

Sociologie

M. Pierre BOURDIEU, professeur

Du point de vue de la science sociale, l'objet propre n'est ni l'individu (biologique) ni le groupe comme ensemble d'individus mais la relation entre les deux réalisations du social, dans les corps (ou les individus biologiques) et dans les choses ; c'est-à-dire la relation double et obscure entre les *habitus*, systèmes de schèmes de perception, d'appréciation et d'action qui sont le produit de l'institution du social dans le corps, et les *champs*, systèmes de relations objectives qui sont le produit de l'institution du social dans les choses ou dans des mécanismes ayant la quasi-réalité des choses physiques ; et aussi tout ce qui s'engendre dans cette relation, c'est-à-dire les pratiques sociales et les champs lorsqu'ils se présentent sous la forme de réalités perçues et appréciées, donc comme champs d'action et champs de luttes.

La relation entre l'*habitus* et le champ est à double sens : c'est d'une part une relation de conditionnement, le champ structurant l'*habitus* qui est le produit de l'incorporation de la nécessité d'un champ (ou d'un ensemble de champs) ; c'est aussi une relation de connaissance, l'*habitus* contribuant à constituer le champ comme monde doté de sens et de valeur, dans lequel il vaut la peine d'investir. Il s'ensuit d'une part que la relation de connaissance dépend de la relation de conditionnement préalable qui façonne les structures de l'*habitus*. Et d'autre part que la science est, en ce cas, connaissance d'une connaissance et doit faire une place à une phénoménologie sociologiquement orientée de l'expérience du champ ou, plus précisément, des invariants (avec par exemple l'analyse de la pratique ordinaire et de l'expérience doxique, de la crise et du rapport critique, etc.) et des variations de la relation entre les différents *habitus* et les différents champs. Bref, la spécificité de la science sociale réside dans le fait qu'elle a pour objet de connaissance une réalité qui englobe des agents ayant pour objet de connaissance cette réalité. Il s'agit donc d'élaborer une théorie de la pratique en tant que pratique et une théorie du mode de connaissance pratique qui s'y trouve impliqué.

S'il faut tenter de décrire adéquatement la logique spécifique de la pratique et de la connaissance pratique, ce n'est pas pour obéir à une sorte de point d'honneur épistémologique mais pour produire des effets scientifiques : en effet la confusion de la connaissance savante et de la connaissance pratique, du point de vue du savant et du point de vue de l'agent, est au principe de tout un ensemble d'erreurs communes, tant en sociologie qu'en économie. Ce travail d'analyse, aujourd'hui mené, de manière quasi indépendante, par les courants les plus avancés des sciences sociales, interactionnisme, ethnométhodologie, anthropologie cognitive, est rendu difficile, comme souvent dans les sciences sociales, par de formidables obstacles sociaux : du philosophe divin de la théorie classique de la connaissance au sociologue régalien de la théorie classique du monde social, en passant par toutes les théories du savoir absolu, du sens objectif, de la fausse conscience ou de la coupure, le dédain pour ce qu'Alexandre Baumgarten, appelait la *gnoseologia inferior*, ne s'est jamais démenti. Pourtant, s'il est certain que le sociologue doit rompre avec la connaissance spontanée du social, il doit néanmoins englober dans sa théorie la connaissance contre laquelle il a construit la connaissance scientifique et qui, quoi qu'il en ait, continue à orienter les pratiques. Ce qui suppose un renversement du pour au contre que les grands sociologues objectivistes (Marx, Durkheim), responsables des coupures les plus décisives avec la connaissance ordinaire, n'ont pas su accomplir. Tous les obstacles sociaux mis à part, la science de la *gnoseologia inferior* pose des problèmes extrêmement difficiles : il s'agit en effet de faire une science du confus et du flou qui ne soit ni floue ni confuse ; sans pour autant détruire l'objet, comme il arrive si souvent, par les instruments, souvent construits contre lui, c'est-à-dire contre les inclinations de la logique pratique et de la *perceptio confusa*, dont parle Baumgarten, qu'on lui applique (problème qui se pose avec une acuité particulière toutes les fois qu'on veut rendre raison de logiques dites naturelles).

La relation de connaissance pratique n'est pas une relation entre un sujet et un objet constitué comme tel et posant problème. Participant, en tant que social incorporé, du monde social, l'habitus est présence directe au champ qu'il habite, où il se sent chez soi et qu'il saisit de manière immédiate comme doté de sens et d'intérêt. L'action pratique qui réussit peut se décrire par analogie à l'*orthè doxa* de Platon (*Ménon*, 98 c), l'opinion juste ou qui tombe juste : la coïncidence entre les dispositions et la position, entre le sens du jeu et le jeu fait que l'agent fait « ce qui est à faire » sans le poser explicitement comme fin, en deçà du calcul et même de la conscience. La théorie de l'habitus permet d'échapper à toute une série d'alternatives où s'enferme d'ordinaire la réflexion sur l'action. Celle de la conscience et de la chose : l'habitus comme sens du jeu produit des actions ajustées aux exigences objectives du jeu, sans avoir besoin de les poser comme telles, c'est-à-dire comme fins, pouvant donner

par là l'illusion de la finalité. Celle du mécanisme et du finalisme (sous ses différentes formes) : ni choses passivement soumises à des mécanismes, ni sujets posant des fins consciemment calculées, les agents n'agissent, dans l'ordre ordinaire de la pratique, ni sous la contrainte mécanique de causes ni en connaissance de cause. Celle de la téléologie subjective, avec l'individualisme utilitariste (et toutes les théories du choix rationnel), et de la téléologie objective, avec le fonctionnalisme du meilleur ou du pire qui prête des intentions et des projets à des collectifs personnalisés.

On ne peut produire une théorie du mode de connaissance pratique sans produire, dans la même démarche, une théorie du mode de connaissance savant qui, aussi longtemps qu'il n'est pas pensé comme tel, tend à s'insinuer dans l'analyse des pratiques. Cette substitution du sujet savant à l'habitus pratique est particulièrement visible dans la philosophie de l'action qu'engagent de manière implicite ou explicite la plupart des théories sociologiques ou économiques ; c'est-à-dire la représentation de l'agent comme calculateur rationnel guidé par son intérêt bien compris, capable de choisir et de décider en pleine connaissance de cause et réductible, à la limite, à une fonction d'utilité, donc totalement dépourvu de propriétés liées à l'histoire individuelle ou collective (celles-là mêmes qui sont enregistrées sous forme d'habitus). On voit en passant que cet agent qui agit en pleine connaissance de cause, mesurant par exemple ses espérances et ses investissements aux chances de profit, n'est que la version finaliste, fondée sur la projection du sujet savant dans l'agent agissant, de l'agent mécaniquement conduit par la contrainte des causes, également connues du seul savant. De l'anthropologie imaginaire du calcul rationnel on passe à la franche mythologie avec les théories de l'action et de l'histoire qui, à la faveur de jeux de langage permettant de traiter comme sujets connaissant et agissant des sujets grammaticaux, peuple le monde social de collectifs personnalisés posant leurs propres fins (eg. l'Ecole élimine..., l'Etat sert..., etc.).

La théorie de l'habitus explique pourquoi le finalisme de la théorie de l'agent rationnel ou raisonnable, individuel ou collectif, quoique faux anthropologiquement, peut paraître fondé dans la réalité empiriquement observable. Le finalisme individualiste, qui tient l'action pour déterminée par la visée consciente de fins explicitement posées, est une illusion bien fondée : le sens du jeu qui favorise l'ajustement anticipé de l'habitus aux nécessités et aux probabilités inscrites dans le champ, se présente sous les apparences d'une visée réussie de l'avenir. De même, l'affinité structurale des habitus de même classe qui, étant le produit des mêmes conditions et des mêmes conditionnements, peuvent engendrer des pratiques convergentes et concertées en dehors de toute conspiration, rend compte des phénomènes de quasi-téléologie qui s'observent dans le monde social (par exemple dans les réactions du corps professoral à l'accroissement du nombre

des enseignants imposé par l'accroissement du nombre des étudiants) et que l'on est souvent tenté de comprendre soit dans la logique du finalisme individualiste (avec les théories du complot) soit à travers les métaphores organicistes (homeostasis, etc.).

Ayant rappelé les fonctions théoriques de la notion d'habitus et montré que l'habitus ne s'effectue réellement et ne révèle ses potentialités que dans sa relation à un champ, on peut tenter d'établir les propriétés générales des champs. Parler de champ, c'est d'abord rompre avec le mode de pensée substantialiste qui, fasciné par le directement visible, les individus, les groupes, les interactions — échanges matériels et symboliques, etc. —, ignore les relations invisibles entre des positions, relations irréductibles aux interactions dans lesquelles elles se manifestent et qu'elles structurent. La sociologie, dans son moment objectiviste, est une *analysis situs*, c'est-à-dire l'analyse d'un espace de relations objectives entre des positions (ou des postes), relations relativement indépendantes par rapport aux agents qui occupent les positions et par rapport à leurs intentions et leurs fins (et irréductibles aussi à un *network* de « relations »). Et l'on peut montrer que la connaissance des positions construites, donc de l'espace global à l'intérieur duquel chaque position se définit (comme haute, basse ou intermédiaire, dominante ou dominée, etc.) enferme une connaissance des prises de position de leurs occupants.

Appréhendé à un moment donné du temps, le champ se présente comme un espace relativement autonome de forces possibles qui s'exercent sur tous ceux qui y entrent ; la structure du champ n'étant autre chose que la structure de la distribution du pouvoir spécifique, c'est-à-dire agissant dans le champ considéré, et la position dans le champ étant définie par la position occupée dans cette structure. Champ de forces possibles, le champ est aussi un champ d'actions possibles et en particulier un champ de luttes visant à conserver ou à transformer le champ de forces. Autrement dit, le champ en tant que réseau de relations objectives entre des positions de force fonde et oriente — par l'intermédiaire des dispositions constitutives de l'habitus — les stratégies que les occupants de ces positions, agents singuliers ou groupes d'agents, engagent, à compte propre ou au nom d'une institution, dans leurs luttes (patentes ou latentes) pour défendre ou améliorer leur position ; et, en retour, les luttes par lesquelles les agents s'efforcent de conserver ou de transformer le réseau de relations objectives sont déterminées dans leur force et leur direction par la position dans le rapport de forces. Ou, pour être plus concret, par les atouts dans le jeu, c'est-à-dire par le *capital* spécifique comme principe de la force détenue dans un jeu déterminé.

Renvoyant à une autre année l'étude des rapports entre l'habitus et le champ, qui permet d'articuler les deux définitions du champ comme champ

de forces et comme champ de luttes, l'analyse du rapport entre le champ et le capital, sous ses différentes espèces (avec la théorie des pouvoirs qui s'y trouve impliquée), et la recherche des lois formelles ou des invariants du fonctionnement des champs, on s'est attaché à l'analyse d'un cas particulier, celui du champ littéraire et artistique en France à la fin du XIX^e siècle (qui fera l'objet d'une prochaine publication).

P. B.

CONGRÈS ET MISSIONS

— Communication au Colloque sur la lecture aujourd'hui, Saint-Maximin, 17-19 septembre 1982.

— Communication sur le musée dans l'espace des institutions culturelles, Gli Uffizi, Florence, 20-24 septembre 1982.

— Communication au Colloque de l'Association internationale des sociologues de langue française, Paris, 1^{er} octobre 1982.

— Communication au Colloque sur les nouveaux clercs dans la société contemporaine, Strasbourg, 11-12 octobre 1982.

— Communication au Colloque sur une sociologie du croyable de l'Association française de sociologie religieuse, Paris, 6-7 décembre 1982.

— Conférences à l'Université de Bruxelles, janvier-mars 1983.

— Conférence à l'Université de Liège, 1^{er} mars 1983.

— Communication devant le Groupe de sociologie des figurations, Amsterdam, 2 mars 1983.

— Communication au Centre culturel flamand, Amsterdam, 2 mars 1983.

— Communication à l'Académie des sciences, Amsterdam, 3 mars 1983.

— Communication au Colloque sur les pratiques de l'analyse culturelle, Bad Homburg (Allemagne), 7-10 mars 1983.

— Communication à la Faculté des lettres de Tilburg (Hollande), 16-17 mars 1983.

PUBLICATIONS

— *Die feinen Unterschiede, Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft* (Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1982).

— « La sainte famille. L'épiscopat français dans le champ du pouvoir », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 44-45, novembre 1982, p. 2-53 (avec M. de Saint Martin).

— « The Philosophical Establishment », in : *Philosophy in France Today* (A. Montefiore ed., Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 1-8).

— *Questões de Sociologia* (Rio de Janeiro, Editora Marco Zero Limitada, 1983).

— « Vous avez dit “ populaire ” ? » (*Actes de la recherche en sciences sociales*, 46, mars 1983, p. 98-105).

— « Les sciences sociales et la philosophie » (*Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 47-48, juin 1983, p. 45-52).