si* de Bach, que de prêter à Pierre Bourdieu une poétique de la science dont il s'est toujours et très vigoureusement détourné. Il s'agit de suivre ce que le sociologue dit du travail de transcription, quand il dirige par des titres, des sous-titres et un texte introductif l'attention du lecteur sur les traits sociologiquement pertinents de ce que chaque auteur de discours (le sujet de l'enquête) dit ou trahit de lui-même, par ses paroles, le langage du corps et de la voix, les gestes, les mimiques et les intonations : « les conditions sociales et les conditionnements » dont celui qui est interrogé est le produit. Ce qui invalide en outre la lecture de ces enquêtes comme sous genres biographiques, c'est qu'« il ne suffit pas, comme dit l'auteur de *La misère du monde*, de rendre raison de chacun des points de vue saisis à l'état séparé » (Bourdieu, 1993 : 13), mais qu'il faut les rassembler et construire « l'espace des points de vue ». Cela veut dire renoncer au point de vue unique et dominant au profit de la pluralité des perspectives sans pour autant aboutir au perspectivisme et donc au relativisme. La tâche du sociologue, c'est de nécessiter chacun de ces points de vue, de lui rendre raison et d'expliquer ainsi la souffrance engendrée par la collision des intérêts dans un même lieu de cohabitation (les cités de banlieues), sans s'arrêter là. Pierre Bourdieu invite à comprendre, au delà de « la grande misère de condition », les « petites misères », « misères de position » comme il dit, vécues au quotidien dans ces microcosmes sociaux que sont le bureau, l'atelier ou la petite entreprise. Le travail de l'enquête ne consiste pas à faire un résumé misérabiliste ou compassionnel de ces souffrances – Bourdieu n'est pas l'abbé Pierre, quoi qu'en pense Philippe Lejeune –, il consiste à les mettre en perspective, dans l'horizon vécu des expériences que la personne interrogée vit au quotidien, quand elle découvre les oppositions entre le style de vie des classes, des ethnies ou des générations. Cette mise en perspective n'est pas celle du « regard éloigné », elle évite la mise à distance de l'objectivisme savant, mais elle s'écarte tout autant des mystiques de la fusion affective et de la sympathie fusionnelle : il s'agit de se rapprocher du point de vue de l'autre sans se projeter dans un *alter ego* qui reste toujours, « qu'on le veuille ou non, dit Pierre Bourdieu, un objet » ; comprendre le point de vue de l'enquêté, ce n'est pas le réduire à l'état de curiosité entomologique, c'est l'interroger à partir de ce point, prendre en quelque sorte son parti (au sens où Francis Ponge parle du parti pris des choses). Pierre Bourdieu parle même d'une sorte d'amour intellectuel à propos de la disposition accueillante qui incline à faire siens les problèmes de l'enquêté. Sans aller jusqu'à en faire une stratégie, on peut y voir le moyen « de réduire au maximum la violence

symbolique » (Bourdieu, 1993 : 1389-1446) qui s'exerce à travers la relation d'entretien, du fait de l'inégalité linguistique entre l'enquêteur et celui qu'il interroge. D'où ce travail d'écriture (sociologique) qui vise à concilier des objectifs contradictoires : donner l'apparence du naturel à ce qui est en réalité une construction rendue possible par la réflexion critique associée à tous les acquis de la science sociale.

L'auto-analyse

Pierre Bourdieu ne défend pas l'idée absurde que tous les mouvements secrets d'une personne, que toutes ses actions individuelles relèvent d'une explication sociologique. Il soulève une question, « celle des conditions biographiques d'affinité entre un individu singulier et une position objectivement déterminable dans un espace de possibles intellectuels et scientifiques » (Pinto, 2004 : 30). Cette question fait voir la divergence entre deux voies, le récit de vie romanesque et la quête sociologique de soi. Affirmant avec raison « la spécificité de la littérature, histoire particulière, invention formelle » (2005b : 346), la romancière Annie Ernaux (2005a : 167) trouve d'excellentes formules pour définir l'écriture autobiographique : « Ce qui me vient, ce sont des scènes, ce sont des sensations, pour lesquelles je vais déployer des mots qui décrivent, des mots qui font voir, qui sont souvent des mots très matériels, qui renvoient à des scènes vécues, des choses vues, des phrases entendues ». Pierre Bourdieu ne travaille pas la forme littéraire de manière à décrire un sentiment ou un vécu, mais travaille avec ses concepts de façon à faire comprendre le lien observable entre des prédispositions, des attentes, des tendances multiples et parfois contradictoires et le choix que l'on est conduit à faire dans un espace social donné. Aussi Annie Ernaux manifeste-t-elle quelque naïveté, peut-on penser, quand elle proclame par ailleurs qu'elle a toujours « baigné » dans la sociologie et se dit certaine d'être « en phase » avec les analyses de Pierre Bourdieu, sans pouvoir dire pourquoi. Il ne suffit pas d'écrire que l'on « objective son vécu », « conjugue l'intime et le social », effectue de « longs détours réflexifs », pratique une « écriture de la distance » pour se croire proche de la sociologie (Ernaux, 2005b)⁶. Car ce n'est pas par des confessions sur « le vécu secret », l'intime et le privé (quel que soit l'effet recherché par un style « neutre » ou

⁶ Cependant, la phrase d'elle qui la résume sur l'internet évoque un projet qui relève du narcissisme textuel, et qui trahit un désir d'atteindre par une sorte de sympathie fusionnelle la reconnaissance publique que tout écrivain, quel que soit son style, ambitionne : « Et le véritable but de ma vie est peut-être celui-ci : que mon corps, mes sensations et mes pensées deviennent de l'écriture, c'est-à-dire quelque chose d'intelligible et de général, mon existence complètement dissoute dans la tête des autres ».

« plat ») que l'on parvient à se tenir à distance objectivante de soi, ou que l'on réussit à atteindre quelque chose de collectif et de général. L'économie des signes émotionnels renouvelle, sans doute, la forme stylistique du récit autobiographique mais ne change rien à la visée de ce genre d'écriture qui est de décrire la subjectivité, l'individualité empirique et non pas construite : cette construction exige une mise en rapport avec un espace de possibles académiques ou artistiques qu'il n'y a aucune raison d'aller chercher dans un écrit littéraire qui place son lecteur dans un autre horizon d'attente. Et cette attente peut être comblée par le très beau témoignage d'écrivain qu'Annie Ernaux, la romancière de *La place*, a porté sur l'œuvre de Pierre Bourdieu : cette œuvre qui « défatalise l'existence » et procure une vision libératrice du monde, peut avoir pour effet de permettre « aux personnes les plus diverses de produire des pensées jusque là impensables » (Ernaux, 2005b) en les encourageant à regarder un passé douloureux lorsqu'elles souhaitent s'en affranchir.

L'exploration du passé social à travers « une histoire de vie » qu'il n'est pas toujours facile et agréable de raconter, répond chez Pierre Bourdieu non à une unique fonction d'anamnèse, mais comme on l'a vu à deux fonctions, la première étant l'objectivité scientifique. L'anamnèse libératrice est la conséquence, l'effet indirect, le bénéfice très substantiel et non négligeable d'une analyse réflexive dont l'objectif voulu et parfaitement explicité n'est pas de mener à son terme la sociologie de la science – celle-ci ne s'achève jamais, puisqu'elle doit toujours accompagner la pratique de la science –, mais « de se servir de la science sociologique déjà acquise pour faire de la sociologie » (Bourdieu, 2001 : 220). « Portant sur le monde social un regard ironique, qui dévoile, qui démasque », la sociologie, écrit-il, « ne peut se dispenser de jeter un regard sur elle-même », dans une intention qui est « de la servir, de se servir de la sociologie de la sociologie pour faire une meilleure sociologie » (*ibid.* : 16).

Ce qu'il découvre en utilisant les concepts qui font partie du capital scientifique acquis, c'est « le principe de constitution d'un *habitus* clivé, générateur de toutes sortes de contradictions et de tensions », liés à ses origines modestes et à son expérience des deux visages contrastés de « l'*Alma mater* » (Bourdieu, 2001 : 214-215) c'est-à-dire de l'école : déçu par le système scolaire, Pierre Bourdieu dit avoir misé sur « une entreprise, vitale et inespérée, de salut par l'école » (*ibid.* : 121). C'est par cette ambivalence et par le décalage entre une haute consécration scolaire et une basse extraction sociale qu'il explique son humeur rétive, son égal refus des positions les plus contraires dans tous les domaines : en politique, le rejet du gauchisme (à la différence de Michel Foucault et de Gilles Deleuze) et le refus du PC et de Mao (à la différence de Louis

Althusser) ; ou dans le domaine de la science, son double refus du positivisme, de l'empirisme et du relativisme, et du théoricisme, du regard éloigné et de l'objectivisme savant ; dans le domaine philosophique, le double refus des postures héroïques, du ton grand seigneur comme du ton populiste ; dans ses prises de position orientées « à contre-pente » (il se dit durkheimien ou weberien dans les années 68, où il était de bon ton d'être marxiste) ; enfin et surtout dans le style propre de sa recherche, le fait d'investir de grandes ambitions théoriques dans des objets souvent triviaux (Bourdieu, 2004 ; 2001 : 184-218) :

« Je pense, écrit-il, au fait d'investir de grandes ambitions théoriques dans des objets empiriques souvent très triviaux (les questions rituelles de l'esthétique kantienne à propos de la pratique photographique) [...] Peut-être le fait de sortir des classes que l'on dit parfois modestes procure en ce cas des vertus que n'enseignent pas les manuels de méthodologie, comme l'absence de tout dédain pour les patiences et les minuties de l'empirie ; le goût des objets humbles (comme l'artiste Seytour, qui réhabilite des objets déclassés comme le linoléum) ; l'indifférence aux barrières disciplinaires et à la hiérarchie sociale des domaines qui porte vers des objets dédaignés et qui encourage à réunir le plus haut et le plus bas [...] ; le sens et le goût des savoirs et savoir-faire tacites qui s'investissent dans la construction d'un questionnaire. Et ce sont sans doute les dispositions d'un *habitus* clivé qui m'ont encouragé à entreprendre et m'ont permis de réussir la transition périlleuse d'une discipline souveraine, la philosophie, à une discipline stigmatisée comme la sociologie, mais en important dans cette discipline inférieure les ambitions associées à la hauteur de la discipline d'origine en même temps que les vertus scientifiques capables de l'accomplir » (Bourdieu, 2001 : 217-218 ; Bourdieu, 2004 : 130-131).

Conclusion

Ce que cette auto-analyse a réussi à mettre à jour, c'est ce qui singularise le point de vue du sociologue qui se distingue de celui des agents qui sont des agents mais ne sont pas des théoriciens et de celui d'un théoricien qui, n'étant pas agent, serait Dieu. Pierre Bourdieu, qui aimait quelquefois plaisanter sur son nom, disait qu'il n'était pas Dieu puisqu'il était à la fois théoricien et agent. Il a ainsi compris que la vérité du monde social est un enjeu de luttes dans le monde social et que la vérité est la relativité généralisée de tous les points de vue y compris du sien propre en tant qu'acteur. Agent ou acteur, il l'a été dans le champ intellectuel dont il était le théoricien. Dans ce champ, il a tenté de se rapprocher le plus possible du point de vue sans point de vue qu'est le point de vue de la science. Ce géométral de toutes les perspectives, c'est

le champ social et le microcosme savant comme lieux d'affrontements entre des points de vue antagonistes où il était lui-même agent : il a découvert, au terme d'une ascèse intellectuelle parfois douloureuse, les propriétés sociales spécifiques qui le limitent mais dont il a su faire un atout.

Références

- Bourdieu P., 1958, *Sociologie de l'Algérie*, Paris, Presses universitaires de France.
- 1984, *Homo academicus*, Paris, Éd. de Minuit.
- 1986, « L'illusion biographique », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 62/63, repris dans *Raisons pratiques*, Paris, Éd. Le Seuil, 1994, pp. 81-89.
- 1988, *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, Paris, Éd. Le Seuil.
- 1992, *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Éd. Le Seuil.
- dir., 1993, *La misère du monde*, Paris, Éd. Le Seuil.
- 1997, *Méditations pascaliennes*, Paris, Éd. Le Seuil.
- 2001, *Science de la science et réflexivité*, Paris, Éd. Raisons d'agir.
- 2003, « L'objectivation participante », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 150, pp. 43-57.
- 2004, *Esquisse pour une auto-analyse*, Paris, Éd. Raisons d'agir.
- Bouveresse J., 2003, *Bourdieu, savant et politique*, Paris, Agone.
- Ernaux A., 2005a, « La littérature est une arme de combat », pp. 159-175, in : Mauger G., dir., *Rencontres avec Pierre Bourdieu*, Paris, Éd. du Croquant.
- 2005b, « Épilogue. Raisons d'écrire », pp. 343-347, in : *Le symbolique et le social. La réception internationale de la pensée de Pierre Bourdieu*, Liège, Éd. de l'Université de Liège.
- Klinkenberg J.-M., 2003, « Poésie et science : un seul savoir ? », pp.157-170, in : Pinto E., dir., *L'écrivain, le savant et le philosophe*, Paris, Publications de la Sorbonne.
- Lejeune Ph., 1996, *Le pacte autobiographique*, Nouvelle édition augmentée, Paris, Éd. Le Seuil.
- 1998, *Pour l'autobiographie*, Paris, Éd. Le Seuil.
- Pinto L., 2004, « Volontés de savoir: Bourdieu, Derrida, Foucault », pp. 19-48, in : Pinto L., Sapiro G., Champagne P., dirs, *Pierre Bourdieu sociologue*, Paris, Fayard.
- Sartre J.-P., 1971, *L'idiot de la famille. Gustave Flaubert de 1821 à 1857*, Paris, Gallimard.