

LA VOCATION
ET LE MÉTIER
DE PHILOSOPHE

DU MÊME AUTEUR

L'Intelligence en action
Le Nouvel Observateur
Métailié, 1984

Les Philosophes entre le lycée et l'avant-garde
Les métamorphoses de la philosophie dans la
France d'aujourd'hui
L'Harmattan, 1987

Les Neveux de Zarathoustra
La réception de Nietzsche en France
Seuil, 1995

Pierre Bourdieu et la théorie du monde social
Albin Michel, 1999, Seuil, « Points », 2002

Louis Pinto

LA VOCATION
ET LE MÉTIER
DE PHILOSOPHE

Pour une sociologie
de la philosophie dans
la France contemporaine

collection **Liber**

SEUIL

Extrait de la publication

Cet ouvrage est publié dans la collection « Liber »
fondée par Pierre Bourdieu, dirigée par Jérôme Bourdieu,
Johan Heilbron et Yves Winkin

ISBN : 978-2-02-111711-0

© ÉDITIONS DU SEUIL, OCTOBRE 2007

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L.335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

INTRODUCTION

Il devient aujourd'hui difficile de contester sérieusement l'existence d'une sociologie de la philosophie qui s'est illustrée depuis plusieurs années, en France et ailleurs, par de nombreuses recherches. Reste à déterminer quelle en est la portée. Dans les pages qui suivent, je tenterai de présenter brièvement quelques arguments en faveur de ce qu'on pourrait appeler le « réalisme sociologique » appliqué à un domaine tel que la philosophie.

Pierre Bourdieu, qui a fourni une contribution majeure à la sociologie de la philosophie, affirme que celle-ci n'est pas un « simple préalable qui ne ferait qu'introduire à une critique proprement philosophique plus radicale et plus spécifique ». Il n'hésite pas à soutenir la thèse suivante : « Il n'est pas d'activité plus philosophique [...] que l'analyse de la logique spécifique du champ philosophique et des dispositions et des croyances socialement reconnues comme "philosophiques" qui s'y engendrent et s'y accomplissent¹. » Ce propos n'a rien d'une provocation. En dépit de l'image de « réductionnisme » ou de « sociologisme » que l'orthodoxie académique a cherché à associer à son œuvre, Bourdieu s'est toujours fait une haute idée de la philosophie². C'est précisément pour cette raison qu'il souhaitait la soustraire aux déterminations qu'une histoire – et une histoire nationale – lui avait imprimées, en mettant en lumière les effets non maîtrisés qui découlent de l'occupation d'une position singulière dans l'univers intellectuel. C'est assez dire que la « critique sociale » des discours philosophiques est loin de conduire au scepticisme touchant à l'existence de questions proprement philosophiques.

1. Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 1997, p. 41, 40.

2. Sur ce point, voir Jacques Bouveresse, « À Pierre Bourdieu, la philosophie reconnaissante » (*Bourdieu, savant et politique*, Marseille, Agone, 2003, p. 31 sq.).

Bourdieu s'efforçait ainsi de distinguer les vraies questions et les questions fictives, mais aussi les questions posées par les philosophes et les questions négligées par eux. Évoquant les raisons du changement de registre opéré par le livre intitulé *Méditations pascaliennes*, il présente ainsi celle qui est certainement la principale : « Si je me suis résolu, écrit-il dans l'introduction, à poser quelques questions que j'aurais mieux aimé laisser à la philosophie, c'est qu'il m'est apparu que, pourtant si questionneuse, elle ne les posait pas¹. »

« Qu'est-ce que la philosophie ? », se demandent les philosophes qui oublient trop souvent les contributions des enquêtes positives où sont présentées des données sur des institutions, sur des pratiques pédagogiques, sur des modes de classement et d'évaluation, sur des carrières, sur la genèse de concepts, de problèmes, de débats, sur des emprunts, des retraductions... Comment revendiquer l'exigence philosophique de réflexivité sans admettre qu'il y a encore des choses à apprendre et à comprendre sur soi-même ? Cette exigence n'est pas contredite par l'analyse sociologique, mais peut s'accomplir, au moins en partie, à travers elle. En effet, loin d'être l'arme privée du sociologue, l'objectivation enferme toujours la possibilité d'une auto-objectivation dont les ressources sont, en principe, disponibles pour tous et applicables à toute position socialement déterminée, savante comme profane.

Dès lors, on ne peut se résigner au partage des compétences que désigne l'opposition entre l'ordre interne du discours, règne du philosophe, et l'ordre externe des conditionnements socio-historiques, concédé à l'historien ou au sociologue². En effet, si cette opposition est légitime et si elle enferme une part de vérité, son application risque toujours d'être plus ou moins hâtive et sommaire, puisqu'elle accorde d'emblée aux philosophes l'essentiel de

1. Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, op. cit., p. 9. J'ai étudié quelques-unes de ces questions dans un texte, « Pierre Bourdieu et la philosophie » (in Louis Pinto, Gisèle Sapiro, Patrick Champagne [dir.], *Pierre Bourdieu, sociologue*, Paris, Fayard, 2004, p. 305-336).

2. Une tentative comme celle de Martin Kusch, consistant à penser les rapports entre la pensée philosophique et le social sur le modèle des rapports entre l'esprit et le corps, me semble peu convaincante (voir Martin Kusch, « The Sociology of Philosophical Knowledge: a Case Study and a Defense », in Martin Kusch [dir.], *The Sociology of Philosophical Knowledge*, Dordrecht/Boston/Londres, Kluwer Academic Publishers, 2000). Curieuse sociologie (de la « connaissance philosophique », il est vrai, et non de la philosophie), dont l'un des inconvénients est de constituer les termes considérés en entités menant chacune une existence d'emblée distincte et séparée.

ce qu'ils escomptent de la part d'un regard extérieur : la non-ingérence dans des affaires réputées « intérieures ». La question de savoir de quel côté de la ligne se situe l'objet du sociologue ne peut qu'être mise entre parenthèses, au moins dans un premier temps. D'une part, parce que le travail de recherche doit bénéficier d'une relative liberté à l'égard d'un certain nombre de préalables théoriques, et notamment de ceux qui n'ont pas de conséquences précises sur un plan empirique. D'autre part, parce que cette ligne demande à ne pas être posée une fois pour toutes et qu'on ne saurait préjuger de ce qui se trouverait situé à coup sûr d'un côté ou de l'autre. Du reste, le sociologue ayant fait son travail, un travail qu'il est seul en mesure d'accomplir, il peut ne pas se sentir sommé de se prononcer sur l'opposition entre ce qui est interne et ce qui est externe et s'en remettre plutôt à ceux qui sauront tirer le parti qui convient le mieux.

Mais il y a plus. Les concepts peuvent être des instruments logiques sans cesser de correspondre pour autant à des stratégies. Bourdieu, évoquant les orientations de Heidegger, simultanément politiques (affinités avec la « révolution conservatrice ») et philosophiques (lutte contre le néo-kantisme), ne suggérerait ni d'invalider en bloc toute l'œuvre du penseur, ni de choisir la lecture politique contre la lecture philosophique. Il invitait à voir ce que voient les philosophes, mais autrement, à partir d'un autre point de vue qui devrait donner à penser à ceux-ci. Le discours philosophique, qui est tout sauf un texte univoque livré à une interprétation définitive, recèle des dimensions occultées, obscurément perçues, dont la prise en compte permet un gain d'intelligibilité. Contre l'illusion savante d'une pensée pure et décontextualisée, le sociologue ne fait, en un sens, que porter au jour ce que les agents savent bien d'une certaine façon, mais qui n'est pas publiquement reconnu, par exemple les hiérarchies de disciplines, de spécialités, d'objets, d'auteurs, d'institutions, de directeurs de thèse, les retraductions de jugements sociaux dans la logique du champ philosophique. Il observe, sur le terrain de la philosophie, ce qui peut être observé ailleurs : la correspondance entre une classe de dispositions socialement conditionnées et une classe de choix spécifiques (la prédilection pour Hegel, Bergson, Carnap, Heidegger ou Wittgenstein n'est pas l'effet du hasard ou d'un don individuel). Le réalisme sociologique, qui n'a rien à voir avec une volonté de démystifier des aspirations nobles et désintéressées, est un rappel des contraintes objectives et des conditionnements qui

contribuent à orienter les choix. Il serait cruel de montrer combien les jugements indigènes sur des collègues, sur leur valeur professionnelle et personnelle, sur leurs intérêts intellectuels et leurs prétentions, lot commun de presque tous les univers professionnels, y compris de celui-ci, enferment une vision du monde social parfois bien plus brutale et désenchantée que celle qui est requise par un regard de sociologue.

Plus que la réduction « sociologiste » du supérieur à l'inférieur, de la « pensée » à son « temps », ce qui indispose en général les philosophes les plus réfractaires à toute auto-analyse est une démarche visant à dévoiler, au cœur de la pensée théorique, le sens pratique qui s'y trouve à l'œuvre. C'est un philosophe, Jacques Bouveresse, qui déclare : « Contrairement à une idée reçue, je ne considère pas comme évident qu'un philosophe doive nécessairement avoir une idée plus adéquate de sa pratique philosophique qu'un savant de sa pratique scientifique¹. » Un univers savant possède, lui aussi, un arrière-plan de croyances, d'habitudes, de certitudes tacites. La communication n'y est pas toujours transparente. Les mots, notamment ceux qui séduisent le plus, comportent une part de flou et entretiennent des malentendus – que les individus ne se pressent pas nécessairement d'éliminer. C'est à ce prix que peuvent s'effectuer des mobilisations, des alliances, et même des débats.

L'objectivation ne se confond avec aucune des postures que l'on pourrait attendre d'un sociologue : ni avec la légèreté, acceptable de la part d'un pamphlétaire aimable ou malicieux, ni avec la gravité triste du ressentiment. Regarder les textes d'une manière différente de celle dont leurs auteurs entendent qu'ils soient lus, sinon loués et commentés, demande, en vertu d'une exigence (peut-être philosophique) de dépaysement, de se défaire des croyances que ces mêmes textes appellent et présupposent : la question de ce qu'ils veulent dire n'est pas résolue une bonne fois pour toutes par leur statut de bien culturel enfermant en lui-même le principe de sa justification.

La sociologie de la philosophie met à l'épreuve un certain nombre de principes, de problèmes et d'instruments d'une sociologie des formes symboliques qui sont également à l'œuvre dans

1. Jacques Bouveresse, « Pourquoi pas des philosophes ? », *Critique*, n° 369, 1978, repris dans *Essais IV. Pourquoi pas des philosophes ?*, Marseille, Agone, 2004, p. 45.

les domaines de la science, de l'art, de la littérature, de la religion¹. Le point de vue crée l'objet : il ne s'agit pas de revendiquer un point de vue absolu, comme le craignent certains philosophes mal disposés envers les sciences sociales, ou de contredire les philosophes au nom d'une clairvoyance exceptionnelle, mais bien plutôt de comprendre en quoi la philosophie (ou la science) est une activité sociale, et quel profit intellectuel on obtient à la considérer comme telle. Le seul présupposé engagé par un tel travail de construction scientifique consiste à fonder les différences entre producteurs et entre produits sur des divisions objectives qui fonctionnent comme conditions sociales et aussi, en partie, comme conditions intellectuelles de possibilité de ces différences. De même que dans tout espace de production savante, les agents tendent à effectuer les choix qui leur sont dictés ou suggérés par une position que définit un capital spécifique, analysable d'après son volume, sa composition – et aussi, faudrait-il ajouter, sa valeur relative dans d'autres espaces.

Le champ, au sens qu'a conféré Pierre Bourdieu à ce terme, s'avère un instrument indispensable dans une recherche de ce genre. En effet, les philosophes apparaissent (à l'image des peintres, des poètes, des mathématiciens...) comme des individus qui, reconnus par leurs pairs, identifient des enjeux spécifiques et mettent en œuvre des instruments spécifiques grâce auxquels ils se distinguent des profanes (non pour « se distinguer », mais pour faire ce qu'ils sont les seuls en mesure de faire). La délimitation de l'espace considéré n'est pas l'expression d'une essence intemporelle mais, précisément, le produit historique d'un ensemble de débats, de luttes, de compromis à travers lesquels les agents font valoir une vision autonome (ou qui s'efforce de l'être) de ce qu'ils font et de ce qu'ils sont. Le champ est marqué par la pluralité : il n'est rien d'autre, à un moment donné, que le système des positions distinctives (définies relationnellement). Enfin, l'existence d'un champ a pour conséquence majeure le fait que les agents se rapportent à l'histoire du champ, qui offre des références et des ressources pour le présent.

1. Sur les principes d'analyse proposés par Pierre Bourdieu, voir notamment « Pour une science des œuvres », *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil, 1994, p. 61 sq., et la seconde partie (« Fondements d'une science des œuvres ») du livre *Les Règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Seuil, 1992, « Points », 1998, p. 290 sq.

Ce rappel fort sommaire montre que la sociologie de la philosophie n'est pas une sorte de double sociologique de la philosophie (une sorte d'herméneutique hérétique). Son objet est de s'efforcer de déceler, dans un matériel surabondant produit par des agents qualifiés, quelque chose qui diffère de ce que les commentateurs ont généralement en vue, mais qui renvoie plutôt à la valeur de «réalité» (si l'on peut dire) des idées, c'est-à-dire à tout ce qui est propre à mobiliser les agents, à les opposer, à les distinguer. De cet objet découlent des questions précises envisagées dans le présent ouvrage : comment a été produite et reproduite la définition nationale de l'activité philosophique professionnelle (par opposition à celles tant du profane que des autres spécialistes) ? Comment discerner, suivant les périodes, les clivages, en particulier entre orthodoxie et hétérodoxie, entre les gardiens de l'ordre et les agents de subversion ? Selon quelles modalités les oppositions propres à d'autres univers sociaux (politique, religieux, scientifique...) ont-elles été retraduites dans l'ordre spécifique du champ philosophique ? Comment, et jusqu'à quel point, les conjonctures intellectuelles ont-elles été déterminées, au sein du champ, par les transformations des rapports de forces entre les différentes positions ?

Si le champ philosophique a connu des transformations importantes dont il s'agit de rendre compte, l'une des questions qui se posent est celle des invariants, dont l'étude ne doit pas se faire au détriment de l'analyse des changements. La thèse défendue ici est qu'une histoire structurale s'efforce, en principe, d'échapper aux alternatives les plus brutales : entre l'idée que rien ne change et celle que rien n'est plus comme avant, on peut trouver la voie d'une analyse méthodique consistant à mettre en relation la diversification des pratiques, des thèmes et des styles avec les tendances immanentes que le champ philosophique tient d'une histoire spécifique.

L'opposition qui s'établit parmi les philosophes entre détenteurs d'une culture littéraire (humaniste) et détenteurs d'une culture scientifique est l'une de celles autour desquelles s'est organisé le champ philosophique : la définition de la philosophie, la nature des ressources argumentatives ou stylistiques utilisées, les tâches intellectuelles, le rapport à la tradition et aux auteurs varient en fonction de la nature du capital possédé. Il n'est peut-être pas de meilleur indice de la position occupée dans le champ que le rap-

port entretenu avec deux « ordres » de l'esprit familiers aux théologiens, celui du salut et celui du savoir. Une telle opposition, perçue et mise en avant par différents auteurs, s'applique aussi aux demandes (ou aux désirs) que la philosophie est susceptible de satisfaire, intenses et totales selon les uns, limitées et précises selon les autres.

Il serait peu conséquent d'ignorer de quel côté le sociologue a des chances de se trouver ou de se voir situé. Ce n'est pas là de sa part un parti pris philosophique. Il n'y a de sociologie de la philosophie que si l'on peut mettre en œuvre les moyens d'une connaissance rationnelle. La sociologie s'est constituée en discipline scientifique en affirmant, contre la tradition lettrée, un style intellectuel marqué par le renoncement au mystère et aux prestiges du génie, ainsi que par le goût de la clarté, de la précision et de la preuve – goût qui lui a constamment été reproché, depuis Durkheim, par une coalition d'universitaires orthodoxes, de défenseurs de l'« esprit », de romanciers mondains et de journalistes portés à l'anti-intellectualisme. Sur les objets « culturels » nobles comme sur d'autres, la sociologie ne fait que poser un postulat d'intelligibilité : à moins de nier la possibilité de connaître le monde social, on doit admettre que toute région, même « supérieure » (art, religion, philosophie), est justiciable d'analyses reposant sur un système ouvert de propositions généralisables et empiriquement testables. Aucun de ces objets ne doit être utilisé (Max Weber n'a cessé d'y insister) comme porteur d'un message extraordinaire ou d'une prophétie. Les intérêts de la connaissance se suffisent à eux-mêmes. Et, parce que l'analyse des mythologies lui permet de mieux se comprendre, la sociologie a pour tâche – une tâche aussi ancienne qu'elle – de comprendre ce qui en constitue un aspect essentiel : les formes de la religiosité intellectuelle (plus ou moins mystique, intellectualiste, extra- ou intramondaine...) et leurs conditions sociales de possibilité.

Les philosophes sont inégalement disposés à adopter cet autre point de vue sur eux-mêmes. Sans mentionner le sentiment bien connu de répulsion envers une transgression sacrilège, il est certain qu'une description objective de leur univers comporte pour risque principal d'apparaître extérieure ou naïve à ceux que leur familiarité avec les classements indigènes incline à juger seules décisives de subtiles nuances multipliées à l'infini. D'abord récusée pour son « objectivisme », la description pourra tout aussi bien paraître « subjective » et malveillante. Elle ne « parle » pas beau-

coup, il est vrai, à ceux qui ont été disposés à considérer les choses uniquement sous les rapports qui leur semblent sérieux, dignes de mériter qu'on s'y engage avec toutes les forces de la réflexion.

Il faudrait ajouter que, dans l'état actuel du champ philosophique (national), cette invitation à la réflexivité est, moins que jamais, une invocation rituelle. On ne voit pas qui pourrait prendre ombrage de l'« impérialisme » du sociologue, en dehors des gardiens les plus jaloux de l'ordre académique, serviteurs d'une institution qui semble se contenter de sa propre perpétuation, et des philosophes de parodie consacrés par les médias, qui prospèrent grâce à l'affaiblissement du sens des mesures et des proportions. Si les manuels perpétuellement réédités des mandarins d'avant-hier et la prose d'essayistes du jour peuvent difficilement offrir un avenir exaltant, on devra se demander, entre autres questions, ce qui, dans le fonctionnement du champ philosophique, a favorisé leur existence, leur coexistence et leur acceptation (résignée).

Commençons par le début. Être philosophe en France, c'est participer d'une même culture au sein d'un horizon de valeurs éthiques et civiques, de classements intellectuels, de concepts, de mots, de labels théoriques, de problèmes à poser, d'auteurs majeurs. Pour pouvoir parler des problématiques et des conceptions hautement élaborées attachées à des noms souvent illustres, encore fallait-il se donner les moyens de comprendre les catégories de pensée (classement, jugement, évaluation, argumentation) qui, inculquées à tous les agents par un apprentissage scolaire spécifique, contribuent à favoriser la communication entre eux et à garantir le statut philosophique de leurs discours. Ces catégories de pensée, dont l'École a favorisé la production et la transmission, sont celles-là mêmes avec lesquelles la sociologie, comme d'autres disciplines nouvelles, doit compter, à la fois pour exister, pour se définir, et pour finalement les objectiver et s'en déprendre. Sachant que les philosophes sont très prolixes sur leurs propres pratiques, que reste-t-il au sociologue ? L'objectivation sociologique n'est jamais la simple répétition des discours indigènes, même savants, dont les fonctions sont à la fois pratiques et de représentation. Elle consiste non pas à ignorer les discours des détenteurs de l'autorité pédagogique, mais à éviter d'y voir le fondement des pratiques effectives.

Le premier chapitre porte sur la définition de la compétence philosophique, telle qu'elle a été élaborée dans un espace phi-

losophique caractérisé par des limites nationales. Il s'efforce de rendre compte des conditions indissociablement logiques et sociales de l'intégration du corps des philosophes professionnels en France depuis plus d'un siècle. Pour cela, il s'agit d'abord d'explicitier la doctrine qui, pour tous, indique ce que sont les valeurs de la discipline et les fonctions de sa transmission scolaire ; puis de cerner les propriétés des individus qui, porteurs d'une forme de vocation, s'accordent le mieux avec de telles exigences.

Le deuxième chapitre voudrait apporter une contribution à l'analyse comparative de la production des inconscients scolaires à travers les exercices pédagogiques. Plus précisément, il étudie la dissertation comme instrument privilégié d'acquisition ou d'inculcation de l'esprit philosophique dans sa définition française. L'esprit philosophique est ce qui est produit par l'École non seulement à travers des discours codifiés, mais aussi à travers les pré-supposés tacites contenus dans des procédures rhétoriques, des manières de classer et d'évaluer : sort-on jamais de l'École ?

Le lecteur voudra bien avoir présents à l'esprit ces préalables « pédagogiques » pour comprendre des questions en apparence très éloignées abordées dans la seconde partie, où il s'agit de comprendre le fonctionnement du champ philosophique en considérant l'état qui est le sien depuis les années 1980. Les principaux points envisagés sont le rôle des médias, la structure de la population universitaire et les clivages d'ordre intellectuel. Des analyses aussi concrètes que possible tentent de dépasser les alternatives traditionnelles entre le global et le local, entre l'étude « macro » et l'étude « micro », entre les structures et les agents, entre les conditionnements sociaux et les productions philosophiques singulières.

Le troisième chapitre porte sur des évolutions qui, au-delà des changements d'échelle, correspondent à un élargissement du répertoire des pratiques philosophiques et à un déplacement des frontières du champ (philosophes médiatiques, journalisme philosophique, etc.). Il pose le problème de la compatibilité des changements observés avec la reproduction des producteurs, des produits et des normes d'évaluation.

Corrélativement, le quatrième chapitre se donne pour objet les caractéristiques structurales du champ académique, qui demeure le lieu privilégié de la production de la valeur philosophique et commande, pour une bonne part, la logique des prises de position de différents ordres (théoriques et pédagogiques).

Enfin, le cinquième chapitre présente une étude de cas qui analyse la manière dont des auteurs incarnant différentes positions dans le champ philosophique tendent à mettre en œuvre, à l'occasion de « leçons » qu'un journal leur a confiées, des aptitudes qui doivent beaucoup, sinon tout, à l'École, et révèlent par là qu'ils partagent, plus qu'ils ne seraient portés à le croire, un même inconscient académique. Ce chapitre, qui peut être utilisé à la façon d'un mode d'emploi de textes philosophiques contemporains, a été conçu comme un exercice de lecture proprement sociologique. Si le pari est réussi, il aura montré que les sociologues sont aussi en mesure de s'occuper des « textes ».

Ayant affaire aux textes, le sociologue n'a ni le projet ni les moyens de tout « commenter ». La désinvolture armée est légitime, dans la mesure où la suspension des censures et des contraintes de commentaire découle de principes d'analyse possédant leur rigueur et leur cohérence propres. La lecture sociologique de certains textes de philosophes contemporains pourra heurter le tact philosophique. J'ai suivi ici ou là le parti de considérer la « mise en garde » ou l'« envol » théoriques, équivalents intellectuellement légitimes de l'index levé ou du regard vers l'horizon, comme plus significatifs qu'un « concept » ou qu'une « analyse ». D'où ces libertés prises, sans aucune intention « iconoclaste », avec le plan ou la succession patente de quelques-uns des textes considérés : le « sujet », la « thèse » et les « arguments » ont pu paraître dotés d'une pertinence moindre que les signes d'autorité, auteurs cités, labels et emblèmes théoriques, et que le ton, perceptible à travers la désignation à demi-mot des options indignes, l'alternance de vénération et de dédain, toutes ces marques qui indiquent ce qu'il est préférable de penser et d'affirmer. Et si un effet comique peut parfois accompagner la lecture proposée des textes, il tient, non pas à quelque disposition espiègle du commentateur, mais à la nature même de l'opération d'objectivation scientifique qui donne à voir, derrière un texte conforme à des censures internes pesant sur sa lecture, les principes d'engendrement que seule une transgression des normes de lecture permet de rendre patents.

Les usages proprement sociologiques des textes philosophiques me semblent s'organiser autour de cinq questions principales. La première porte sur le rapport entre des discours et des positions déterminables dans le champ philosophique. Comment dis-

cerner dans le texte les signes d'une position qui n'a de sens que par référence à l'ensemble des autres positions (voisines, alliées, antagonistes)? Ces signes peuvent être plus ou moins apparents et prendre la forme de l'hommage, de la critique ouverte, ou au contraire, de l'allusion : les jugements d'estime ou de dédain explicites, les humeurs ou les silences concernant les contemporains contiennent une information pertinente pour l'étude structurale du champ philosophique.

La deuxième question est d'ordre génétique : comment réduire à l'unité d'un principe de production la diversité de discours propres à un individu, à un groupe ou, plus précisément, à une position dans le champ? À la recherche d'un sens dissimulé dans des textes se substitue l'effort pour identifier l'unité d'une posture sociale et intellectuelle, la récurrence d'une formule génératrice, *modus operandi* qui fonde les invariants des discours considérés en même temps qu'il rend possible la production des variations. Selon les cas, les schèmes de pensée et de mise en forme discursive demandent à être rapportés à une histoire, soit collective (institution scolaire, école de pensée...), soit individuelle (trajectoire sociale et scolaire).

Une troisième question est celle de la retraduction, dans le langage des philosophes, de discours extra-philosophiques. Au niveau intertextuel, où se situent certains commentateurs philosophes, on reconnaît plus ou moins aisément des ressemblances de famille, des relations d'affinité entre prises de position dans des univers distincts. En professionnels de la lutte contre l'opinion, les philosophes s'efforcent de brouiller ces relations, mais ils n'y parviennent pas toujours, notamment lorsque, jouant avec le feu, comme le Heidegger des années 1930, ils finissent par s'exprimer dans un registre plus simple et moins contrôlé, à l'occasion de bruyantes proclamations, d'articles de presse, de confidences.

La quatrième question découle de la précédente, dont elle est le complément : comment analyser en tant que tel le travail de mise en forme savante? Le refus d'une réduction sommaire des contenus philosophiques à des intérêts sociaux ne laisse d'autre parti que de chercher à élucider les relations d'homologie qui, à un moment donné, s'établissent entre au moins deux espaces distincts : celui des positions dans le champ philosophique et celui des prises de position proprement philosophiques, ainsi que, le cas échéant, l'espace des représentations profanes (idéologiques, politiques), l'espace religieux, etc. Passer d'un univers à l'autre,

et, en particulier, accéder à un univers plus contrôlé suppose d'identifier la position qui, dans le nouvel univers, reproduit le mieux et selon sa logique immanente le système d'écart ou de différences de l'univers d'origine.

La dernière question enferme une dimension cognitive : de quoi au juste parlent les agents ? Question curieuse et inévitable. Le point de vue sociologique n'implique aucunement que les philosophes traiteraient de problèmes purement fictifs qui disparaîtraient une fois analysé ce qui reviendrait au travail professionnel de transfiguration et aux stratégies sociales, institutionnelles, intellectuelles, etc. Simplement, la réalité de ces problèmes n'est pas toujours celle qui est proclamée. Aussi mythologique que puisse sembler un cadre problématique, il comporte une part de travail proprement intellectuel réalisé pour résoudre des contradictions, éliminer des ambiguïtés, et se rattacher, ne serait-ce que de façon biaisée, à des problèmes qui s'imposent à bien d'autres. Afin de faire valoir son point de vue dans le champ, il faut pouvoir recourir à des instruments spécifiquement philosophiques qui rendent possibles la formulation de questions et l'élaboration de solutions¹. Ce qui varie d'un agent à l'autre est le degré auquel les questions posées s'affranchissent des intérêts liés à des dispositions socialement conditionnées et surtout à une position déterminée dans l'espace social et dans le champ philosophique.

Je n'ai pas cherché à développer un discours méthodologique unitaire : on trouvera dans chacun des chapitres une indication des données concernées. Une relative familiarité avec le milieu philosophique, à l'origine de cette recherche, a certainement été fort précieuse². Sur quelques points, j'ai emprunté à des analyses faites par d'autres, sociologues, historiens et, aussi, philosophes. La diversité des objets et des points de vue explique celle des matériaux et des instruments utilisés. La lecture de textes philosophiques très diversifiés a été, bien entendu, déterminante. Elle

1. La question des relations entre l'historicité du champ et l'autonomie des contenus est l'une de celles qui a été au centre des préoccupations de Pierre Bourdieu (voir *Science de la science et réflexivité*, Paris, Raisons d'agir, 2002).

2. J'aurais pu développer ici la question de mon rapport à l'objet. Ayant essayé de le faire ailleurs aussi sociologiquement que possible et de façon relativement détaillée, je me permets de renvoyer le lecteur à ce texte (Louis Pinto, « Années d'apprentissage », in Gérard Mauger [dir.], *Rencontres avec Pierre Bourdieu*, Broissieux, Éditions du Croquant, 2005, p. 197-207).

a été combinée avec des dépouillements de revues ou d'articles de presse, des analyses de populations ou de biographies individuelles, des analyses de données et des traitements statistiques, ainsi qu'avec des entretiens (notamment avec des professeurs de lycée et plusieurs informateurs) menés sur plusieurs années. L'espace national a été privilégié pour des raisons qui découlent d'abord de la nature de l'objet considéré, l'institution de l'enseignement philosophique dans notre pays.

Enfin, il faut rappeler que, comme toute démarche empirique, l'approche sociologique est provisoire, inachevée, interminable, plongeant le chercheur dans la perplexité lorsqu'il découvre, par exemple, que, faute de données de qualité et/ou de volume satisfaisants sur tel ou tel point, il doit se contenter de discerner des régularités globales sans être en mesure de décrire toutes les médiations qu'une analyse approfondie exigerait. Quand des zones de grande clarté voisinent avec des zones obscures et confuses, il faut s'en tenir à une ligne moyenne, en évitant les extrêmes du renoncement et de la témérité. La valeur d'un travail scientifique repose sur la nature des hypothèses qui, jamais réductibles aux faits disponibles, ont quelque chose d'un pari sur le réel, que l'on donne à ce pari le statut d'une construction d'objet ou celui d'une représentation du réel. Ces hypothèses méritent d'être retenues jusqu'à nouvel ordre, pour autant qu'elles sont pertinentes, cohérentes et fécondes et qu'elles permettent d'ajouter de nouvelles connaissances à celles acquises grâce à d'autres travaux proches par leur objet et/ou par leur méthode¹.

1. Je tiens à remercier tous ceux qui m'ont beaucoup apporté dans ce travail, de façon formelle ou informelle – et, parmi eux, Jean-Jacques Rosat, Charles Soulié, Hélène Thomas et Claudine Tiercelin, pour leurs critiques et leurs conseils, Rémi Lenoir, pour son appui généreux..

1

Initiation philosophique

