

Petites perceptions et trajets de classes: le rapport de Bourdieu à Leibniz

Introduction

Au Collège de France, à la conférence organisée en hommage à Pierre Bourdieu en 2003, un an après le décès de celui-ci, Ian Hacking fait une remarque qui a attiré mon attention, remarque qui est le point de départ de la réflexion que je vous présente ici: « Bourdieu nous a rappelé assez souvent qu'il était philosophe de formation mais sociologue par choix. Il a renoncé à l'option d'être un hybride de bon ton, sociologue-philosophe. Reste que son premier amour philosophique - c'est ce qu'il m'a confié un jour - fut Leibniz, c'est-à-dire un hyperrationaliste, l'expert mondial sur la raison. » (Hacking 2004, 147) La mention de Leibniz est étonnante. On l'associe plutôt à d'autres sociologues et philosophes français tels Bruno Latour ou Gilles Deleuze pour n'en citer que deux qui se réfèrent explicitement à Leibniz et qui, de plus, *s'opposent* aux travaux de Bourdieu. Mais, *a posteriori*, le lien à Leibniz apparaît vite comme une évidence. On n'y aurait jamais pensé mais lorsqu'on le sait, on le reconnaît aisément: en effet, il y a du Leibniz dans Bourdieu.

Les « petites perceptions de classe » (Bourdieu & Passeron 1964: 114) sont le premier élément de ressemblance qui vient à l'esprit. Avec Passeron, Bourdieu a décrit comment les fils d'ouvriers, les filles de classes dominées, se sentent mal à l'aise dans des environnements dits cultivés qu'ils et elles ne maîtrisent pas. Il a décrit comment ces perceptions et sensations sont vagues et intuitives; comment une fille de paysans peut sentir la violence d'un séjour bourgeois; comment un fils d'ouvrier sait intuitivement qu'il a peu de chances de réussir à l'université; et comment tout cela se passe, sans qu'ils ou elles n'aient les statistiques en tête, sans qu'ils ou elles ne possèdent une vision claire et nette de la réalité (Bourdieu & Passeron 1964; Bourdieu 1979). Il y a là un parallélisme frappant avec Leibniz. Chez Leibniz, en effet, chaque monade - disons, unité d'analyse - voit *clairement* et *distinctement* une seule partie du monde et elle perçoit *vaguement* et *intuitivement* le reste du monde c'est-à-dire sans en avoir la conscience claire ou encore, comme le dirait Bourdieu, sans avoir les statistiques en tête.

Puis, du côté des trajets de classes (Bourdieu 1974), de la façon dont les petites perceptions sont évoquées afin de rendre compte des trajectoires collectives (Bourdieu & Passeron 1964 et 1970), on peut constater un deuxième élément de ressemblance. Le monde est un monde déterminé. Le destin de la monade est inscrit dans le dépliage progressif du monde, dirait Leibniz. Le destin du fils d'ouvrier est inscrit dans les rapports de l'espace social et les règles de l'ordre sociétal, dirait Bourdieu. Le monde n'est pas pure volonté, ni pure liberté individuelles. Les individus sont pris dans des agencements. Bref, pour résumer, apprendre que le premier amour philosophique de Bourdieu a été Leibniz, apparaît vite comme une évidence. On découvre facilement les ressemblances. Cela n'empêche qu'il faut creuser davantage encore ce rapport.

Je voudrais explorer le rapport de Bourdieu à Leibniz, moins par envie d'exégèse - même si je pense qu'il est important que les sociologues se penchent sur les effets que Bourdieu a produits, tant sa pensée est séduisante et terrorisante (Heinich 2007; Verdès-Leroux 1998), tant sa pensée a marqué notre discipline - que par envie d'explorer quelles sont les ressources que nous offre Leibniz. Quelles sont les possibilités que ce philosophe ouvre pour la pensée du social? Quels sont les pièges aussi qu'il tend à cette pensée? Je crois que Bourdieu est un excellent guide en la matière. En outre, d'explorer le rap-

port de Bourdieu à Leibniz permet de revisiter l'opposition entre la sociologie critique d'une part, et la sociologie de la traduction d'autre part, en s'attachant moins aux notions qu'ont élaborées ces deux traditions (champs ou réseaux) qu'au type de rapport-au-monde qu'elles nous proposent. Car la question est aussi une question de non-spécialistes: comment concevoir le changement et la force des phénomènes collectifs à notre époque? Leibniz peut-il nous aider à les concevoir autrement? Plus particulièrement, il s'agit de savoir si Leibniz nous offre des pistes afin de valoriser les actions particulières tout en accordant de l'importance aux agencements, c'est-à-dire s'il peut nous aider à ré-enchanter le monde. Pour tenter d'y répondre, je vais creuser le rapport de Bourdieu à Leibniz dans une première exploration et puis, très brièvement, j'aborderai les deux autres explorations que j'aimerais mener par la suite.

Exploration 1: le géométral des perspectives

Il y a un point de vue de nulle part dans le système leibnizien, le point de vue de Dieu, le « géométral de toutes les perspectives » (Bourdieu 2001, 186, 222) qui serait, selon Bourdieu, dans une approche plus moderne, le point de vue de la science. Dieu doit être tenu pour « le lieu où s'intègrent et se réconcilient tous les points de vue partiels, le point de vue absolu depuis lequel le monde se donne en spectacle, un spectacle unifié et unitaire, la vue sans point de vue » (Bourdieu 2001, 222). La question est importante pour la sociologie: si toute monade ne voit qu'une partie clairement et distinctement, la sociologie peut-elle néanmoins, par des procédés scientifiques, réussir à se détacher de cette partialité et atteindre le point de vue objectif sur la réalité? Et qu'est-ce qu'alors ce point de vue objectif, concrètement, dans la description sociologique? Sous quelle forme se présente-t-il? Selon moi, *La Distinction* (Bourdieu 1979) et « La production de l'idéologie dominante » (Bourdieu & Boltanski 2008 (1976)) donnent des réponses.

Les deux textes montrent que le point de vue de nulle part, le point de vue objectif, est le point de vue qui englobe et voit clairement l'entière des relations et des perceptions du monde, *et* qui ramène celles-ci à un principe génétique (non pas à une cause - j'y reviendrai). Dans *La Distinction*, il s'agit de l'espace social (Bourdieu 1979, 140-141). C'est un moment important dans l'oeuvre de Bourdieu puisque celui-ci atteint alors, peut-être pour la première fois, d'une façon qui le satisfasse, le géométral de toutes les perspectives. « [L']espace social tel qu'il a été décrit est une *représentation abstraite*, produite au prix d'un travail spécifique de construction et procurant, à la façon d'une carte, une vision en survol, un point de vue sur l'ensemble des points à partir desquels les agents ordinaires (dont le sociologue ou le lecteur lui-même dans leurs conduites ordinaires) portent leur vue sur le monde social. Faisant exister dans la simultanéité d'une totalité perceptible d'un seul coup d'oeil - c'est là qui fait sa vertu heuristique - des positions que les agents ne peuvent jamais appréhender toutes ensemble et dans la multiplicité de leurs rapports, il est à l'espace pratique de l'existence quotidienne [...] ce que l'espace de la géométrie est à l'espace [...] de l'expérience ordinaire. » (Bourdieu 1979, 189)

Il y a donc deux espaces: le géométral et l'ordinaire. Pour être dans le vrai, poursuit Bourdieu, l'espace géométral doit donner « la racine commune » (idem: 190) ou le « principe générateur » (ibidem) des propriétés observées dans l'autre espace, l'espace ordinaire, sans quoi il est raté et donc faux. L'espace géométrique doit *rendre compte* des pratiques quotidiennes et empiriques. Dans ce cas-ci, démontre Bourdieu, le test est positif puisque l'espace social et la position qu'on y occupe rendent bien compte - par l'intermédiaire de l'habitus - des différences de styles de vie, des goûts et des comportements observés. Il y a là un principe - la position dans l'espace social - d'où procède la réalité, c'est-à-dire

un principe génétique (Bourdieu 1979, 545). D'où le succès de *La Distinction*. Ce livre *explique* les goûts et les préférences culturels.

L'espace social représenté ainsi est, selon moi, le cas le plus abouti du géométral de toutes les perspectives dans l'oeuvre de Bourdieu. Je pense également que l'ambition d'atteindre le géométral est au coeur de cette oeuvre, comme en témoigne la conclusion du cours donné sur la science au Collège de France en 2000-01 (Bourdieu 2001, 221-223). Je pense, finalement, que l'enjeu du géométral se trouve au niveau du principe génétique. C'est au contact du deuxième texte, celui sur « La production de l'idéologie dominante » et plus particulièrement en lisant ce qu'en a dit récemment Boltanski (Boltanski 2008), que je l'ai compris.

Pour Boltanski, l'idéologie, le fait de vouloir capter celle-ci, exige du sociologue qu'il ou elle s'intéresse à plusieurs registres à la fois: « Le caractère hétéroclite du matériel (des extraits d'ouvrages, des images, des annotations en marge de copies d'examen, des statistiques, des notices biographiques, des diagrammes, des entretiens télévisuels, etc.) vise précisément à montrer la cohérence d'une vision du monde social qui, dans ses manifestations pratiques, ne se livre que par bribes, et dont les modalités d'expression, associées chaque fois à des contextes d'énonciation différents, sont légèrement décalées les unes par rapport aux autres, en sorte qu'elle n'est pas sommée de présenter de façon systématique les schèmes, les croyances et les principes sur lesquels elle repose. » (Boltanski 2008, 52) L'idéologie est donc cette vision du monde qui repose sur un ensemble de schèmes, de principes et de croyances qui, quant à eux, traversent les pratiques quotidiennes. L'idéologie rend compte des pratiques observées dans le domaine du quotidien. L'idéologie en dévoile le sens opératoire ou, pour le dire plus concrètement, elle montre ce que les pratiques font faire au monde *à partir du moment où celles-ci sont toutes issues de la même matrice*.

Pour la sociologie critique, il ne s'agit donc pas de ramener et de réduire toute la réalité empirique à une seule cause. La sociologie critique est fondamentalement multi-causale; elle prend en compte l'économique, le symbolique, le culturel, et plusieurs autres registres encore. Plus même, elle est en grande partie née d'une opposition à la réduction marxiste et économiste du monde social (Bourdieu & Passeron 1964; Bourdieu & Passeron 1970). Plutôt, pour la sociologie critique, il s'agit de créer des homothéties c'est-à-dire des formules qui résument les similitudes observées dans l'ordre social. Ces formules ne répondent pas aux exigences du déterminisme (comme si Bourdieu soulignait l'importance de la position sociale par goût pour le fatalisme), ni aux exigences du réductionnisme (je viens de l'argumenter), mais elles répondent aux exigences de la... Raison. Pour Bourdieu, comme le suggère Hacking, c'était de Leibniz qu'il fallait apprendre à raisonner.

Les sciences les plus rationnelles, dit Bourdieu, sont celles qui procurent le plus de formalisations ou de « condensations génératives » (Bourdieu 2001, 140). « Leibniz avait eu l'intuition de ce phénomène lorsqu'il défendait contre Descartes le rôle de ce qu'il appelait l'*evidentia ex terminis*, l'évidence qui sort de la logique même des formules logiques de type algébrique, de leurs transformations, de leurs développements, et qui s'oppose à l'évidence cartésienne (notamment en ce qu'elle est indépendante des fluctuations de l'intelligence ou de l'attention), dont elle permet de faire l'économie. » (Bourdieu 2001, p. 140-141) En d'autres mots, la sociologie, si elle veut répondre aux exigences de la Raison, doit détecter des principes génétiques ou ce que Bourdieu appelle encore des condensations génératives ou ce que j'ai appelé des homothéties c'est-à-dire des formules qui résument des similitudes et qui permet-

tent ainsi de saisir la matrice et le sens des pratiques d'une société. Le géométral répond ainsi aux exigences de la Raison.

Pour nous, sociologues, hériter de Leibniz pose donc deux questions épineuses. Premièrement, voulons-nous atteindre et expliciter ce point de vue de Dieu, ce point de vue où tout est pris en compte de façon claire et distincte? Ou voulons-nous mettre en scène le géométral comme la limite de notre perception ou encore - à l'instar de la sociologie de la traduction - comme un ultime métaphysique, un monde à venir, sur lequel nous parions en faisant nos recherches? Deuxièmement, se pose la question de la raison. Qu'est-ce que raisonner en sociologie? Est-ce créer des règles de ressemblances qui permettent de regrouper les pratiques et de leur donner un sens plus ou moins univoque, ou est-ce rendre compte des connexions et de l'interpénétration des points de vue partiales dans le monde, ou est-ce autre chose encore? Il est certain que tout sociologue est à la recherche d'une chose impalpable qui ne se perçoit que par bribes mais la question est de savoir si, pour reconstituer cette chose, pour décrire ce que j'aimerais appeler le phénomène collectif, il faut détecter des principes génétiques. L'enjeu du point de vue de Dieu n'est donc pas la modestie ou l'humilité du sociologue. L'enjeu est la Raison, les limites et le rôle qu'on accorde à celle-ci.

Exploration 2: le sens des choses

Dans la deuxième exploration, j'aimerais aborder le caractère non-mécanique des explications offertes par Bourdieu. Celui-ci ne s'opposait pas uniquement au psychologisme qui voudrait que l'ordre social naisse de la volonté et de la créativité des consciences individuelles - j'y reviendrai dans la troisième exploration - mais il s'opposait également au structuralisme c'est-à-dire à l'idée que les individus ne seraient que des automates qui, inconsciemment, appliqueraient les règles imposées par les structures sociales. Plutôt, selon Bourdieu, les individus, même s'ils n'ont pas de connaissance objective et totale de l'espace social, ont néanmoins ce qu'il appelle le « sens du jeu » ou le « sens » (Bourdieu 1986, 40) de cet espace social. Selon Bourdieu, la sociologie doit s'intéresser au sens *pratique* des acteurs (Bourdieu 1980); sens qui est parfois confus, jamais total, mais qui permet aux acteurs d'agir (Bourdieu 2001, 97-98).

Le parallélisme avec Leibniz est frappant. La monade a, elle aussi, le sens du monde. La monadologie s'opposait, elle aussi, à l'explication mécanique de Descartes c'est-à-dire à l'idée que les trajectoires sont le simple résultat de chocs et de contacts externes, à l'image de l'entrechoquement des boules de billard¹. Leibniz, lui aussi, est sorti de cette détermination mécanique en octroyant à la monade une interiorité génératrice de schèmes d'action: la monade contient en elle-même les principes qui guident son dépliage; la trajectoire de la monade n'est pas le résultat d'une volonté, ni de chocs externes, mais de l'opération de ces principes internes. En résumé, tant chez Leibniz que Bourdieu, les monades ou les gens s'orientent par le sens qu'ils ont des choses et non pas parce qu'ils appliqueraient des règles structurelles.

Exploration 3: l'espace des possibles

La troisième exploration est le moment où j'aimerais aborder la question du déterminisme. A plusieurs reprises, Bourdieu dit avoir débuté la sociologie avec la ferme conviction de montrer à ses col-

¹ L'argument est un peu plus compliqué que cela car Bourdieu se trompe en mettant tant Leibniz que Descartes du côté de la mécanique (Bourdieu 2001, 97-98). Mais, ici, l'important est de savoir que Bourdieu s'oppose à la mécanique de Descartes (idem).

lègues, qui vantaient alors les mérites de la mobilité sociale d'après-guerre, qu'au contraire la société moderne est caractérisée par l'immobilisme (Bourdieu *in* Carles 2001; Bourdieu 2003). L'ordre social continue à se reproduire. La sociologie critique a alors pour tâche d'expliquer cette reproduction, de détecter les mécanismes de détermination et d'esquisser les minces marges de liberté qui restent, malgré tout, disponibles aux acteurs (Bourdieu 1974; Bourdieu *in* Carles 2001). De ces marges peut alors naître une transformation de la société si, et seulement si, les acteurs se saisissent du pouvoir de la vérité c'est-à-dire du dévoilement des mécanismes, et s'ils sont prêts à mener la lutte politique contre l'ordre établi (Bourdieu 1978).

Vouloir dire que tout n'est pas possible, que le monde est fait de relations et de positions qui orientent l'ensemble des trajectoires qui s'offrent à chacun des individus (Bourdieu 1974, 15), est aussi un trait leibnizien. La monade n'est pas pure volonté. Le monde qui s'offre à elle n'est pas pure possibilité. Plutôt, la monade contient en elle toutes les actions posées par les monades précédentes et toutes les actions qui seront posées dans le futur et orientées par elles. Dans la monadologie, il y a une sériation et un enchaînement des actions à l'infini. Mais - et c'est une différence que j'aimerais creuser - chez Leibniz, l'imperfection se lie à l'immanence. Dans le système leibnizien, Dieu a fait ce qu'il a pu : les relations passées et à venir présentent le meilleur des mondes tel que Dieu a pu l'envisager dans les possibilités qui étaient les siennes; ce n'est pas le meilleur des mondes envisagé de façon absolue. La monade, quant à elle, ne pouvant pas occuper le point de vue de nulle part, ne pouvant donc pas savoir quel est le meilleur potentiel qu'en a tiré Dieu, *doit tout faire pour augmenter le potentiel du monde à venir*.

Pour le dire de façon schématique, le déterminisme de Leibniz requiert de l'action; l'action est nécessaire à l'intérieur du système leibnizien; c'est l'action qui déterminera la suite. Tandis que chez Bourdieu, le déterminisme s'abolira par l'action; l'action se trouve à l'extérieur du système bourdieusien; elle est vecteur d'une émancipation pensée en termes plus absolus. Autant dire que la dernière exploration nous invitera à reconsidérer le déterminisme. La sociologie a raison de s'intéresser aux déterminations mais que veut dire la détermination? De quelle façon faut-il l'envisager? Comme forces de reproduction? Comme forces d'agencement? Ou autre chose encore? Telle est peut-être la question la plus épineuse, la plus importante aussi, que nous permet de poser Leibniz aujourd'hui.

- Merci de votre attention.

Bibliographie

Boltanski, Luc. 2008. *Rendre la réalité inacceptable. A propos de La Production de l'idéologie dominante*. Paris: éditions Demopolis.

Bourdieu, Pierre.

1974. « Avenir de classe et causalité du probable » *Revue française de sociologie*, 15, 3-42.

1978. « Sur l'objectivation participante. Réponse à quelques questions. » *ARSS - Actes de la Recherche en Sciences sociales*, 23, 67-69.

1979. *La Distinction: critique sociale du jugement*. Paris: éditions de Minuit.

1980. *Le sens pratique*. Paris: éditions de Minuit.

1986. « Habitus, code et codification ». *ARSS - Actes de la recherche en sciences sociales*, 64, 40-44.

2001. *Science de la science et réflexivité. Cours du Collège de France 2000-2001*. Paris: Raisons d'agir.

2003. « L'objectivation participante ». *ARSS - Actes de la recherche en sciences sociales*, 5, 43-58.

Bourdieu, Pierre & Luc Boltanski

2008 (1976). *La production de l'idéologie dominante*. Paris: éditions Démopolis.

Bourdieu, Pierre & Jean-Claude Passeron.

1964. *Les héritiers: les étudiants et la culture*. Paris: éditions de Minuit.

1970. *La reproduction: éléments pour une théorie du système d'enseignement*. Paris: éditions de Minuit.

Carles, Pierre. 2001. *Pierre Bourdieu. La sociologie est un sport de combat*. France: CP Productions & VF Films.

Hacking, Ian. 2004. « La science de la science chez Pierre Bourdieu ». In: Jacques Bouveresse & Daniel Roche, eds., *Collège de France. La liberté pour la connaissance: Pierre Bourdieu (1930-2002)*, 148-162. Paris: Odile Jacob.

Heinich, Nathalie. 2007. *Pourquoi Bourdieu*. Paris: Gallimard.

Verdès-Leroux, Jeannine. 1998. *Le savant et le politique. Essai sur le terrorisme sociologique de Pierre Bourdieu*. Paris: Grasset.