

Extrait du Revue du Mauss permanente

<http://www.journaldumauss.net>

Pierre Verdrager

Ce que les savants pensent de nous et pourquoi ils ont tort. Critique de Pierre Bourdieu

- Lectures - Recensions -



Date de mise en ligne : mardi 30 mars 2010

Revue du Mauss permanente

Les livres relatifs à l'œuvre de Pierre Bourdieu se comptent par dizaines, du moins en langue française. L'ouvrage de Pierre Verdrager se situe résolument dans une perspective critique visant à montrer un certain nombre de points aveugles, de faiblesses et de contradictions centrales dans l'échafaudage théorique pensé par Pierre Bourdieu. Cela étant précisé, il ne s'agit aucunement, pour l'auteur, de s'inscrire dans une sociologie critique qui observe depuis une position de surplomb épistémologique les bruissements structurellement conditionnés de la vie sociale.

La première banderille lancée par P. Verdrager consiste à dénoncer l'incapacité de P. Bourdieu à penser la singularité de chacun autrement qu'en la désingularisant. Et comment pourrait-il en être autrement à partir du moment où le sociologue conçoit comme une illusion ce que l'individu sait de lui, de sa vie et de son histoire ? A partir du moment où la raison sociologique se donne pour objectif d'intégrer dans des collectifs sociologiquement définis des individus alors typifiés, classés, "collectivisés" ? D'une manière plus large, on peut en effet s'interroger sur l'incapacité de la sociologie bourdieusienne à penser la singularité individuelle. En faisant de la reproduction des *habitus* de classe le sésame ouvrant à la vérité du monde social, la sociologie de Bourdieu ne semble pas en mesure de penser l'identité personnelle autrement que sur le mode d'une identité interchangeable et anonyme, arrimée à une position déterminée. L'identité subjective est ici emboîtée dans l'objectivité du monde urbain au point de n'être plus qu'un effet du rapport de classe, qu'une sorte de précipité insipide conforme aux mécanismes de reproduction sociale. Les individus sont alors pensés comme des éléments équivalents d'une structure. Autrement dit, la vie sociale apparaît comme une vie sans autre, dépourvue d'altérité, étant donné que l'autre est privé d'une identité personnelle irréductible. La différence interpersonnelle est dans ce cas un impensé : l'épaisseur existentielle d'autrui est dissoute dans une *identité de sort* commune et non souhaitée. La logique du même qui prévaut ici rend l'altérité et la particularité individuelle l'ipséité impensable. L'autre est réduit au même ; son infinie profondeur est totalisée, pour parler comme Lévinas (voir entre autres *Ethique et infini*, Le livre de poche, 2006), dans une structure sociale ramenant toute identité personnelle à un régime d'impersonnalité, à une « identité de position » commune (voir H. Marchal, *L'identité en question*, Ellipses, 2006) où chacun vaut pour tous les autres au titre d'une même condition matérielle.

Cette logique épistémologique de désingularisation semble indissociable, selon l'auteur, d'une "procédure de disqualification" fondée sur la croyance sociologiquement assumée que l'individu ordinaire est sans cesse pris dans des croyances. L'autre non sociologue est disqualifié dans la mesure où il ne sait pas qu'il se trompe sur son propre compte et, d'une manière plus large, à propos des logiques objectives au fondement de la société dans laquelle il vit au quotidien. L'individu du sens commun s'illusionne ; seule la connaissance sociologique est à même de dévoiler les mécanismes à l'origine des contours de son *habitus*. Cette façon de procéder revient à réifier la raison sociologique en établissant une différence de nature ou ontologique entre sens savant et sens commun. Les prises de position des individus ne sont alors plus que des effets de position non conscientisés. Comme le rappelle P. Verdrager, « parler d'illusion, c'est se mettre en position d'extériorité critique, celle qui interdit de comprendre véritablement » (p. 29). Symétriquement, en niant la capacité critique des individus, Bourdieu participe à leur invisibilisation alors même qu'ils veulent les libérer de la domination intériorisée.

Mais plus encore, insiste P. Verdrager, la position de rupture par rapport aux individus ordinaires peut conduire à l'énonciation de préjugés, notamment en matière de pratiques sexuelles. C'est ainsi que Bourdieu (cité p. 36) peut écrire que les homosexuels « reproduisent souvent, dans les couples qu'ils constituent, une division des rôles masculins et féminins ». Pour P. Verdrager, cette affirmation non vérifiée et fautive dans bien des cas (voir à ce sujet le livre de L. Humphreys, *Le commerce des pissotières*, La découverte, 2007) tient à l'hétérocentrisme de Bourdieu, d'autant plus affirmé que ce dernier ne peut véritablement se préoccuper, en vertu même de l'épistémologie de la rupture qu'il revendique, de la réflexivité critique des homosexuels soucieux de combattre de tels préjugés. Dans le même sens, Bourdieu n'hésite pas à voir dans la sexualité homosexuelle masculine une image caractéristique de la

domination qui traverse la sexualité hétérosexuelle. Mais cela revient à généraliser de façon abusive certains préjugés hétérocentriques selon lesquels il y aurait forcément dans la relation homosexuelle un dominant et un dominé. Pour P. Verdrager, la sociologie critique montre ici toute l'étendue de ses limites en se refusant de donner toute la place qu'il faudrait aux critiques des acteurs. En fait, il existe différents régimes d'homosexualité envisageant plusieurs manières d'être homosexuels.

La posture critique devient en outre normative à partir du moment où elle dit à la place de l'individu pourquoi il ne parvient à se considérer comme homosexuel alors qu'il a des relations sexuelles avec des personnes de même sexe. En effet, pour la sociologie critique, un tel comportement revient à refouler son homosexualité comme si la personne devait absolument résoudre les contradictions qu'il y a en elle pour savoir qui elle est vraiment ; comme si elle devait être dépourvue de contradictions entre ses actions et son identité ; comme si elle devait forcément se conformer à la raison du sociologue selon laquelle doit s'imposer une équivalence entre l'activité sexuelle et l'image de soi ; comme si, en définitive, l'individu devait intérioriser ou, mieux, incorporer son identité d'homosexuel au point de ne pas pouvoir s'imaginer autrement. Cette façon de concevoir une intériorisation totale de l'identité sexuelle repose sur un principe de parfaite coïncidence de l'individu avec lui-même, ce qui ne garantit en rien la libération de celui-ci étant donné que la pluralité interne de l'individu à l'origine de sa réflexivité identitaire se trouve alors déniée ou, mieux, totalisée par les identités incorporées. P. Verdrager parle à ce propos d'une « violence scientifique » d'autant mieux distillée qu'elle prend appui sur la « vénérable tradition épistémologique française qui vise à faire le bien » (p. 50).

Dans un autre chapitre, P. Verdrager commence par souligner combien faire du calcul rationnel une caractéristique universelle relèverait de l'ethnocentrisme selon Bourdieu. Dès lors prévaut une opposition entre « nous » et « eux », opposition associée à un refus de recourir à toute analogie sous peine de risquer de projeter sur l'autre nos propres manières de penser. Mais aussi paradoxal que cela puisse paraître, ce refus systématique de l'ethnocentrisme débouche, par lui-même, sur un second ethnocentrisme. Car, insiste P. Verdrager, il n'y a pas un ethnocentrisme, mais deux (p. 102). En effet, l'ethnocentrisme, ce n'est pas seulement toujours voir chez les autres ce qui ne vient que de « chez nous », c'est aussi penser que les « autres » ne peuvent en aucun cas être comme nous, au prix d'une double réification, et de nous, et d'eux. Cette épistémologie discontinuiste introduisant de la différence de nature entre les « autres » et « nous » n'est pas sans rappeler les propos de L. Lévy-Bruhl, lequel considérait en effet comme naïve et dangereuse l'idée que les « autres » puissent penser comme « nous ». Le coût de ce relativisme radical est connu : l'autre est réduit à n'être plus qu'un primitif engoncé dans une « mentalité prélogique ». Quant au sociologue, il verse dans un ultra-différentialisme qui le conduit à voir partout chez les « autres » (issus des sociétés traditionnelles) du « sens pratique » et de la pensée mythique, et chez « nous », de la « logique logique ». Même s'il n'est pas certain, précise P. Verdrager (p. 103), que Bourdieu avait en tête Lévy-Bruhl quand il insistait sur de tels aspects, il reste que les points communs entre les deux auteurs sont nombreux. A cet égard, il est important de noter combien Bourdieu n'invalide pas la thèse lévy-bruhlienne de la pensée prélogique, mais la valide en la généralisant, en procédant à son extension à « nous » : autrement dit, ce qui est valable pour « eux », l'est aussi pour nous dans une certaine mesure. Pour P. Verdrager, ce raisonnement est problématique dans la mesure où il établit une profonde asymétrie entre « nous » et « eux ». Car si ce qui s'applique plutôt à « eux » les agents des sociétés traditionnelles sous l'emprise de la pensée pratique peut s'appliquer encore à « nous » les agents civilisés et urbanisés, inversement, ce qui s'applique à « nous » la logique logique et non pratique ne peut jamais s'appliquer à « eux ». Ici, P. Verdrager accuse Bourdieu de chercher à nous « faire avaler, au nom du rejet de l'épistémocentrisme, la couleuvre de l'altérité épistémocentrique » (p. 108). A cet égard, même si la pratique radicale de la rupture épistémologique flatte l'ego des sociologues et assoit l'idée de la singularité de la pensée savante, il n'en reste pas moins qu'une telle position situe inévitablement les « autres », c'est-à-dire l'ensemble des agents, hors de la cité savante, là où précisément ils ne seront pas en mesure d'accomplir toutes leurs potentialités d'être humain puisque privés de la connaissance sociologique... Dès lors la question qui se pose est celle de savoir si l'humanité de tous dépend de l'humanité du savant, auquel cas on prend le risque de scinder l'humanité en deux et donc d'extraire de la commune humanité une partie très importante des êtres... humains. De ce point de vue, mieux vaut affirmer que l'exercice de la Raison renvoie à une faculté proprement humaine qui devient, d'une façon ou d'une autre, une capacité concrète culturellement mise en forme.

P. Verdrager rappelle à quel point la théorie bourdieusienne s'articule autour d'une causalité circulaire entre structures objectivées et structures incorporées. En d'autres termes, l'agent, surtout celui des sociétés différentes de la nôtre, est pris dans un schématisme pratique qui se renforce de lui-même si bien que l'individu, comme la société dans laquelle il évolue, semble hermétique à la nouveauté et à l'invention. Le temps qui domine alors est un temps de la routine, les structures mentales des « autres » (des kabyles notamment) restant relativement imperméabilisées au changement et à l'altérité. Tout se passe alors comme si les agents étaient soustraits au temps, comme s'ils étaient extraits de l'histoire. Or, toute société traditionnelle, à l'instar de la société kabyle, ne peut être vue comme un simple conservatoire de pratiques déclinées sur le mode pratique. La société kabyle a été le théâtre (et continue de l'être) de nombreuses mutations sous l'action conjuguée de la guerre, des migrations, de la télévision, de l'instruction... (p. 124). Mais reconnaître comme historique la société kabyle contraignait Bourdieu à admettre implicitement que quelque chose n'allait pas dans son modèle de circulation circulaire propre à l'expérience doxique, dont la caractéristique première est d'être avant tout *statique* (p. 125).

Selon P. Verdrager, l'ethnocentrisme de Bourdieu ne se manifeste pas seulement dans sa dimension eurocentrique. Il s'observe également dans les travaux que celui-ci a menés sur le Béarn où opère alors un véritable « urbanocentrisme ». Comme le kabyle, le paysan du Béarn est vu comme enchaîné à sa tradition, incapable de prendre de la distance par rapport aux « poncifs éculés des rédactions d'école primaire ou de la vulgate ruraliste » (Bourdieu cité p. 126). En forçant le trait qui oppose ville et campagne, Bourdieu n'hésite pas à parler au début de sa carrière de « choc des civilisations » pour montrer combien le citadin est culturellement éloigné du paysan. L'habitus de ce dernier est réduit à quelques traits caricaturaux pour mieux mettre en évidence les différences qui l'éloignent de la vie citadine. Cette exagération a pour conséquence d'obliger le sociologue à gommer les caractéristiques communes aux paysans et aux citadins béarnais qui constituent, insiste P. Verdrager, autant d'épines dans le pied de la vision structurale dont le principe fondamental est de s'articuler sur des oppositions claires et contrastées.

La sociologie de Bourdieu est d'autant plus encline à verser dans le registre d'une épistémologie péremptoire à l'égard du sens commun qu'elle ne conçoit pas le savoir scientifique comme construit, à la différence du savoir commun. En effet, la connaissance sociologique est pour Bourdieu réaliste dans le sens où elle touche à la vérité des rapports sociaux. Proche sur ce point des sciences de la nature, Bourdieu refuse de relativiser le savoir sociologique sur l'autel de l'analyse ethno-sociologique des processus à travers lesquels la science se fait, d'où ses critiques acerbes adressées à la sociologie des sciences de B. Latour accusée de voir du relativisme là où il n'y aurait que de la réalité conquise de haute lutte contre le sens commun. Siégeant dans sa cité savante pour mieux y voir la vérité du monde social, le sociologue selon Bourdieu fait état de ce qui est, rend compte de la réalité et ne produit en aucun cas un savoir comparable à celui arbitraire et illusoire des agents ordinaires, tellement ordinaires, d'ailleurs, que leurs propos ne sont finalement pas très intéressants pour établir les contours *quasi* intangibles du savoir sociologique. L'individu sociologiquement analysé est transparent au sociologue ; l'habitus n'est accessible qu'à une raison sociologique seule capable de saisir les ressorts cachés de ce qui structure la subjectivité. Seul le sociologue a accès à un Monde supérieur à l'origine de ce qu'est l'agent, alors dépossédé de lui-même. En d'autres termes, seul le sociologue peut saisir le médium social qui traverse l'agent, qui le détermine dans son esprit et surtout dans son corps.

Cette façon de faire de la sociologie, en lien étroit avec l'attachement au principe de la rupture radicale avec le sens commun, suppose ce que nous identifions comme un « dédoublement » du sociologue. En effet, à partir du moment où celui-ci croit à une explication dans laquelle le sujet humain est nié comme sujet sous prétexte qu'il ne peut saisir les mécanismes généraux à l'œuvre, il se considère, d'une façon ou d'une autre, comme un sujet au dessus des structures. Il opère donc bien un dédoublement pour assumer sa prétention à accéder à un niveau sociologique hors de portée de la connaissance ordinaire. Or, le piège consiste ici à penser que le discours du sociologue n'est emprunt d'aucune subjectivité en excipant qu'il décode un monde sans sujet, totalement objectif. Mais le sociologue est *nécessairement* un sujet qui n'est pas en mesure, sur le plan cognitif comme sur le plan sensoriel, de tenir un discours absolu, comme tout un chacun. Nier cette évidence, c'est faire du sociologue un être inspiré seul en mesure d'intercéder pour révéler ce qui « possède » l'agent.

Enfin, P. Verdrager rappelle que, pour Bourdieu, parce que les agents paient des impôts (don), on leur doit de leur rendre l'argent qu'ils ont versé sous la forme de concepts éclairants susceptibles d'explicitier les déterminismes sociaux qui pèsent sur les destinées individuelles. Quant au sociologue, lorsqu'il est payé par l'Etat, il doit éponger ses dettes en théorisant la vie des dominés et en leur donnant les moyens de penser leur libération. Mais par son contre-don, le sociologue fait exister le handicap des dominés réduits au statut d'agents incapables d'agir autrement que sous perfusion sociologique. Et puis à partir du moment où la parole des agents n'est pas intégrée dans l'analyse sociologique, le sociologue refuse de recevoir des agents ce qu'ils peuvent pourtant lui donner : leur vécu, leurs représentations, les sentiments, leurs difficultés à mettre des mots sur un corps socialisé et qui n'est pas toujours docile... Lorsque le contre-don d'ordre sociologique se fait sans recevoir du social et sans autre possibilité de donner, les agents se trouvent dans une situation de dette négative. « Même si l'on admet la parfaite sincérité de celui ou de celle qui se sent obligé de renvoyer des théories pour éponger ses dettes, on ne peut quand même pas s'empêcher de penser qu'il est certains dons dont on se passerait volontiers, et notamment ceux qui, visant à combler un handicap, contribuent à le faire exister en tant que tel, au point qu'on se demande parfois si on n'aurait pas tout intérêt à ce que les sociologues oublient un peu plus souvent de rendre la monnaie. » (p. 200)

Cette dernière banderille recensée ici doit faire comprendre à quel point l'ouvrage de P. Verdrager ne cesse de pilonner l'œuvre de Bourdieu pour finir, dans la conclusion, sur des considérations d'ordre moins théorique qui ne nous semblent pas nécessaires. Le livre présente le grand intérêt de décortiquer l'œuvre de Bourdieu, ce qui aide aussi à mieux la comprendre. Cela dit, nous aurions aimé voir parfois davantage de retenue étant donné que la sociologie de Bourdieu ne peut être vue uniquement comme une théorie parasite dans le champ de la sociologie. Preuve en est qu'elle suscite toujours autant de commentaires et ne laisse pas de nous interroger sur les travers, les limites et les formidables intuitions au fondement de notre discipline.

Hervé Marchal
Maître de conférences en sociologie
Nancy Université Nancy 2
2L2S - LASURES

Post-scriptum : Paris, Les empêcheurs de penser en rond/La découverte, 2010, 238 pages.