

Subjectivité, habitus, violence symbolique et fausse conscience : Marx et Bourdieu

Fabien GRANJON

CEMTI – Université Paris 8 Vincennes à Saint-Denis

Bien... pour ma part j'ai essayé de vous proposer une causerie que je pense complémentaire à celles de mes camarades, autour du thème Subjectivité, habitus, violence symbolique et fausse conscience en essayant de faire se rencontrer Marx et Bourdieu façon *speed dating*.

Je vous demande donc de bien vouloir m'excuser des raccourcis que je n'aurais de cesse d'emprunter...

Comme vous le savez, Bourdieu se défendait d'être marxiste tout en reconnaissant s'être vivement intéressé au « jeune Marx », avoir été passionné par les *Thèses sur Feuerbach* (auxquelles il fait référence de nombreuses fois) et avoir lu et relu tous les textes de Marx.

Pour se distinguer de Marx, Bourdieu va toutefois insister, entre autres choses, sur le fait que la *lutte des classes* est aussi une *lutte de classements*, dimension qu'il estime particulièrement centrale et qui permet selon lui, d'éviter les écueils d'un objectivisme structuraliste. Aussi, pour Bourdieu, s'agit-il de rompre, affirme-t-il, « avec la théorie marxiste [qui aurait] tendance à privilégier les substances au détriment des *relations* » (Bourdieu, 1984b : 3). Bourdieu « retient donc du matérialisme historique l'attention aux conditions d'existence différenciées et la conception structurale et dialectique des rapports entre les classes sociales, [mais il affirme s'en distinguer en] réinsérant à la suite de Max Weber, le point de vue subjectif des agents sur le monde et l'interrogation sur les logiques d'action » (2004 : 62).

Pour Bourdieu, les conditions économiques ne pèsent de tout leur poids qu'en résonance avec ce qu'il définira comme un *habitus*, et plus spécifiquement, l'*habitus* que ces conditions économiques ont façonné en tant que ledit *habitus* apparaît comme un *sens de l'orientation sociale* de ce qui convient ou disconvient, c'est-à-dire orientant « les occupants d'une place déterminée dans l'espace social vers les positions sociales ajustées à leurs propriétés, vers les pratiques ou les biens qui conviennent aux occupants de cette position qui leur "vont" » (Bourdieu, 1979 : 544).

La théorie de l'*habitus* pose donc l'existence d'une dialectique entre des structures objectives indépendantes de la conscience (des histoires-faites-choses) et les constructions subjectives, représentations et dispositions des individus (des histoires-faites-corps), elles aussi pour partie indépendantes de la conscience et au principe desquelles les premières se trouvent et que les secondes tendent à reproduire. Il y a donc chez Bourdieu un « *double mouvement constructiviste d'intériorisation de l'extérieur et d'extériorisation de l'intérieur* » (Corcuff, 1995 : 32).

L'*habitus* se trouve en somme au carrefour d'une double historicité. C'est un « passé agi et agissant qui, fonctionnant comme capital accumulé, produit de l'histoire et partit de l'histoire » (Bourdieu, 1980a : 94). Autrement dit, « Les différences dans les dispositions sont, autant que les différences de position (auxquelles elles sont souvent liées), au principe de différences de perception et d'appréciation et, par là, de divisions bien réelles » (Bourdieu, 1980b : 12). Bourdieu rompt donc à sa façon, avec l'opposition entre l'objectivisme et le subjectivisme, la structure et le sujet, la théorie et la pratique, pour proposer une théorie de la pratique rendant compte, pour parler comme Marx dans sa première thèse sur

Feuerbach, de « l'activité humaine concrète », et dans les termes du sociologue, de « l'activité cognitive de construction de la réalité sociale » au principe de laquelle on ne trouve pas « une conscience calculante et raisonnante », mais un « agent dans sa vérité d'opérateur pratique de constructions du réel » (Bourdieu, 1998a : 295) :

Bourdieu prend donc en compte l'expérience des sujets sociaux (agents) comme étant partie intégrante de la réalité sociale, mais cette attention ne fait jamais abstraction du fait que l'action et la production de sens desdits sujets sont également comptables de structures structurantes.

Pour Marx, le sujet social est en effet un *sujet collectif*, un individu socialisé, et c'est précisément en tant qu'être social que l'être humain est individuel : « L'essence humaine n'est pas une abstraction inhérente à l'individu pris à part. Dans sa réalité, c'est l'ensemble des rapports sociaux » (Marx, Engels, 1972 : 25). Toutefois, « la subjectivation collective ne peut être que le pendant d'une individuation accrue des individus, construisant leur propre conscience critique et participant à une lutte que nul ne leur impose » (Garo, 2012 : 61). Marx insiste donc sur les capacités de l'individu (désaliéné) à penser juste et à agir en conséquence : celui-ci peut être exploité, subordonné, assujéti, dépossédé, aliéné, réifié, mystifié, inaccompli, mais il est également, sous certaines conditions un individu capable de critique, de s'opposer, de s'organiser et de travailler activement à son émancipation. L'individu marxiste est donc à la fois le produit des rapports sociaux, mais il est aussi susceptible de devenir un levier d'une transformation sociale visant à modifier ces rapports sociaux.

Chez Bourdieu, l'agent social n'est pas tant comme chez Marx un *sujet collectif*, mais plutôt un *collectif individuel*. Par ce choix, il accentue surtout l'impossibilité de l'agent à ne pas être le jouet socialisé des habitus qui sont les siens. Même s'il faut préciser que la réaction routinisée est conditionnelle, qu'elle n'a rien d'automatique et qu'elle n'évince jamais totalement la possibilité d'une action déterminée par la référence consciente à une fin, l'individu se caractérise chez Bourdieu surtout par le fait qu'il est agi et maintenu comme « simple support d'une fonction sociale de détail » pour parler avec les mots de Marx.

L'habitus en tant que savoir pratique situe en effet le sujet (l'agent) en un territoire social et culturel dont la fréquentation plus ou moins longue cadre ce que Bourdieu appelle son *sens pratique* (un rapport pratique à la pratique, une *spontanéité conditionnée* et limitée – Bourdieu, 2000c : 324), son rapport au monde et la manière dont il se saisit de la réalité sociale comme membre éventuel d'une classe, c'est-à-dire à partir de laquelle il se classe et classe les autres en fonction d'un *probable* dont le sens est la résultante d'une classe d'habitus qui est à la fois habitus de classe (principe générateur) et habitus individuel.

Au cœur de l'habitus se situe donc la représentation (subjective) des possibles saisis comme situations probables cadrées par des structures objectives qui bornent tant les espérances subjectives qu'elles en définissent les conditions d'actualisation.

Par conséquent, cela n'est pas très étonnant de constater que Bourdieu en est arrivé à bannir de sa sociologie l'usage du concept d'idéologie pour y préférer le concept de *doxa* et, plus encore, celui de *violence symbolique* (Mauger, 2006), lequel est censé porter une critique de Marx, dans la mesure où le sociologue juge que celui-ci, avec Lukács et les tenants de la « fausse conscience », resteraient précisément enfermés dans une « philosophie de la conscience », considérant la prise de conscience comme permettant mécaniquement de s'affranchir de la domination.

Contre cet « automatisme » qui ferait donc du savoir le sésame pour une sortie de l'aliénation, le sociologue réaffirme l'heuristique d'une théorie de la violence symbolique qui entend rendre compte de l'arbitraire des rapports de force, non en les emballant dans des discours d'accompagnement qui en

masquent la véritable nature, mais davantage en faisant correspondre des dispositions dominantes/dominées à des situations de domination. Pour Bourdieu, la violence symbolique décrit donc une *croissance* en tant qu'elle est « méconnaissance du *crédit* qu'elle fait à son objet et qui contribue aux pouvoirs sur elle de cet objet » (Bourdieu, 1978 : 18).

Sauf que cette méconnaissance n'est pas si éloignée que ça d'une *conscience fautive* c'est-à-dire produisant une mal-conscience des réalités concrètes. Gérard Mauger (2014) relève à cet égard que pour Bourdieu (1989), la violence symbolique ne peut s'exercer que dans la mesure où ceux qui la subissent « se privent de la possibilité d'une liberté fondée sur la prise de conscience ». La violence symbolique chez Bourdieu rend donc compte de ce que Marx appelle des « abstractions-réelles », c'est-à-dire toutes les formes de « mise en programme » (des corps, des institutions, des usages, des techniques, etc.) qui cadrent les conduites afin que ces dernières coïncident au mieux avec les attendus d'une structure sociale donnée.

Aussi, le reproche que Bourdieu adresse à Marx n'est pas, me semble-t-il entièrement fondé. S'opposant à l'idéalisme, on sait que Marx a pour le moins insisté sur le fait que la conscience des hommes dépend de leur être (et non l'inverse). Les idées en tant que productions symboliques (connaissances), mais aussi en tant que schèmes de pensée (des manières de saisir le monde inscrites dans les corps), c'est-à-dire en tant qu'elles interfacent les sujets au monde, sont débitrices des conditions historiques dans et par lesquelles elles se forment. Par conséquent, la disjonction dont Marx semble accusé par Bourdieu apparaît induite dans la mesure où, chez Marx, la conscience n'est précisément pas une pure instance idéale, mais bien une structure matérielle de l'être social en tant qu'il est un être conscient : non pas, d'abord, au sens d'un être qui aurait connaissance (qui « verrait clair » – principe contraire à l'idée d'une conscience possiblement aliénée perdant de vue son engagement dans les dynamiques sociales – Noppen, 2012 : 115-116), mais dans celui d'un être dont la pensée est indissociable des conditions de production de cette pensée.

Si ce ne sont pas les idées qui produisent le changement social (mais plutôt l'inverse), il ne faut pas pour autant se méprendre. Pour Marx comme pour Bourdieu, la mise au jour des conditions sociales au principe de la formation de la conscience ou de l'habitus est un élément central bien que non suffisant pour conduire au changement social. Pour Marx, le dévoilement pour avoir une portée réelle doit être relayé par une pratique politique qui va permettre « de *comprendre* les actions des hommes, les mobiles qui les ont mus, les buts qu'ils poursuivaient, la signification qu'avaient, *pour eux*, leurs comportements et leurs actions » (Goldmann, 1966 : 29), bref d'avoir, selon la formule de Lukács, une *connaissance de soi de la société capitaliste* (1960 : 263). Ce qui ressemble fort à un *pari* de type pascalien (auquel Bourdieu – tout comme Goldmann – n'est incontestablement pas insensible) : croire en « la mission historique du prolétariat, son aspiration à une révolution universelle qui abolira les classes sociales » (Löwy, 2012 : 134). Le modèle marxien de la « prise de conscience » ne relève pas d'une vision compréhensive des faits de conscience, mais d'une approche politique en ce qu'il insiste davantage sur la *conscience possible* (Goldmann, 1971), c'est-à-dire le fait de conscience en tant qu'il ouvre (jamais seul) un avenir, que sur l'aspect seulement constatatif. Autrement dit, la prise de conscience n'est efficiente que si elle est *conscience de classe*, tendue vers la nécessité d'un dépassement. Les limites de la conscience tiennent à la situation objective de la classe en tant que cette dernière médiatise le rapport à la connaissance en l'insérant dans un projet politique qui, seul, est susceptible de la transformer en une conscience non assignée tournée vers l'action. Le point de vue de classe est une conscience nécessairement pratique permettant, sous condition (notamment d'organisation collective), un dégagement des phénomènes d'assujettissement. Aussi, pour nombre de marxismes, l'objectif et le subjectif se rencontrent dans le mouvement révolutionnaire, faisant ainsi de la conscience de classe l'élément central de la dynamique révolutionnaire de masse : faire que les idées s'emparent des masses et deviennent forces matérielles. L'entrelacement de l'objectif et du subjectif

passer par l'unité de la théorie et de la pratique dont le projet d'une transformation sociale radicale constitue la médiation indispensable.

Pour Bourdieu, la dialectique objectif/subjectif se négocie moins dans une conscience pratique que dans un *ethos de classe* (système de schèmes cognitifs chez Weber – lequel a aussi une dimension foncièrement pratique), déplacement prenant acte de divisions sociales qui prennent racine tant dans l'objectivité des différences matérielles que dans la subjectivité des représentations, et insiste sur l'aspect astreignant de l'habitus (e.g. une *misère de position* pour les classes défavorisées. Lukács aurait parlé de *conscience de soi de la marchandise*). Les dispositions sont des schèmes ayant une certaine persistance et dont la déshabitude ne peut relever d'une simple « prise de conscience » entendue comme œuvre de la raison, mais d'une socialisation « reprogrammant » des manières de penser, d'agir, de sentir, etc.

L'inscription des structures sociales de domination dans les corps s'accorde mal avec la croyance en une prise de conscience toute puissante, mais répétons-le, là n'a jamais été le propos de Marx pour qui la conscience est dialectiquement liée à l'« inconscient social » (i.e. une distance entre la praxis, l'expérience et le savoir), lequel a une base matérielle : « La pensée ne se déroule pas dans un mouvement supérieur à la vie, elle y prend part » (Guterman, Lefebvre, 1999 : 153). Se défaire ou s'exonérer ne serait-ce que partiellement de la mystification de l'ordre symbolique nécessite alors « un profond déchirement entre l'activité et sa conscience, entre la conscience de la pratique sociale et la conscience individuelle » (Guterman, Lefebvre, 1999 : 151) dont la prise de conscience est une partie du résultat, mais non le processus qui y conduit.

Précisément, Bourdieu estime que les désajustements entre espérances subjectives et chances objectives sont les ferments des crises politiques petites et grandes et que les connaissances produites par les sciences sociales peuvent assurément participer à la réactivation de cet « inconscient social » qui permet notamment la dénaturalisation du social tel qu'il se donne à vivre et à comprendre. Aussi, la connaissance des décalages qui existent entre, d'une part, les prétentions universalistes sur lesquelles repose la légitimité de la domination et, d'autre part, la réalité concrète de cette domination qui nie l'universalité, est pour Bourdieu une contradiction centrale. La connaissance apparaît donc comme un des leviers de transformation de la réalité sociale. Elle n'est, ni pour le matérialisme historique, ni pour la sociologie de la domination, pure conscience, mais ce qui peut permettre de rattacher des histoires matérielles-institutionnelles à des histoires individuelles-corporelles selon des options autres que celles promues par l'ordre (symbolique) dominant. Pari (pascalien) sur l'avenir, elle est en cela, susceptible de conduire à la continuation-évolution des pratiques émancipatoires que le matérialisme historique envisage dans le cadre d'une radicalité révolutionnaire, là où Bourdieu semble n'envisager qu'une « politique de l'engagement sociologique » dont Mauger rappelle toutefois qu'elle peut évidemment se coupler à une forme de critique historique (2002 : 59) et contribuer, par là, à défaire ce que Lucien Sève nomme « le tragique de la formidable résistance du réel à nos efforts pour le changer ».