

La distinction entre science engagée et idéologie : les leçons de Bourdieu

Par Gisèle Sapiro

La publication de *Travail et travailleurs en Algérie* de Pierre Bourdieu, jamais réédité depuis 1963, rappelle, en pleine polémique sur l'islamo-gauchisme, qu'une science sociale engagée n'est pas l'expression d'une idéologie. Le sociologue y développe une réflexion sur sa pratique d'enquêteur en contexte colonial, et montre qu'il ne s'agit pas, pour les ethnologues ou sociologues, d'être des porte-paroles mandatées par les dominées ou les dominantes, mais de recueillir leur parole, d'être des « écrivains publics », en la réinscrivant dans un système objectif de rapports de force.

La polémique déclenchée – à juste titre – par les accusations récentes d'islamo-gauchisme proférées par la ministre de l'Enseignement supérieur et de la recherche Frédérique Vidal contre les chercheurs en sciences humaines et sociales en France a remis à l'ordre du jour la question des rapports entre science et idéologie.

La ministre, qui est une biologiste, voit dans l'usage des notions de « race » et de « genre » comme dans celle d'« intersectionnalité » l'expression d'une idéologie plutôt que d'une démarche scientifique. Sans revenir sur la polémique et les travaux sur les usages de cette notion d'islamo-gauchisme (notamment celui de David Chavalarias qui a montré son instrumentalisation politique par la droite contre La France Insoumise), on se propose ici de réfléchir à ce qu'est une science engagée et en quoi elle se distingue d'une idéologie, en s'appuyant sur la relecture de *Travail et travailleurs en Algérie* (Mouton, 1963), dont la deuxième partie, rédigée par Pierre Bourdieu, reparait aux éditions Raisons d'Agir, dans une édition établie avec soin par Amín Pérez et mise en perspective par des documents annexes et une postface de Tassadit Yacine.

Dans l'avant-propos du livre, Bourdieu revient sur les conditions d'une recherche menée en situation coloniale. Selon

lui, l'idée qu'une telle recherche serait nécessairement « affectée d'une impureté essentielle » relève de l'idéologie. Il cite, à cet effet, Michel Leiris pour qui l'ethnographie est, plus encore que d'autres disciplines, entachée de cette impureté du fait qu'elle tient sa mission de l'État colonial, ce qui interdit à l'ethnologue de s'en défaire.

C'est *a fortiori* le cas, explique Leiris dans « L'ethnologue devant le colonialisme » en 1950, lorsqu'elle travaille dans des territoires coloniaux dépendants de son pays d'origine, même sans recevoir d'aide directe de son gouvernement, car les enquêtés ne peuvent que l'assimiler à l'administration coloniale. Et Bourdieu de commenter : « On oppose la science "pure" à l'idéologie engagée au service de tel ou tel pouvoir ou de tel ou tel ordre établi. Et l'on ajoute que l'intention pure de faire une science pure est nécessairement vouée à l'échec. » Ainsi, « l'enracinement historico-culturel serait le fondement d'une complicité, et, partant, d'une culpabilité indélébile » de l'ethnologue.

Il ne s'agit pas, pour Bourdieu, de nier que l'action de l'ethnologue « tient son sens du contexte dans lequel elle s'accomplit ». Mais doit-on en conclure que l'ethnologie « pure » devrait être pratiquée par des « indigènes », lesquels jouiraient d'un « privilège éthique et épistémologique » ?

Cette question que Bourdieu posait au début des années 1960 est devenue un terrain d'affrontement majeur parmi les chercheurs des pays du Sud et gagne progressivement le débat dans ceux du Nord. La double réponse que Bourdieu commence à y apporter et qu'il développera par la suite, jusque dans son dernier cours au Collège de France en 2001, *Science de la science et réflexivité*, publié en 2002, réside dans les notions de réflexivité et d'autonomie relative du champ scientifique, qui n'apparaissent pas encore en tant que telles, mais dont il jette les bases dans cet avant-propos.

Bourdieu esquisse tout d'abord une réflexion sur la position de l'ethnologue, tributaire malgré lui d'une « forme sociale qui existe avant lui, qu'il n'a pas créée, qu'il doit subir lors même qu'il la désapprouve ou qu'il tâche à s'en désolidariser, et dont il bénéficie, même dans son métier d'ethnologue », la relation entre enquêteur et enquêté ne pouvant se dégager du « rapport de domination qui s'établit objectivement entre la société colonisatrice et la société colonisée ».

Concrètement, cela induit une réflexion sur la relation enquêteurs-enquêtés, et par exemple le choix de coupler des enquêteurs « français » et « algérien » pour les entretiens (l'enquêteur « français » pouvant poser des questions naïves qui paraîtraient déplacées de la part d'un Algérien comme celle sur le travail des femmes qui a suscité une vive réaction de la part

d'un enquêté : « “Comment ! Tu me demandes des nouvelles de ma femme maintenant ?” »).

C'est dans une pratique scientifique réflexive et contrôlée que l'autonomie doit s'incarner.

Par-delà le dispositif d'enquête, la réflexivité le conduira à faire de l'auto-socioanalyse et de l'histoire sociale des sciences sociales deux conditions indispensables à la pratique sociologique, comme il l'explique en 1975, lors d'un colloque « Ethnologie et politique au Maghreb » : la science sociale de la « science » « coloniale » lui apparaît comme « une des conditions d'une véritable décolonisation de la science sociale d'une société récemment colonisée », sans quoi les catégories de pensée des colonisateurs risquent de s'imposer à cette science – à travers son inconscient épistémique –, aussi bien du côté des dominants que de celui des dominés [1].

Cette réflexivité critique sur les conditions impures d'une science qui se veut pure, pourrait-on dire en paraphrasant Bourdieu, a pour pendant une réflexion sur les conditions d'une pratique scientifique autonome. Car il ne suffit pas de brandir l'autonomie de la science comme un argument d'autorité pour se blanchir de tout soupçon de complicité idéologique avec le système colonial, ni plus généralement avec le système de domination de son propre pays.

En effet, selon Bourdieu, cette « complicité originelle » n'est pas d'une autre nature que celle qui « lie à sa classe le sociologue étudiant sa propre société ». C'est donc avant tout l'idéologie dominante que les chercheurs risquent de véhiculer, serait-ce à leur insu, du fait même de leur position sociale et des modes de financement de la recherche. Et c'est dans une pratique scientifique réflexive et contrôlée que l'autonomie doit s'incarner.

Le premier impératif absolu que Bourdieu tire de cette expérience, et qui n'est pas d'ordre éthique mais scientifique, est qu'aucune conduite, attitude, ou idéologie ne peut être comprise hors de la référence à cette « situation existentielle du colonisé ». « Faire autrement, écrit Bourdieu, ce serait, par une sorte de subreption ontologique, escamoter ce qui fait l'essence de la situation, à savoir le système des “rapports déterminés, nécessaires et indépendants des volontés individuelles” par référence auxquels s'organisent les attitudes et les conduites. » C'est ainsi que se définit à ses yeux la « responsabilité réelle de l'ethnologue ».

Cette conception de la responsabilité s'oppose à celle, morale, que développe Leiris, dans le sillage de Sartre, et que Bourdieu

critique, interrogeant notamment le rapport entre responsabilité collective et responsabilité individuelle. Ainsi, la responsabilité scientifique telle que la définit Bourdieu se distancie tout autant de l'idéologie dominante que de l'engagement politique, lequel relève à ses yeux du « moralisme de l'intention pure » de l'ethnologue qui fait de sa « "mission" une croisade à rebours ». Bourdieu préconise de séparer « problèmes de science et inquiétudes de conscience ». Il donne l'exemple des regroupements de population opérés en Algérie par l'Armée française qui, tout en suscitant « la réprobation intime », constituaient « un objet d'étude éminent, ne fût-ce que parce qu'il serait désormais impossible de comprendre la société rurale algérienne sans considérer le bouleversement extraordinaire et irréversible qu'ils ont déterminé ».

Le second impératif pour Bourdieu est que l'ethnologue « s'efforce de restituer à d'autres hommes le sens de leurs comportements, dont le système colonial les a, entre autres choses, dépossédés ». Même si son témoignage ne sert à rien ni à personne – ce qui renvoie à la posture de désintéressement du scientifique, là où Leiris réfléchissait à l'utilité pratique de son travail pour les colonisés –, il a « le devoir impératif de proclamer ce que les hommes lui ont dit, parce qu'ils avaient à le dire, et non pour qu'il le dise ». Ce devoir se démarque donc de celui que lui assignait Leiris, devoir de se faire « l'avocat » des sociétés qu'il étudie, de leurs aspirations, devoir d'informer, de critiquer, de dénoncer.

Il ne s'agit donc pas, pour les ethnologues ou sociologues, d'être des porte-parole mandatées par les dominées ou les dominantes, mais de recueillir leur parole – Bourdieu emploie le terme d'« écrivain public » – en la réinscrivant dans un système objectif de rapports de force. Ce qu'il fait tout au long de cette étude, en replaçant les verbatim dans le contexte de l'imposition du modèle de l'économie rationnelle qui donne sens à leur propos et à leurs conduites, même lorsqu'ils n'ont qu'une conscience obscure des causes de leur misère et des conditions structurales qui déterminent leur situation. La traduction méthodologique de ce double impératif est la combinaison des méthodes quantitatives et qualitatives (entretiens et observations), qui était pour le moins inhabituelle en ethnologie, et qui repose sur une collaboration inédite avec des statisticiens.

La démarche de Bourdieu illustre les bénéfices d'une approche intersectionnelle, même si le terme n'existait pas à l'époque.

On donnera deux exemples de la démarche de Bourdieu qui semblent particulièrement significatifs au regard des débats actuels.

Le premier concerne la question de la révolte. Il montre en quoi une démarche scientifique peut être engagée et nourrir la réflexion sur les formes de mobilisation sans déroger à ses exigences d'objectivité. Bourdieu met à l'épreuve les théories concurrentes de l'URSS et de la Chine sur la classe révolutionnaire – prolétariat ou paysannerie –, en retraduisant le débat en problématique scientifique. L'enquête empirique permet ainsi à Bourdieu de questionner la thèse de Frantz Fanon dans *Les Damnés de la terre* (1961), selon laquelle ce n'est pas le prolétariat, plus tributaire du système colonial, mais la paysannerie qui constituerait une force révolutionnaire dans les pays colonisés – thèse qui faisait écho à celle des maoïstes. La retraduction de la question en problématique scientifique passe par une étude du rapport au temps, qui conduit à différencier la révolte du projet révolutionnaire.

Dans un article sur la société traditionnelle paru dans *Sociologie du travail* en 1962, fondé sur une enquête antérieure menée en 1958 en Kabylie, Bourdieu oppose à la *doxa* savante des ethnologues sur les *fellah* (paysans) enfermés dans le présent et incapables de se projeter dans l'avenir le fait qu'il les voyait faire des provisions pour l'hiver, signe d'une forme de prévoyance inscrite dans un temps cyclique. Ce rapport au temps se démarque néanmoins de la projection dans un futur linéaire abstrait et construit. Pour différencier les deux, Bourdieu recourt aux catégories de Husserl qui distingue la protention dans un à-venir déjà-là, du projet orienté vers un futur constitué comme tel.

L'enquête statistique de 1960 en milieu urbain fait apparaître que les travailleurs algériens sont divisés entre permanents et intermittents, la question de la stabilité et de la sécurité de l'emploi instaurant une séparation radicale entre ces deux groupes. Dans cette société en transition d'une économie précapitaliste à une économie capitaliste, les chances d'ajustement à celle-ci déclinent à mesure qu'on passe des plus nantis (qui sont souvent aussi des lettrés urbanisés) aux plus démunis, à savoir les sous-prolétaires déracinés. Inversement, l'écart entre les espérances subjectives et les chances objectives croît à mesure qu'on va des plus nantis aux plus démunis.

En raison de l'impossibilité objective dans laquelle ils sont d'assurer leur avenir rationnellement (d'épargner, de scolariser leurs enfants etc.), les sous-prolétaires sont « condamnés à l'imprévoyance et au renoncement fataliste, expression d'une défiance totale en l'avenir, inspirée par la conscience de ne pouvoir maîtriser le présent », explique Bourdieu dans un article paru dans *Les Temps modernes* (n°199) en 1963. Cette

absence de maîtrise favorise une interprétation magique plutôt que rationnelle du monde, où le « piston » joue le rôle de « dieu fonctionnel » et les rêves tiennent lieu d'avenir. S'exprimant dans le cadre du système et nourrie de ressentiment, leur révolte (tout comme leurs aspirations ou revendications), loin d'être l'expression d'une véritable conscience révolutionnaire, n'est que l'envers de la « démission résignée ».

L'étude montre donc que la révolte des sous-prolétaires ne peut être assimilée à une conscience révolutionnaire, car elle ne remet pas en question l'ordre qui est à la source du mal dénoncé comme intentionnel : « [L]e sentiment de dépendance, générateur d'attitudes ambiguës, tient lieu de la conscience de l'aliénation qui conduirait à une attitude révolutionnaire », explique-t-il dans *Travail et travailleurs en Algérie*. La démarche de Bourdieu illustre les bénéfices d'une approche intersectionnelle, même si le terme n'existait pas à l'époque.

Pour Bourdieu, le misérabilisme est, comme le racisme, un « essentialisme ». Seul le rêve permet aux sous-prolétaires de s'extraire de « l'exil du présent » et de la pression de la nécessité économique, laquelle entrave le processus de prise de conscience, qui requiert une prise de distance. Ce sont, de ce fait, les travailleurs permanents du secteur moderne, sécurisés dans leur emploi, qui sont en mesure de développer un projet individuel et collectif et des prévisions rationnelles. Les avantages que leur procure l'économie moderne ne constitue pas selon Bourdieu un obstacle à la formation d'une conscience révolutionnaire, car « seuls des individus pourvus d'un système cohérent d'aspirations et de revendications, capables de se situer dans la logique du calcul et de la prévision parce que leurs conditions d'existence les y autorisent » sont en mesure de se projeter dans un futur collectif et de faire les sacrifices afférents.

À quoi s'ajoute le fait qu'« accoutumés à se soumettre à des exigences rationnelles et inclinés au réalisme par la nature même de leur activité quotidienne, les prolétaires sont, de tous les travailleurs, les moins accessibles aux séductions de la démagogie », écrit Bourdieu, paraphrasant la fameuse phrase de Durkheim sur la lucidité des intellectuels face à l'affaire Dreyfus (« Accoutumés par la pratique de la méthode scientifique à réserver leur jugement tant qu'ils ne se sentent pas éclairés, il est naturel qu'ils cèdent moins facilement aux entraînements de la foule et au prestige de l'autorité », écrit-il dans « L'individualisme et les intellectuels », article paru dans *La Revue bleue* en 1998).

Par-delà sa contribution à la réflexion sur l'action collective, Bourdieu généralisera par la suite, la transposant à la société française, la problématique des rapports entre espérances subjectives et chances objectives. Une problématique qui

continue – aujourd’hui plus que jamais – à être déterminante pour la réflexion sur les attitudes politiques.

Deuxième exemple de la pratique scientifique de Bourdieu, qui illustre cette fois la distance à l’égard de l’idéologie dominante. À l’encontre de ce que l’on suppose habituellement, constate Bourdieu, l’imposition du mode de production capitaliste, qui ne reconnaît que le travail rémunéré, fait perdre aux femmes la fonction économique et sociale qui était la leur dans la société traditionnelle algérienne, sans que leur nouveau rôle domestique soit valorisé en tant que tel, car seul le modèle économique est importé, sans l’idéologie familialiste assignant aux femmes une fonction dans le processus de reproduction sociale :

« La dépendance économique de la femme s’accroît, lors même que l’urbanisation entraîne l’émancipation dans d’autres domaines, et cela d’autant plus que l’adoption (même partielle et inconsciente) des modèles économiques capitalistes conduit à déprécier les activités de la femme en ne reconnaissant comme travail vrai que celui qui rapporte un revenu monétaire. C’en est fait du rôle économique et social qui lui conférait la tradition ; ne pouvant travailler au dehors, elle a la charge de l’intérieur et demeure souvent complètement étrangère, jusque dans les couches les plus favorisées, aux décisions économiques importantes, ignorant parfois même combien gagne son mari. Tant que l’idéologie propre à justifier et à valoriser sa fonction nouvelle ne s’est pas formée, elle se trouve reléguée à un rôle et un rang inférieur de façon plus brutale et totale qu’autrefois, parce que le nouvel univers économique et social tend à la déposséder des fonctions mêmes que lui reconnaissait l’ancienne société. »

Ce passage fondé sur une observation empirique rigoureuse écartant les préjugés pour pratiquer la symétrie entre les valeurs de la société traditionnelle et de la société capitaliste, sans faire de la rationalité économique le point de départ, ni même lui accorder de privilège épistémique ou de préférence implicite, a pour effet de dévoiler, *a contrario*, l’idéologie qui sous-tend l’organisation sociale des sociétés capitalistes occidentales et les présupposés de la rationalité économique, laquelle repose sur l’exploitation et l’invisibilisation du travail domestique des femmes.

L’émancipation qu’apporte la modernité dans d’autres domaines par rapport à la société traditionnelle peut donc s’accompagner, *a fortiori* en situation coloniale, d’une dévaluation de son « statut » – terme par lequel Bourdieu traduit, à partir de la traduction anglaise *status*, le concept de *Stand* chez Max Weber, qui renvoie à la considération, ou ce que Bourdieu appellera bientôt le capital symbolique. Cette démarche illustre, cela mérite d’être signalé, les bénéfices d’une

approche en termes d'intersectionnalité, même si le terme n'existait pas à l'époque.

Une telle démarche s'observe aussi dans son analyse du travail des femmes : les femmes de ménage (42 % des femmes occupées) se recrutent dans les classes les plus défavorisées, quand celles issues des catégories les plus dotées en capitaux économique et scolaire, en particulier les jeunes, accèdent à des emplois « nobles » (22 % des femmes occupées sont employées ou cadres).

Les leçons à tirer de cette relecture sont, pour conclure, les suivantes : la science sociale engagée se distingue aussi bien de l'idéologie dominante que des idéologies contestataires par sa distance critique et son travail d'objectivation des formes de domination de classe, de genre et de « race » (ici les rapports coloniaux interethniques), fondé sur une méthodologie rigoureuse, mais aussi par l'écoute et la restitution des points de vue des individus, resitués dans le système des contraintes qui pèse sur eux. Sans relever de l'idéologie, une telle science n'a rien de neutre.

NDLR : Pierre Bourdieu, Travail et travailleurs en Algérie, première édition, Mouton, 1963 ; édition revue et actualisée, Raisons d'Agir, 2021.

[1] *Questions de sociologie*, éditions de Minuit, 1984

Gisèle Sapiro

Sociologue, Directrice de recherche au CNRS et
directrice d'études à l'EHESS