

Revue européenne
des sciences sociales

European Journal of Social Sciences

Revue européenne des sciences sociales

European Journal of Social Sciences

XLI-125 | 2003

Index de la *Revue européenne des sciences sociales*
(1995-2002)

Mort d'un ami, disparition d'un penseur

Jean-Claude Passeron



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/ress/560>

DOI : 10.4000/ress.560

ISSN : 1663-4446

Éditeur

Librairie Droz

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2003

Pagination : 77-124

ISBN : 2-600-00844-6

ISSN : 0048-8046

Référence électronique

Jean-Claude Passeron, « Mort d'un ami, disparition d'un penseur », *Revue européenne des sciences sociales* [En ligne], XLI-125 | 2003, mis en ligne le 01 décembre 2009, consulté le 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/ress/560> ; DOI : 10.4000/ress.560

Jean-Claude PASSERON

MORT D'UN AMI, DISPARITION D'UN PENSEUR*

« Une comparaison à laquelle deux ou un plus grand nombre de personnes concourent (est) une discussion. Nous n'avons eu depuis un siècle que des discussions à l'eau de rose qui ne peuvent jamais donner un résultat important. Les antagonistes ont tellement peur de se blesser qu'ils n'osent pas frapper sur la question (...) Le langage des salons doit être celui de la politesse, le langage des écoles, comme celui des camps, doit être la franchise (...) Le soldat s'expose au danger des blessures physiques, et le savant court le risque de blessures morales (...) Il n'y a que des hommes passionnés pour la gloire qui soient en état de bien discuter. Le savant passionné est complètement identifié avec la proposition qu'il avance, et ses opinions prennent nécessairement le caractère de sa personnalité... L'École a eu tort d'admettre comme principe d'une justesse absolue celui qui exclut les personnalités de la discussion, attendu que ce serait en ôter la passion, seule force qui puisse faire triompher les idées neuves de la résistance que leur opposent les anciens préjugés et des efforts que les docteurs, qui en sont les défenseurs, font pour conserver la considération dont ils jouissent (...) Une discussion ressemble à un tournoi, ou plutôt une discussion est un tournoi scientifique. »

Claude-Henri de Saint-Simon, *Histoire de l'Homme* (1810).

J'ai appris au téléphone, tôt un matin de janvier, la disparition de Pierre Bourdieu par un journaliste de radio qui me pressait d'intervenir en direct pour commenter l'événement puis, avec plus d'insistance encore, de rassembler mes souvenirs personnels pour livrer, le soir-même, à l'antenne un témoignage-flash dans un débat contradictoire – peu lui importait au fond que ce fût sur l'œuvre ou l'homme, le sociologue de terrain ou le maître à penser, le charmeur béarnais ou le polémiste intraitable, l'enquêteur attentif et sensible à la souffrance des défavorisés ou le stratège florentin d'une *Realpolitik* de la souveraineté intellectuelle, l'ami ou l'ex-ami, pourvu qu'il y eût joute et spectacle. J'ai aussitôt compris que le compagnonnage amical qui nous liait, non sans éclipses, Bourdieu et moi, depuis le début des années '60', au fil d'une histoire aussi fournie en collaborations de recherche qu'en refroidissements et quelquefois en algarades, m'empêchait et m'empêcherait sans doute longtemps d'en parler en historien ou en sociologue « véridique ». Un sociologue trop familier de ce penseur d'exception n'a le choix qu'entre en « dire trop » ou « trop peu », biaisant également, par omission ou redondance, la description d'un caractère aussi pétri de contrastes. Et, s'il

* Une brève esquisse de ce texte a paru dans un numéro d'hommage à Pierre Bourdieu: *Ichiko*, Tokyo, Ed. de l'EHESS, été 2002, n°75, pp. 55-72 Dans des entretiens précédents, j'avais répondu sur ma biographie plus que sur mes rapports personnels avec Bourdieu (Interview par Lucien Malson: « Cahiers de Beaumont », n° 1984, pp. 7-37; ou interview par Raymonde Moulin et Paul Veyne: « Revue européenne des sciences sociales », 1998, n° 110, pp. 275-368).

me semblait encore trop tôt pour parler sous la dictée de la seule amitié d'un absent aussi présent au plus vif des guérrillas intellectuelles en cours, il était trop tard pour parler, lui absent, d'un ami aussi proche en m'arrogant le rôle improbable du témoin « vérac » : pas plus que quiconque je ne suis capable de ressusciter les dosages anciens de sentiments et de rationalisations enfouis dans l'ambiguïté de la mémoire. À propos de Bourdieu mes souvenirs les plus sûrs restent tributaires des dissonances entre nos caractères, sans doute peu faits pour philosopher ou militer à l'unisson, mais qui avaient pourtant persisté dix ans, avec un plaisir intellectuel certain dans le partage quotidien de leurs enquêtes sociologiques et la co-écriture de leurs résultats. Survivre à quelqu'un – conjoint ou co-auteur – sans autre raison que de hasard n'est jamais pour le survivant un gage de sincérité dans l'interprétation de leur passé commun ; mais pas davantage une disqualification de l'exactitude historique de son récit : serait-il sinon possible de jamais témoigner sur des proches ? Témoin donc, mais sans garantie ni archives.

BOURDIEU ET PIERRE BOURDIEU

Fallait-il alors ne rien dire publiquement de Bourdieu ? Mais je dus déjà faire une exception ce matin-là en prononçant quelques-unes des ces phrases de deuil, vaines et convenues, les seules pourtant que leur inanité rende en ces circonstances également faciles à prononcer par tous, comme je l'ai constaté à satiété dans les gazettes et les médias, les semaines suivantes. À peu près les mêmes mots pour les plus proches amis comme pour les voix les plus officielles des *establishments* ; les mêmes éloges de commande par les ennemis d'institution ou de rancœur que par les disciples d'aspiration ou de commodité ; les mêmes expressions de regret chez les adversaires les mieux installés dans le confort mental d'une vieille hostilité que chez les compagnons de longue patience dans l'écoute ou l'objection. Je ne crois pas être le seul de ces interlocuteurs ou lecteurs amicalement critiques, prémunis, par leurs discussions serrées avec Bourdieu ou, pour de plus éloignés, par leur lecture attentive des textes de Pierre Bourdieu, contre les tentations de la diatribe ou de l'éloge dithyrambique. J'ai toujours refusé de m'accorder, au prétexte d'une familiarité personnelle avec Bourdieu, le double privilège de la perspicacité psychologique et de l'omniscience événementielle, qualités supposées aller de soi dans les polémiques de presse qui roulent depuis des années sur les actes et les écrits de Pierre Bourdieu, où je n'intervenais jamais. La revendication de ce double monopole – *véracité* de l'interprétation et *véridicité* du récit – trahit un Ego imperméable à l'objection, prompt à oublier les exigences minimales du jugement scientifique dès qu'il y va du plaisir narcissique d'entendre se répercuter les échos de ses jérémiades de victime ou de sa joie de converti. La certitude de soi tourne vite au sentiment d'infaillibilité chez les intellectuels friands de débats coulés dans la rhétorique des affrontements politiques où l'on tranche allègrement au sabre d'abordage de la gloire ou de l'indignité scientifiques d'une école, d'une œuvre ou d'une invention, surtout lorsque la polémique s'instaure entre des intellectuels hyper-sensibilisés par leur concentration parisienne au prestige qu'ils risquent d'y perdre ou d'y gagner en fonction de la position qu'ils occupent dans le débat public, vite réduit, en France, sur tréteaux médiatiques à sa fonction de publicité ou d'échange d'injures homériques. On l'a

vu récemment encore lors du débat public aussi véhément que tourbillonnant autour de « l'affaire Sokal » ou du « scandale scientifique » de la thèse de sociologie sur l'astrologie soutenue en Sorbonne par une astrologue.

Avant même l'âge des tables rondes télévisées, Bourdieu comme moi avons dû constater le télescopage des passions idéologiques et des raisonnements scientifiques, en particulier dans les débats portant sur les sciences de l'homme ou les Droits de l'homme, dès qu'ils sont animés par des brasseurs d'opinions, placés face à des auditoires à conforter ou à conquérir. Nous l'avions constaté avec les questions d'étudiants et de collègues dans nos séminaires de formation ouverts au débat, lorsque nous avons voulu enseigner dans les années '60' la sociologie, non comme la sociologie de rêve (ou de cauchemar pour certains) que présentaient les manuels et les *texts-books*, mais comme la science historique qu'elle était effectivement et qui n'a guère en commun avec les méthodes des sciences expérimentales ou déductives que ce qu'elle en mime avec plus d'ostentation que de réussite dans l'illusion ou le faire-valoir disciplinaire. Les interpellations se référaient toujours à des auteurs ou doctrines susceptibles de nous « classer » sur une échelle des engagements de parti ou d'école selon la manière dont nous les classions nous-mêmes. Plus tard, nous fûmes submergés sous les objections ou les embrassades politiques qui se multiplièrent après nos premiers écrits en sociologie de l'éducation, sur lesquels on se méprit avec constance « à gauche » comme « à droite », chez les chercheurs férus de méthodologie pointue autant que chez les essayistes, les pédagogues ou les militants. Quel était le sens de tant de résistances ou de tactiques de captation dotées de significations différentes, voire opposées, surtout après 1968 ? Nous nous en consolions alors – un peu facilement peut-être – par une sociologie cavalière des intellectuels et de l'apprentissage intellectuel. Récusant le privilège d'objectivité que Mannheim voulait réserver à l'*intelligentsia*, du fait qu'elle se trouverait détachée (*freischwebende*) par sa formation de toutes « racines sociales », nous affirmions au contraire que les pires surdités scientifiques se rencontrent d'abord chez les « intellectuels flottants », qui sont la majorité dans les institutions lettrées ou technocratiques d'aujourd'hui, à l'Université comme chez les techniciens, les spécialistes ou les commanditaires, dans la presse, l'édition ou les appareils politiques : rédacteurs de programmes ou de rapports, collecteurs de mots nouveaux et renifleurs des premiers effluves d'une mode, prospecteurs de cautions scientifiques, apprentis chercheurs ou *groupies* prompts à surenchérir sur le maître, spécialistes de l'argument de seconde main dans leurs opinions, leurs votes ou leur propagande de bouche à oreille ; sans oublier les piliers de séminaires en quête d'une originalité introuvable, toujours déçus et jamais lassés, tous à l'affût de captations rentables ou de « démarcations » prometteuses d'un prestige de *happy few*. Les intellectuels flottants ont un rapport à l'esprit scientifique au moins aussi *hétéronome* que celui des « intellectuels organiques » hiérarchisés dans un Etat, une Eglise ou un Parti. Suivisme ou besoin d'admirer, paresse ou activisme, dilettantisme ou snobisme contribuent, dans des proportions variables selon les cas, à transformer les intellectuels désœuvrés en auditeurs ou lecteurs indifférents à la structure logique des argumentations scientifiques, que ce soit, chez les adversaires d'humeur, pour mieux les refuser d'un haussement d'épaules sans s'exposer aux risques du débat technique ou, chez les disciples fascinés par le charisme d'un maître, pour y acquiescer d'enthousiasme avec la dévotion inconditionnelle du militant, qui a toujours quelque chose de la foi du charbonnier.

Dans le souvenir de mes relations avec Bourdieu, je suis finalement incapable de démêler pour les classer dans des tiroirs séparés d'un côté les sentiments et de l'autre les raisonnements qui nous ont unis (ou opposés). N'est-ce pas là un indice assez sûr de l'amitié qui s'est maintenue pendant trente années d'éloignement et de divergence scientifique avouée, durant lesquelles le désir qui nous était commun de ne pas nous sentir ennemis n'a cessé d'agir pour éviter le désagrément affectif d'une rupture, quitte à reformuler différemment chez chacun le contenu intellectuel d'un désaccord silencieux ? Était-il caractériel, affectif, sociologique, épistémologique, politique, philosophique ? Impossible de trancher puisque ces dimensions de la pensée, intimement mêlées dans l'expérience vécue de chaque individu, ne se laissent isoler que dans l'éther des concepts. Je ne puis guère les séparer aujourd'hui quelque effort d'auto- ou de socio-analyse que j'y consacre. Je puis décrire facilement les différences théoriques entre nous et esquisser rétrospectivement les arguments sociologiques d'une interprétation plausible de ces différences ; mais je ne trouve que des mots et des énoncés qui se déroberont aux méthodes d'administration de la preuve lorsque je veux parler des sentiments et des émotions qui les accompagnaient. Des logiciens et des psychologues contemporains ont tenté, vainement je pense, de ramener le sens organique de l'émotion à ce qu'elle affirme ou nie dans les révisions ou le renforcement des attentes. Dès qu'on prive le sentiment du droit à l'ambiguïté, c'est la signification même de toute émotion qui s'évapore si on veut la retraduire dans le langage d'une argumentation rationnelle, toujours assertorique, sauf à se déjuger dans l'exclamation.

Les phrases écrites *in memoriam*, fût-ce pour parler d'une tristesse qui exige impérativement d'être dite, sont condamnées à la banalité de s'équivaloir, pour le lecteur, dans la circonlocution ou l'interjection, les euphémismes ou les superlatifs. Les cœurs les plus sensibles à une amitié brutalement tranchée peinent à suggérer l'acuité du regret, à laisser parler naïvement une mémoire chargée de plaisirs de conversation encore vivaces, nourrie de petits riens, de bisbilles d'humour ou même de conflits entre valeurs, peut-être plus émouvants au ressouvenir que les accords parfaits. En toutes langues et chez tous individus, les mots de la nostalgie se ressemblent ; et plus encore ceux qui voudraient signifier la singularité du sentiment que ressent un mortel lorsqu'il rencontre l'instant où s'abolissent, sans crier gare, tous les avenir possibles qui semblaient s'offrir à la poursuite d'une dispute ou d'un dialogue anciens. Tous les discours existentiels sur la singularité de la mort de quelqu'un semblent alors revenir au même dans le brouillard d'un « même-pas-faux » indiscernable du « même-pas-vrai ». Le langage du deuil n'a d'autre texture que celle, machinale, du re-tissage des liens sociaux par la répétition des mots, d'autre fonction que « phatique » comme pour vérifier que l'on peut encore parler à quelqu'un qui pourrait ressembler à l'absent, d'autre grammaire que celle de la « parataxe » qui scande le flux mental des accidentés, d'autre utilité que de contribuer à la consolation d'autrui en suscitant ses protestations d'inconsolabilité, et finalement d'autre adéquation aux exigences du dire-vrai que celle d'une universalité vide, expurgée de toutes les singularités qui fondent dans l'expérience vécue la véracité d'un dire historique.

Le sentiment d'incrédulité face à l'« évidence naturelle » de la mort de quelqu'un que l'on connaît depuis longtemps – évidence tout aussi naturelle qu'il s'agisse d'un parent dont la voix ne se tait jamais complètement ou d'un penseur dont la pensée continue à penser imperturbablement, d'un camarade de guerre ou

d'une femme aimée, d'un ami d'enfance ou d'un adversaire intime – s'oppose longtemps à la certitude amère du *never more*, toujours lente à se frayer un chemin dans une psyché nativement rebelle au néant. Dans mon cas l'incrédulité résistait à la certitude irréversiblement mélancolique que l'instant où je décrochai mon téléphone venait d'annuler toute possibilité d'un dialogue ou d'un affrontement, menés dans le futur, assis par exemple à une table de bistro, avec entre nous des feuillets griffonnés, enregistrant un acquiescement, accordant le point ou objectant à un Bourdieu qui m'aurait répondu avec cette chaleureuse opiniâtreté, venue du passé, que j'entendais encore résonner au présent il y a quelque mois dans une salle de café parisienne où l'on s'était donné rendez-vous « simplement pour parler », aussi nette qu'autrefois au sortir de la Gare de Lyon, à l'automne 1961, quand nous avions passé entre nous, après un rapide examen de la conjoncture intellectuelle, un « contrat d'objectifs » sociologiques dont, ma foi, quelques uns avaient été atteints après dix ans d'enquête et de réflexion.

En revanche, la soudaineté de l'annonce m'imposait une autre « évidence », rétrospective celle-là. C'est que notre longue amitié, selon les jours accommodante ou chicaneuse, devait être dotée de pas mal de robustesse intellectuelle pour avoir réussi à cheminer d'un pas jamais interrompu – même texture du débat sociologique sinon même allure épistémologique de l'attelage – pendant presque un demi-siècle. N'avait-elle pas « survécu » successivement à douze ans de collaboration quotidienne dans tous les actes du métier de sociologue (de 1961 à 1972), à presque trente ans de séparation de nos activités institutionnelles ou de recherche (de 1972 à 2000), voire pendant toute cette période à une divergence croissante, dans nos enseignements ou nos publications, sur la réponse à la question épistémologique de ce que « dire vrai » peut bien *vouloir dire* dans les phrases du sociologue et, plus généralement, dans les assertions de toutes les sciences sociales – avec, bien sûr, le retour inattendu des questions pédagogiques que ce désaccord entraînait dans la formation des jeunes chercheurs qui nous écoutaient parallèlement, sans oublier des intermédiaires de petite guerre universitaire à distance, dans les recrutements que nous recommandions conflictuellement ici ou là

L'amicalité de la voix s'était pourtant retrouvée inchangée, à l'étonnement sans doute de l'un comme de l'autre, à l'occasion d'une reprise, d'abord téléphonique, de notre dialogue qui, après 1999 portait à l'initiative de Bourdieu sur son propre engagement politique, dans le camp d'un radicalisme anti-mondialiste militant que Pierre Bourdieu assumait avec éclat et revendiquait en tant que sociologue, mais sur lequel il disait s'interroger aussi, désirant débattre en sociologue et avec un sociologue averti des ambiguïtés que lui-même décelait dans son influence médiatique et politique, et surtout des déconvenues ou des ingratitude qu'il y rencontrait; peut-être pour m'entendre lui objecter, comme je le faisais dans notre jeunesse, le devoir de sérénité qui découle en toute nécessité, si l'on suit Spinoza, d'une explication fondée en raison – statut que nous accordions ensemble au raisonnement sociologique – lorsqu'on en use comme d'un moyen de réconciliation avec soi-même: vertu apaisante d'une connexion intelligible entre les faits et les processus sociaux construite par l'analyse historique; satisfaction de l'intellect à pouvoir penser un monde de mensonges, violences et de non-sens à première vue rebelle à toute raison, qui se laisse pourtant apprivoiser progressivement par la raison des effets; sérénité de l'entendement apportée par une connaissance même partielle des causalités historiques, impossible à

remplacer par la seule conviction politique aussi exposée à l'instabilité que le flux des passions.

Ceux qui ont un peu connu Bourdieu savent qu'il pouvait souffrir comme un écorché vif, et jusqu'à l'insomnie, des misères du monde, de l'arrogance et de l'hypocrisie des dominations sociales et de leurs voiles ou broderies symboliques comme aussi de la moindre réserve à l'égard de l'interprétation qu'en proposait sa sociologie; et tout autant, je l'ai observé, des découragements ou des souffrances personnelles de ses propres disciples – même quand il lui arrivait d'être au principe de celles-ci par ses exigences éthiques, sans cesse accrues, d'un labeur dépourvu de rétribution dans l'apport sacrificiel de chacun au travail collectif. Terrible inconfort pour un savant qui pensait avoir trouvé la « loi universelle de la gravitation sociale »: la vérité newtonienne de sa théorie finale était devenue à ses yeux une Cause universellement vraie, à la fois scientifique et morale, qui aurait dû faire par sa cohérence théorique l'unanimité des sociologues et qui, en France en tout cas, ne lui semblait plus contestée que par des médiocres, pour des raisons mesquines, scientifiquement impures, dont il multipliait les explications en noircissant sa sociologie des intellectuels, universitaires ou journalistes, qui lui résistaient. Ces deux dernière années, il s'en est ouvert à moi plusieurs fois, faisant confiance, je suppose, moins à une amitié dont nous ne parlions jamais qu'à notre complicité passée dans un « gai savoir » qui s'était plu – et, je l'avoue, un peu trop souvent complu, comme dans les histoires de paille et de poutre échangées entre les regards de voisins s'épiant avec délectation – à débusquer méthodiquement la naïveté ou le pharisaïsme des « bonnes consciences » intellectuelles chez autrui. La description sartrienne du « salaud » nous avait marqués.

Bourdieu a souffert, dès le début de sa carrière et jusqu'en son statut solidement retranché de maître à penser, de la gloire sociologique de Pierre Bourdieu, notoriété difficilement vivable en effet par les appels à l'aide qu'elle suscitait aux sorties d'amphithéâtres ou dans les placards des laboratoires concurrents, mais aussi dans les groupes sociaux les plus abandonnés par la société civile ou politique et, depuis une dizaine d'années, dans les syndicalismes basistes ou les associations contestataires en quête d'une onction ou d'une absolution délivrée par une grande théorie scientifique, que ne fournissait plus l'hymne marxiste au progrès technique. Mais, en même temps, sa souveraineté intellectuelle lui semblait toujours insuffisamment établie pour qu'il puisse en user en stratégie politique au service d'une subversion radicale de tous les rapports de domination dont il décrivait l'omnipotence et l'équivalence. Si, dans la sociologie de Pierre Bourdieu, un « système » a toujours raison des révoltes qu'il suscite, on ne voit pas pourquoi le discours du sociologue qui dévoile les raisons théoriques de sa force éthiquement injuste susciterait des révoltes plus heureuses que celles guidées par les prophétismes, sauf à tout accorder – se déjugant ainsi en tant que sociologue – à la « force intrinsèque de l'Idée vraie » comme dans la métaphysique de *l'Ethique*. Je l'ai entendu reprendre, il y a quelque mois le ton d'ironie douloureuse dont il usait déjà dans les années '60: « Je ne suis pas Jésus-Christ. Je suis un sociologue, pas un prophète. Je refuse le calice que l'on me tend en me demandant de prendre sur moi toute la misère du monde. Et pourtant, je ne puis m'empêcher de le faire, révolté mais résigné à boire ce calice amer jusqu'à la lie ». Il ajoutait bien sûr: « Dis-moi que j'ai tort », pour conclure que mes raisons sociologiques de ne pas croire à l'impossible – à Dieu le Père, au Fils crucifié, au sens

unique de l'Histoire, ou au renversement nietzschéen de la Table des valeurs – raisons dont il convenait en hochant la tête et en m'assurant que c'étaient aussi les siennes, ne pouvaient rien contre quelque chose de plus profond dans son caractère, quelque chose comme un *Beruf* à assumer dans un monde sans «élection» ni Dieu caché. Jadis comme hier il aurait voulu rassembler toutes les sciences sociales dans une science sociologique capable de se substituer à la philosophie comme maîtresse de vérité. Non certes pour la gloire d'avoir raison en tant que sociologue ou d'être applaudi comme maître à penser, mais pour justifier et faire triompher, par la diffusion d'une vérité qu'il pensait avoir enfermée dans son système sociologique, une politique d'équité dans les relations de reconnaissance réciproque entre les individus et de justice sociale dans les rapports inégaux entre classes, sexes ou corporations professionnelles, enfin soustraits, par la vertu de son langage théorique, à «la loi d'airain» des dominations. En cela, au moins, il prolongeait les espérances que Durkheim et Marx avaient gagées sur les découvertes des sciences sociales; mais, au nom d'une cause aussi digne d'universalité potentielle, il ne pouvait se déprendre complètement de l'espoir de fonder sur la pure rationalité scientifique le gouvernement sociologique de la politique en invoquant l'universalité «nomologique» de la nécessité inductive, que Weber avait pourtant essayé d'extirper de «l'esprit» des sciences historiques.

SOCIOLOGIE ET POLITIQUE : CHASSÉ-CROISÉS, ÉCOLES, ALTHUSSER, FOUCAULT, BOURDIEU ET LES AUTRES

La présentation ou la vulgarisation des savoirs et des méthodes de la recherche scientifique, seules raisons valables d'en débattre en public, sont vite mises à la portion congrue sur les tribunes organisées par les médias. Les meilleures raisons d'avoir raison se confondent vite avec les plus mauvaises au détriment de l'Ingénu qui accepte d'entrer dans l'arène d'un débat de presse et découvre, mais un peu tard, que seule est entendue sa prise de position contre X ou pour Y et que, dans ce champ de contagions et d'amalgames, il n'a fait qu'endosser ou récuser, sans le savoir, les arguments employés par les autres intervenants, accusateurs ou défenseurs d'un même accusé-prétexte – sa propre argumentation n'étant jamais écoutée pour ce qu'elle dit, mais pour la référence aux noms propres qu'elle fait intervenir positivement ou négativement, comme dans les pétitions politiques signées de noms connus. Voilà notre Huron lié et allié, mal gré qu'il en ait, à ceux auxquels il découvre qu'il aurait eu encore plus d'objections à opposer qu'au premier adversaire qu'il avait voulu critiquer en son propre nom, s'il avait su dans quel camp il allait se trouver engagé aux yeux des claques et des cabales additionnées; et de même pour les acquiescements ou les éloges.

«Mais regarde donc ceux qui t'approuvent, m'a parfois semoncé Bourdieu; tu vois bien que tu as tort puisque ce sont les mêmes à qui nous donnons tort ensemble sur d'autres points, par exemple lorsqu'ils nous reprochent notre définition durkheimienne de la sociologie comme science.» Traduction dans la conjoncture du moment: «Tu vois bien que tu as tort d'avoir raison puisque c'est seulement pour de mauvaises raisons, que des 'anarchistes épistémologiques' – comme Feyerabend à l'époque, mais il pensait plutôt à Veyne, crois-je me

souvenir – approuvent bruyamment l'autocritique que tu fais maintenant des principes du *Métier de sociologue* et du style conceptuel de *La reproduction*». Chez Bourdieu autant que dans la tradition marxiste ou théologique, cette réfutation de la vérité possible d'un raisonnement par les mauvaises raisons personnelles que l'adversaire pourrait avoir de le tenir m'a longtemps laissé perplexe. Le niveau, plus ou moins élevé, sur l'échelle du pouvoir, du partenaire avec lequel on passe un compromis raisonné de collaboration politique – qui est presque toujours interprété chez les collègues comme un détournement de légitimité scientifique par un chercheur supposé au choix indécrottablement naïf ou méchamment arriviste – jouerait-il aussi un rôle dans l'appréciation de l'usage « académiquement correct » des compromissions tolérables chez un savant. C'est encore Bourdieu – cet exemple me vient parce que je parle ici de lui, mais j'ai entendu le même conseil de la bouche de bien d'autres notoriétés intellectuelles – qui me glissa, peu après 1981, que j'avais tort d'avoir accepté de figurer dans une « Mission » nommée pour conseiller une *énième* réforme de la politique scientifique des grands organismes publics de recherche, dont le CNRS, auprès d'un ministre qui était alors Chevènement : « ce vieux kroumir » bougonna-t-il, entendant par cette appellation péjorative, courante dans le jargon de l'époque, un *apparatchik* rompu aux travaux d'escalade dans un appareil, un bureaucrate calculateur ou trop *fine lame* pour être honnête, « dont tout sociologue devrait s'écarter d'instinct, comme de tout cabinet ministériel, ne serait-ce que par souci de sa dignité de chercheur ». Quelques années après, j'appris que Pierre Bourdieu avait accepté de conduire, avec François Gros, une enquête et un Rapport du Collège de France proposant des idées pour réformer l'école et la recherche ; mais la demande venait de l'Élysée, par l'intermédiaire d'Attali, je crois. Comme je ne croisai pas aussi opportunément Bourdieu que lors de notre conversation précédente, je n'eus pas le plaisir de lui demander de vive voix quelles étaient les variables ou les paramètres sociologiques qui distinguaient les deux cas : je suis sûr que nous aurions pu alors en rire ensemble en reprenant là notre vieille « relation à plaisanteries ».

Peut-on invoquer ici la rationalité d'une « politique du concept » qui permettrait de gérer la diffusion de la vérité sociologique, comme on gère rationnellement d'autres stratégies en fonction de leur coût et de leur résultat présumé ? L'alliance de mots forgée par Althusser, qui fit florès dans un cercle de disciples marxistes-léninistes et de philosophes comploteurs nomme-t-elle autre chose qu'un assez banal opportunisme politique, appliqué par un contre-pied provocateur, à la recherche philosophique ou scientifique de la vérité ? Althusser a, par exemple, longtemps trouvé de bonnes raisons conjoncturelles pour différer la présentation publique de son analyse privée (dénonçant la hiérarchie bureaucratique interne du PCF) au nom de l'inopportunité d'une dénonciation qui, à cette date et selon lui – compte tenu d'informations qu'il estimait sociologiquement fiables sur les attentes des militants et des masses (et surtout sur les rapports de force au sein du Bureau politique du Parti) – aurait fait plus de mal que de bien aux chances d'une révolution à venir. Le moment enfin venu à force d'avoir été différé, ce fut, comme en désespoir de cause, la publication par Althusser de sa série d'articles « Ce qui ne peut plus durer dans le Parti communiste » (*Le Monde*, avril 1973) ; mais à cette date il n'y avait pratiquement plus de PCF pour l'entendre ou l'exclure. Le politique aspirant à la sociologie et le philosophe aspirant à la politique s'étaient trompés de concert. Lequel des deux avait-il eu la primeur

de l'erreur? Avant de reprendre lui-même à son compte, à la fin des années '90' ce jeu de cache-cache, avec les gauches extra-parlementaires européennes ou les radicalismes contestataires en France, Bourdieu m'avait souvent expliqué qu'employé par Althusser l'argument d'opportunité politique trahissait «l'amateurisme» sociologique du philosophe: un bon sociologue n'aurait pas été un aussi mauvais politique. Mais récemment, il me disait au contraire ne pas comprendre pourquoi, alors qu'il m'avait connu assez radical, et parfois imprudent, dans mon engagement politique contre la guerre d'Algérie ou dans mon indulgence pour les gauchismes vincennois, je n'adhérais pas à son nouveau radicalisme politique, appuyé sur de bien meilleures raisons sociologiques. Avais-je en vieillissant sombré dans le désabusement politique et lui mûri en lucidité scientifique? Ce qui me hérissait, lui répondis-je, c'était tout simplement le «lien» qu'il établissait entre une analyse sociologique, fût-elle plus «véridique» que d'autres, et la ligne politique qu'il prétendait y fonder au nom d'une «vérité» scientifique indivisible. Il répondait bien sûr, comme l'aurait fait Althusser, qu'il eut été peu politique de priver une bonne cause de sa caution scientifique et de sa notoriété, puisqu'elles pesaient dans le bon plateau de la balance. Cette majoration des moyens de preuve par la conclusion qu'ils pourraient éventuellement servir est aussi douteuse dans un raisonnement scientifique que dans un raisonnement moral ou politique; elle m'a conduit, par ricochet, à douter méthodiquement de la valeur de toute fin ainsi servie – disons plutôt desservie.

J'étais prêt, bien sûr, à l'accompagner de ma sympathie amicale depuis longtemps acquise à tout engagement – révolutionnaire ou réformiste, peu m'importe – qui essayait d'œuvrer en faveur des groupes sociaux les plus défavorisés ou des causes les plus sinistrées. Je n'ai jamais été gêné par l'ouvriérisme nostalgique et le moralisme d'origine «méthodiste» de Richard Hoggart lorsque je commentais l'exactitude ethnographique et la portée sociologique de sa description des classes populaires anglaises au milieu du XX^e siècle. A l'inverse, en plein accord avec un sociologue du salariat et des précarités contemporaines comme Robert Castel, nous pouvons aujourd'hui encore objecter aux raisons sociologiques des engagements d'un vieil ami comme Emmanuel Terray, sans nous en sentir politiquement trop éloignés, parce que, indépendamment de ses justifications sociologiquement variables, nous le voyons persévérer, depuis ses premiers éclats gauchistes à Vincennes, dans une morale demeurée constante en ses choix politiques: «Il n'est pas besoin d'espérer pour entreprendre ni de réussir pour persévérer». Face au jusqu'au-boutisme éthique de Terray, par exemple lors de son recours à une dangereuse grève de la faim par solidarité avec un collectif de «sans-papiers» asiatiques, moins bien organisés ou chaperonnés que d'autres, je ne ressens pas l'agacement de voir un chercheur invoquer la valeur des méthodes scientifiques et simultanément détourner, déformer, caricaturer pour les besoins de sa propagande une argumentation sociologique ou anthropologique. Tant qu'un militant rapporte à une passion de justice, de charité ou d'équité les choix qui reviennent à ces valeurs, c'est se tromper de registre que de vouloir lui opposer la connaissance des causalités sociologiques, d'ailleurs bien trop mêlées en écheveaux pour se laisser tresser en ligne politique. Présomption des effets et plausibilité du sens, l'une et l'autre «révisables» selon les contextes, éloignent les sciences historiques des ingénieries politiques qu'elles ne pourraient fonder que si elles étaient devenues des sciences nomologiques comme celles qui fondent les technologies de l'action

sur la matière ou le vivant. L'ingénierie sociologique n'est pas seulement une illusion politique, mais un non-sens épistémologique.

Chez moi c'était le sociologue qui renâclait lorsque Bourdieu sociologue voulait me persuader que la connaissance scientifique pouvait fournir par sa vertu propre la justification d'un *Non* lancé à tous « les puissants de ce monde », en se guidant sur la lumière immobile d'une théorie universelle de la domination; surtout s'agissant d'une théorie comme celle qu'avait progressivement unifiée Pierre Bourdieu et qui, à mes yeux, ne pouvait, en probabilité de réception, suggérer au lecteur sensible à la vigueur de la dénonciation qu'un sentiment d'impuissance devant les machineries inégalitaires à l'œuvre en tout ordre social, avec leurs « ruses » qui s'inventent toutes seules et leurs « dissimulations » en cascade. Elle ne laissait aucune place à la croyance et à l'enthousiasme militants qu'avait suscités – résultat hors de portée de toute méthode scientifique – le messianisme révolutionnaire de Marx. L'un et l'autre lecteurs assidus de Marx historien, nous n'avions évidemment pas dans les années '60', entre révision et nostalgie, le même rapport philosophique à la lecture politique qu'en faisait Althusser; ni d'ailleurs la même représentation du rôle du marxisme dans les sciences sociales. Si on considère qu'il peut exister en sociologie un paradigme scientifique un temps dominant et qu'on considère « le marxisme de chaire » comme le grand paradigme transdisciplinaire du milieu du XX^e siècle, ç'eût été, selon Bourdieu, le devoir scientifique de ses adeptes éthiques de se convertir de bon gré à la nouvelle théorie sociologique qu'il apportait, mieux unifiée que par le naturalisme darwiniste du fondateur, et vouée à lui succéder dans l'histoire de la vérité.

Il est vrai que Foucault lui aussi avait très tôt renvoyé Marx aux oubliettes scientifiques – comme Durkheim, Pareto ou Ribot, Michelet ou Quinet, et parfois même Weber, tous fils de cet intuable XIX^e siècle sur les traces desquels il subodorait, dans les sciences de l'homme, les relents d'un « naturalisme » en décomposition. Mais Foucault ne se voyait certainement pas en légataire universel des philosophes, des historiens, des psychologues, des utopistes, des légistes, des médecins, psychiatres ou psychanalystes qu'il traitait comme des documents. Il n'en fut pas moins classé comme iconoclaste par toutes les corporations académiques qui font profession de penser scientifiquement sous un label disciplinaire. Où est alors la différence entre les deux influences, les deux publics d'admirateurs, les deux réceptions de leurs œuvres successives? Sans doute plus craint par les intellectuels et les élites politiques que Pierre Bourdieu qui souleva une vague d'hostilité dans les médias dès qu'il les attaqua frontalement, après avoir longtemps travaillé diplomatiquement à se les concilier, Michel Foucault ne suscitait de chuchotements hostiles qu'à la dérobée: tous savaient qu'il répondait, non par une noble indignation scientifique ou par le sarcasme *ad hominem*, qui autorisent facilement la contre-attaque polémique, mais par une ironie froide dont les *understatements* de grand seigneur lettré figeaient toute velléité d'agression. Hermétique, provocateur, politiquement dangereux même, Foucault restait intellectuellement « inattaquable – on l'a vu sous Giscard – plus encore que Sartre, à qui De Gaulle déjà ne pouvait écrire qu'en lui donnant du « Cher maître ». Bourdieu fut vite attaqué, débiné même et, toutes les fois où cela paraissait sans risques aux rancœurs académiques, il offrit leur cible préférée à des ligues hostiles d'autant plus acharnées qu'elles restaient tacites. C'était sans doute pour de bien mauvaises raisons sociologiques, puisqu'elles se guidaient pour dévaloriser Pierre Bourdieu sur les

signes les plus extérieurs d'une « qualité » conçue comme un don « naturel », comme une aisance « native » à faire entendre au public qu'on est né pour penser en grand penseur ; bref, sur ces infimes « je ne sais quoi » d'époque, ces « grimaces » sociales (dit Pascal) qui bernent le troupeau des intellectuels en leur faisant croire à la valeur inconditionnelle des « grandeurs d'établissement » comme à la valeur intellectuelle du « charisme » personnel des « maîtres à penser ». Mais au lieu de le comprendre, et d'en sourire, à partir de sa propre sociologie qui s'était évertuée à décrire le caractère irréductiblement social des signes de hiérarchisation intellectuelle, Bourdieu s'en exaspérait douloureusement. Son caractère l'empêchait, lui ai-je dit à diverses époques, de « profiter » de sa sociologie pour comprendre comme sociologiquement « normal » – ou même flatteur, s'il y tenait – le lien entre son accent de certitude et le charisme qui lui valait, outre tant de *groupies* scientifiquement inutiles, tant d'ennemis, aussi acharnés que lui-même à dépenser dans la guérilla d'institution ou les manœuvres de réseaux un temps et une énergie forcément soustraits aux activités que ces stratégies voulaient servir – pour ne pas parler ici des plaisirs épicuriens, dont Bourdieu ne voulait pas entendre parler, puisqu'il était entendu que nous parlions seulement de choses sérieuses.

Dans les années 70 je ne savais quoi répondre à Althusser sur la politique calculée de gestion des concepts et des raisonnements qu'il prônait. Il m'aurait semblé inconsequent de lui objecter, avec Trotski, que « la vérité est toujours révolutionnaire » : slogan forgé pour galvaniser des militants en posant comme axiome premier du marxisme la validité prétendument universelle d'un constat sociologique, pourtant aussi souvent démenti par l'histoire de la sociologie que l'affirmation contraire. La proposition inverse n'est guère mieux garantie contre le démenti historique lorsqu'elle affirme le rôle social que joue la connaissance sociologique dans la consolidation ou la restauration des normes. C'est, par exemple le cas chez Durkheim qui a inlassablement argumenté le rôle socialement et politiquement stabilisateur de la sociologie, dès lors qu'elle s'est constituée en science positive par ses méthodes comparatives et statistiques. Répondant aux inquiétudes des nouvelles élites républicaines et laïques, obsédés par les drames révolutionnaires qu'avait déclenchés la philosophie des Lumières dans la Révolution française, Durkheim prolongeait, par-delà l'impasse de la religion du positivisme comtien, l'évolutionnisme optimiste du progrès en proposant à la III^e République une nouvelle association de la science et de la morale scellée dans le rationalisme de sa méthode sociologique. « Science des institutions », c'est-à-dire des « cristallisations » fonctionnelles de l'intégration sociale, la sociologie procurait – il l'a répété d'ouvrage en ouvrage depuis *Les règles* – le moyen les plus efficace pour préserver, contre le déchaînement « illimité » des désirs individuels qu'avait désentravés l'individualisme moderne, un équilibre social secoué par des crises de plus en plus aiguës depuis le début du XIX^e siècle. En identifiant hors de toute illusion « artificialiste » les voies d'un réformisme bien informé, la sociologie dégageait, selon lui, de nouvelles valeurs de sociabilité dans la division du travail social et de rationalité dans la réforme scientifique de l'éducation, c'est-à-dire les seules valeurs qui pouvaient émerger d'un ordre social rongé par « l'anomie », mais libéré par la diffusion de l'esprit scientifique de ses croyances inefficaces et de ses impuissances. Pareto, défenseur conséquent de tout ordre établi, avait été sur ce point plus proche de Marx que de Durkheim : il n'eût pas, disait-il, écrit son *Traité* s'il avait pensé que l'ouvrage pût « avoir plus de

quelques lecteurs», car sa théorie logico-expérimentale des « dérivations » à partir des « sentiments » et des « intérêts » aurait pu avoir des effets révolutionnaires en sapant les illusions a-logiques qui garantissaient le respect des masses pour les élites gouvernantes : le « désordre » des révoltes et des révolutions maximisait selon lui la « désutilité sociale » au sein d'un collectif. Bref, je n'ai jamais cru que la sociologie ou tout autre science possédât une « essence » qui la vouerait à servir la révolution plutôt que le conservatisme social ou l'inverse. Weber fut le seul épistémologue des sciences sociales qui me permit d'aller plus loin que ce sentiment têtue mais un peu court : dès que je l'enseignai après 1961, je compris la consistance épistémologique des preuves qu'il en apportait dans sa description méthodologique de l'argumentation historique

Pour défendre mes engagements politiques, qui ne devaient souvent pas grand chose à la connaissance sociologique ou économique des conflits dont je me mêlais, je répondais invariablement à Bourdieu, dans les années '60' que le chercheur devait commencer par refuser le dilemme dans lequel la philosophie universitaire du déterminisme et de la liberté voulait enfermer le savant : soit accepter de relativiser de la vérité sociologique pour les besoins de son application politique, soit se vouer en tant que chercheur à la seule recherche de la vérité en s'isolant dans le cocon d'une « intelligentsia libre d'attaches » sociales (*Freischwebende Intelligenz* disait Mannheim). J'ai toujours maintenu que les bonnes ou les mauvaises raisons, morales, passionnelles ou tactiques, de raisonner d'une manière plutôt que d'une autre ne changent rien au fait d'avoir raison ou tort en sociologue, en historien, en anthropologue, en économiste etc... Je craignais même que nous ne pratiquions nous-même dans nos considérations tactiques sur l'utilité de publier ou pas, et dans une revue plutôt qu'une autre, une « politique du concept » fondée sur l'axiome que partagent paradoxalement les extrêmes-gauches (ou extrêmes-droites) révolutionnaires – qui ont toujours trouvé leurs ennemis privilégiés chez leurs compagnons les plus proches – et les calculateurs clausewitziens – qui comme Aron ou Kissinger, posent avec une délectation de *connaisseurs* qu'en politique « on choisit d'abord ses ennemis et, seulement par voie de conséquence, ses amis ». À mes yeux, cette stratégie du bon choix des ennemis, qui dans le domaine de la recherche scientifique réduisait l'épistémologie d'une science à la sociologie de ses effets idéologiques n'atteignait à une cohérence morale et politique que si l'on adoptait la méthode radicale de Machiavel ou de Pareto qui définissaient, eux, clairement l'action politique rationnelle par la mise hors-circuit de toute valeur autre que le succès politique. Alors, mais alors seulement, les valeurs morales et les valeurs de vérité pouvaient quitter la scène du calcul des actions politiques, mais elles ne pouvaient le faire de concert. Bourdieu n'aimait guère cette objection qui discréditait les bonnes raisons scientifiques que l'on se donne de choisir ses tactiques d'audience, de succès ou de notoriété ; il ne voulait voir dans l'inévitable cautèle du sociologue qu'un écho des sages précautions qu'avaient dû multiplier, pour protéger leur liberté de penser, les philosophes du XVII^e siècle, menacés par les Eglises, les prêtres, les théologiens et les foules enfantines ou barbares qu'ils fanatisaient. *Caute*, « Méfie-toi » conseillait Spinoza, anathématisé ou piégé par tous les pouvoirs religieux et politiques – ces *ultimi barbarorum*, écrivit-il dans un tract que ses amis l'empêchèrent d'aller placarder sur les murs lors de l'assassinat des frères de Witt par le parti orangiste. Bourdieu avait alors beau jeu, en prenant des exemples de la perfidie et des partis-pris des intellectuels dans le débat scienti-

fique, de remonter à Passeron, toujours sensible à Spinoza, qu'ils venaient précisément d'écrire ensemble, dans *Le métier de sociologue*, que faire l'épistémologie scientifique de la sociologie en la traitant comme une science revenait à faire une «sociologie de la sociologie» pour mieux protéger, par cette «sociologie de combat», sa pureté scientifique des mondanités et des débauches idéologiques du siècle. Que répondre, puisque c'était vrai? Mais les phrases, empruntées à Durkheim, qui le disaient dans *Le métier* étaient le fruit d'un compromis laborieux sur la formulation des «difficultés» propres aux sciences sociales à être des «sciences comme les autres». Pensions-nous vraiment l'un et l'autre comme une assertion d'épistémologie de la sociologie le slogan que nous avons écrit comme un conseil de pédagogie de la recherche?

Ecartant l'enchevêtrement des «micro-pouvoirs» qu'avait débusqués l'analyse de notre aîné Michel Foucault, la théorie des «ordres légitimes» que nous avons empruntée ensemble à Max Weber finit par articuler chez Bourdieu tout autrement que chez moi la description des rapports du «populisme» et du «misérabilisme» à la légitimité sociale et culturelle des sciences ou des arts savants. Pierre Bourdieu semblait vouloir préserver ainsi des effets de sa propre sociologie la valeur des valeurs qu'il respectait spontanément, contre toute risque de relativisation populiste, et cela moins par un raisonnement sociologique que par une humeur axiologique qui a fini par engendrer à son corps défendant, et en tout cas chez ses disciples les plus mécaniques, un «légitimisme» fondé sur une description exclusivement «misérabiliste» de la condition culturelle des dominés, des précaires, des exclus ou des contestataires. De cela j'ai longuement débattu dans un séminaire, puis dans un livre commun, en 1989, avec Claude Grignon, disciple émancipé du Centre de recherches de Bourdieu, devenu l'adversaire coriace d'une dérive institutionnelle de ce Centre, qu'il a décrite de l'intérieur dans sa récente autobiographie sociologique et qui a conduit, en dépit des ses efforts dit-il, de la cause collective, à la fois scientifique et éthique, à laquelle lui-même avait adhéré avec ferveur, à la subordination de tous les projets des chercheurs de l'équipe au service de la gloire personnelle de Pierre Bourdieu, resté seul maître du choix des terrains, des alliances, des auteurs à citer, des concurrents à épingleter et surtout des polémiques à entamer ou à éviter. Les raisons personnelles, que je ne partage pas, du diagnostic de Grignon sur la personnalité de Bourdieu n'empêchent pas que nous nous accordions en sociologues sur le «légitimisme» de Pierre Bourdieu et de son école. Les anamnèses qui sont publiées ou chuchotées par d'anciens disciples, sont forcément très différentes selon les individus qui ont travaillé longtemps ou un temps avec Bourdieu, selon ce qu'il leur en coûté ou ce qu'ils y ont gagné. J'en ai entendues de toutes sortes. Mais, dussé-je décevoir certains de mes amis hostiles au caractère de Bourdieu, aucun de ces témoignages ne singularise, *pour le meilleur ou pour le pire*, les vertus de Pierre Bourdieu dans l'exercice du métier de chercheur, pas plus que son opiniâtreté impitoyable dans la conquête de la notoriété intellectuelle, ni même ses abus d'autorité, si l'on veut bien le comparer à d'autres chefs d'école ou de secte dans l'usage qu'ils font, comme les maîtres anciens, des stratégies de constitution d'une «école» et de gestion de leurs disciples: Claude Lévi-Strauss ou Alain Touraine, Fernand Braudel ou Louis Dumont, Jacques Lacan ou Louis Althusser, ailleurs Maurice Allais, Jean Piaget ou Vilfredo Pareto, m'a-t-on dit: mais je n'ai d'interviews que sur quelques entourage, cénacles, ateliers ou chapelles scientifiques.

C'est simplement un fait d'histoire de ses textes : Pierre Bourdieu a évolué à partir de *La distinction* (1979) vers une définition de l'excellence dans les métiers scientifiques et intellectuels qui continuait à s'appuyer sur une analyse sociologique des déterminants des jugements de valeur et de goût, mais qui, pour déterminer la valeur scientifique ou artistique des « bonnes » pratiques savantes, ne demandait plus guère à la sociologie que de préciser les conditions sociales d'une autonomie des pratiques « légitimes » dans l'ordre de la recherche comme de la création artistique. Cette sociologie négative de l'excellence intellectuelle retrouvait alors l'utopie, ancienne chez les intellectuels voués aux œuvres, d'une autonomie sociale de la Cité savante et artistique, le rêve d'une déontologie professionnelle soustraite au droit commun ou profane – idéal toujours présent dans l'esprit de tout auteur ou chercheur, mais toujours utopique et toujours malmené en quelque société ou « champ » que ce soit, si l'on veut bien consulter les historiens des sciences ou des arts. L'autonomisation et la professionnalisation des travaux de la pensée et de la création lui semblaient pourtant fournir un gage suffisant de l'exercice compétent des savoirs et des savoir-faire et justifier, par cette seule « autonomisation » du champ où se constitue la valeur des biens symboliques par opposition aux pressions des autorités et aux interférences ou demandes externes, une présomption sociologiquement justifiée d'y voir naître des séries d'œuvres de valeur, assurées d'exercer une influence scientifique ou artistique durable. Resterait alors à expliquer pourquoi il a pu naître jusqu'ici tant d'œuvres de pensée, admirées et réutilisées par de longues postérités, en l'absence des conditions sociales supposées nécessaires à une pleine autonomie des cités savantes ou des milieux artistiques, comme on le voit dans le brassage, fécond en « créations » et « inventions », des apports mêlés de toutes les histoires sociales aux œuvres d'art, par exemple à la Renaissance comme dans tous les « siècles d'or ». Il est difficile au sociologue comme à l'historien de marier un idéal social de la science ou de l'art avec une sociologie des idéaux culturels ou scientifiques, et encore moins avec une histoire de leur constitution historique.

On l'a vu dans un des combats auxquels Pierre Bourdieu tenait le plus – jusqu'à plaider, en faisant le tour de ses relations universitaires, les raisons éthiques de l'y rejoindre – celui, assez paradoxal, qui s'enracinait dans une critique sociologique des fonctions sociales de hiérarchisation propres à l'enseignement français de forme traditionnelle pour aboutir pratiquement à défendre la perpétuation de l'enseignement élitiste de la philosophie, concentré symbolique des autres excellences universitaires à la française. Changement notable sans doute dû à son rapport personnel de plus en divisé aux valeurs du haut *establishment* universitaire, comme il l'a analysé lui-même à plusieurs reprises à propos *d'Homo academicus*. Les repoussoirs emblématiques de notre sociologie de l'éducation avaient été, des *Héritiers* à *La reproduction*, (1964-1972) la poussiéreuse *Société des agrégés* et le *Syndicat autonome* des professeurs d'université, installés dans le confort semi-bourgeois de leurs ameublements XIX^e siècle, ou « l'idéologie du don » inhérente à toute représentation charismatique de la réussite scolaire ou culturelle. Mais face à la vague des réformismes pédagogiques venus d'en haut qui succédaient aux chahuts anarchistes d'après 68, Pierre Bourdieu multiplia après 1981, au service du maintien de l'enseignement classique de la philosophie au lycée et plus généralement d'une pédagogie de « l'excellence »

intellectuelle dans tous les domaines où se recrutaient l'intelligentsia qualifiée, des alliances à front renversé – dont certaines, je pense, lui ont coûté – inspirant Manifestes et pétitions, fondant et alimentant de ses analyses personnelles une Association qui a guerroyé avec quelque succès contre toute réforme, tout ministre, toute pédagogie dont les innovations ne pouvaient être inspirées, lisait-on dans des extraits de presse, que par la démagogie, l'opportunisme, l'incompétence ou la mépris du savoir. Comme à Jean-Claude Milner, philosophe maoïste reconverti après 1970 dans une définition dure de la science linguistique qui, dans un pamphlet (*De l'Ecole*, 1984), dénonçait la Sainte Alliance des pédagogues illettrés et des bureaucrates de ministère, des syndicalismes corporatistes et de la bonne volonté social-chrétienne au service d'un réformisme de médiocres, trop de relativisme culturel semblait à Pierre Bourdieu conduire inexorablement à un relativisme cognitif qui ne convenait plus du tout au savant durkheimien dans l'usage unificateur et salvateur qu'il voulait faire de la vérité sociologique comme vérité scientifique, régulatrice de toute bonne politique.

Désaccord sociologique assez vif et lourd d'enjeux pédagogiques dans la vie d'un enseignant. Dans le cas de Milner, althussérien que j'avais connu sur d'autres fronts et dont le style – allègrement manichéen et persuasif auprès d'enseignants épuisés par le sentiment de « chienlit » – appelait une riposte sociologique dans la querelle qui se réveillait à propos de la réforme de l'Ecole, je n'hésitai pas à lui répondre par quelques arguments d'évidence historique dans *Le Débat* (« La Cause du savoir », 1984). Mais dans le cas de Bourdieu, j'éludivais toute réponse publique – les arguments n'auraient pas été les mêmes que face à l'ancien maoïste qui était passé, sans changer sa tropologie polémique, de *La Cause du peuple* à celle du savoir. Je me contentai d'ignorer les appels à l'adhésion qu'il commençait à m'adresser pour rejoindre sa croisade contre la politique de réforme scolaire des nouveaux gouvernements de gauche.

Mais les désaccords intellectuels ne décident pas seuls des sentiments amicaux ou hostiles qu'ils provoquent, même chez les intellectuels. Pendant qu'à l'annonce imprévue de la mort de Bourdieu j'essayais de me représenter, dans un mouvement irrépressible d'empathie douloureuse, l'aggravation de son état de santé, qui avait dû s'accélérer à mon insu depuis que je l'avais rencontré, l'été précédent, au seuil de sa retraite du Collège de France, presque inchangé dans son action oratoire alternant avec virtuosité jubilation et indignation, la tête remplie du projet toujours renaissant d'ouvrir de nouveaux chantiers de recherche ou de mémoire aptes à se transformer en nouveaux fronts d'un combat désormais politique, je découvrais subitement l'envers inattendu de mon différend *officiel* avec la pensée de Pierre Bourdieu. Le retentissement *privé* d'une divergence scientifique, qui fut visible à tous, avait pu s'approfondir au fil des années sans jamais parvenir à nous brouiller définitivement ou profondément. Dans l'expérience vécue de mon rapport personnel à Bourdieu, je touchais du doigt la force psychique de ces « mélanges » de sentiments et d'idées qui, si on les analyse à l'échelle des actions collectives, ont été les moteurs les plus efficaces des « révolutions » scientifiques ou politiques, comme ils font aussi, dans d'autres contextes, le nerf des continuités sociales les plus résistantes à tout changement (adaptatif, progressif ou révolutionnaire). Et cela, précisément parce que de tels « mixtes » restent indémêlables à l'analyse combinatoire, insensibles aux objections trop éloignées des évidences de l'expérience vécue, rebelles à la mise en modèles trop

bien formalisés d'une stratégie rationnelle. Dans le cas de notre amitié problématique, j'apercevais mieux comment le conflit entre nos argumentations, avait pu renforcer la vertu roborative des tensions qui avaient mêlé, dans la spontanéité de notre alliance intellectuelle, accords intuitifs, désaccords larvés et ententes à demi-mot. Les concessions et les accommodements réciproques à propos du statut de la théorie sociologique ne pouvaient guère engendrer entre nous de malentendus sur les méthodes d'enquête, puisque nous savions déjà, lorsque nous entrions dans une discussion ou une évaluation sociologique, que nous partagions quelques uns des sous-entendus théoriques qui sont inséparables de la formulation des hypothèses dans une science historique: ceux d'un « rapport aux valeurs » (*Wertbeziehung*) qui, conjugué à la « neutralité axiologique » du savant (*Wertfreiheit*) est seule capable de fonder, répétait Weber, « l'intérêt scientifique » d'une interprétation historique en sociologie de la culture.

AFFINITÉS, HABITUS, HUMEURS, VISÉES

Je ne dirai pas, comme on me le suggère parfois, que nous avons Bourdieu et moi le même *habitus*, issu d'une trajectoire de mobilité sociale par l'École de la République, nourrie des mêmes expériences familiales ou scolaires d'enfance, façonné dans le contexte d'une même génération et dans un même environnement professionnel. Je serais moins déterministe sur l'origine et la portée de nos affinités intellectuelles comme sur nos attentes envers la philosophie ou les sciences de l'homme, la justice ou l'injustice, la stratégie réformiste ou révolutionnaire, les potentialités conservatrices ou subversives des ordres sociaux institués comme « légitimes » par le consentement des dominés aux valeurs qui les dominent ou constitués comme « illégitimes » et hérétiques par une orthodoxie dominante. Constaté, en usant du langage wébérien, qu'un historien ou un sociologue choisit un « rapport aux valeurs » comme instrument de la prospection, de l'identification et de l'analyse des valeurs (la *Wertanalyse* de Weber) – quitte à changer de curiosité selon les objets et les questions – c'est seulement constater qu'il place le désir de connaissance au rang de valeur ou préférence première, la *libido sciendi* avant la *libido dominandi*, certain, pour peu qu'il se tienne éloigné des excès de la chair ou de la mondanité, de les hiérarchiser dans cet ordre, du seul fait qu'il est capable de placer les deux premières jouissances loin devant la *libido sentiendi*. Que l'on explique l'activité intellectuelle par la recherche de la connaissance, celle du pouvoir ou celle de la gloire, on rapporte toujours à « l'humeur intellectuelle » d'un chercheur particulier « l'intérêt personnel » à chercher et trouver qui n'appartient qu'à lui seul, mais qui fait en même temps la valeur potentiellement « universelle » de sa recherche de vérité: originalité féconde ou non en inventions ou découvertes, on ne le saura que plus tard, par l'influence ou l'oubli de l'œuvre dans l'histoire de la discipline et de la pensée scientifique.

Je me sers volontairement ici du terme un peu vague d'« humeur » pour éviter de banaliser le concept d'*habitus* et de son corrélat, celui de « champ », tous deux sociologiquement bien plus exigeants. Dans l'usage fortement argumenté qu'en a fait Bourdieu dans ses meilleurs articles, le concept de « champ », d'origine gestaltiste, est à la fois un « programme » et un engagement de méthode. Exigeant que l'on montre, par observation ou expérimentation, comme le faisait Kurt Lewin à

qui nous avons emprunté le concept, en quoi et comment un « champ est responsable de sa propre causalité », il oblige à toujours faire la preuve que l'on *ajoute* quelque chose à la description et que l'on *renforce* l'explication d'un « état de fait » en usant de ce concept qui pose l'existence d'une dynamique indivisible des relations entre une totalité et ses éléments, plutôt que d'un autre concept totalisateur, doté d'une ambition théorique plus « faible » ou de portée descriptive plus limitée : « milieu », « interaction », « scène », « monde social » etc. Chez Lewin le concept de « champ » n'est pas une simple métaphore « physicaliste » renvoyant à ce qu'est un « champ de forces » en physique, mais un mode de l'explication transdisciplinaire qui renforce et précise la portée explicative des descriptions. Il existe, parmi les utilisateurs des textes de Pierre Bourdieu, des adeptes expéditifs qui utilisent aujourd'hui les termes de « champ » ou d'*habitus* comme des amulettes lexicologiques, comme un sésame porteur d'un pouvoir magique d'intelligibilité en n'importe quelle caractérisation ou comparaison sociologique, sans autre critère de sa pertinence descriptive que celui de la transposabilité d'une forme symbolique d'un domaine d'action à un autre, parfois même d'une vague ressemblance non-analysée entre formes. L'*habitus* ne se laisse pourtant discerner utilement de l'*ethos*, de la coutume ou des habitudes sociales contractées au coup par coup – lesquelles sont aussi au principe d'actions récurrentes – que lorsqu'on le définit, à la suite de Weber, comme une « conduite de vie » précocement organisée dans une socialisation spécifique, exigible en chaque acte et instant de la vie, systématisée par une propagande ou une pastorale, entretenue et justifiée selon les normes et règles d'un « ordre légitime ». Autrement dit, l'*habitus* est le moteur d'une dynamique de rationalisation et d'unification de l'action sociale, dont le même Weber, qui ne l'emploie que dans quelques « cas » forts – morale spartiate de « l'héroïsme », vision calviniste du salut pour « l'ascétisme séculier » ou éducation confucéenne du gentilhomme lettré – a toujours souligné la rareté et, partant, l'efficacité exceptionnelle d'homogénéisation des conduites quand on analyse la diversité des principes de conformisation sociale en comparant les *ethos* religieux, économiques ou politiques dans diverses civilisations.

Je pense que « l'humeur » est une disposition sociale à agir moins rationalisée, moins systématique, moins durable que l'*habitus*, moins inflexible qu'un destin social ou un programme de vie, plus sensible aux variations de la conjoncture et au contexte de l'action ou de la réaction. Elle fournit un principe qui conduit à décrire la *singularité* des actes et des acteurs sociaux, parce qu'il oblige à toujours décrire comme un « cas » la rencontre entre des « séries causales indépendantes » ; elle permet ainsi à l'historien de comprendre autrement que par des « lois » universelles les « affinités », les parentés entre des questionnements quotidiens ou savants, passionnels ou rationnels, propres à un groupe ou un individu. L'humeur d'une époque ou d'un groupe ne se présente plus alors à l'observateur comme un mystère du « caractère national » ou une énigme de « l'inconscient » individuel, mais comme un outil de description qui prend en compte la *dimension affective* des catégories et des mouvements de la pensée, en maintenant la définition d'une *idiosyncrasie* comme ensemble singulier de co-occurrences et de récurrences descriptibles ; autrement dit, comme une attitude sans doute acquise à travers les expériences ou les péripéties d'une biographie ou d'une histoire, mais susceptible d'adaptations nombreuses, voire de retournements en fonction du contexte ou de l'interlocuteur. C'est une modalité affective

du rapport spontané au monde» qui fait sentir ses effets avant tout choix de méthode, toute réflexion théorique. L'humeur suscite une «compréhension» première, hypothétique mais indispensable à l'enclenchement de l'analyse. C'est un préalable à toute «interprétation» savante des acteurs sociaux et de leurs interactions, un instrument de questionnement du sens, d'emblée disponible, qui permet à la conscience de régler sa «visée» sur les objets et les événements du monde. Chez un chercheur par exemple, l'humeur oriente le rapport symbolique qu'il doit nouer avec ses «objets» pour les comprendre et les expliquer; elle lui permet de poser ses premières questions «dotées de signification» (*sinnhaft*, dit Weber) aux normes et valeurs, aux coutumes et conventions, à l'organisation hiérarchique et aux stratégies sociales ayant ou ayant eu cours dans une époque et sur une aire culturelle particulières. Ces questions nées de l'*implication* du chercheur dans les valeurs qu'il questionne deviennent alors «intéressantes» pour lui parce qu'elles créent pour sa recherche et pour d'autres chercheurs de nouvelles pertinences à tester.

On invoque parfois la *Weltanschauung* du chercheur ou du spécialiste, mais c'est trop dire parce que ce concept holistique préjuge trop philosophiquement de la cohérence symbolique, de l'irréversibilité et de la durée historiques d'une «vision du monde» structurée sur un temps long par des variables lourdes et partagée par tous les membres d'une culture. Le concept d'«idéologie» est lui aussi trop monolithique: il écarte d'emblée l'hypothèse qu'un groupe ou qu'une classe pourrait disposer d'un stock disparate de réponses *ad hoc*, variables selon les situations d'interlocution; en somme d'un répertoire «feuilleté» de réactions disjointes, entre lesquelles l'acteur social pourrait partager, parfois même inverser, ses comportements et ses discours selon les questions et les questionneurs. L'hypothèse d'une discontinuité ou d'une labilité des cohérences symboliques est pourtant celle que confirment, pour prendre des exemples que je connais, les enquêtes empiriques portant sur la mentalité raciste, sur les réactions de rejet xénophobe ou sur la délinquance automobilistique, comme, aussi bien, sur l'adhésion à un monde supposé unifié de valeurs politiques, entre lesquelles on voit pourtant circuler, comme entre des étages, la plupart des acteurs sociaux qui en usent alternativement selon l'opportunité d'une argumentation ou d'une rencontre. Je préfère me référer en anglais au terme de *mood* pour désigner, sans trop le sur-interpréter, «l'embrayeur» minimal des interprétations communes ou savantes dont je veux parler: ce petit déclic qui permet de doter la perception d'un sens hypothétique, le premier que sollicite un individu pour *se motiver à penser* sur les gens et les choses. Tout individu – quotidien ou extra-quotidien, chercheur écrivain ou philosophe – doit en effet mobiliser des *ressources affectives* pour pouvoir réagir aux aspects décousus, déconcertants, opaques ou tragiques du cours ou de l'état du monde, pour tenter de les rendre symboliquement «vivables» dans sa pensée.

L'humeur scientifique existe aussi: c'est ce qui dynamise les réactions spontanées d'un groupe de chercheurs lorsqu'ils y puisent la conviction qu'ils ont les mêmes raisons de croire à un «programme» de recherches unifié par une question portant sur des objets, des situations ou des domaines singuliers, mais «apparentés» par l'hypothèse qui en fait un même objet intéressant: structure d'un moment d'équilibre ou de transition, d'une décadence ou d'une avancée accélérée, de longues périodes organiques ou de moments d'exception, d'une aire

géographiques ou culturelles d'isolement ou de diffusion. Ce sont, par exemple, les humeurs philosophique, littéraires ou savantes propres à une époque ou un groupe social qui reconduisent (ou non), d'une génération à l'autre, un accord ou un même conflit entre représentations de « l'homme », de « la société », de « l'économie » ou de « l'histoire », sur la base de l'expérience vécue d'un monde « pensable » comme de « *cosmos* doté de sens » qui ne peut changer de grammaire que lorsque « l'impensable » qui en était corrélatif cesse de l'être par l'effet une révolution mentale, petite ou grande.

C'est la *consistance* de telles parentés, oppositions, alternances ou ambivalences, que Bourdieu et moi-même avions essayé de décrire, dans un article publié seulement en anglais (1967), afin de dresser un bilan rétrospectif des rapports de la philosophie et de la sociologie au XIX^e siècle, à partir d'un récit des prolongements et des renouvellements de cette structure dans la France d'après 1945. La description visait à identifier le *mood* théorique des structuralismes des années '60' (dont le nôtre mais surtout ceux de Lévi-Strauss, Dumézil, Lacan, Foucault, Althusser et pas mal d'autres, allégués ou réels), en les opposant aux philosophies du « sujet » d'inspiration thomiste (dans la définition de l'action par le « personnalisme ») ou athée (dans l'existentialisme français de Sartre). L'histoire intellectuelle de l'après deuxième guerre mondiale en France a pu en effet s'interpréter un moment comme la « renaissance d'une philosophie sans sujet », si on admettait que l'École durkheimienne avait placé « l'objectivation » des faits sociaux au principe de sa sociologie scientifique en s'opposant aux philosophies spiritualistes ou idéalistes d'une liberté conçue comme un « libre-arbitre » métaphysique, un *nec plus ultra* de l'analyse des actions. La contemporanéité de l'objet et de sa description introduisait, bien sûr, chez les jeunes descripteurs que nous étions, une illusion d'optique qui s'est quelque peu dissipée dans les années '80' avec l'affaiblissement des grands paradigmes marxistes, fonctionnalistes ou structuralistes. Il reste qu'aujourd'hui encore, dans les sciences de l'homme, la conception métaphysique de la liberté de « choisir », hors de toute histoire et de tout contexte, est utilisée par les théoriciens de la décision pour stigmatiser comme « irrationaliste » ou anti-scientifique toute mise en doute de l'universalité du « principe de rationalité » – renforcé récemment par le « principe de charité » dans l'interprétation d'actions apparemment irrationnelles. Elle sert en tout cas, chez la plupart des sociologues et des moralistes, à dénoncer comme dérive « anti-humaniste » ou « sociologie du soupçon » toute méthodologie ou théorie nouvelle qui s'écarterait trop de la philosophie idéaliste du sujet et de l'anthropologie « philanthropique » à laquelle elle introduit : je ne me souviens plus qui le premier (Ricœur, Touraine, Lyotard ?) a mis en circulation, en France, l'expression de « philosophie » ou de « sociologie du soupçon » venue d'Italie et d'Allemagne portée par les vents favorables du post-heideggerianisme (Bobbio, Gadamer, Vattimo), et si c'était d'abord contre Michel Foucault ou contre Pierre Bourdieu ; ensuite, presque tout sociologue non-ami des puissances en a été accusé un jour ou l'autre.

C'est donc, dirais-je finalement, dans la parenté de nos humeurs intellectuelles que s'était enracinée entre Bourdieu et moi la constance d'un compagnonnage de recherche qui avait, au début des années 60, rapproché deux transfuges de la philosophie par leur choix commun d'une carrière scientifique vouée aux sciences sociales. Et je crois bien que c'est ce même mélange d'affects et de concepts, rebelle à une totale décomposition entre ses éléments, qui a ensuite assuré, en

dépit de tous les changements intervenus dans nos rapports intellectuels et institutionnels, la persistance d'une amitié de presque un demi-siècle, occasionnellement obscurcie ou suspendue, mais plus souvent encore revigorée par le surgissement stimulant de désaccords scientifiques, pédagogiques, moraux, politiques et surtout, de plus en plus, par une divergence épistémologique sur le sens de notre métier – bien plus déterminante que si elle n'avait porté que sur un choix philosophique ou politique – puisqu'elle concernait le *sens* même du langage théorique que parlent inévitablement nos disciplines en tant que sciences historiques: on était là au cœur des raisons différentes que nous avons eues, Bourdieu et moi, de vivre avec la même passion la saveur particulière de «vérité» qu'apporte la recherche sociologique; mais progressivement nous en sommes venus à déguster dans une épistémologie différente, qui en changeait fortement le goût, la construction des preuves par une argumentation sociologique dont la pratique nous restait en gros commune.

Cette camaraderie intellectuelle, formée dans une «pratique» du métier de sociologue, nous avait associés quotidiennement, pendant douze ans, dans le lancement d'enquêtes et dans le traitement minutieux de leurs résultats comme dans les laborieuses et souvent nocturnes co-écritures et ré-écritures des compte-rendus et livres que nous en avons tirés. Mais notre relation amicale s'était tout aussi solidement nouée, je l'aperçois mieux après coup, dans le conflit «théorique» qui avait mûri lentement entre nous et qui portait sur le statut épistémologique de la «vérité» sociologique, c'est-à-dire à la fois sur la structure logique de ses concepts et de ses énoncés et, plus généralement, sur les conditions contextuelles et discursives de la *véridicité* de ses assertions. C'est bien parce que les choix les plus théoriques ne sont jamais coupés des raisons affectives qu'à chacun de coordonner ses concepts qu'une relation théorique de forme «agonistique» peut associer deux trajets théoriques au moins aussi étroitement qu'une alliance scellée une fois pour toutes dans le bronze des concepts. Cette querelle fondait entre nous une amitié qui fut à toutes époques en attente de son futur: les évolutions possibles, vers la polémique déclarée ou l'accord inattendu restaient ouvertes, avec éventuellement les sentiments nouveaux qui auraient accompagné l'une ou l'autre issue.

Le «parce que c'était lui, parce que c'était moi» qui définit l'amitié entre Montaigne et La Boétie ne saurait prévenir les malentendus. Bourdieu me disait en 2001, en m'envoyant *Contre-feux-2* et après avoir lu mon fabliau épistémologique sur «La grenouille et le scorpion» dont quelques bonnes pages avaient été publiées dans *Le Monde*: «Je suis entièrement d'accord avec la description que tu donnes du sens instrumental des théories sociologiques»; alors que je ne voyais, quant à moi, guère de ressemblances entre le rôle qu'il faisait jouer à sa théorie finale comme paradigme de toute sociologie possible et la théorie de la «pluralité théorique» dont je défendais le caractère fécond en toute concurrence ou affrontement scientifiques dans les sciences sociales. Simple politesse d'ami? Tactique intéressée de captation? Chacun de nous a dû souvent se demander *in petto* ce qu'il pensait des tactiques ou des sentiments de l'autre, mais vite détourné par le souvenir d'une amitié première, je le crois encore, de trop approfondir cette question de casuistique morale. Cette fois-là, je répondis en toute sincérité à Bourdieu que si Pierre Bourdieu n'avait pas développé son œuvre (de *La Distinction* (1979) et de *Questions de sociologie* (1980) jusqu'aux *Règles de l'art* (1992) et

aux *Méditations pascaliennes* (1997) en accentuant sa théorie sociologique jusqu'à la boucler en paradigme universel, je n'aurais pas pu trouver, en m'en distançant, les arguments pour construire *Le raisonnement sociologique* (1991) qui visait à justifier, par une enquête menée sur un *corpus* de textes de recherche, une description épistémologique de la construction des preuves dans les sciences sociales, que je trouvais plus exacte que celle que nous en avions donnée d'emblée dans *Le métier de sociologue*.

En fait, les éclaircissements « en tête-à-tête » que nous nous promettons parfois, ont toujours été différés dans les bousculades du quotidien, renvoyés par l'un ou l'autre à plus tard, au fantasme d'un improbable bilan final, là où chacun pense pouvoir raisonner « tous comptes faits », sans compter qu'à ce terme les comptes sont soldés, non plus par les raisonnements des chercheurs qui se sont escrimés à les cumuler, mais par d'autres chercheurs qui penseront dans de nouvelles catégories mentales que forgera la postérité politique et savante, peut-être même littéraire et philosophique ou, sait-on jamais, religieuse, pour répondre à de nouvelles questions posées par la vie en société – impossibles à anticiper sauf abandon à l'illusion prophétique – elles-mêmes nées de nouvelles relations entre l'action politique et les crises sociales, entre les symbolismes et les rapports de force, entre les groupes dominants et la diversité des groupes qu'ils dominent, entre les développements – ou, pourquoi pas, les régressions – de l'esprit scientifique et les besoins symboliques de sociétés encore plus éclatées que celles qui virent naître les sociologies classiques au XIX^e siècle. Le caractère interminable de l'analyse sociologique est inhérent à son statut épistémologique; il ne décourage que les amateurs dogmatiques d'une vérité scientifique, qui serait « vraie » parce que totalisée, formulée dans un « paradigme » théorique et un langage définitivement « protocolarisé » en toutes ses règles et définitions. Max Weber tirait, lui, du régime épistémologique des sciences historiques les raisons de son enthousiasme de chercheur infatigable :

« Il est des sciences auxquelles il a été donné de rester éternellement jeunes. C'est le cas de toutes les disciplines historiques, de toutes celles que le flux éternellement mouvant de la culture alimente sans cesse en nouvelles problématiques. Au cœur de leur tâche sont inscrites en même temps le caractère provisoire de toutes les constructions idéal-typiques, et la nécessité inéluctable d'en construire de toujours nouvelles. »

SOCIOLOGIE ET PHILOSOPHIE : ÉPOQUES, RECHERCHES, FORMULATIONS, ÉCRITURES

Ni l'entente de départ entre nous ni les divergences ultérieures n'étaient de forme philosophique. De même, notre association intellectuelle ne date pas, comme le croient certains, de l'École Normale Supérieure de la rue d'Ulm où nous sommes côtoyés, sans nous parler beaucoup, dans les années 50. Les coteries amicales et les copinages de loisir ou d'études y suivaient d'autres clivages. À cette époque, la rue d'Ulm n'était plus un « cloître », comme la célébrait encore un archicube devenu ministre, si tant est qu'elle l'ait jamais été; plutôt une « caserne » de transit, où tout le monde aurait disposé d'un « quartier libre » perpétuel. Nous y avons vécu, Bourdieu et moi, dans des groupes de commensalité qui

s'ignoraient et parfois se snobaient. Certains d'entre nous comme Gérard Genette, Christian Metz, Maurice Pinguet, Paul Veyne, Jean Molino, Daniel Rocher et quelques autres avec moi, – provinciaux alors membres du Parti communiste dont la « cellule » locale atteignit jusqu'au tiers des élèves de l'École, comme parmi les électeurs du PC dans les scrutins de l'époque, mais en même temps amateurs de philosophes ou d'écrivains aussi subversifs que Marx, mais autrement (surréalistes, anarchistes, psychiatres et psychanalystes, poètes et auteurs méconnus ou lointains, Freud ou même Nietzsche, mais jamais Heidegger) – étaient surtout liés par d'interminables conversations mariant érudition et déviance (d'où le sobriquet de « groupe folklorique » ou de « maffia » dont les autres nous avaient affublés), parlottes menées debout dans l'*Aquarium* après le pot du soir, souvent autour de Michel Foucault qui écrivait alors une introduction à Binswanger, intarissable de cancons et de boutades philosophiques, dont la causticité nous fascinait. Nous le connaissions, au début des années 50, beaucoup plus qu'Althusser, penseur lointain d'un renouveau encore à venir de la philosophie marxiste, peu accessible alors aux élèves, sauf pour des entretiens confidentiels avec des « camarades » sûrs ou à l'écoute toujours souriante de ceux qui préparaient l'agrégation de philosophie, et qu'il conseillait en toute neutralité idéologique, dans sa fonction de « caïman », grâce à sa familiarité avec les critères pédagogiques chers aux jurys du concours d'agrégation. Bourdieu, pour autant que je me souvienne, tranchait, lui aussi provincial, par une touche de réserve et de mystère, peut-être calculée, dans son maintien, son action oratoire et son vêtement, au sein d'une nébuleuse plus parisienne et plus encline à la mondanité, où abondaient aussi philosophes, esthètes, *dandies* et connaisseurs de musique ou de théâtre, entre autres Gérard Granel, André Tubœuf, Dominique Fernandez ou Abirached; Bourdieu fréquentait aussi les « talas non-talas » surtout des philosophes comme Henri Joly ou Jean-Claude Parriente, athées ou agnostiques, mais proches de la morale de leurs cothurnes catholiques (talas) pour « vont-à-la-messe », au moins pour marquer leurs distances avec le stalinisme claironnant des élèves communistes. Je m'aperçois, en essayant de restituer ces noms propres, que les prénoms étaient selon les groupes d'un usage plus ou moins fréquent et y prenaient du même coup une signification différente, le tutoiement de génération restant la règle; dans le groupe folklorique en tout cas, c'est l'interpellation par le patronyme, souvent déformé selon les règles d'un idiome potache venu du Lycée Henri IV, qui marquait la familiarité et n'estompait pas l'amitié tout en tenant à distance la connotation ressentie comme trop familiale ou conformiste du prénom. Les promotions plus anciennes, marquées par un marxisme plus sévère et une adhésion au P.C. juste après la Libération servaient de mentors au militants de nos âges mais ne participaient guère à nos badinages extra-politiques; j'y ai connu à cette époque la plupart de ceux, Leroy-Ladurie ou Michel Crouzet notamment, qui staliniens de choc à cette époque n'attendirent pas 1968 pour virer franchement vers une droite conservatrice, sans rien changer d'ailleurs de leur humeur combattante et de leur style polémique, sinon la cible, comme firent dix ans plus tard les plus enragés des maoïstes français. Mais j'y ai aussi connu Michel Verret philosophe marxiste devenu un ami proche depuis 1966 où il m'a rejoint comme sociologue à l'Université de Nantes: avant comme après 68 nous avons dès lors inlassablement discuté philosophie et politique, sociologie et histoire, surtout à propos d'Althusser avec qui il entretenit longtemps une correspondance suivie. Je n'ai vrai-

ment discuté de philosophie et de sociologie avec Bourdieu que bien après l'ENS, à mon arrivée à Paris (retour comme lui d'un long et pénible service militaire en Algérie) où je lui succédai à la Sorbonne dans un poste d'assistant auprès de Raymond Aron; ce qui occasionna notre présence simultanée, à partir de 1961, au *Centre de sociologie européenne* que celui-ci dirigeait de loin et de haut à l'*Ecole Pratique des Hautes Etudes* (EPHE) dont se sépara en 1973, l'*Ecole des hautes études en sciences sociales* (EHESS).

Nous nous sommes alors associés dans les travaux de ce Centre, au nom d'un désir simple, mais vécu comme un engagement de longue durée: celui d'enquêter « méthodiquement » et « comparativement » – ce qui pour nous se définissait alors au sens évidemment durkheimien des *Règles de la méthode sociologique* – sur la diversité anthropologique des sociétés de l'*oikoumène* comme sur les différenciations internes de la nôtre, dont nous commençons à être familiers à travers son système scolaire au moins. C'était d'abord s'engager dans une analyse sociologique des petits et grands malaises ou conflits du monde historique où nous vivions, dans cette France d'après la Libération, à fois fourmillante en reprises d'échanges avec les sciences ou la philosophie d'autres pays, mais aussi dans une France qui restait comme sonnée par « l'étrange défaite » de la nation en 1940, marquée par les ténèbres intellectuelles de l'Occupation que notre génération avait vécue à l'écoute mais à l'écart de la Résistance à cause de notre jeune âge, dans une France intellectuelle pétrifiée dans ses souvenirs d'une prestigieuse mais lointaine avant-guerre où l'antifascisme avait, un bref moment, fait entrevoir un avenir de « progrès » à la plupart des intellectuels, scientifiques, écrivains ou artistes, solidaires des combats des classes ouvrière et populaires, lors des grèves et des victoires du *Front populaire*. Pendant vingt ans de révoltes, de révolutions et de répressions, de succès héroïques mais toujours éphémères, suivis d'échecs amers à ressasser, puis de guerres effrénées et de catastrophes de masse qui, en Europe, semblèrent interminables à deux générations, fascisme italien, nazisme, franquisme, vichisme et antisémitisme – sans oublier la longue dérive soviétique scandée par le passage du marxisme au léninisme puis au stalinisme – avaient opéré des coupes claires dans les rangs d'une intelligentsia majoritairement engagée, en Europe, dans le combat pour les Droits de l'homme, la démocratie, ou la révolution sociale et contre le fascisme, le colonialisme, la dictature militaire ou l'occupant: révocations, exils, enfermements, déportations et exécutions n'avaient pas épargné les chercheurs ou les penseurs les plus écoutés dans la génération précédente, en particulier dans la philosophie ou les sciences de l'homme; à cette époque il faudrait d'ailleurs dire *les plus lus*, car les communications par l'image, l'imagerie ou le reportage photographique étaient encore le lot des plus pauvres, les icônes consacrées par l'art restant le lot des privilégiés de la culture.

En France, Nizan, Cavailles, Bergson ou Brunschvicg, Marc Bloch, Mauss ou Halbwachs avaient disparu ou ne s'exprimaient plus. Et il ne déferla pas, comme dans les années '20 de l'autre après-guerre l'illusion lyrique d'une « révolution » surréaliste ou communiste. En tint lieu une révolution des idées essentiellement philosophique et littéraire, d'un ton politiquement plébéien mais restée classique dans son écriture, un renouveau subversif et composite qui – plus que dans un marxisme devenu politiquement autoritaire et scientifiquement stérile, parce qu'il vouait ses intellectuels au perfectionnement de sa langue de bois – s'affirma avec éclat dès la Libération dans la critique existentialiste du rationalisme idéaliste

chevillé au cœur de la philosophie universitaire, solidement établie en Sorbonne depuis deux générations au moins. Le phénomène majeur fut bien l'irruption des œuvres de Sartre, associées en France à une première influence philosophique de la psychanalyse et de la *Gestalttheorie* et à l'introduction de la phénoménologie allemande par Merleau-Ponty, lui-même vite confronté à la montée en puissance d'un marxisme hégélien du « sens de l'histoire » (dont l'enseignement de Kojève sur la dialectique du Maître et de l'Esclave avait fourni dès l'avant-guerre la caution prestigieuse). Merleau-Ponty s'isola lorsqu'il condamna les adeptes de la fidélité inconditionnelle à l'Union soviétique, intellectuels militants ou compagnons de route, à en assumer la barbarie et la mauvaise foi dans *Les aventures de la dialectique* (1955). Ce livre sans équivoque lui valut rupture avec Sartre qui resta seul au gouvernail des *Temps modernes*. Chez les apprentis intellectuels des années 50, ce fut la consternation à l'annonce de la dissolution d'un dyade philosophique que nous apprécions davantage que la brève association de Sartre avec Camus. Moi-même comme beaucoup étions pris à contre-pied, alors que Sartre, définissait encore en 1960, dans la première partie de la *Critique de la Raison dialectique*, le marxisme comme « l'horizon indépassable de notre siècle ». Là s'est amorcé chez les intellectuels de gauche un sentiment politique qui amènera encore, après 1975 quelques uns d'entre eux à répéter qu'ils « préféraient s'être trompés avec Sartre qu'avoir eu raison avec Aron » dont l'influence accompagnera alors, surtout chez d'anciens gauchistes, l'écroulement final des « socialismes réels ». C'est paradoxalement la conception sartrienne de la liberté qui avait détaché une génération, sinon du kantisme de la première *Critique*, en tout cas des prétentions trans-historiques de la morale kantienne où la « volonté bonne » définit un acteur moral qui, objectait-on avec conviction, ne peut « garder les mains propres que parce qu'il n'a pas de mains ». Je me souviens que, pour mon compte, je pris en philosophie le tournant du « retour aux choses mêmes » à la lecture d'un article de Sartre, en 1947, dirigé contre l'idéalisme de Brunschvicg : filant la métaphore de la digestion de l'araignée qui dissout ses proies jusqu'à les liquéfier, les assimiler, les anéantir, ce bref article sur une conscience de pure réflexivité décrite comme l'effort d'un « Je transcendantal » pour assimiler toute la réalité du monde extérieur et annihiler toutes ses résistances me fit décrocher en une fois de l'auteur des *Étapes de la pensée mathématique*, que j'avais admiré pendant mes études secondaires, pour faire pièce à *L'élan vital* de Bergson dont j'avais détesté très tôt l'anti-intellectualisme suave et raffiné.

L'espoir de faire revivre « le prestigieux atelier de *L'Année sociologique* laissé à l'abandon » – auquel Lévi-Strauss dédiait alors par une épigraphe nostalgique le premier volume de son *Anthropologie structurale* (1958) – exprimait-il chez Bourdieu et Passeron – à contre-courant des fortes réserves d'Aron à l'égard du durkheimisme qu'il avait connu avant guerre sous la forme d'un réseau de pensée à la française, voué à la défense et à l'abondement de ses postes universitaires – une modestie de nouveaux adeptes de Durkheim ou trahissait-il une de ces ambitions démesurées d'adolescence qui font sourire à l'âge mûr, comme dans la conversation désabusée d'anciens de la génération de 1848, lors d'un repas de retrouvailles grinçantes à la fin de *L'éducation sentimentale*? Les deux sans doute, mais avec des nuances différentes chez Bourdieu ou moi. Dans une conversation récente, Bourdieu me disait encore que nous aurions peut-être été à la hauteur de cette ambition si nous ne nous étions séparés en 1972; je trouvais au contraire

qu'il l'avait fort bien réalisée pour son compte, sans avoir besoin de ma complicité. Ce projet ne nous a jamais été commun : peut-être Bourdieu conjugua-t-il pour expliquer le présent, et comme le fait tout historien, le cours de l'histoire à l'irréel du passé ? Démarche contre-factuelle peu probante, moins dangereuse en tout cas – on lui rendra cette justice rétrospective – que de déduire les tâches du présent, comme le font Hegel ou Marx, d'une histoire conjugquée au futur antérieur. Peut-être est-ce moi qui avais paru acquiescer par mon silence au rêve balzacien d'une influence de secte, oubliant que dans une alliance « qui ne dit mot consent » ? Pourtant, aussi loin que je me souviens, l'idée d'école a toujours répugné à ma conception de « l'imagination sociologique » que Wright Mills opposait déjà à la pétrification du sens de la recherche qu'opéraient les systèmes des « grands théoriciens » (comme Parsons) en même temps qu'à la stérilité des « bureaucrates de l'empirie », entrepreneurs universitaires organisant et supervisant du haut de leurs chaires de coûteuses et redondantes *surveys* (à la manière d'*American Soldier*).

En fait, s'il fallait trouver une formation philosophique qui nous rapprochât, Bourdieu et moi, je dirais que nous avons surtout été marqués conceptuellement par la métaphysique classique des cartésiens (Leibniz pour lui, Spinoza pour moi), puis par l'analyse kantienne des conditions de possibilité des « jugements synthétiques *a priori* » en toute science portant sur le monde empirique, qu'il soit physique ou anthropologique. Nous en tirâmes, sinon la même théorie, du moins une même pratique du ré-emploi des concepts empruntés aux philosophes pour en remplir la boîte à outils des sociologues. Nous tenions fermement que c'est pure superstition d'institution que de croire les concepts philosophiques interdits de toute réutilisation dans les sciences de l'homme, sauf à trahir le culte de d'une vérité conçue comme consubstantielle à un langage. Après tout, les expérimentateurs comme les théoriciens usaient depuis longtemps, et sans états d'âme métaphysique, du ré-emploi des concepts dans les sciences physiques, dès que ces lectures quelque peu infidèles – pensons à Galilée lecteur de Platon ou d'Archimède contre Aristote – leur permettaient de révolutionner ou d'aiguiser les hypothèses ou le langage de leurs théories. Aucune anthropologie scientifique ne peut abandonner la philosophie de Kant à la muséification universitaire. Si le *Cogito* de Descartes inaugure l'analyse rationaliste de l'intériorité de la conscience, la « philosophie critique » balise la voie royale du rationalisme de méthode jusqu'à à Husserl qui, dans l'argumentation des *Méditations cartésiennes*, repart du *Cogito* pour en tirer le projet d'une phénoménologie rigoureuse de « l'intentionnalité » de toute conscience – « toute conscience est conscience de quelque chose » – en inférant du verbe « penser » le sens du complément d'objet qu'il appelle. Le *Cogito* ne peut être pensé sans penser qu'en le posant on pose par le même geste l'évidence de son corrélat : *Cogito cogitatum*. C'est seulement à travers Kant que l'on peut réconcilier les épistémologies ou les logiques de la connaissance scientifique et l'histoire ou la sociologie des sciences.

Pour nous, jeunes sociologues enseignant en même temps les sociologies classiques et les méthodes contemporaines de l'enquête sociologique, la « discontinuité » de l'histoire des sciences selon Bachelard et les enseignements que sa *Philosophe du Non* tirait de l'analyse des « révolutions scientifiques » récentes permettaient d'entendre les mêmes principes de description à toutes les sciences, dont les nôtres : il suffisait de rapprocher l'analyse des actes de la recherche socio-

logique du lieu épistémologique où *Le nouvel esprit scientifique* fait travailler conjointement et coopérer dans l'invention scientifique le souci du réel et celui du rationnel. Bachelard nous a aidé à répudier les couples infernaux qu'avaient formés les écoles philosophiques qui ne se distinguent entre elles qu'en relâchant plus ou moins le lien d'intelligibilité réciproque, instauré au fil de l'histoire des sciences entre élaboration conceptuelle des théories et observation armée du monde empirique. Les différentes philosophies de la connaissance, nous a-t-il fait entendre, s'éloignent progressivement du dialogue fécond que garantit *Le rationalisme appliqué* (1949) dans le travail scientifique, en se muant en une opposition déjà polémique mais encore productive entre *formalisme* et *positivisme*, ou, plus philosophique, en un faux dilemme méthodologique affrontant *conventionalisme* et *empirisme*, jusqu'à se perdre dans la stérilité métaphysique d'un affrontement aveugle entre *idéisme* (ou *nominalisme* médiéval) et *réalisme* (ou *matérialisme* antique). En enseignant ensemble les textes méthodologiquement fondateurs de la recherche sociologique (séminaires des années 60 à l'ENS dans un cycle expérimental de formation des chercheurs, à l'initiative de l'EPHE) nous découvrons que la philosophie kantienne de la connaissance se retrouvait, dans les *Formes élémentaires de la vie religieuse* (1917), au principe du questionnement durkheimien sur le fondement social des catégories et des opérations de la pensée logique; et que, par ce relais, elle l'est restée en toute sociologie de la connaissance, lorsqu'on s'abstient d'y mêler la question philosophique de la relativisation de «la» vérité par les recherches scientifiques d'histoire ou de sociologie des sciences: vieil instrument de torture dans les sciences de l'homme, construit par Marx, amélioré par Mannheim ou Lukacs, qui fait encore ahaner bien des chercheurs contemporains à propos de la frontière, invisible sur un terrain, entre «science et idéologie». Le combat pour disqualifier la sociologie des sciences continue aujourd'hui entre les tenants de «l'internalisme» et les «externalistes» comme Bloor ou ses continuateurs, qui réfèrent rituellement leur projet à l'article de Durkheim et Mauss sur «Quelques formes primitives de classification» (1901). En tout cas, l'analyse kantienne des «jugements synthétiques a priori» est directement présente dans le néo-kantisme de Rickert qui, repris par Max Weber, garantit chez lui «L'objectivité de la connaissance dans les sciences socio-économiques» (1904), comme elle fonde le caractère idéal-typique de toutes les définitions qu'il propose au fil des *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* pour décrire les démarches qui construisent cette objectivité dans une science historique.

Mais nos premiers travaux ne devaient pas d'emblée leur orientation sociologique à ces préalables philosophiques, qui n'ont finalement joué qu'un rôle d'encouragement subjectif – en l'occurrence intersubjectif – à formuler, sans obligation d'affiliation à une école ou à un maître du passé, des hypothèses qui nous attiraient directement, comme par un magnétisme pointant toujours le même nord, vers l'étude des conditions sociales des tensions et des conflits, vers les malentendus et les méconnaissances au sein de l'Ecole ou de la famille, vers les antagonismes politiques ou symboliques qui fondent les identités durables, et surtout vers la mesure rigoureuse des mécanismes de la reproduction des rapports d'inégalité sociale comme de la force avec laquelle les inégalités se démultipliaient et se renforçaient dans un ordre social. Il existe – comme je me le formulais alors – une interdépendance étroite entre la *reconnaissance* de la légitimité

d'un pouvoir par ceux qui y obéissent et leur *méconnaissance* des rapports de force qui le fondent : ce schème m'obsédait depuis ma première lecture des *Pensées* de Pascal ; il continuera longtemps, bien que différemment chez l'un et l'autre, à alimenter nos programmes d'enquêtes, forcément agaçants, parfois dérangeants, pour n'importe quel ordre établi. N'y fait évidemment pas exception celui du « socialisme réel » où nous rencontrâmes, lors de contacts de recherche avec des Instituts sociologiques en Hongrie et Yougoslavie, des difficultés insurmontables (statistiques, idéologiques et bureaucratiques) pour les faire coopérer à la mesure et au calcul des « chances scolaires » selon catégories socio-professionnelles, sexes ou régions, aux fins de comparer, dans les années 60 l'état de la démocratisation du recrutement et des débouchés de l'École dans les deux systèmes.

Mais dérangeants aussi – nous nous y attendions moins – dans la corporation universitaire des sociologues français, devenus, après 1968 et la diffusion en chaîne des refus d'autorité de la jeunesse, méfiants à l'égard de toute réflexion critique sur les contradictions sociales : la sociologie devenait suspecte de réveiller ou d'encourager la guerre civile – qu'on appela désormais « contestation ». Si chercheurs, philosophes ou sociologues ne se décidaient pas à peser leurs phrases au trébuchet de l'utilité et de la dangerosité sociales, ils devenaient complices ou pervers, se rangeant d'eux-mêmes lorsqu'ils persistaient, parmi les « sociologues du soupçon » comme on se mit à dire alors. Un sociologue a-t-il pourtant jamais rencontré d'autre occasion d'enquêter que sur les insatisfactions, les revendications, les révoltes et les souffrances des acteurs sociaux, sur les crises institutionnelles et les conflits d'intérêts qui les enveniment en les reconduisant, sur les manœuvres toujours recommencés pour le contrôle du droit par la force et *vice versa*, sur la compatibilité de la rationalité des choix et de l'irrationalité des pulsions, sur les effets de la symétrie ou l'asymétrie des négociations, de l'égalité ou l'inégalité des concurrences, sur la fragilité des alliances et l'âpreté des antagonismes, sur l'intrication des intérêts et des justifications morales ? La parfaite « harmonie sociale » à laquelle aspirent les sages chinoises ou la pureté de l'accord parfait dans les paradis de l'Islam ou du Christianisme sont d'improbables « terrains » de recherche ? *Hic Rhodus, hic salta* comme dit Marx lorsqu'il rencontre les paradoxes de la « plus-value » dans le développement moderne du capitalisme marchand et ses ravages sociaux au XIX^e siècle. Lorsque nous rencontrions la nécessité d'une réflexion plus approfondie sur les effets politiques, « pervers » ou heureux – mais « effet pervers » n'est jamais qu'un synonyme distraint de « fait social » – qui pouvaient être induits par la diffusion des résultats et du discours des sciences sociales, nous remettions à plus tard cette réflexion sur l'utilité ou la désutilité collective de la vérité sociologique, comme si elle pouvait risquer, en devenant trop « philosophique », de nous distraire de l'approfondissement ou de l'élargissement des enquêtes sociologiques en cours.

Dans un des scolies de la *Proposition 2.1.1* de *La reproduction*, nous écrivions en 1971 (p. 30) que nous « laissons à d'autres le soin de se demander, en des termes sans doute moins désinvoltes, si les rapports entre les rapports de force et les rapports de sens (étaient), en dernière analyse, des rapports de sens ou des rapports de force ». Ce n'était pas là une pirouette *zen*, mais l'aveu modeste que nous ne pouvions, arrivés à ce point de l'analyse du symbolique et de l'idéologique, aller plus loin que Marx, Weber, Durkheim, Cassirer, les historiens des formes de l'imaginaire ou les logiciens des langages naturels. Revenant plus tard

là-dessus, je n'allai moi-même pas plus loin que les formulations des *Pensées*, source première, bien qu'assez dissimulée dans la *Reproduction*, de ce questionnement critique des opinions et des savoirs politiques, me contentant de citer Pascal, pour éclairer l'impossibilité de répondre à cette question par une loi ou un modèle, par un relativisme universel ou une universalité trans-historique (*Le sens et la domination* (1981) ou *Le savant et le populaire*, débat avec Claude Grignon, 1989). L'anthropologie de Pascal avait, en effet, noué de manière saisissante, en l'inscrivant dans un « renversement perpétuel du pour au contre », les « chaînes d'imagination » et les « chaînes de nécessité », afin d'expliquer les raisons indivisiblement imaginaires et rationnelles, de la soumission du peuple aux rapports de force. La signification psychologique des rapports hiérarchiques s'y comprend mieux que dans le parallélisme marxiste entre les deux formes (matérielle et symbolique) de la domination des puissants (et de leurs idées) sur les dominés et leurs idées, selon les formules célèbres de *l'Idéologie allemande* qui expliquent le consentement momentané de ceux-ci à la reproduction des rapports de classe, tout comme la nécessité inéluctable de leur révolte finale, par la seule histoire économique de l'exploitation. La dialectique pascalienne du « peuple », du « demi-habile » et de « l'habile » avait déjà explicité le principe de toute réflexion conservatrice sur la politique : elle procure aujourd'hui encore une clé pour comprendre les *consentements* à la domination, sans passer par le détour opaque d'une philosophie hégélienne de « l'aliénation ». Les « opinions du peuple » ont pu être considérées par Pascal, pourtant précurseur du relativisme culturel contemporain, comme des « opinions saines », non pas en dépit, mais plutôt à cause de leur naïveté utile au maintien de l'ordre social. Leur fausseté a en effet pour conséquence politique, bienvenue aux yeux de « l'habile », de maintenir « le peuple » dans son respect irraisonné pour les « grandeurs d'établissement », tant du moins qu'il n'est pas influencé par la critique relativiste de la « coutume » qu'instaure le « demi-habile », savant ou libertin, certes bien plus proche que le peuple d'une explication vraie de la « grimace sociale » – « vérité en-deçà des Pyrénées, erreur au-delà » –, mais toujours susceptible, si par malheur il était entendu par le peuple, de réveiller les « maux de la guerre civile » dont l'évitement constitue le choix suprême de « l'habile » ou du « vrai dévot », lui aussi plus calculateur que le simple dévot.

Pierre Bourdieu marquera aussi, en retrouvant cet auteur dans les *Méditations pascaliennes* (1997) que le problème du consentement des dominés à la domination et à la légitimité des valeurs dominantes est, en tout ordre social, l'énigme politique à laquelle conduit le plus directement la sociologie, mais – si l'on accepte mon analyse de l'interprétation sociologique – sans livrer pour autant au sociologue la clé d'un contre-discours émancipateur dont les effets ne se « retourneraient » pas contre l'intention révolutionnaire en mettant en jeu d'autres mécanismes sociaux. En 2001 précisément, Bourdieu voulait me persuader qu'une théorie sociologique de la domination ne pouvait que désavouer éthiquement un désengagement politique comme celui qu'il m'attribuait, explicable selon lui par une « pente naturelle » des caractères hédonistes : c'était réduire la critique du « sociologisme » à une *via facillima* – conçue comme chemin de perdition par les philosophes néo-platoniciens ou les Pères de l'Église – qui conduirait à tous coups des plaisirs du relativisme culturel au scepticisme moral les intellectuels ayant oublié leur « racines sociales ». C'est la sociologie, non l'éthique, qui dans le

système de Bourdieu devait avoir raison du relativisme politique conduisant nécessairement au conservatisme social. En tout cas, comme je me hâtais de le lui faire remarquer, l'apologétique de Pascal « parfait dévot » rejoint ici le cynisme athée de la rationalité politique selon Pareto et Machiavel : c'était une occasion de rappeler, face au rigorisme de Bourdieu, le droit à l'humeur anti-janséniste que j'ai contractée il y a longtemps au contact de la philosophie des Lumières. Je ne suis toujours pas persuadé que la sociologie selon Pierre Bourdieu puisse cautionner une ligne politique plutôt qu'une autre ; et d'ailleurs laquelle : celle de l'habile ou du demi-habile ?

Dès le début de notre collaboration de recherche, nous avons voulu pratiquer et raviver en toutes ses exigences l'exercice du « métier de sociologue », en prenant distance avec les commentaires discontinus et volatils des politiques ou des journalistes, « intéressés » à tout autre chose qu'à la texture scientifique d'une preuve. Entendons-nous : en prenant pour base la distinction minimale que faisait Weber entre le savant et le politique, la visée praxéologique du praticien – c'est mon opinion personnelle de sociologue des professions – est sans doute aussi « intéressante » pour jauger au quotidien les actes et les discours politiques que l'est « l'intérêt » professionnel du chercheur à traquer la probabilité ou la plausibilité d'une assertion de mieux en mieux documentée, pour la formuler de plus en plus véridiquement. Les deux « intérêts » intellectuels ont leur « valeur » pratique, mais ils ne se confondent ni en fait ni en droit, répétais-je à Bourdieu, sans qu'il veuille entendre cet argument. Qu'est-ce qu'un « intérêt » peut bien reprocher à un autre sinon de reposer sur un autre « rapport aux valeurs » ? Une analyse sociologique ou économique qui veut mobiliser les groupes dominés pour les conduire à l'insoumission ou, plus modestement, convaincre les dominants de consentir un petit geste de partage, se prolonge nécessairement en une rhétorique de la persuasion. Lorsqu'elle se fait ainsi prédication ou propagande, la sociologie est conduite à amalgamer les deux « intérêts », celui du savant et celui du politique, dont le journaliste a pour profession d'accentuer l'amalgame en le commentant comme une addition de connaissances de même texture conceptuelle, susceptibles de s'empiler les unes sur les autres. Les deux intérêts sont sinon contradictoires du moins non-solubles l'un dans l'autre, objecterai-je finalement à Bourdieu en discutant de ses déconvenues avec les médias, sans bien sûr le convaincre de l'ambiguïté scientifique de sa croisade en faveur des vertus à tous coups révolutionnaires de la vérité sociologique. Nos rapports sinon à l'engagement politique du moins à l'utilisation politique de la connaissance sociologique s'étaient croisés entre 1960 et 1990 pour se retrouver apparemment inversés mais aussi éloignés qu'au départ. Il ne s'agissait chez aucun des deux d'une évolution du choix réformiste vers le choix révolutionnaire en politique, ou *vice versa*. Seules nous séparaient, et depuis longtemps, nos conceptions de l'usage politique que le sociologue peut faire de la « véridicité » sociologique, s'il ne veut pas la confondre – et contribuer à la faire confondre – avec des « vérités » taillées sur d'autres modèles : mathématiques, logiques, expérimentaux, philosophiques ou religieux.

Mais nous n'étions encore dans les années 60 que de simples militants de la recherche. Par voie de conséquence, notre choix politique principal avait été à cette époque un choix de politique scientifique : transformer la formation au travail de la preuve en sciences sociales, à toutes fins utiles, sociologiques ou poli-

tiques. C'est cet enseignement que nous avons longtemps exercé à l'EPHE puis à l'EHESS, à l'ENS ou à l'Université, en essayant de définir sur pièces les procédures scientifiques et les implications théoriques de l'enquête et de l'observation de terrain, afin de libérer de leurs perplexités la génération de jeunes chercheurs qui nous suivait, soumise au *double bind* de professeurs et de patrons qui voulaient surtout s'ignorer dans leurs enseignements cloisonnés en écoles ou disciplines combattantes. Notre accord était fondé, je l'ai dit, sur un sentiment intellectuel face à une conjoncture, c'est-à-dire sur la fusion d'un ensemble d'« affects de l'intelligence » qui s'étaient imposés à nous en réponse – et souvent par réaction critique – au monde de la recherche universitaire où nous entrions, au sortir de quelques années d'enseignement de la philosophie dans des lycées.

Nous prîmes alors l'un comme l'autre nos distances avec la vieille révérence à l'égard de l'histoire de la philosophie qu'avaient marquée nos premières admirations pour les œuvres de Guérout et Vuillemin ou pour les philosophes allemands qui avaient si bien raisonné sur la force des symbolismes qu'ils avaient fini par les autonomiser de toutes leurs conditions sociales d'efficacité. C'était s'écarter en même temps des nouvelles avant-gardes philosophiques qui partaient en pèlerinage aux Archives husserliennes de Louvain ou qui s'enrôlaient dans la secte encore plus fermée de l'ontologie heideggérienne, où avait failli m'entraîner mon ancien maître de philosophie dans la khâgne du Lycée Henri IV, Jean Beaufret dont l'idolâtrie pour le Maître de la Forêt Noire ne laissait alors rien percer de son « négationnisme » encore à découvrir. Bourdieu qui venait de Louis-le-Grand avait sans doute d'autres lectures et d'autres habitudes de style ou de travail, héritées d'une autre enfance et renforcées par l'austère discipline de ce Lycée, d'autres humeurs éthiques ou métaphysiques aussi, où ne nous sommes jamais rejoints. Reste que nous troquâmes ensemble les plaisirs poussiéreux du grand passé philosophique pour les plaisirs plus immédiats de la description sociologique du quotidien, en le prenant comme matrice explicative des attentes d'extra-quotidien qui trament la vie de toute société.

Les années 50 sont celles où l'on voit basculer, en France, chez les étudiants la hiérarchie des métiers intellectuels au profit des sciences de l'homme où s'étaient inventées, dès l'avant-guerre, les théories et chantiers empiriques qui allaient marquer de leurs influences croisées la deuxième moitié du XX^e siècle, en alimentant des courants de recherche plus critiques que ceux qui étaient issus de l'existentialisme ou du renouveau de l'ontologie. Anthropologie et psychanalyse aidant, la philosophie glissait doucement de son piédestal, restaurée en matériaux de réemploi, par Sartre entre autres après 1945. Lévi-Strauss remplaçait Merleau-Ponty dans l'écoute des philosophes; Simone de Beauvoir transmettait à l'ethnologie renaissante le flambeau de la subtilité philosophique en chroniquant *Les structures élémentaires de la parenté* dans *Les Temps Modernes*. L'exigence d'un « retour aux choses mêmes » c'est-à-dire d'une description des « visées » constitutives de la conscience des choses, rendue possible par la « suspension de la croyance naturelle » qu'avait portée la phénoménologie husserlienne, commençait à révéler l'embaumement de la vie historique des concepts qu'engendre l'enfermement du langage de la description dans l'ascèse réflexive. Le « pommier en fleurs dans le jardin » commençait à nous paraître un peu fade, au regard des « choses » beaucoup plus singulières que proposait à l'examen des méthodes scientifiques la

construction de nouveaux objets par les sciences de l'homme: «le blessé au cerveau» dont Goldstein tirait l'idée centrale de la «structure de l'organisme» (*Der Aufbau des Organismus*, 1938) que développa Merleau-Ponty dans *La structure du comportement* (1942, éd. augmentée en 1949)); le «regard de l'autre», la gestuelle du garçon de café, la «mauvaise foi», la dissection éthique du «salaud» et autres trouvailles de Sartre; le retour à la «clinique» illustré par la psychanalyse freudienne; l'abord ethnologique et historique du don et du contre-don ou de la prohibition de l'inceste que synthétisa Lévi-Strauss dans *Les structures élémentaires de la parenté* (1947), puis dans son «Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss» (1950), point de départ du *revival* maussien; et bientôt le renversement des catégories psychiatriques de la folie ou la théorie des micro-pouvoirs et des surveillances chez Foucault, historien des «nappes discursives». L'histoire elle aussi avait changé: ce n'était plus la discipline qui s'était refondée au XIX^e siècle dans la critique des sources (souvent complaisante encore au sens de l'Histoire) mais, à travers *l'Ecole des Annales*, une histoire élargie, totalisante, avide de nouveaux objets, ouverte aux autres sciences sociales, qui, de Simiand à Marc Bloch, Febvre, Braudel et Furet, renouvela plusieurs fois ses programmes: elle encourageait désormais la recherche d'une nouvelle forme d'intelligibilité, celle qui ne surgit que de la très longue durée, dans la genèse du capitalisme européen pour Braudel ou dans la préhistoire des techniques matérielles et mentales d'*Homo sapiens* chez Leroi-Gourhan.

Jusqu'au milieu du XX^e siècle les sociologues, les yeux fixés sur l'idéal des sciences exactes et dociles aux leçons des logiciens, méthodologues et philosophes de la connaissance qui y prenaient tous leurs exemples d'inventions, évitaient encore, aux Etats-Unis comme en Europe, de trop s'écarter de la vulgate naturaliste, prenant par exemple pour acquis que les rapports entre une théorie scientifique et sa mise à l'épreuve empirique étaient conceptuellement et définitivement stabilisés de la même manière dans *toutes* les sciences; et que ces rapports appelaient l'utilisation des mêmes instruments d'observation et des mêmes méthodes de traitement des données d'enquête. Ce credo semblait définir, par provision, «l'esprit scientifique» en tous lieux et toutes applications. L'idée que les sciences historiques pourraient raisonner et, de fait, raisonnaient depuis longtemps à un registre spécifique de l'esprit scientifique, réglé sur l'historicité incontournable des faits sociaux, était stigmatisé comme «historiciste» ou renvoyée, plus dédaigneusement encore aux querelles dépassées du *Methodenstreit*, à l'impasse de la distinction diltheyenne entre «sciences de la Nature» et «sciences de l'Esprit» (1883). On ignorait à peu près, surtout en France, l'analyse plus fouillée que Max Weber avait consacrée au rôle de *l'interprétation* dans une sociologie causale – sociologie indissociablement d'explication et de compréhension. Les philosophes français qui réduisaient cette confrontation à un face à face entre la seule Ecole durkheimienne et la philosophie idéaliste des valeurs livraient ainsi l'aspiration des sciences sociales à se constituer en sciences de plein droit aux sarcasmes de ceux qui entendaient transformer cette revendication en épouvantail «scientiste». Raymond Aron avait, dans l'avant-guerre, introduit en France Max Weber, mais un autre Weber que l'épistémologue de la comparaison historique, en affinité avec sa propre humeur d'époque, le Weber du «tragique de l'histoire» et du «choix par chacun de ses dieux ou de ses démons», afin de mieux l'opposer à l'optimisme durkheimien d'un progrès social conçu sur le mode comtien d'un déterminisme positiviste. Ce Weber, philosophe des valeurs, ne se distinguait plus

guère alors, pour les lecteurs français, des autres philosophes allemands de sa génération. On ne parlait pas encore, comme avec Wolf Lepenies, de « Troisième culture » pour décrire les sciences sociales comme un mixte des deux autres : suggestion littéraire et mesure scientifique. En France, toujours friands des échos philosophiques que rencontrent les pensées dichotomiques, les essayistes et les polémistes s'attardaient, avant comme après la seconde guerre mondiale, à broser, figoler et outrer un portrait purement « humaniste » des sciences de l'homme, au plus loin et en toute ignorance de la recherche historique, qui ne s'en faisait pas moins. « Non, les faits sociaux ne sont pas des choses » répétaient-ils après Jules Monnerot. C'était ignorer obstinément les éclaircissements qu'avait prodigués Durkheim dans sa préface à la deuxième édition des *Règles* sur le sens, purement méthodologique, de son invite à « traiter comme des choses » les faits sociaux, *qui n'en sont évidemment pas* au sens philosophique : il est toujours inutile de faire une préface à une deuxième édition, si la première n'a pas été comprise du tout. À ce degré de malentendu, il faut se demander quelle est l'an-guille sous roche.

À partir de cette actualité où se heurtaient la somnolence de la plupart des traditions philosophiques et l'effervescence des désirs de révolution scientifique, notre humeur nous conduisait à donner la priorité à une question d'échéance immédiate. Qu'allait ou que pouvait devenir le dispositif d'ensemble des sciences sociales, dans une Europe qui, après la fin de la deuxième guerre mondiale et les multiples ruptures intellectuelles qu'elle avait provoquées, oscillait en France entre, d'un côté, l'adoption aveugle des instruments statistiques venue des Etats-Unis avec la méthodologie des « grandes enquêtes » par questionnaires et, de l'autre, le souci, tenace en Europe, de renouer les liens de la sociologie de terrain avec l'héritage théorique des recherches historiques et comparatives : Marx, Durkheim, Weber, Mauss, Pareto ou la révolution linguistique en cours en ses multiples formes (Saussure, Peirce, la phonologie pragoise, le formalisme russe, puis Hjelmslev, Troubetskoï, Jakobson et surtout Benveniste). Nous étions sensibles aussi aux nouveaux courants de l'histoire des sciences (qui avait cessé d'être un appendice de l'histoire générale) et à l'essor d'une épistémologie historique (Bachelard, Canguilhem ou les historiens anglo-saxons des sciences... et déjà Foucault); les sociologues ne pouvaient ignorer ce que les « cahiers de charges » successifs de l'*Ecole des Annales* devaient à la sociologie pour délimiter « le territoire de l'historien »; toutes les sciences sociales devaient aussi compter avec les théoriciens de l'économie qui ne cessaient d'affiner leurs modèles dans le *main stream* de l'économie néo-classique de mieux en mieux mathématisée, de plus en plus éloignée aussi du marxisme ou de l'historicisme traditionnel de la plupart des historiens sociaux et des historiens de l'économie. En sociologie, Parsons ni non plus Merton, théoricien fonctionnaliste des « théories à moyenne portée » ne nous semblaient être à la mesure des choix qu'appelaient le re-départ épistémologique et l'inter-fécondation méthodologique des sciences sociales en ce tournant du siècle. Dans les sciences de l'homme, la recherche d'une vérité scientifique, non plus philosophique ou messianique mais adéquate à la forme historique de ses faits, nous semblait une valeur épistémologique d'avenir, moins que jamais à délaissier au profit de la littérature, de la prophétie ou du *pathos*. Là-dessus notre accord relevait d'un « sentiment » de familiarité avec les méthodes de travail des historiens et des sociologues, face à la séparation désormais patente

entre sciences de l'homme et philosophie. Pour moi, par exemple, le comparatisme de Georges Dumézil incarnait ce second souffle de l'esprit scientifique dans les sciences historiques. Claude Lévi-Strauss a, je crois, joué le même rôle pour Bourdieu, dans son premier travail d'ethnologie kabyle. Bachelard et Canguilhem étaient pour nous les maîtres d'une épistémologie descriptive qui ne voulait plus analyser la science qu'en prenant appui sur les seuls faits de l'histoire des sciences et des idées. Si la philosophie hésitait à se transformer en une épistémologie descriptive des sciences et de leurs différences, c'était aux chercheurs de se transformer en épistémologues de leurs propres disciplines, à charge pour chacun d'entre eux de ne pas s'enfermer dans la sienne au seul bénéfice de la sophistication méthodologique de ses instruments et de la spécialisation de son idiome théorique.

Je me suis autorisé seul haut de Freud et de Bachelard pour oser l'expression d'« affects de l'intelligence scientifique » – « philosophiquement incorrecte » je le sais, pour un rationaliste de vieille roche. Seul le recours à de tels « sentiments » me permet, en effet, de décrire quelques uns des affects de pensée qui nous étaient communs, Bourdieu et moi, face à l'état des sciences sociales de l'époque. De tels sentiments ne procurent évidemment par eux-mêmes aucune garantie de vérité, puisqu'on les voit s'accomplir aussi bien dans les rationalisations du délire ou de l'idéologie que dans la rationalité des travaux scientifiques. Mais, il est tout aussi clair, sur le vu des processus que mettent à jour l'histoire « interne » et l'histoire « externe » des sciences, que ce sont ces affects – souvent malodorants pour le rationalisme de *doctrine* – qui ont, tout au long de l'histoire des idées, fourni leur énergie intellectuelle aux grandes « révolutions » de la rationalité scientifique comme au surgissement discontinu des petites hypothèses dérangeantes, souvent grosses d'effets inattendus. L'idée d'affects agissant au cœur de la pensée scientifique semble incongrue aux philosophes rationalistes du *Cogito* ou du « Je transcendantal »: pensons à Brunschvicg caractérisant la psychanalyse comme une « psychologie de singe ». Reste que, majeurs ou mineurs, les re-départs qui veulent s'arracher aux confort d'école ou de routine coûtent toujours de l'énergie affective aux projets de pensée visant à déconstruire une représentation du monde pour la reconstruire plus intelligiblement. Comme le suggérait une des théories freudiennes de la psychè, les « instincts du Moi » et les affects où ils s'expriment accompagnent et orientent les hypothèses scientifiques tout autant que les comportements quotidiens, les rêves ou les lapsus. Lorsqu'ils sont pris en charge par les raisonnements d'une science dans le cadre de ses règles de rationalité et d'administration de la preuve, les affects et les cheminements métaphoriques procurent à la recherche l'énergie qui a toujours alimenté l'invention scientifique dans les ruptures « révolutionnaires » comme dans les cumulations d'une « science normale » (au sens de Kuhn).

Ne croyons pas que les sentiments n'alimentent que les dévoiements « passionnels » ou « obsessionnels », mythologiques ou idéologiques, que dénoncent les rationalismes doctrinaux qui, à tout risque intellectuel, préfèrent l'enfermement dans la *pump-handle research* d'une discipline immobile. Les affects de l'intellect sont des composantes de la découverte scientifique qui suscitent et aiguissent le mouvement des raisonnements rationnels, de même que les raisonnements scientifiques transforment l'économie affective du Moi lorsqu'ils reconfigurent les affects de la psychè dans l'espace logique d'un nouveau système de pensée ou d'un nouveau dispositif technique. Le *retentissement* individuel de ce

que l'histoire des idées doit aux sentiments reste, bien sûr, à la seule charge du chercheur, de même que la jouissance du plaisir qu'il prend à son travail intellectuel demeure son profit privé : joie de l'*Eurèka* ou gratifications de la réussite sociale, souffrance de l'échec ou amertume face aux coups déloyaux des concurrents. L'historien qui explique ne saurait recourir à la toise éthique qui départage les bons et les mauvais sentiments. Tant qu'un raisonnement se déroule sans laisser apparaître de discontinuité logique avec les principes les plus généraux de l'esprit scientifique – tant qu'il reste fidèle aux exigences de la « rationalité épistémique » comme la nomme Gilles-Gaston Granger pour la distinguer de la « rationalité pratique » des actions – les affects personnels du savant, définissant « l'intérêt » scientifique qu'il porte à son projet, doivent, tout autant que les règles et définitions d'une opératoire de la preuve, être pris en compte si l'on veut comprendre comment, dans le flux incessant de l'histoire des idées, l'entreprise jamais terminée d'une construction ou d'une reconstruction rationnelle de l'observation et de l'interprétation du monde passe sans cesse d'une « statique » (d'un état stationnaire des catégories du savoir) à une dynamique (qui déclenche de proche en proche innovations et restructurations), que ce soit, dans le cas des sciences « nomologiques », par *cumulation* des connaissances dans un paradigme, dans le cas des sciences historiques, par l'affrontement interminable entre *paradigmes concurrents*, ou – aspiration de tous – dans le fracas des *révolutions scientifiques* qui balaient un paradigme durable au profit d'un autre, mais moins souvent qu'on ne s'en flatte.

SOCIOLOGIE ET PÉDAGOGIE : CHEMINEMENTS, POLÉMIQUES, CRITIQUES, AUTOCRITIQUES

Il me semblerait inconvenant – je veux dire inexact par rapport à la véridicité de mon récit comme à la véracité de mes sentiments – d'intervenir ici en termes d'hommage inconditionnel à Pierre Bourdieu et, tout autant, en termes d'une « critique » tatillonne de la sociologie de Bourdieu avec laquelle j'ai tant en commun, telle du moins que je l'ai entendue en face à face dans notre entente ou plus tard en lisant ses textes, en dépit de notre mésentente épistémologique. Dans le premier cas, on aurait quelques raisons de soupçonner, chez moi comme chez tout flatteur, convenance ou hypocrisie ; dans le second, de déceler dans l'accentuation du trait critique le détournement d'un faire-valoir. Si la critique de telle ou telle conséquence de la théorie sociologique de Pierre Bourdieu perce aussitôt dans ma remémoration, c'est que celle-ci me replace immédiatement dans l'échange d'arguments sociologiques avec Bourdieu où nous ne nous convainquions jamais complètement. Où commence la restriction mentale dans les rapports amicaux ? Toujours plausible, la rivalité inscrite au cœur de toute amitié suscite vite chez deux amis le fantôme familial et inquiétant des ingratitude ou des trahisons. L'estime est un sentiment bien plus homogène en ses composantes et il m'est plus facile de dire mon admiration pour les œuvres les plus caractéristiques de Pierre Bourdieu, pour ses textes les plus bourdieusiens, dirais-je, pas toujours les plus lus et cités, par exemple *l'Esquisse d'une théorie de la pratique* (précédée dans sa première édition à Genève de *Trois articles d'ethnologie kabyle*, 1972) qui me

frappa d'emblée par sa « puissance logique » de description et d'intelligibilité. Je dis ici « bourdieusiens » car Bourdieu m'avait récemment reproché d'écrire « bourdivins », qu'il trouvait persifleur, sans doute parce que c'était l'adjectif qu'avait jadis employé Raymond Aron. Je n'aime pas désobliger un ami pour le plaisir d'une plaisanterie qui, si on lui accordait un sens, semblerait en effet ironiser sur un travers mégalomaniaque ; et bien injustement, car vanité et orgueil me semblent composer ensemble la chose la plus égalitairement répartie entre nous tous intellectuels, si l'on ne regarde pas trop à ses nuances : mesurer la taille d'un *Ego* n'est pas plus facile au sociologue qu'au psychanalyste.

En privé, j'ai parfois dit à Bourdieu, qu'il avait « la meilleure tête théorique de cette deuxième moitié du XX^e siècle français », pensant à la manière dont l'interprétation du sens et la description des faits se renforçaient mutuellement dans la plupart de ses articles sociologiques, comme « Le célibat au Béarn », « La maison kabyle » ou « L'ontologie politique de Martin Heidegger ». J'omettais sans doute l'ajout qui eût été indispensable à une entière véracité de mon admiration en précisant que je rangeais sur un autre rayon de ma bibliothèque des philosophes comme Sartre, Merleau-Ponty, Deleuze, Foucault, Althusser, Ricœur ou Derrida. Je ne crois pas que ce fût par complaisance, mais parce que la comparaison avec des philosophes eût exigé un éclaircissement sur la distinction à faire entre le « théorique » et le « philosophique », qui aurait à son tour réveillé le débat, insoluble entre nous, sur la définition de la philosophie comme « pensée oisive » et sur les moyens de la remettre au travail dans l'enquête anthropologique. J'ai décrit ailleurs la réutilisation heuristique par la recherche empirique des concepts philosophiques, lorsque celle-ci y trouve des cadres conceptuels de description de l'expérience pour les « disposer » à une autre forme de vérité – comme disait Pascal du scepticisme de Montaigne qui était « à disposer au christianisme ». Lorsqu'en ses périodes de basses eaux, la sociologie dépérit, c'est plus souvent par manque de concepts que par manque de main d'œuvre ou de crédits. Parlant de l'acuité théorique propre à Bourdieu, je n'instaurais pas, en effet, une comparaison entre des philosophes qui auraient différé par leur force ou leur rigueur théoriques, mais entre des théoriciens qui pratiquaient une réflexion dont les arguments recouraient aux résultats et moyens de preuve propres aux sciences sociales. Pierre Bourdieu avait certainement une autre conception des rapports entre philosophie et théorie scientifique, qu'on lit dans les *Méditations pascaliennes* et où apparaît en clair l'usage que peut faire de la philosophie une réflexion sociologique qui l'abolit en la réalisant.

Dans les écrits ultérieurs de l'un comme de l'autre apparurent vite des développements qui manifestaient des inflexions autocritiques dans la réutilisation ou l'abandon de certains thèmes des ouvrages écrits en commun. Chez Pierre Bourdieu, dans des ouvrages de sociologie de l'éducation et de la culture qui construisaient de plus en plus systématiquement à partir de l'approfondissement de cas ou de l'élargissement de la comparaison, l'anatomie du goût, l'homme universitaire, le pouvoir politique et administratif, le champ intellectuel et ses rapports aux autres champs d'interaction : *La distinction* (1979), *Homo academicus* (1984), *Noblesse d'état : grandes écoles et esprit de corps* (1989), *Les règles de l'art : genèse et structure du champ littéraire* (1992) ou *Réponses : pour une anthropologie réflexive* (1993) etc. De mon côté, je préférai me tourner vers d'autres terrains permettant d'associer les techniques statistiques et ethnographiques dans

le cadre d'une sociologie de la réception des œuvres d'art (*Le temps donné aux tableaux*, avec Emmanuel Pedler, 1983); mais je revins aussi sur l'histoire sociale des institutions scolaires et intellectuelles qui permettent de restituer à un contexte singulier et à une continuité historique le modèle, ou plutôt les deux modèles dont la confusion a suggéré à la plupart des lecteurs de *La reproduction* le modèle d'une reproduction sociale allant implacablement du même au même, toujours et partout. On peut lire cette rectification dans «Hegel ou le passager clandestin» (1985) ou dans «Les universités françaises de 1950 à 1980: changement de cap ou changement de décor?» (1981). «Ah! que n'avez-vous écrit cela en 70, par exemple dans un avant-propos qui aurait précisé, en le datant, le contexte historique des analyses de *La Reproduction* sur le sens des comportements culturels et leur fonction de classe à travers la pédagogie de l'École française républicaine comme à travers les autres mode de transmission de la culture?» Antoine Prost, historien de l'éducation me dit aujourd'hui qu'il aurait apprécié l'ouvrage comme il avait apprécié en son temps la «pédagogie rationnelle» à laquelle conduisaient *Les Héritiers*, au lieu d'en faire un compte-rendu hostile et ironique: on sent, disait-il dans une note assassine, que «si les auteurs avaient pu écrire le livre en latin, ils l'auraient fait avec encore plus de plaisir.» Sur le choix de saper l'auto-suffisance tranquille de la culture académique en la parodiant, Prost avait un peu raison: nous avions observé à notre détriment comment la culture traditionnelle, universitaire ou mondaine, certaine de sa propre perfection intellectuelle, s'entendait à disqualifier toutes les propositions pédagogiques qui mettaient en cause la neutralité sociale de la sélection scolaire, en qualifiant dédaigneusement de «primaire» tout souci pédagogique dans la transmission de la culture. Je ne crois pourtant pas que, sauf par sa syntaxe, *La reproduction* fût un si «mauvais» livre: ni au sens éthique, comme l'entendit mon ami Jean Molino qui me délivra, lors d'une rencontre amicale à Aix, une leçon de morale sur le mauvais coup porté par cet ouvrage à l'École et aux professeurs que nous avions eus et qui, dans les années 70, se faisaient chahuter, remarquait-il, par des fils de commerçants aisés citant *Les Héritiers*; ni au sens scientifique comme le développèrent avec hargne ceux qui ne virent dans l'ouvrage que «fonctionnalisme du pire» ou «marxisme ranci», sans parler de quelques collègues amers qui nous reprochent encore aujourd'hui d'avoir allumé avec *Les Héritiers* la mèche de la contestation étudiante.

Ni Bourdieu ni moi n'avions anticipé en agitateurs, dans nos écrits des années 60-70, période où survient la rupture universitaire de mai 1968, les effets possibles d'une *universalisation* par le lecteur des «propositions» de *La reproduction* qui débutaient péremptoirement par le redoutable quantificateur universel «tout»: «Toute action pédagogique (AP)... Toute autorité pédagogique (AuP)... est...» ou «n'est pas...» «implique» ou «suppose» etc. Je ne défends pas l'usage de ce quantificateur, bi-valent dans les sciences historiques. Il peut, en ce cas, revêtir deux sens différents, une fois restitué à la phrase qu'il commande: ou bien celui de la vérité, «logiquement universelle», du théorème, de l'axiome ou de la définition: ou bien, dans une argumentation historique, celui de la «stylisation» idéal-typique d'une assertion valable dans une série de «cas» dont ne précise pas (ou ne rappelle pas, en chaque occurrence) les singularités du contexte de validité. Le deuxième sens risque toujours de glisser le premier dans l'oreille du lecteur, le plus souvent par naïveté positiviste, parfois par rouerie rhétorique de l'auteur.

Avant nous, presque tous les sociologues qui avaient voulu énoncer une forme de régularité ou de généralité historique avaient utilisé impunément l'universalité potentielle de cet adjectif, sans avoir été sommés de dire s'ils l'entendaient au sens de « l'universalité logique » ou de « l'universalité numérique », qui ne vaut que dans les limites d'un contexte ou d'une série à préciser.

En cette année 1970 où nous terminions le livre, nous nous guidions sur une représentation des lecteurs que nous attendions, plus que sur une connaissance des attentes des étudiants et des professeurs qui furent ses lecteurs réels sur le moment ou plus tard; nous étions de plus mauvais sociologues de la « réception » des ouvrages de science sociale que de la communication pédagogique. Nous n'aspirions pas à faire une sociologie globale de l'éruption de 68, à la différence des sociologues généralistes qui pensaient détenir depuis longtemps les clés de la société française et de son évolution et qui livrèrent à chaud dès l'automne leur diagnostic sociologique sur le passé et l'avenir de la crise scolaire en France (Aron, Touraine etc.). Les pronostics des intellectuels français engagés par leur idéologie politique pour ou contre le Mai étudiant semblent aujourd'hui datés, autant que ceux de Marcuse ou d'Ivan Illitch, plus, en tout cas que ceux d'Habermas. A décharge de notre réserve, disons qu'il y avait chez Bourdieu comme chez moi assez d'habitudes historiennes ancrées dans notre travail sociologique pour savoir que les sciences sociales ne peuvent expliquer les événements les plus saillants que bien après coup, qu'il faut au sociologue un délai suffisant pour refroidir les affects et à la sociologie le temps d'analyser *ex post* l'évolution des mesures et des corrélations, au moins sur un moyen terme: je ne le fis qu'en 1981 dans un volume collectif consacré à *L'Histoire des universités en France*. La prudence scientifique ne conduit évidemment pas au désengagement vis-à-vis des problèmes de la cité ou de la nation. On peut bien se laisser guider par ses valeurs lorsqu'on choisit par cohérence affective un engagement politique ou éthique: dans les situations d'urgence historique le cours du monde n'attend pas longtemps pour faire de vous un traître ou un lâche. Cela n'oblige pas pour autant s'acharner à justifier cet engagement par les détours d'une casuistique de ses effets sociaux probables ou certains, qui ne conseille généralement que l'application du « principe de prudence maximale », c'est-à-dire l'abstention par crainte d'être dupe. Bref, comme tous les chercheurs qui se refusent à confondre le militant et le savant, nous oscillions, je crois, entre les stratégies classiques de la persuasion scientifique que distinguent aujourd'hui logiciens et rhétoriciens: recherche des formes grammaticales qui visent un « auditoire particulier » pour donner à une inférence valide plus de chances d'être reçue par des lecteurs attendus, ou réglage *a priori* du langage de l'administration des preuves sur un auditoire supposé universel.

De même pour *Le métier de sociologue*, dont la rédaction de la première édition se terminait, je m'en souviens, dans les nuits du printemps 68, en tels cafés de joueurs d'échecs, tard ouverts la nuit et éloignés des manifestations de rue et des AG d'universités où s'affairaient la plupart des membres du *Centre de sociologie européenne* pour y diffuser des tracts de vulgarisation sociologique décrivant les dysfonctionnements de l'enseignement traditionnel, souvent rédigés par Chamboredon et fondés sur les dossiers d'enquêtes en cours. Cette agitation amena alors la rupture de notre groupe avec Raymond Aron, directeur de ce Centre de la VI^e section de l'EPHE où mijotaient lesdites enquêtes qu'il avait jusque là cautionnées en tout libéralisme, assurant aussi l'essentiel de leur finan-

cement par la Fondation Ford, avec sa bienveillante tolérance de patron universitaire à l'ancienne, mais dans lesquelles, réveillé en sursaut par l'occupation de la Sorbonne et les barricades de la rue Gay-Lussac, il croyait reconnaître une odeur de souffre venue de la Rive gauche, cet « opium des intellectuels » concentré dans le petit village sartrien-marxiste de St Germain-des-Près. C'était évidemment inexact pour Bourdieu peu préoccupé alors des applications politiques de ses analyses sociologiques et d'une humeur invariablement hostile aux petits prophètes de « Socialisme ou Barbarie » comme à tous les « intellectuels prolétaires » et sociologues engagés dans les gazettes ou les salons de gauche. Inexact pour moi aussi dont l'engagement politique était d'abord, depuis la guerre d'Algérie, au service d'organisations anti-colonialistes clandestines, fort éloignées du fidéisme pro-soviétique de l'orthodoxie althussérienne comme de l'hétérodoxie lettrée de ses rejetons maoïstes ; sur ce sujet j'admiraï plutôt à cette époque le réalisme sociologique au nom duquel Raymond Aron avait, le premier à droite, devançant aussi bien des gauches perplexes ou prudentes, plaidé en faveur de l'indépendance dans *L'Algérie et la République* (1958). J'étais plus communément suspecté dans la droite universitaire de « paléo-marxisme » et, par les étudiants marxistes-léninistes, de « révisionnisme proudhonien ».

Après 68, Bourdieu, devenu entièrement libre de ses mouvements par rapport à Aron, prit la direction du *Centre de sociologie de l'éducation et de la culture* à l'EHESS, s'impliquant plus que jamais dans des enquêtes tantôt « intensives » tantôt « extensives » et une écriture de réflexion de plus en plus ambitieuse, l'une et l'autre associées à la conquête des grandes institutions savantes et à une intervention calculée dans le monde de la presse et de l'édition. Quant à moi, tirant d'autres conclusions du nouveau cours universitaire, je partis pour *l'Université expérimentale de Vincennes* où je me familiarisai avec le tourbillon des gauchismes concurrents et de leurs propositions saugrenues ou suicidaires, de transformer l'agitation pédagogique en courroie de transmission de la révolution sociale ou mondiale. Je dus m'employer à les contrer avec plus ou moins de succès, par exemple dans des AG houleuses d'enseignants et d'étudiants, en conviant les extrémistes à « universaliser » kantiennement leurs conséquences sociales jusqu'à en découvrir l'absurdité politique. J'y ai surtout parfait ma formation d'ethnologue de terrain et d'observateur participant en mettant en place, à l'automne 68 un populeux département de sociologie, à côté du département de philosophie auquel présida Foucault jusqu'à son élection au *Collège de France*. Le retrouvant, retour de Tunis, au « noyau cooptant » de la nouvelle université, j'y reconnus le même *Fouk's* que j'avais connu quelques années plus tôt sous ce sobriquet potache, peu changé en son style d'érudition ou sa manière de philosopher en dépit de sa notoriété ascendante, et auquel je m'associai volontiers par sympathie éthique pour ses « coups de main » politiques aussitôt conçus aussitôt exécutés. Foucault n'usait pas, comme tant d'autres, du radicalisme politique pour accroître sa notoriété : il en avait à revendre, se contentant de la redistribuer selon son humeur assez imprévisible. Mais il usait – certains disaient « abusait », ce qui revient à reconnaître un sens « noble » à son goût pour le gaspillage de prestige – de sa visibilité intellectuelle pour organiser des révoltes qui n'avaient pour fin que de « faire savoir l'insupportable », dans le droit fil de sa pensée aussi subversive en philosophie qu'en politique : c'était alors le GIP (Groupe d'intervention sur les prisons) contre les quartiers de haute sécurité (QHS) ou le racisme meurtrier à la Goutte d'Or (Comité

Djilali). Philosophe de terrain et samouraï solitaire, penseur politique d'une chaîne toujours recommencée de révoltes symboliques, signalant aux intellectuels en mal d'action qu'ils pouvaient obtenir un résultat sur des terrains d'intervention urgents où leur mauvaise conscience pouvait s'investir utilement, plutôt que de se dégrader lentement en sectes de ressentiment ou sociétés de pensée.

Avec les départements de philosophie et de sociologie, nous arrachâmes à la psychologie expérimentale, la création d'un département de psychanalyse, que dirigea d'abord le subtil Serge Leclair, avant que l'inénarrable Jacques-Alain Miller parvienne à le conquérir en y important le dernier mot d'ordre de Lacan – « il existe un *mathème* de la psychanalyse » – en même temps, bien sûr, que des enseignants capables, comme lui, d'enseigner ledit « mathème » en congédiant tout souci « clinique » et tout « analyste de fauteuil » au nom de la dénonciation, en vogue depuis le Congrès de Rome, de la dérive « orthopédique » de la psychanalyse américaine. J'avais eu, en venant à Vincennes, le projet d'associer dans l'enseignement des sciences sociales de vieilles troupes déjà formées aux métiers de recherche (statisticiens, logiciens, philosophes des sciences ou de la politique, sociologues, anthropologues ou historiens aguerris) et de jeunes recrues directement issues de l'agitation qui déboucha sur l'explosion du printemps 68, dont j'espérais, sans trop y croire, qu'une fois revenues du projet sociologiquement enfantin de renverser l'ordre bourgeois en paralysant ou brûlant son Université, ils coopèrent au projet de changer *au moins* l'exercice des métiers intellectuels dans lesquels ils voulaient entrer : il y avait bien une once de vérité pédagogique au cœur de la révolte étudiante de 68 contre la fossilisation de l'enseignement universitaire tant pour la formation des enseignants que des chercheurs. Mais « l'amalgame » qu'avait réussi Carnot avec l'armée d'une jeune République ne se fit évidemment pas à Vincennes, sauf peut-être dans le département d'histoire où certains enseignants comme Madeleine Reberieux incarnaient allégrement une ligne pédagogique médiane, entre souplesse dans la novation et maintien des exigences propres au métier d'historien. En sociologie, mais aussi en philosophie, en mathématiques, informatique, sciences de l'éducation etc, les anciens couraient parfois plus vite que les adolescents les plus contestataires pour déborder par une surenchère liquidatrice tout contrôle des connaissances et toute régularité du travail intellectuel ; les jeunes loups voulurent vite transformer en carrière universitaire garantie à vie, si possible au plus haut niveau, leur pratique improvisée de la parole d'enseignant et leur tendance à réduire toute recherche à la seule agitation contestataire ou militante. Et il se trouvait, bien sûr, des gauchistes inattendus, droitiers contrariés, de tous les âges et dans tous les départements ; Lapassade d'ailleurs les fréquentait tous pour y déposer les graines ambivalentes de sa « psycho-sociologie institutionnelle ». Disons que j'eus tout loisir, sur ce terrain, de faire de l'observation ethnographique sur les gauchismes de toutes obédiences, sur la vie quotidienne de la démocratie directe dans les AG d'enseignants et d'étudiants, sur la symbiose concurrentielle des petits groupes politiques et la fidélisation de leurs clientèles. Je découvris là, au jour le jour, un phénomène que je ne connaissais pas, même par les livres d'histoire, celui du « pourrissement » d'un mouvement révolutionnaire, fort différent des phénomènes, plus classiques dans les moments post-révolutionnaires, ceux d'une rapide « restauration » réactionnaire ou d'une escalade » des extrémismes jusqu'à un coup de force qui y met fin d'un coup. J'ai vu, dans ces premières années 70, en

même temps que progressait l'auto-démoralisation, s'opérer l'auto-destruction de tout projet révolutionnaire, isolé dans un vase clos, que je quittais pour le CNRS avant que Paris-VIII, qui avait au Bois de Vincennes le charme de l'insolite, fût déménagé à St-Denis.

Bourdieu avait bien sûr tenté de me dissuader « d'aller ramer sur cette galère ». A part Robert Castel, lié à toutes nos recherches antérieures et volontiers « droitier-gauchiste » comme il se qualifiait humoristiquement alors, Raymonde Moulin qui menait ses recherches sociologiques sur le marché de l'art sous l'égide paternelle d'Aron, mais alors fort proche aussi de Bourdieu ou de moi par nos collaborations d'enquête, fut la seule dans notre premier groupe de chercheurs qui fut volontaire (depuis le CNRS où elle travaillait en toute tranquillité) pour prendre un poste exposé de professeur à Vincennes malgré les mises en garde de Bourdieu et les objurgations inquiètes d'Aron; elle y enseigna plusieurs années sans le moindre incident sur ses propres thèmes de recherche, bénéficiant même d'une sympathie courtoise parmi ses collègues les plus gauchistes, peut-être parce qu'ils se sentaient eux-mêmes un peu coupables de leurs complaisances démagogiques, face à son franc-parler de sociologue rebelle aux idées folles.

Y avait-il en 1968 la moindre provocation épistémologique dans *Le métier de sociologue* qui affirmait la pleine scientificité de la sociologie, lorsque nous l'argumentions au nom du *Nouvel esprit scientifique* tel que Bachelard l'avait décrit à travers les révolutions des sciences de la nature ou des mathématiques anciennes et modernes? Plus tard, en 1988, Pierre Bourdieu donna sans m'en parler une post-face de son crû aux traductions allemandes et anglaises du *Métier* où il défendait l'utilité pédagogique de l'ouvrage en le restituant à son époque, mais sans en tirer un questionnement de sa propre épistémologie ni de sa théorie de la domination sociale, où la méthode comparative (statistique ou historique) continuait à valoir preuve expérimentale comme l'avait affirmé Durkheim dans *Les règles de la méthode sociologique*, où il identifiait la comparaison historique à la pratique expérimentale des « variations concomitantes ».

Là réside aujourd'hui l'intérêt du débat épistémologique sur le lien entre le sens des thèses de l'ouvrage et les effets qu'elles ont produits. J'ai entendu cette question se poser, dès les années 70 chez des lecteurs ou étudiants qui, troublés par ma prise de distance avec la thèse de la « coupure épistémologique » qu'avait exigée *Le métier* entre les bruits du siècle et une sociologie retranchée dans la Cité savante, puis surpris par la thèse carrée du *Raisonnement sociologique* sur le rôle normal et fécond de la « pluralité théorique » en toute science historique, m'ont souvent demandé, en privé comme en séminaire, si j'assumais toujours la transposition à la sociologie des critères bachelardiens d'une théorie scientifique encadrée par le « rationalisme appliqué » On se souvient de ces mots d'ordre : « rupture » avec les pré-notions du sens commun, « construction » théorique des « faits », vérification empirique des hypothèses formulées dans un langage théorique unifié, et surtout répudiation catégorique de l'illusion positiviste de la « transparence » du monde au langage commun, c'est-à-dire, dans nos disciplines, rejet de l'hypothèse que le sens des actes puisse être transparent aux représentations et intentions des acteurs sociaux – tous principes qu'ils avaient quant à eux pris au pied de la lettre et essayé d'appliquer dans leur travail de chercheur. Devaient-ils s'en repentir? Avant d'entendre ma réponse, qu'ils connaissaient je suppose, je sentais bien qu'il y avait, chez ces bons disciples d'antan, quelque

soupçon de revirement et de trahison. Mais de quoi ou de qui ? leur demandai-je, voulant seulement faire entendre ce qui devrait aller de soi dans un enseignement scientifique : une science se déjugerait si elle se dotait d'une Inquisition pour trancher de l'hérésie.

J'ai d'ailleurs entendu aussi fréquemment, dans une génération plus jeune, la critique inverse, liée après 1980 à la diffusion en France de l'ethnométhodologie, à la ré-apparition d'une phénoménologie sociologique, à la redécouverte du rôle de l'interprétation dans toutes les sciences sociales, et surtout dans l'anthropologie historique. Pourquoi, me suggérait-on de ce côté-là, ne pas avouer que *Le métier de sociologue* était tout bonnement une impasse « naturaliste » presque « scientiste », aujourd'hui ringarde ? Je me suis aussi entendu objecter que mon effort méritoire pour fonder sur la méthodologie wébérienne une épistémologie des sciences historiques me mettait en 1991, dans *Le Raisonnement sociologique*, en contradiction totale avec l'ouvrage co-signé de 1968 dont j'étais en somme co-responsable ; et que je devais pour la bonne règle désavouer clairement ce dernier, si je voulais préserver mon droit à une épistémologie ultérieure de toute contamination par les erreurs du passé. Ici, c'était un Saint-Office et un Index scientifiques qui pointaient le nez. À défaut de cette palinodie hors de saison, qui m'aurait interdit de marquer la moindre continuité entre les deux ouvrages, il m'aurait fallu, me disaient les jeunes-turcs de l'herméneutique, avouer au moins une falsification des textes de Weber qu'avait utilisé *Le métier* pour enrégimenter le promoteur de l'interprétation raisonnée (*Deutung*) et de la méthode « idéal-typique » dans le camp d'une « théorie de la connaissance sociologique » posant, aussi brutalement que chez Durkheim ou Marx, le principe de la non-transparence du sens des actes aux acteurs. Sur ce point la nouvelle vague ne me laissait le choix qu'entre charger Bourdieu de ce crime épistémologique ou m'en charger moi-même. En politique comme en sociologie, les générations passent, non le goût des grands procès historiques. Avais-je rêvé, avions-nous rêvé le raisonnement wébérien sur l'association entre explication et interprétation sociologiques qui ouvre *Wirtschaft und Gesellschaft* et où l'auteur distingue et classe les « motifs vécus » et les « motifs allégués ou supposés » (« dans un cas », « en moyenne », « dans un type-idéal ») par le sociologue l'historien ou l'acteur lui-même ? Toutes les « compréhensions » ont bien pour tremplin liminaire une « compréhension empathique » par l'observateur du sens des actions (par exemple, dans le souvenir d'une gifle reçue de la mère, nous dit Weber), mais elles ne prennent une valeur scientifique d'explication que dans la transformation du « sens vécu » en un sens historique, tel qu'il se trouve progressivement reconstruit, et donc intellectuellement enrichi, par une « interprétation » savante capable de renforcer son « adéquation quant au sens » (*Sinnadäquanz*) à mesure qu'elle s'allonge en re-contextualisant par une documentation érudite ses comparaisons historiques. Bref, *Le métier de sociologue* était resté, j'en suis sûr, un livre-repère pour Bourdieu comme pour moi.

L'argument pédagogique était aussi, et reste chez moi comme chez Pierre Bourdieu, la justification d'un ouvrage écrit pour former des chercheurs, même si j'ai constamment ajouté à cette défense, à partir des années 80 une touche de plus en plus nette de mise en garde ou d'auto-critique. Le livre peut, en effet, conduire les jeunes chercheurs qui déplaceraient vers d'autres contextes scientifiques cette ligne, fondée sur l'examen d'une situation d'époque, à une lecture du rationalisme

bachelardien qui risque effectivement de devenir « naturaliste » si on la transpose terme à terme à tous les actes du travail sociologique – comme d’ailleurs toute autre épistémologie qui se fonderait exclusivement sur la description de l’administration des preuves dans les sciences exactes. Dans un article de mise au point de 1986 et surtout dans *Le raisonnement sociologique* en 1991 je suis revenu sur la tentation « sociologiste » que peut encourager, dans la recherche sociologique la réduction de l’épistémologie de la sociologie à une « sociologie de la sociologie ». Prenions-nous, Bourdieu et moi, également au pied de la lettre la phrase de notre conclusion affirmant que « la sociologie est une science comme les autres qui rencontre *seulement* plus de difficultés *sociales* que les autres à être une science comme les autres ». Il est clair aujourd’hui que l’épistémologie de l’ouvrage qui, face aux liquidateurs, ne voulait rien céder sur le statut scientifique de la sociologie prenait par cette formulation, le risque d’encourager un décalque pur et simple du « style scientifique » des sciences exactes dans l’administration des preuves que pratiquent de fait les sciences historiques. Dans notre désir de convaincre nous étions obsédés par le souci pédagogique de désigner aux lecteurs du moment le ou les adversaires principaux d’une formation équilibrée à l’enquête de terrain, à la mesure et à la réflexion sur l’enquête : il s’agissait bien, en ces années 60 du *methodologisme* indifférent au sens de ce qu’il mesure comme du *théorétisme* (marxiste, adornien, gurvitchien, marcusien, herméneute, ontologiste, peu importe) pour qui le travail sur les concepts tient lieu de terrain. C’étaient là les deux tentations alors concurrentes mais dominantes dans les affrontements intellectuels qui bouillonnaient autour des sciences sociales. Nous ne voulions en somme que redresser le bâton que les bourrasques du temps pliaient dans l’autre sens. Au contact des débats idéologiques ou des vulgarisations médiatiques, « le goût de l’enquête » déserte plus facilement la recherche sociologique que « le goût de l’archive » la recherche historique.

Y eut-il chez Bourdieu ou moi désir ultérieur de discussion critique ou autocritique ? Le propre d’une réflexion sur la portée d’une théorie c’est de la rectifier par l’examen de ses effets. Personnellement je dois indirectement à l’autocritique de ces « préalables épistémologiques » – comme dit le sous-titre du *Métier de sociologue*, écrit avec Bourdieu et Chamboredon entre 1966 et 1968 dans l’enthousiasme d’un enseignement de formation à la recherche sociologique – l’épistémologie de la « pluralité théorique » que j’en tirai plus tard, presque *a contrario*. En réintroduisant l’analyse des « difficultés » épistémologiques propres aux sciences historiques pour les lier à l’analyse du contexte de leurs pratiques scientifiques je ne fis que récuser le « seulement » cavalier de l’ancienne conclusion du *Métier*. Mais comme après 1972 nous n’en discutâmes plus jamais ensemble – avec Chamboredon non plus, qui me rejoignit pourtant à l’antenne marseillaise de l’EHESS, après 1986 – je crois que l’amitié maintenue entre les personnes empêcha une franche mise au point de nos positions respectives. Il existe un effet négatif, je l’ai souvent observé dans les relations intellectuelles, du sentiment amical lorsqu’il fonctionne comme un frein à l’affrontement scientifique. Bourdieu comme moi avons longtemps été gênés aux entournures pour repenser chacun de son côté les aspects les plus contestables des ouvrages écrits en commun : autocritique déclarée, c’eût été pour chacun suggérer au lecteur qu’il faisait amende honorable sur le dos des autres. Ou marquer – ce qui ne vaut pas mieux pour l’amitié – que l’auteur de l’autocritique prend à son compte tous les

biais et carences de l'analyse, en absolvant ses co-auteurs de toute participation à l'erreur, mais en leur déniait du même coup toute existence. De même, je remarque aujourd'hui que Bourdieu et moi nous sommes abstenus pendant trente ans de citations réciproques qui eussent évidemment risqué de multiplier les notes polémiques de bas de page dont nous étions l'un et l'autre amateurs. Dans mon cas ce tribut à une amitié ancienne n'excluait pas que, dans mes séminaires de formation à la recherche, je misse les étudiants en garde contre la « grande théorie » sociologique, unitaire, totale et sur-fortifiée, qui était devenue celle de Pierre Bourdieu, alors que je développais une réflexion et un enseignement qui conduisaient à plaider le rôle heuristique et le statut « normal » de la « pluralité » et de la « concurrence » théoriques, en montrant l'absence, dans les sciences historiques, de la plupart des conditions de l'observation qui assurent dans les sciences expérimentales, la fécondité d'un paradigme théorique dominant ou unique.

De son côté, Bourdieu tendait, dans ses enquêtes ultérieures comme dans ses livres, à minimiser et même à annihiler nos divergences, gommant les différences comme pour mieux noyer cette période initiale de collaboration dans la trajectoire d'ensemble de Pierre Bourdieu. Dans nos rencontres, au hasard des quelques occasions institutionnelles à l'EHESS où je fus élu en 1983, Bourdieu établi depuis 1981 au Collège de France ne manquait jamais de me proposer, au nom d'un passé qu'il relisait comme une idylle scientifique, de convenir que nous partagions au fond la même épistémologie, et même, ces dernières années, de co-signer un petit quelque chose (préface à une réédition par exemple) qui ferait enfin taire nos adversaires communs acharnés à se servir de ma désolidarisation silencieuse pour mettre à mal nos ouvrages anciens, en insinuant que Pierre Bourdieu avait toujours joué en fonction des circonstances de la relation amicale entre Bourdieu et Passeron. Mais avions-nous beaucoup d'ennemis qui le fussent des deux ? Boudon peut-être, qui avait avec chacun de nous un contentieux aussi aigu, mais fort différent en ses attendus. Mais inutile ici de s'attarder sur le caractère que certains disent « excessif » ou « pathologique » des rivalités entre certains chercheurs et des guérillas qu'ils mènent âprement, comme dans les concurrences entre auteurs ou artistes pour s'imposer au public, persuadés en même temps de ne devoir leur pugnacité qu'au seul amour de l'Art ou de la Science. Qu'est-ce qui est normal ou exceptionnel dans leurs stratégies de carrière, de notoriété ou de revanche ? « Normalité » et « exception » permutent facilement, nous dit Pierre Livet dans ses analyses, en s'inspirant des logiques non-monotones, dès que l'on change le contexte socio-historique dans lequel on apprécie la validité d'une inférence ou d'une efficacité.

FLASHBACK : SOCIOLOGIE, THÉORIE, ÉCRITURE

Dans l'hommage que je veux rendre à Pierre Bourdieu, je dois distinguer deux sentiments qui ne sont pas de même nature : distinction d'autant plus difficile pour ma mémoire que deux estimations scientifiques s'y sont enchevêtrées au fil de nos biographies et bibliographies. La première, d'orientation critique, est ambiguë par hasard historique : étant donnée notre association initiale dans une réflexion sociologique commune, elle tourne vite à une auto-critique difficile à séparer d'une

critique du partenaire sur lequel je ne puis m'empêcher de projeter la suite de nos deux histoires de chercheurs. La seconde est celle où je puis exprimer directement mon admiration pour ce qui appartient entièrement à Pierre Bourdieu dans ses meilleurs livres de construction théorique, dont j'ai cité les titres qui l'ont suscitée chez moi. Mais on comprendra que, si je ne puis me prononcer sur ce que Bourdieu a puisé dans nos conversations, le plus caractéristique de ce que j'ai gagné à avoir travaillé avec Bourdieu en nos débuts réside pour moi, dans le fait, seulement accessible au regard rétrospectif, que je lui dois d'avoir pu fonder, fût-ce lentement, ma propre épistémologie des sciences sociales comme sciences historiques, par une relecture critique tant des textes issus de ma collaboration avec Bourdieu que de ceux qui étaient propres à Pierre Bourdieu.

Un seul exemple nous conduira d'un souvenir anecdotique des péripéties qui ont jalonné l'écriture de *La reproduction* à quelques conséquences épistémologiques que j'en tirai progressivement en m'éloignant d'une conception, devenue chez Pierre Bourdieu de plus en plus catégorique, des rapports qu'entretient la vérité d'une théorie sociologique avec les moyens de sa « corroboration » ou de sa « réfutation » par l'enquête empirique. J'ai en effet été conduit, en réagissant contre la définition poppérienne de « l'exemplification » comme usage purement rhétorique d'un cas frappant (d'un « beau cas », d'un *ostensive case* dit Popper, effectivement dépourvu de toute valeur probatoire) à montrer, *a contrario*, le rôle méthodologiquement actif d'un croisement organisé de « l'exemplification » et de la « contre-exemplification » dans l'argumentation des sciences sociales. J'ai découvert récemment, à propos des « re-contextualisations » par lesquelles procède l'argumentation du sociologue, qu'un des courants de la Logique les plus utiles à prospecter pour analyser le raisonnement historique, celui des « logiques non-monotones », avait été développé par le philosophe et logicien Pierre Livet afin de serrer au plus près le mouvement argumentatif des raisonnements *semi-formels* qui abondent dans nos disciplines où les inférences sont sans cesse « révisées » en fonction du contexte des constats et de leur distance à ce qui est pris pour exception ou pour règle. La *co-écriture* avec Bourdieu fut pour moi, le premier terrain d'une enquête épistémologique menée sur des textes de recherche scrutés à mesure qu'ils s'écrivaient, occasion privilégiée, grâce ce que j'y découvris, de l'étendre plus tard à d'autres textes de sociologues, d'économistes, d'anthropologues, d'historiens, etc, rassemblés dans un *corpus* pour y analyser les schèmes de leurs argumentaires. La co-écriture est le meilleur moyen pour pratiquer le « contrôle croisé » d'affirmations conjointes, comme nous nous y étions astreints Bourdieu et moi par principe dans notre collaboration. La mise en phrases d'une synthèse fondée sur l'articulation d'arguments historiques et de traitements de données, ne peut revêtir, dans la plupart des sciences contemporaines – je le crois encore – que la forme d'un travail collectif. Il faut être au moins deux, avions-nous convenu, pour s'objecter réciproquement quelque chose qui risque de faire changer le cours d'un raisonnement; les objections qu'on se fait à soi-même se prêtent trop facilement à la neutralisation ou au retournement dans une rhétorique de monologue; et les objections qui sont faites après coup à un texte déjà écrit inclinent l'auteur aux réponses défensives: il n'est plus en train d'y penser pour penser autrement, mais de se répéter en cherchant d'autres mots.

En rédigeant les textes qui firent l'objet des plus laborieuses négociations – je pense ici moins aux *Héritiers* écrits dans l'allégresse d'une pochade qui nous libé-

rait des fastidieux compte rendus d'enquêtes statistiques – qu'au laborieux bouclage des formulations théoriques du *Métier de sociologue* ou de *La reproduction* – j'ai découvert, dès que nous avons commencé à la pratiquer, le rôle constitutif de la réécriture dans toute écriture de la pensée. On ne pense pas de la même manière par écrit et dans l'improvisation orale; les raisonnements n'ont pas le même squelette argumentatif dans la « littérature de magnétophone » et dans les textes écrits et réécrits plume à la main ou devant un clavier. Le rôle de la relecture et de la ré-écriture est-il dans tous les genres d'écriture aussi décisif que dans l'écriture scientifique ou philosophique qui, comme en toute « littérature » de persuasion argumentée, doit à sa fonction discursive d'opérer au plus près de la littéralité de documents et de l'analyse sémantique de concepts toujours à redéfinir?

Les poètes sont – cela se savait avant le surréalisme – plus proches de « l'écriture automatique » que des versifications travaillées à l'huile de lampe. Les romanciers me semblent partagés entre les deux pratiques. Stendhal, c'est le premier jet, mais il avait travaillé pendant des années à installer en lui et rôder cette machine à parler-comme-on-écrit, qui lui permettra de dicter en quelques semaines *La Chartreuse de Parme*. Flaubert au contraire, c'est la ré-écriture douloureuse et interminable des pages descriptives de *Madame Bovary*, jusqu'à la nausée dans le petit matin de son cabinet de toilette, nous dit-il dans sa correspondance. Affaire là aussi d'humeur dans le rapport affectif à l'écriture, de cruauté des jeux qu'arbitre le Moi entre le « Sur-Moi » et les « idéaux du Moi ». Pour l'efficacité littéraire du labeur d'écriture, je ne saurais trancher, pas plus d'ailleurs que ne le fait la théorie de la « littérarité » issue des écoles formalistes de l'avant guerre, qui scrute la textualité des œuvres pour y détecter la présence du « lecteur implicite » ou attendu, mais qui ne peut guère aller au-delà des « marques » textuelles de l'effet littéraire ainsi produit, pour identifier dans le texte lui-même le travail d'écriture propre à l'auteur qui les y a introduites. Lequel, de l'écrivain qui, aussitôt au travail, se transforme en lecteur hyper-critique et hostile à son propre texte pour le limer toujours davantage ou de l'auteur d'emblée satisfait de lui, complaisant à ses phrases de premier jet, confectionnent-ils les textes qui produisent le plus d'effet littéraire sur le lecteur? Je crois en tout cas que, dans la littérature d'idées et d'argumentation à laquelle est voué un chercheur en sciences sociales, la réécriture des énoncés et de leurs enchaînements conduit toujours à refonte et amélioration du raisonnement. *Writing is rewriting* enseignai-je je plus tard à mes étudiants en thèse. Reste à savoir ne pas persister dans l'abondement et la correction au-delà de ce qu'autorise la communication de l'argumentation au lecteur supposé la lire. L'impossibilité de terminer ou la surcharge du texte guettent les pratiquants « compulsifs » de la retouche et de la refonte: chez Max Weber qui avait un caractère « obsessionnel » – nous disent Marianne Weber et tous ses biographes – le souci de reprendre ses manuscrits, pour mieux synthétiser les extensions et les améliorations de son argumentation l'a conduit à l'extrême limite de la lisibilité, en tout cas pour le lecteur moyen et non-germanophone; c'est bien sûr le contraire, pour le sociologue prêt à payer le prix de cette lecture: la riche marqueterie de ses textes sur-argumentés est un régal de la pensée.

Mais je découvris surtout, à mesure que je la pratiquais avec Bourdieu, ou plus tard dans d'autres collaborations, que *l'écriture à deux* procure un analysteur irremplaçable des rapports entre une argumentation menée dans une « langue

naturelle» et la signification théorique de ses formulations. Dans les sciences historiques où les mots, les concepts et les schèmes de l'énonciation théorique sont d'un usage moins strictement codé que dans une science «paradigmatisée» ou formalisée, et où les «énoncés de base» sont impossibles à «protocolariser» dans des formes de constat réitérables toutes choses étant égales par ailleurs, j'ai ainsi découvert à l'occasion de la longue négociation pied à pied (tantôt plaisante, plus souvent épuisante) avec Bourdieu, sur les mots et les tournures, à laquelle oblige l'écriture conjointe, que dans nos disciplines, en choisissant un langage théorique plutôt qu'un autre, on ne parle plus des mêmes «choses». Pour écrire une observation, même lorsqu'elle est issue d'une analyse quantitative qui est précontrainte par la langue méthodologique du traitement des données, le sociologue prend toujours un *risque interprétatif*, puisque le tableau statistique le plus parlant ne dit finalement que ce qu'il est capable d'en dire en langue naturelle. Une langue naturelle brasse des significations comparatives qui ne sont jamais complètement réductibles aux conclusions d'une induction expérimentale. Bref, c'est dans cet usage dialogique et agonistique du maniement de l'objection, associant déconstruction et reconstruction des assertions interprétatives, que je commençai à comprendre le rôle très particulier que joue une langue théorique de description du monde en toute observation historique.

J'eus alors l'idée, tant les chapitres de *La reproduction* que nous écrivions laborieusement, Bourdieu et moi face à face, étaient devenus sinueux, de faire un petit effort de clarification de la communication avec le lecteur pour l'accompagner dans le *pensum* que nous lui imposions de dévider le fil principal d'un raisonnement, toujours soigneusement plus enchevêtré de ré-écriture en ré-écriture. Pourquoi ne placerions-nous pas en tête ou en conclusion du livre quelques brèves «propositions» formulées à l'indicatif, débarrassées de toutes défenses trop longuement argumentées au prix de la complication grammaticale (et au risque de la rhétorique)? La vulnérabilité voulue d'un langage des constats et des interprétations qui serait de part en part «assertorique» les exposerait ainsi comme autant de «propositions» à l'objection sociologique ou historique; et la simplicité de leur formulation les offrirait alors sans risque de malentendu à l'acquiescement du lecteur. Je ne songeai évidemment pas à la méthode et à l'écriture de Spinoza dans l'*Ethique more geometrico demonstrata*, dont les «théorèmes» sont liés déductivement dans une «démonstration», ni même au *Tractatus* de Wittgenstein dans lequel – l'auteur y insiste – la succession des propositions est seulement de l'ordre de la «monstration», c'est-à-dire de la désimplification» sémantique. Mais, argumentais-je pour dissiper la crainte, toujours en éveil, de Bourdieu que nous puissions retomber dans un jeu de langage philosophique, il s'agissait seulement d'écrire une sorte de «table des matières» présentant sans tralala ni hermétisme une narration du mouvement du texte, comme dans ces résumés guillerets de l'action que les auteurs plaçaient en tête de leurs chapitres dans les romans anciens: «Comment Candide rencontra son ancien maître de philosophie, le docteur Pangloss, et ce qu'il en advint.»; ou dans le même Voltaire: «Ce qui advint aux deux voyageurs avec deux filles, deux singes et les sauvages nommés Oreillons.»; ou même, à la manière sentencieuse de Jules Verne: «Qui témoigne une fois de plus de l'inutilité des passeports en matière de police.»; ou encore «Dans lequel Passe-partout ne put pas parvenir à faire entendre le langage de la raison.». Dès que nous eûmes assez ri, en nous essayant à transcrire le raisonnement de *La*

reproduction dans un découpage calqué sur une diégèse de bandes dessinées, j'explicitai de la manière dont Durkheim – et presque tous les « auteurs graves » du XIX^e siècle – tiraient leurs chapitres par une affirmation catégorique : « Que la fonction de la division du travail n'est pas de produire la civilisation. » ; ou : « Le lien de solidarité sociale auquel correspond le droit répressif est celui dont la rupture constitue le crime ». C'est la langue théorique de Durkheim, carrée jusqu'à frôler l'universalité nomologique, qui est à l'origine des « Tous » et des « Tout » des *Propositions*, où l'on a voulu voir l'aveu d'un fonctionnalisme universaliste.

Nous nous accordâmes parfaitement Bourdieu et moi sur ce parti d'explicitation et nous nous mîmes à ce travail, aussi différent de celui des comptes rendus d'enquêtes que de celui d'un raisonnement philosophique. Et si, après quelques mois de ré-écritures pratiquées en co-écriture, notre effort aboutit aux *Propositions* placées en tête de *La reproduction*, bardées de leurs scolies, conjuguées sous diverses modalités verbales, avec leurs rébarbatives subordinations particularisations, adversatives ou circonstanciées, et précédées d'un graphique de la socialisation de classe en volutes chronologiques, ce n'est ni la faute à Bourdieu ni la faute à Passeron, mais pour le meilleur et pour le pire, la faute à une trop longue réécriture du texte, aggravée par les possibilités de buissonnement qu'encourage la co-écriture ; sans parler des compromis entre co-auteurs qui soldaient leurs difficiles négociations théoriques en se résignant à des omissions mentales de forme diplomatique ou à des circonlocutions analogues à celles des motions de synthèse qui concluent les congrès de partis politiques ou les conciles théologiques. La suite de l'histoire me convainquit définitivement d'un principe d'épistémologie des sciences sociales, que je mis vingt ans à dégager complètement dans *Le raisonnement sociologique* (1991). Pierre Bourdieu en tira d'autres conclusions sur ce que doit être une théorie rigoureuse en toute sociologie qui voudra se présenter comme science, reformulées par exemple dans les *Méditations pascaliennes* (1997).

THÉORIE ET THÉORIES SOCIOLOGIQUES

Je vois dans un interview récent qu'a donné en 2001 Pierre Bourdieu à l'édition allemande (*Das religiöse Feld*) pour commenter ses articles de 1971 et 1972 sur le champ religieux que, dans ses rapports aux auteurs qu'il a le plus lus, relus, questionnés, écartés pour y revenir encore afin de pouvoir en critiquer d'autres, il se résume lui-même par une formule à laquelle ma conception du rôle de la pluralité et de la concurrence théoriques dans les sciences sociales souscrit volontiers : *Mit Weber, gegen Weber*, « Avec Weber, contre Weber » qu'il répète à propos de Marx et de Durkheim. Nous l'avions presque dit ensemble dans le deuxième scolie de la « proposition » qui ouvre *La reproduction* (*Proposition n° 0*, p. 18) en remarquant que « si l'on rapproche les théories classiques des fondements du pouvoir, celles de Marx, de Durkheim et de Weber, (on voit) que les conditions qui rendent possible la constitution de chacune d'entre elles excluent la possibilité de la construction d'objet qu'opèrent les autres ». L'intention était déjà de débarrasser la recherche en sciences sociales du *syncretisme académique* qui tient lieu de théorie à tant d'écrits de sociologues, même une fois passé l'âge des examens universitaires où le principe de précaution contraint le choix des citations à un éclectisme de prudence.

L'accompagnement de la pensée d'un sociologue par celle d'un autre et les retournements féconds des uns contre les autres contribuent-ils à la construction d'une théorie unique de la connaissance sociologique? L'économie « pure » du calcul néo-classique à l'équilibre gagne assurément à être englobée par la sociologie considérée comme une science plus complète des mécanismes de « l'équilibre social » et de ses crises – c'était la thèse de Pareto économiste et sociologue. De même, les modèles appauvris d'une science formalisée ou mathématisée des choix politiques, dépourvus de tout ancrage géographique ou culturel, peuvent être re-contextualisés dans l'histoire et la sociologie de la politique, avec plus de profit pour l'intelligibilité des phénomènes. Même chose pour les théories partielles du don ou du *potlatch*, du totémisme ou de la parenté, lorsqu'elles sont transformées par leur rencontre dans une théorie anthropologique de la structure des échanges symboliques, comme y excella Lévi-Strauss. Mais l'action et l'engagement politiques du chercheur peuvent-ils pour autant être justifiés sociologiquement par la meilleure sociologie du monde? On ne pourrait répondre oui que s'il n'y avait dans le monde scientifique qu'une seule théorie sociologique valide, mais elle ne serait plus alors la théorie du monde historique tel qu'il va.

Le raccourci « Avec Bourdieu, contre Pierre Bourdieu » me semble finalement définir assez précisément l'influence qu'il a eue sur moi, comme sur tout lecteur ou auditeur qui s'est trouvé au contact d'une imagination sociologique aussi fertile en concepts et schèmes théoriques, réutilisables et transposables fructueusement par chacun, mais propices aussi, par l'envoûtement que produit l'insistance de leur lexique, à une imitation stérile chez ceux qui ne peuvent s'empêcher de promouvoir leur maître de recherche en maître à penser. Attendre de la sociologie le salut indivis de l'intellect, de la société, du monde et de la personne privée fait vite confondre l'enseignement d'un savoir ou d'un savoir-faire avec la transmission d'une sagesse ou la prédication d'une vision du monde; il est même des disciples qui sont capables – comme, il est vrai, en tout cénacle savant ou toute avant-garde – d'écouter les leçons d'un pédagogue comme ils écouteraient un *guru*. L'avenir des travaux scientifiques de Pierre Bourdieu reste heureusement *terra incognita*. Envers de sa gloire séculière, son influence scientifique a été jusqu'ici plutôt desservie par un succès d'audience attrape-tout, marqué par l'instabilité des échos politiques qu'il a rencontrés comme par les attentes intellectuelles de destinataires changeants, presque tous intéressées à d'autres bénéfices que le profit collectif de la recherche. La stature scientifique de Pierre Bourdieu sociologue et théoricien se mesure mal au nombre et à la fidélité de ses disciples, surtout si l'on n'y compte que les plus ostensibles, souvent plus aptes à introduire à la reproduction de l'idiome de son école qu'à la fécondité de sa pensée sociologique. À l'inverse, avoir, comme beaucoup dans nos disciplines, connu, accompagné ou suivi Bourdieu au travail, ne garantit pas non plus qu'ils lui rendent pleinement justice dans leurs souvenirs, témoins trop proches de l'ingrate gestion quotidienne de la recherche pour ne pas avoir été rebutés par les traits les plus difficiles de son caractère. Comme toute œuvre scientifique, celle de Bourdieu reste à l'épreuve du futur. Quand la postérité savante trouve profit à faire usage d'un chercheur, elle est devenue indifférente aux bonnes comme aux mauvaises raisons qu'il avait eu, en son temps, d'avoir raison plus tard.

*Ecole des Hautes Etudes en sciences sociales
Marseille*