CARTOGRAFIE SOCIALI
Rivista di sociologia e scienze umane
Anno II, n. 4, novembre 2017

Direzione scientifica
Lucio d'Alessandro e Antonello Petrillo

Direttore responsabile
Arturo Lando

Redazione
Elena Cennini, Anna D'Ascenzio, Marco De Biase, Giuseppina Della Sala, Eugenio Galioto, Emilio Gardini, Fabrizio Greco, Luca Manunza

Comitato di redazione
Marco Armiero (KTH Royal Institute of Technology, Stockholm), Tugba Basaran (Kent University), Nick Dines (Middlesex University of London), Stefania Ferraro (Università degli Studi Suor Orsola Benincasa, Napoli), Marcello Maneri (Università di Milano Bicocca), Önder Özhan (Università di Ankara), Domenico Perrotta (Università di Bergamo), Federico Rahola (Università di Genova), Pietro Saitta (Università di Messina), Anna Simone (Università Roma Tre), Ciro Tarantino (Università della Calabria)

Comitato scientifico
Fabienne Brion (Université Catholique de Louvain -la-Neuve), Alessandro Dal Lago (Università di Genova), Didier Fassin (Institute for Advanced Study School of Social Science, Princeton), Fernando Gil Villa (Universidad de Salamanca), Akhil Gupta (University of California), Michalis Lianos (Université de Rouen), Marco Martiniello (University of Liège), Laurent Mucchielli (CNRS - Centre national de la recherche scientifique), Salvatore Palidda (Università di Genova), Michel Peraldi (CADIS - Centre d'analyse et d'intervention sociologiques), Andrea Rea (Université libre de Bruxelles)

"Cartografie sociali" is a peer reviewed journal

BOURDIEU/FOUCAULT: UN RENDEZ-VOUS MANCATO?

A cura di Gianvito Brindisi e Orazio Irrera

MIMESIS

SUOR ORSOLA
UNIVERSITY PRESS

Pubblicazione semestrale: abbonamento annuale (due numeri): € 45,00

Per gli ordini e gli abbonamenti rivolgersi a:
ordini@mimesisedizioni.it
L'acquisto avviene per bonifico intestato a:
MIM Edizioni Srl, Via Monfalcone 17/19
20099 - Sesto San Giovanni (MI)
Unicredit Banca - Milano
IBAN: IT 59 B 02008 01634 000101289368
BIC/SWIFT: UNCRITM1234

Cartografie sociali è una rivista promossa da URiT, Unità di Ricerca sulle Topografie sociali.

Direzione e Redazione della rivista hanno sede
presso l'Università degli Studi Suor Orsola Benincasa
Via Suor Orsola 10 - 80132 Napoli (Italy)
www.unisob.na.it
cartografiesociali@unisob.na.it
cartografiesociali.rivista@gmail.com

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI
SUOR ORSOLA
BENINCASA
FACOLTÀ DI
SCIENZE
DELLA FORMAZIONE

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

Isbn: 9788857547992
Issn: 2499-7641

© 2017 – MIM EDIZIONI SRL
Via Monfalcone, 17/19 – 20099
Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 24416383
Fax: +39 02 89403935

Registrazione Tribunale di Napoli n. 37 del 5 luglio 2012

INDICE

Bourdieu/Foucault: un rendez-vous mancato? Introduzione
di Gianvito Brindisi e Orazio Irrera 7

Il discorso della filosofia fra Bourdieu e Foucault
di Pierpaolo Cesaroni 19

Du discours à la pratique
di Jean-Louis Fabiani 31

L'irrequietezza delle possibilità.
Appunti sulla meccanica delle forze in Bourdieu e Foucault
di Ciro Tarantino 51

Al di là e al di qua di Spinoza: oggetto e posture dell'*intelligere*
in Bourdieu e Foucault
di Antonello Petrillo 65

Foucault, Bourdieu et la sociologie de la philosophie.
À propos des *Leçons sur la volonté de savoir*
di José Luis Moreno Pestaña 87

Il potere del sapere: il sistema d'istruzione superiore
nell'(auto)critica di due "eretici consacrati"
di Eleonora de Conciliis 99

L'effetto Manet.
Foucault e Bourdieu tra epistemologia della pratica pittorica
e gesto critico
di Ilaria Fornacciari 115

Gettati nell'ordine.
Appunti su assoggettamento e soggettivazione in Bourdieu e Foucault
di Gabriella Paolucci 131

Corps, sexe et genre.
Un dialogue impossible entre Bourdieu et Foucault?
di Philippe Sabot 151

La forza delle parole.
Bourdieu, Foucault e il soldato impossibile
di Daniele Lorenzini 165

Dall'*habitus* all'*ethos*
di Orazio Irrera 179

Sociologia e genealogia delle classificazioni giudiziarie.
Bourdieu e Foucault a confronto
di Gianvito Brindisi 199

Le peripezie dello Stato tra Foucault e Bourdieu
di Clara Mogno 219

Foucault et Bourdieu: à chacun son néolibéralisme?
di Christian Laval 231

José Luis Moreno Pestaña

FOUCAULT, BOURDIEU ET LA SOCIOLOGIE DE LA PHILOSOPHIE. À propos des *Leçons sur la volonté de savoir*[1]

Abstract:

In this text, I analyze the model of history of philosophy proposed by Michel Foucault in the first course he taught at the Collège de France *Leçons sur la volonté de savoir*. Subsequently, I confront this model with the one proposed by Bourdieu in *Méditations Pascaliennes*. This will serve to re-analyze Foucault's speech and verify its ambiguities. Finally, I will propose a model of the history of philosophy that integrates both the theoretical contributions of Foucault and those of Bourdieu.

Keywords:

Sociology of Philosophy, Bourdieu, Foucault, Contemporary French Philosophy, Sociology of Knowledge.

Dans cet article, je vais présenter une critique des modèles dominants de l'histoire de la philosophie. Elle a été proposée par Michel Foucault dans *Leçons sur la volonté de savoir*, son Cours au Collège de France de 1970-1971 (2011). Premièrement, je vais montrer brièvement le contexte de ce cours. Ce contexte me semble central pour comprendre les apports de Foucault mais aussi ses limites. Deuxièmement, je vais mettre en parallèle la critique de la raison scolastique chez Michel Foucault et la critique des modèles de l'histoire de la philosophie proposée par Pierre Bourdieu; avec ces outils je ferai un petit retour sur le discours de Foucault. Je le montrerai comme une forme

1 Ce texte a été écrit dans le cadre du projet de I+D "La recepción de la filosofía grecorromana en la filosofía y las ciencias humanas en Francia y España desde 1980 hasta la actualidad" (FFI2014-53792-R).

de compromis entre la rupture avec les modèles standard de commentaire et une continuation sophistiquée. Finalement, je vais proposer un modèle qui intègre les apports de Foucault et de Bourdieu dans la critique de la raison scolastique. Je vais tenter de mettre en rapport les modalités de scolastique avec des moments dans les trajectoires des philosophes.

Je commence avec le contexte de Michel Foucault.

1. *Contexte*

Foucault va proposer son modèle de lecture de l'histoire de la philosophie dans une situation inaugurale. Et cela dans un double sens. En premier lieu, il le fera dans son premier cours au Collège de France et, en deuxième lieu, il le fera dans un contexte de profonde politisation de sa pensée. Cette politisation supposait une inflexion – ou peut-être une rupture – avec son travail des années soixante. Sur le premier point, il va mettre en question tout un modèle d'histoire de la philosophie, celui qui sépare la philosophie du pouvoir, le texte philosophique de son histoire. D'autre part, l'insertion politique de Michel Foucault se fait autour d'un débat sur la justice populaire qui occupe les années 1970 et 1971: en janvier 1971, il participera à la conférence de presse qui présente le GIP, le Groupe d'information sur les prisons. Dans ses interventions politiques, Foucault critique le modèle de Tribunal Populaire que défendaient Sartre et les maoïstes. Notre philosophe dénoncera la forme même du Tribunal: l'idée de neutralité de l'appareil judiciaire, son pouvoir exécutoire et la croyance d'une instance tierce entre les masses et ses oppresseurs. On doit le garder à l'esprit quand on lit sa généalogie – à travers Œdipe – du jury du peuple dans la Grèce Classique. Quand il parle de Solon, il parle aussi de Sartre. Celui-ci avait légitimé un Tribunal Populaire à Lens pour juger la mort, à la suite d'un coup de grisou, de seize mineurs des Houillères à Hénin-Liétard. Plus loin, c'est aussi le modèle du Tribunal Russel sur le Vietnam – proposé par Daniel Cohn-Bendit comme paradigme – qui est mis en question (Artières *et al.* 2003, p. 15; Foucault 1994, p. 348).

Foucault se trouve alors devant une double voie: celle qui le connecte à un modèle novateur d'histoire de la philosophie et celle qui va devenir un réseau militant sur un thème dont il va écrire un de ses livres majeurs (*Surveiller et Punir*). Dans ce groupe, en plus des militants d'extrême gauche, il y avait des intellectuels distingués, comme l'helléniste Pierre Vidal-Naquet. Les choix de Foucault vont être ajustés au *kairos*, toujours avec son remarquable sens de l'opportunité. Il est stupide d'interpréter ça comme

une critique. Ceux qui se savent au centre de l'espace d'attention, et dans un contexte où les dimensions intellectuelles et politiques se superposent, luttent pour concentrer le débat autour de leurs prises de position – c'est une idée de Randall Collins qui décrit assez bien la vie au centre des réseaux intellectuels (Pestaña 2007).

Dans cette conjoncture, Foucault va nous proposer:

– une construction de deux idéaux-types d'histoire de la pensée: celui d'Aristote contre celui de Nietzsche;

– une homologie – c'est la génialité de Foucault – d'Aristote avec la leçon sur le fonctionnement de la justice qu'il dérive d'*Oedipe Roi*, la tragédie de Sophocle. De cette façon, et à un niveau très sophistiqué, on a ensemble la critique de la justice et la critique de la norme dominante de la philosophie. La lutte pour une autre histoire de la philosophie et la lutte contre l'idéologie spontanée de l'objectivité pénale marchent main dans la main. Je disais que Foucault était actif sur les deux fronts, celui de la philosophie et celui du militantisme. Il réussit à joindre les deux entreprises.

Foucault trace une homologie entre la justice pénale et l'inconscient philosophique d'Aristote. De cette façon, il propose une nouvelle manière de faire l'histoire de la philosophie, fortement inspirée par les apports des chercheurs du Centre Louis Gernet, camarades de lutte (c'est le cas de Pierre Vidal-Naquet), mais aussi novateurs théoriques dans les sciences humaines. Dans un compte rendu enthousiaste de *Clisthène l'Athénien*, le jeune Bourdieu extrait cette leçon de l'ouvrage désormais classique de Pierre Lévêque et Pierre Vidal-Naquet (Bourdieu 1964). Le texte, disait-il, montre la productivité de la méthode des homologies qui consiste à mettre en rapport des clivages dans un contexte avec des clivages dans un autre. Cela ne veut pas dire qu'il existe une correspondance absolue mais que l'habitus, dira Bourdieu, tend à se situer de manière similaire dans les clivages des différents domaines qu'il habite. Cette question sera centrale dans la sociologie de la philosophie de Pierre Bourdieu. La méthode de l'homologie des oppositions – par exemple entre situation dans l'espace social et choix philosophiques (des disciplines, des auteurs et des manières de les traiter) – peut être utilisée comme une hypothèse heuristique ou comme un modèle ontologique sur le fonctionnement du monde social. J'ajoute que cette dernière tendance est fort critiquable et elle suppose une sorte de philosophie spontanée de la sociologie bourdieusienne de la philosophie dont il faut toujours se protéger: le problème des homologies est toujours empirique et il n'existe pas de correspondances automatiques. Toute l'épistémologie de Jean-Claude Passeron suppose une mise en garde contre ce genre d'automatisme sociologique (Pestaña 2005).

Pour revenir à Foucault, celui-ci va donc se connecter avec le Centre Louis Gernet. Premièrement, par son choix d'objet. *Œdipe Roi* avait été le centre de remarquables textes de Jean-Pierre Vernant contre la psychanalyse et de débat avec Lévi-Strauss: *Œdipe sans complexe* et *Ambigüité et renversement: sur la structure énigmatique d'*Œdipe Roi (Vernant, Vidal-Naquet 2002, pp. 99-136). C'était alors un thème fortement chargé d'un sens théorique mais aussi politique, dans la mesure où le débat avec la Grèce classique était une tradition fortement réputée en France (Leonard 2005). Mais Foucault produit aussi un coup double: il défend une nouvelle méthode philosophique et fait un lien entre ses choix politiques (dans la mouvance contre les prisons) et ses choix théoriques. Foucault va nous dire dans son premier cours du Collège de France: avec la fin des ordalies aristocratiques (il suit de près Louis Gernet et ses études sur le pré-droit dans la Grèce ancienne), avec l'avènement des témoins, avec l'idée d'une objectivité qui peut être représentée par un serviteur de Corinthe ou un esclave de Thèbes, s'ouvre l'espace d'une philosophie représentée sur le mode de l'objectivité, celle qui va être revendiquée surtout par Aristote et contre laquelle Foucault va se définir – au moins pendant une période de sa carrière.

2. *Les opérations scolastiques*

Foucault considère la scolastique comme un événement inauguré par Aristote. Cet événement continue à se réitérer jusqu'à présent dans la mesure où on continue à réactualiser les mêmes opérations. Celle d'Aristote est un modèle de lecture et d'histoire de la philosophie en opposition à celui fondé sur des homologies, comme celles suggérées par Foucault entre la vérité en philosophie et la vérité fondée sur la nouvelle pénalité en Grèce. Les opérations de la méthode scolastique sont au nombre de trois.

Première opération: on peut l'appeler celle de la coappartenance de la vérité et de l'erreur dans les textes philosophiques. Cela suppose deux choses. Premièrement, on élimine un critère de progrès scientifique pour l'histoire de la philosophie. Il n'existe pas, dit Foucault, «d'ostracisme philosophique» (2011, p. 36)[2]. Pourtant l'histoire de la philosophie ne relève pas du jeu littéraire. Il ne s'agit pas de vérités encryptées, chiffrées, comme celles qu'on peut trouver chez Homère ou les auteurs de tragédie. Aristote nous montre que toute philosophie est écrite "dans la vérité" mais sans la maîtriser, et ce, en deux sens: elle ne voit pas tout – le sens le plus vul-

2 Voir à ce sujet ivi, pp. 36-44.

gaire – et elle transmet une part de vérité dont elle n'est pas consciente. Voilà donc la première opération; on est toujours condamné à faire le commentaire des philosophes. Je dirais: ce modèle de vérité est très proche du modèle de vérité mis en valeur par Heidegger dans le paragraphe 44 d'*Etre et temps* et dans l'article *Sur l'essence de la vérité*. Heidegger est un interlocuteur permanent dans ce cours, duquel Foucault se détache et auquel il s'assimile dans un jeu complexe à déchiffrer.

La deuxième opération scolastique est de considérer que la philosophie est une question exclusivement de noms propres, d'individus qui débattent de la vérité. Il est donc impossible de réduire la philosophie à des noms communs: période historique, conditions d'existence, classements sociaux de philosophes… Bien sûr, il est toujours possible d'inclure les philosophes dans des courants (empirisme, idéalisme, etc.) mais qui ne peuvent pas se substituer à l'analyse des individualités. Le commentaire de l'œuvre individuelle: voilà le centre de la tâche philosophique.

La troisième opération est l'exclusion du sophiste. Le sophiste utilise les énoncés philosophiques comme un jeu de pouvoir, avec l'intention de gagner et de s'imposer à autrui. Le sophiste, selon Aristote, joue avec un problème structurel du langage: il est impossible d'établir une correspondance bi-univoque entre les mots et les choses. Les choses sont infinies, les mots limités. S'ouvrent donc toute sorte de confusions à partir desquelles le sophisme peut agir. Devant cette situation critique, deux dynamiques peuvent s'opposer: l'une, l'opération "apophantique" (Heidegger parlait du «*logos apophantikos*» à propos d'Aristote: 1993, p. 43), c'est de tenter toujours de tendre vers la signification, vers l'objectivité de ce qui a été dit; l'autre, l'opération "*éristique*", conflictuelle, sophistique, est de s'adresser aux énoncés situés dans un contexte, comme partie d'une opération de pouvoir, de dispute. La philosophie se concentre sur la signification, tandis que tous ceux qui cherchent à regarder les énoncés au niveau des jeux de pouvoir restent dans la sophistique. Cette opération tente de fermer encore le texte sur lui-même. Parler du texte et du pouvoir, c'est jouer au sophiste. C'est le choix de Foucault, et c'est l'accusation qu'on trouve de la part d'une bonne partie des philosophes contre toute histoire "externe" de la philosophie.

3. *Bourdieu, le commentaire scolastique et un retour sur le modèle de Foucault*

Le modèle de commentaire scolastique mis en lumière par Foucault est proche de la critique de Bourdieu des cadres dominants de l'histoire

de la philosophie. Dans *Méditations pascaliennes*, Bourdieu établit trois types d'histoire dont l'effet est de réduire la philosophie au commentaire (1997, pp. 54-59). Premièrement, il existe le modèle de Kant, dans lequel le philosophe s'intéresse aux liens entre les idées. Certes, les idées sont advenues dans l'histoire mais le philosophe ne s'occupe que de leur valeur intrinsèque, un peu à la manière dont la philosophie positiviste de la science séparait le contexte de la découverte du contexte de la justification: seul le deuxième volet est pertinent pour l'histoire des idées scientifiques. L'histoire de la philosophie est celle de la raison humaine et non l'histoire de sa genèse empirique.

Deuxièmement, Bourdieu délimite la perspective d'Hegel. La philosophie chronologique est aussi un cheminement logique et le dernier philosophe culmine le travail fait par le philosophe antérieur, par toute la philosophie précédente. Tout a été nécessaire dans la grande épopée de la raison. Enfin, il existe aussi un troisième modèle, typiquement consacré par Heidegger, qui consiste en un retour à l'origine. Dans le passé, on trouve le principe d'une déchéance dont résulte toute l'histoire de la philosophie. Le lecteur du passé, qui lit d'une manière nouvelle, se consacre aussi comme auteur d'une nouvelle compréhension de la pensée.

Face à ces trois formes d'enfermement du texte dans le commentaire, Bourdieu sollicite l'aide d'un des classiques de l'herméneutique historique. Spinoza, dans le *Traité théologique-politique*, propose une autre façon d'être «d'une véritable science des œuvres culturelles». Pour comprendre les textes sacrés, il faut connecter l'expérience sociale des individus, le modèle discursif choisi et les formes de canonisation dont ils ont fait l'objet. Dans ce triangle (expérience sociale, formes de discours, formes de réception et de canonisation) – Bourdieu a raison – se joue le grand défi d'une sociologie de la philosophie.

On pourrait utiliser ce modèle de Bourdieu pour effectuer un retour sur la construction de Foucault. On commencera, pour poursuivre le modèle de Spinoza, avec l'expérience sociale. D'une part, on peut saisir – on l'a déjà dit –, une manière d'investir l'histoire de la vérité très liée à sa conjoncture spécifique: Œ*dipe Roi,* homologue de la vérité philosophique est une manière de connecter les intérêts politiques de Foucault avec un récit des fondements de l'histoire de la philosophie. D'autre part, il réalise des opérations de mise en récit de l'histoire de la philosophie qui ont à voir avec un certain canon philosophique. Il est question alors des deux autres dimensions de formes de discours et de rapport avec le Canon philosophique.

Voyons le Canon. D'une part, la thèse d'Aristote soutenant fondamentalement le langage représentatif ou "apophantique" est explicitement

une lecture heideggérienne qui avait été fortement questionnée par Pierre Aubenque dans *Le problème d'être chez Aristote* (1974, pp. 128-138) – livre que Foucault connaissait selon les éditeurs du cours[3]. D'autre part, les sophistes de Foucault – qu'il met en rapport avec la littérature de Raymond Roussell et d'autres transgresseurs de la littérature (2011, pp. 59-61) – sont très proches du portrait que propose Nietzsche dans *La volonté de puissance,* livre que Foucault utilisait aussi: des sophistes relativistes, liés à la revendication sauvage du pouvoir. Nietzsche les rapporte au célèbre dialogue de Mélos, tel qu'il a été reconstruit par Thucydide (2000, pp. 300-302)[4]. Pourtant il existe des générations à différencier chez les sophistes et avec des idées philosophiques tout à fait diverses: Calliclès et Protagoras d'Abdera n'ont pas grand-chose en commun. Une autre généalogie plus politique du mouvement des sophistes était possible. Elle aurait pris tout son sens dans une histoire institutionnelle de la démocratie athénienne. Foucault parle de la démocratie avec Œdipe – et donne une version assez curieuse des réformes de Solon[5] – mais il ne rentre pas dans des détails sur le fonctionnement des institutions – même sur celles qu'il semble évoquer dans ses développements. Le lecteur assiste à une thèse assez séduisante sur la vérité démocratique, produite à la fin d'Œ*dipe Roi* par les deux personnages le plus humbles: le serviteur de Corinthe et l'esclave de Thèbes. Tout dans le récit d'Œdipe, nous dit Foucault, est lié à l'avènement d'une forme judiciaire de la vérité.

Pourtant Foucault ne perd pas son temps à décrire le Jury du Peuple à Athènes, une institution pour laquelle il avait sous la main une littérature qu'il appréciait et utilisait: par exemple, Édouard Will dans son ouvrage *Le monde grec et l'Orient* (1999). Foucault était assez aveugle sur les institutions politiques du monde antique, une tendance qui va s'accentuer quand il récupère Œdipe dans le cours *Du gouvernement des vivants* (1979-1980).

Je vais donner un autre exemple pour montrer comment Foucault utilise les apports de l'histoire et les fait rentrer dans une alchimie philosophique. De cette manière, il finit par embrasser, de manière fort discrète, un modèle heideggérien de l'histoire de la philosophie. Dans son texte, *Ambiguïté et renversement: sur la structure énigmatique d'*Œdipe *Roi*, Jean-Pierre Vernant avait établi deux signifiés auxquels faisait allusion le personnage d'Œdipe. Quiconque voyait la tragédie pouvait la mettre en

3 Defert D., *Situation du cours*, in Foucault 2011, p. 279.

4 Foucault utilisait l'édition française de cet ouvrage assez controversé.

5 Un Solon "libéral" capable de partager le pouvoir mais non les richesses. La critique marxiste et nietzschéenne s'enchevêtrent dans le discours de Foucault. Cf. Foucault 2011, p. 154.

rapport avec l'arrière-plan de deux institutions. D'une part, la figure du "bouc émissaire", le *pharmakos*, qui était utilisée dans toutes les cérémonies de purification pour lesquelles on sacrifiait des marginaux. D'autre part, la figure du tyran que Vernant mettait en rapport avec l'institution de l'ostracisme. L'ostracisme, expliquait Vernant, était une procédure codifiée par laquelle l'assemblée du peuple pouvait expulser de la polis chaque année un de ses dirigeants politiques. Foucault ne fait pas référence à ces deux institutions mais il construit avec les thèses de Vernant une prise de position dans l'histoire complète de la pensée – et sans faire mention non plus qu'il travaillait autour des thèses de Vernant. Dans *Œdipe Roi* comme dans Aristote, nous dit Foucault à la fin du cours, on assiste à la naissance d'un espace de vérité, je cite: «en lien avec l'innocence et la vertu, c'est-à-dire hors du champ du pouvoir et du désir» (2011, p. 186). L'alchimie est évidente: le *pharmakos* devient pureté, la lutte contre le tyran devient vérité sans pouvoir. Le dialogue complexe de Sophocle avec le public de la démocratie athénienne est métamorphosé en une posture qui a d'énormes conséquences pour l'histoire de la pensée.

Voilà Foucault dans une forme de compromis. D'une part, une critique radicale de la scolastique philosophique. Mais une critique dans laquelle l'histoire se fait avec un Aristote apophantique et des sophistes nietzschéens; à la fin Foucault nous amène à un grand récit d'un événement: une vérité hors du pouvoir qu'on situe sans trop préciser l'histoire institutionnelle dans laquelle elle émergeait. Rien à voir avec l'Aristote qui sera lu par Castoriadis comme un philosophe de la démocratie, avec des sophistes qui théorisent l'égalité politique des citoyens et qui justifient ainsi les désignations par tirage au sort; enfin, Foucault utilise les apports des historiens pour ériger un grand événement métaphysique. Mais Vernant travaillait d'une autre manière les homologies: les institutions (le *pharmakon* ou bouc émissaire, l'ostracisme) servaient pour déchiffrer le dialogue de Sophocle avec le public mais non pour établir des liens réifiés entre la vérité et la loi… La thèse de Vernant était plus modeste et n'aidait pas à accomplir le grand geste philosophique qui obsédait encore Foucault.

4. Les formes de commentaire et les phases de consécration dans les trajectoires philosophiques

Dans ce qui me reste à dire, je vais tenter d'assumer la critique du modèle scolastique de l'histoire de la philosophie proposé par Foucault et par Bourdieu. Je vais me permettre d'approfondir la lecture de Bourdieu et

de proposer plus de précisions. Je vais m'aider pour cela des analyses de Stanislas Breton sur la critique des formes de commentaire présente dans le *Traité théologique-politique* (Breton 1973, pp. 50-54)[6]. À travers Spinoza (lu par Stanislas Breton, je le répète), je crois pouvoir connecter les types de commentaire avec le moment de la trajectoire du commentateur.

Il me semble que Foucault a bien dégagé les principes du commentaire de texte. Mais il faut ajouter deux dimensions qu'il ne souligne pas. La première est le rapport entre le commentaire et ceux qui le canonisent. La canonisation d'un auteur suppose une communauté de lecteurs disciplinés autour du texte sacré. La deuxième dimension, c'est la concurrence entre les différentes lectures: c'est la dimension du champ autour du commentaire. Les lecteurs ne sont pas irénistes, ils se confrontent autour de lectures et d'auteurs de prédilection.

J'énonce alors le modèle dégagé par Breton. Il appelle "commentaire cordial" une forme de lecture dont l'objectif est de témoigner de l'amour du lecteur pour le texte, de l'attachement à la richesse infinie du texte. Ce type de commentaire, j'ajoute, est une façon de rentrer dans des cercles de célébration d'un texte et d'un auteur. De cette manière, on singularise aussi le lecteur, celui capable de reconnaître la grandeur du texte. Dante appelait Aristote "le maître de ceux qui savent"; donc le lecteur se valorise aussi dans la lecture: il est capable de reconnaitre un maître. Dans un champ philosophique spécialisé autour de noms propres, choisir un texte à lire est une condition d'entrée. Je crois alors que ce type de commentaire est fonctionnel dans les premières phases d'une carrière.

On peut dire que Foucault n'a jamais pratiqué ce type de commentaire. Le texte *Qu'est-ce qu'un auteur?* l'a aidé à se prémunir contre cette pratique d'un texte transformé en une source permanente de sens. Ce type de commentaire aide à s'intégrer dans des réseaux intellectuels et institutionnels construits autour de la fidélité au texte. Mais même dans ce type de pratique, on peut détecter des clivages. D'une part, les lecteurs complètement consacrés à la célébration et, de l'autre, les lecteurs qui se risquent à discuter un autre auteur, un autre nom propre. Il s'agit de le confronter avec l'auteur de référence mais sans abandonner son cadre. L'auteur commenté va recevoir une évaluation positive selon s'il coïncide ou non. Normalement, ce type de commentaire exige d'être accrédité comme lecteur et suppose un certain risque, donc c'est un commentaire plus accessible à des gens déjà intégrés dans une communauté de célébration d'un nom propre. Ce type de commentaire, ce n'était pas non plus l'affaire de Foucault

6 On peut trouver mon approche détaillée dans Pestaña 2015.

Un autre type de commentaire suppose de lire les auteurs pour projeter ce qu'on veut. Il s'agir d'un type que Breton appelle "herméneutique imaginaire", dont Spinoza taxé de Maïmonide. Je pense que ce que Bourdieu appelait lectures kantiennes et hégéliennes s'adaptaient bien aux deux premiers types de commentaire. On peut polémiquer avec un autre auteur et considérer sa position comme une phase nécessaire (c'est la lecture hégélienne) ou lui accorder du crédit pour une partie de la vérité (lecture kantienne). Le troisième type de lecture suppose de trouver ce qu'on veut dans les textes, de les faire parler à volonté. On témoigne de la fidélité aux textes mais on pratique une infidélité pratique. La lecture de Heidegger sur les Grecs cadre vivement avec ce type de commentaire. Il suppose des auteurs consacrés capables de se libérer des objections des autres commentateurs. Dans ce que fait Foucault avec Aristote et les sophistes, il y a une composante importante de ce type de commentaire: on lit historiquement mais pour dégager des sophistes nietzschéens et un Aristote heideggérien. Ortega y Gasset disait que la scolastique nous empêchait de voir combien les auteurs étaient loin de nous, dans des conjonctures qu'on arrivait mal à comprendre[7]. La scolastique nous rendait tout actuel mais d'une manière peu historique. Foucault qui partageait un programme de philosophie articulé sur l'histoire rentre, d'une certaine manière, dans ce type de commentaire.

Les commentaires ne se pratiquent jamais de manière pure: chaque type de commentaire peut intégrer des éléments de l'autre. Il faut dire aussi que ce modèle d'analyse du commentaire des textes n'est pas habité par une passion critique. Comme l'a expliqué Randall Collins, la lecture a été l'occasion d'avancer en philosophie même si le travail scolastique était un prétexte pour présenter les idées du lecteur (Collins 2005, pp. 800-804). Bien sûr, le modèle de philosophie de Bourdieu et de Foucault est fort polémique avec cette tradition scolastique. Mais il faut se demander la raison pour laquelle ils sont rentrés tous les deux – Foucault et Bourdieu –, dans l'industrie scolastique. Cela nous sert à mesurer jusqu'à quel point leur modèle de l'histoire de la philosophie est peu pratiqué et les obstacles

7 Aristote comme scolastique a été la thèse d'un grand ouvrage inachevé de José Ortega y Gasset, *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*. La caractérisation d'Aristote par Ortega est assez proche de celle que fait Foucault dans ses *Leçons sur la volonté de savoir*. On peut dire la même chose d'un pari commun sur une autre histoire de la philosophie. Peut-on parler des influences de l'Espagnol sur le Français? Je ne le crois pas, mais ce n'est pas impossible. L'ouvrage d'Ortega a été publié par Gallimard (coll. "Bibliothèque des idées", dirigée por Jean Wahl) en 1970 sous le titre *L'évolution de la théorie déductive. L'idée de principe chez Leibniz*: Ortega y Gasset 1970. Voir sur l'importance de cet ouvrage d'Ortega Pestaña 2013.

auxquels ce modèle se confronte. Et jusqu'à quel point il est difficile de prendre au sérieux les enseignements de Foucault et Bourdieu.

Jose Luis Moreno Pestaña
Universidad de Cádiz
(joseluis.moreno@uca.es)

Bibliographie

Artières Ph., Quéro L., Zancarini-Fournel M. (documents réunis et présentés par), 2003, *Le Groupe d'information sur les prisons. Archives d'une lutte*, 1970-1972, Paris, IMEC.

Aubenque P., 1974, *El problema del ser en Aristóteles*, Madrid, Taurus (ed. or. 1962).

Breton S., 1973, *Politique, religion, écriture chez Spinoza*, Conférences à la Faculté de Théologie de Lyon, Lyon, Profac.

Bourdieu P., 1964, *Pierre Lévêque et Pierre Vidal-Naquet,* Clisthène l'Athénien [compte rendu], in «L'Homme», vol. 4, n. 3, pp. 143-144.

Id., 1997, *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil.

Collins R., 2005, *Sociología de las filosofías. Una teoría global del cambio intelectual*, Barcelona, Editorial Hacer (ed. or. 1998).

Foucault M., 1994, *Sur la justice populaire. Débat avec les maos*, in Id., *Dits et écrits II. 1970-1975*, Paris, Gallimard, n. 108, pp. 340-369 (ed. or. 1972).

Id., 2011, *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France. 1970-1971.* Suivi de *Le savoir d'Œdipe*, Paris, EHESS-Gallimard-Seuil.

Heidegger M., 1993, *El ser y el tiempo*, Madrid, FCE (ed. or. 1927).

Leonard M., 2005, *Athens in Paris. Ancient Greece and the Political in Post-War French Thought*, Oxford, Oxford University Press.

Nietzsche F., 2000, *La voluntad de poder*, México, Edaf.

Ortega y Gasset J., 1970, *L'évolution de la théorie déductive. L'idée de principe chez Leibniz*, Paris, Gallimard.

Pestaña J.L. Moreno, 2005, *La sociología de la filosofía de Pierre Bourdieu y del Centre de Sociologie Européenne*, in «Revista Española de Investigaciones Sociológicas», n. 112, pp. 13-42.

Id., 2007, *Randall Collins y la dimensión ritual de la filosofía*, in «Revista Española de Sociología», n. 8, pp. 115-137.

Id., 2013, *La norma de la filosofía. La configuración del patrón filosófico español tras la Guerra Civil*, Madrid, Biblioteca Nueva.

Id., 2015, *Ortega, el pasado y el presente de la escolástica universitaria*, in «Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política», n. 52, pp. 67-89.

Vernant J.-P., Vidal-Naquet P., 2002, *Mito y tragedia en la Grecia antigua I*, Barcelona, Paidós (ed. or. 1972).

Will É., 1999, *El mundo griego y el Oriente. Tomo I. El siglo V (510-403)*, Madrid, Akal (ed. or. 1972).