

Lecture de la "théorie de la pratique" de Pierre Bourdieu

Auteur : Rosende Remuinan, Simon

Promoteur(s) : Janvier, Antoine

Faculté : Faculté de Philosophie et Lettres

Diplôme : Master en philosophie, à finalité approfondie

Année académique : 2018-2019

URI/URL : <http://hdl.handle.net/2268.2/6676>

Avertissement à l'attention des usagers :

Tous les documents placés en accès ouvert sur le site le site MatheO sont protégés par le droit d'auteur. Conformément aux principes énoncés par la "Budapest Open Access Initiative"(BOAI, 2002), l'utilisateur du site peut lire, télécharger, copier, transmettre, imprimer, chercher ou faire un lien vers le texte intégral de ces documents, les disséquer pour les indexer, s'en servir de données pour un logiciel, ou s'en servir à toute autre fin légale (ou prévue par la réglementation relative au droit d'auteur). Toute utilisation du document à des fins commerciales est strictement interdite.

Par ailleurs, l'utilisateur s'engage à respecter les droits moraux de l'auteur, principalement le droit à l'intégrité de l'oeuvre et le droit de paternité et ce dans toute utilisation que l'utilisateur entreprend. Ainsi, à titre d'exemple, lorsqu'il reproduira un document par extrait ou dans son intégralité, l'utilisateur citera de manière complète les sources telles que mentionnées ci-dessus. Toute utilisation non explicitement autorisée ci-avant (telle que par exemple, la modification du document ou son résumé) nécessite l'autorisation préalable et expresse des auteurs ou de leurs ayants droit.

Université de Liège, Département de Philosophie
Travail de fin d'études
Année académique 2018-2019

*Lecture de la « théorie de la
pratique » de Pierre Bourdieu*

Promoteur : Antoine Janvier

Lecteurs : Grégory Cormann

Simon Rosende

Bruno Leclercq

Table des matières

Introduction	3
Chapitre 1 : Le don, entre épistémologie et critique	10
1. Épistémologie du don et dépassement épistémique	12
1.1. Les deux vérités du don	12
1.2. Le don et le temps	13
1.3. Éléments d'une théorie de la pratique	15
2. Économie générale de la pratique : critique et dévoilement	18
2.1. Vers une économie du symbolique.....	18
2.2. Violence symbolique et reproduction sociale	20
2.3. Double vérité et position critique	21
3. Éléments de critique : une rupture non consommée avec l'objectivisme	24
Chapitre 2 : L'horizon thématique du concept d'habitus	29
1. Situation du problème	30
2. Subjectivisme, objectivisme et praxéologie	32
2.1. La théorie comme englobement	32
2.2. « Tout se passe comme si »	35
2.3. Le plan de structuration de la pratique	39
3. La pratique comme problème	42
3.1. Les conditions historiques de l'ouverture conceptuelle	42
3.2. La téléologie de la pratique	45

Chapitre 3 : Période algérienne et nécessité du sens pratique	49
1. De deux modèles de société	50
1.1. Une société déracinée	50
1.2. D'une critique sociogénétique de la théorie de la pratique de Bourdieu	53
1.3. Une réalisation sociale impossible	56
1.4. Une vie dans la contradiction	58
2. Surmonter l'incohérence par la pratique	60
2.1. Pédagogie rationnelle pour une genèse du sens pratique	60
2.2. Retour critique sur une critique sociogénétique	64
Chapitre 4 : Néolibéralisme et crise de la pratique	69
1. Prise de conscience et changement d'axe théorique	70
1.1. Retour sur la question du don et du désintéressement	70
1.2. Bourdieu, entre <i>doxa</i> et orthodoxie	72
1.3. Recul de la dénégation, retour au symbolique	75
2. Néolibéralisme et économie chez Bourdieu	79
2.1. L'État comme champ du pouvoir et lutte doxique	80
2.2. Néolibéralisme, champs et habitus	83
2.3. Vers un « antiéconomisme » ?	86
3. La violence néolibérale : précarisation et désinvestissement	90
3.1. Du temps à l'anticipation	90
3.2. Variations autour du concept d'« anticipation » : une conception rythmique de l' <i>illusio</i>	92
3.3. La question du chômage	97
Conclusion	104
Bibliographie	109

Introduction

Au départ de son enquête conceptuelle autour de la pensée de Pierre Bourdieu, Jean-Louis Fabiani commence par poser une question aux allures déconcertantes : « Peut-on aujourd'hui parler sereinement de Pierre Bourdieu ? »¹. Il faut l'admettre, la discussion autour de l'œuvre de Bourdieu n'a jamais été particulièrement tranquille, loin s'en faut, et semblait mettre en jeu plus et autre chose que les affects qui animent habituellement le débat intellectuel. En cause, une certaine idée que se faisait Bourdieu de la théorie : la théorie doit être une « théorie générale »² capable d'épuiser entièrement le réel. Bourdieu renvoie encore l'image d'un « grand fondateur de science »³, d'un fondateur d'un système *unifié* dont l'écrasante robustesse pouvait se faire ressentir dans l'*exercice d'exposition, de réexposition, d'élaboration, de réélaboration et d'application* à de nouvelles dimensions de la réalité des mêmes quelques concepts – habitus, champ, capital, *illusio*, violence symbolique, etc. – auquel Bourdieu s'est livré depuis le début de sa carrière⁴. Un système unifié, donc, mais aussi un système *unificateur* : tout se passe comme si Bourdieu, cherchant obscurément à donner tort à Thomas Kuhn, avait voulu fonder un « paradigme », au sens de l'historien et philosophe des sciences, au sein des sciences sociales, c'est-à-dire plus qu'une simple *vision* du monde et des faits, une manière commune de *traiter* les faits et de les soumettre à des procédures partagées afin de résoudre des « puzzles » nouveaux nécessitant l'inventivité scientifique. Bref, il cherchait avant tout à rejouer les bases d'un « métier de sociologue »⁵. Par où l'on comprend très clairement pourquoi le débat autour de la pensée de Bourdieu fut tout sauf un long fleuve tranquille : tenter de (ré)habiliter ou de s'opposer à la théorie de Bourdieu, ce n'est pas seulement se quereller autour d'idées théoriques plus ou moins pertinentes, c'est avant tout prendre parti pour une certaine définition de ce que doivent être la

¹ J.-L. Fabiani, *Pierre Bourdieu. Un structuralisme héroïque*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « La couleur des idées », 2016, p. 13.

² *Id.*

³ *Ibid.*, p. 75.

⁴ Raymond Aron, avec qui Bourdieu était proche en tant que jeune sociologue, aimait lui reprocher amicalement d'avoir eu « un système de concepts trop tôt », cf. P. Bourdieu, *Esquisse pour une auto-analyse*, Paris, Raisons d'agir, coll. « Cours et travaux », 2004, p. 48.

⁵ P. Bourdieu, J.-C. Chamboredon et J.-C. Passeron, *Le métier de sociologue. Préalables épistémologiques*, Paris, Mouton de Gruyter, 1968.

sociologie et le métier de sociologue, c'est défendre un certain *ethos*, ce qu'on pourrait appeler, en empruntant la formulation de Maxime Quijoux, un « habitus professionnel »⁶.

Ce n'est pas le lieu ici de dessiner l'ensemble des traits qui caractérisent cet habitus professionnel. Nous remarquerons simplement que cet *ethos* s'est très tôt caractérisé par le fait d'imposer à la recherche de se concrétiser dans une *entreprise collective collectivement orchestrée*. Quand il revient sur son parcours dans son *Esquisse pour une auto-analyse*, il affirme que c'était avant tout par impulsion politique qu'il s'était mis à écrire sur l'Algérie : « j'essayais de dire aux Français, surtout de gauche, ce qu'il en allait vraiment d'un pays dont ils ignoraient souvent à peu près tout – cela, encore une fois, pour servir à quelque chose, et peut-être aussi pour conjurer la mauvaise conscience de témoin impuissant d'une guerre atroce »⁷. Sorti de l'École normale supérieure en 1954 et préparant une thèse de philosophie sous la direction de Georges Canguilhem, Bourdieu est envoyé faire son service militaire en Algérie en 1955, au moment où s'intensifie la guerre de décolonisation qui durera jusqu'en 1962⁸. D'abord dans l'infanterie, Bourdieu est ensuite affecté, grâce à un colonel que ses parents connaissaient, aux « écritures » au cabinet militaire du Gouvernement général⁹. Tout en continuant à travailler de nuit sur sa thèse, il se met à rédiger ce qui deviendra son premier livre, *Sociologie de l'Algérie*¹⁰. À ce moment, Bourdieu fait la connaissance d'Alain Darbel, statisticien de l'INSEE, avec qui il collaborera tout au long des années 1960¹¹. Cette rencontre sera décisive pour Bourdieu parce qu'elle lui permettra d'approcher *le monde des statistiques*, mais aussi parce qu'Alain Darbel et ses amis statisticiens partagent le même souci politique que Bourdieu : faire connaître la réalité de ce qui se passe en Algérie¹².

De cette rencontre allait naître la collaboration à l'origine d'un des premiers livres signés par Bourdieu : *Travail et travailleurs en Algérie*¹³, co-écrit avec trois statisticiens, Alain Darbel, Jean-Paul Rivet et Claude Seibel. Bien que l'on retienne souvent ce livre

⁶ M. Quijoux, « La fabrique du travailleur : reproduction sociale, habitus et champ », dans M. Quijoux (dir.), *Bourdieu et le travail*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, coll. « Le sens social », 2015, p. 51.

⁷ P. Bourdieu, *Esquisse pour une auto-analyse*, op. cit., p. 57, cité dans T. Yacine, « Présentation » à P. Bourdieu, *Esquisses algériennes*, op. cit., p. 12.

⁸ Sur ces questions biographiques et historiques, cf. T. Yacine, « Présentation » à P. Bourdieu, *Esquisses algériennes*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Liber », 2008, p. 11-53.

⁹ P. Bourdieu, *Esquisse pour une auto-analyse*, op. cit., p. 55-56.

¹⁰ P. Bourdieu, *Sociologie de l'Algérie* (1958), Paris, P.U.F., coll. « Quadrige », 2012.

¹¹ L. Boltanski, « Usages faibles, usages forts de l'habitus », dans P. Encrevé et R.-M. Lagrave (dir.), *Travailler avec Bourdieu*, Paris, Éditions Flammarion, coll. « Champs », 2003, p. 153-154.

¹² C. Seibel, « Les liens entre Pierre Bourdieu et les statisticiens à partir de son expérience algérienne », dans J. Bouveresse et D. Roche (dir.), *La liberté par la connaissance. Pierre Bourdieu (1930-2002)*, Paris, Odile Jacob, coll. « Collège de France », 2003, p. 107.

¹³ P. Bourdieu, A. Darbel, J.-P. Rivet et C. Seibel, *Travail et travailleurs en Algérie*, Paris/La Haye, Mouton de Gruyter, 1963.

comme étant avant tout un livre *de* Bourdieu, les enquêtes statistiques qui en sont à la base ont été commanditées par la Caisse de développement de l'Algérie qui « souhaitait [...] accompagner les programmes d'équipement, notamment dans le domaine du logement, par des enquêtes socio-économiques qui prendraient mieux en compte les attentes des populations algériennes »¹⁴. Claude Seibel affirme que les questionnaires qui servaient pour ces enquêtes, étant initialement prévus pour la métropole, conduisaient à des problèmes d'interprétation du fait de leur transposition dans le contexte algérien. Par exemple, les catégories (chômage, travail, etc.) utilisées dans ces questionnaires ne semblaient renvoyer à aucune réalité observable (on se dit travailleur, mais on est incapable de décrire la nature de l'activité). C'est là que Claude Seibel et Alain Darbel demandent à Bourdieu de contribuer à ces enquêtes en mobilisant des outils (questionnaire sociologique et grille d'entretien semi-directif) qui permettraient d'affiner les résultats statistiques¹⁵. Ces outils seront mis en place et en œuvre par Bourdieu et ses étudiants. Se dessinent alors les prémises d'une entreprise collective qui allait réunir, autour d'« une volonté explicite et résolue de tout mettre en œuvre pour atteindre la vérité et pour la faire connaître »¹⁶, sociologues et statisticiens et dont allait émerger *Travail et travailleurs en Algérie*, ouvrage dans lequel l'historien des statistiques et statisticien Alain Desrosières affirme voir « une sorte de manifeste pour une nouvelle forme de collaboration entre ces deux professions de statisticien et de sociologue »¹⁷.

Fonder une entreprise collective à partir du savoir de la sociologie et de la statistique allait conduire Bourdieu dans le sens d'une *réflexion méthodologique d'ordre théorique et pratique*, comme par exemple la problématisation des catégories utilisées dans les enquêtes ou, dans un registre plus pragmatique, un questionnement – imposé, dans beaucoup de cas, par la situation extrême de la guerre – sur ce qu'est l'enquête de terrain elle-même (les conditions d'interview, la composition des équipes, etc.). Comme le dit fort à propos Johan Heilbron :

Cette réflexivité pratique (même si ce terme n'est pas encore utilisé), qui se démarque de la compartimentation habituelle des tâches académiques, trouve ses origines dans le travail de collaboration mis en place au vu des circonstances exceptionnelles en Algérie [...]. Confronté à ces difficultés, le jeune Bourdieu fait de sa recherche une entreprise collective, orientée par la nécessité d'orchestrer les divers chercheurs, les méthodes d'enquête

¹⁴ C. Seibel, « Les liens entre Pierre Bourdieu et les statisticiens à partir de son expérience algérienne », art. cit., p. 106.

¹⁵ *Ibid.*, p. 110.

¹⁶ *Ibid.*, p. 109.

¹⁷ A. Desrosières, « Une rencontre improbable et ses deux héritages », dans P. Encrevé et R.-M. Lagrave (dir.), *Travailler avec Bourdieu*, op. cit., p. 209.

(observations, entretiens, analyse statistique) et les ressources académiques (effaçant les limites entre anthropologie, sociologie et économie du travail par exemple).

Et d'ajouter tout de suite après : « Ce style de travail, qui va devenir typique de toutes ses entreprises de recherche, soulève aussi un problème fondamental : comment réconcilier *la connaissance des structures objectives*, mise en lumière par les fréquences statistiques ou les structures des mythes, avec *la connaissance issue de l'expérience vécue* ? Comment articuler *les connaissances objectives*, produites par l'objectivation scientifique, avec *les interprétations subjectives* ? [...] Les expériences de recherche de Bourdieu en Algérie ne sont donc pas seulement le début de son œuvre mais son véritable fondement »¹⁸. Ainsi, si on suit le commentaire de J. Heilbron, dès les prémises de la construction d'une entreprise collective dans le domaine des sciences sociales se trouve un problème théorique qui a pour principe *le mode de connaissance propre aux outils dont Bourdieu disposait en Algérie* : comment articuler les modes de connaissances spécifiques de l'enquête sociologique et ethnographique (l'interview livrant les interprétations *subjectives* des acteurs) d'une part, et, d'autre part, de la statistique (qui permet d'extraire les régularités *objectives* qui se dessinent derrière l'ensemble disparate des pratiques observées et des discours enregistrés) ? Autrement dit, essayer d'articuler ces deux modes de connaissance, tenter de trouver un « langage commun »¹⁹ à la sociologie et à la statistique, c'est entreprendre théoriquement de dépasser l'opposition à laquelle les a voués l'histoire des sciences sociales, celles entre le subjectivisme et l'objectivisme. Une lecture transversale de quelques-uns de ses grands textes théoriques, de l'introduction à *Un art moyen aux Méditations pascaliennes*, en passant par l'*Esquisse d'une théorie de la pratique* et *Le sens pratique*, suffirait à montrer que Bourdieu n'a eu de cesse de présenter sa *théorie de la pratique*, avec en son centre le concept d'*habitus*, comme un moyen de dépasser cette opposition entre les modes de connaissance subjectiviste et objectiviste.

Le but affiché de ce dépassement entre subjectivisme et objectivisme n'est pas celui de leur réfutation respective, mais celui de leur *intégration* en une *théorie générale* capable de les englober. Il s'agit bien pour Bourdieu de procéder à une « intégration des méthodes »²⁰ et de leurs acquis au sein de ce qu'il a appelé, dans *Un art moyen*, une « anthropologie totale »²¹ qui rappelle l'« anthropologie » comme science générale de l'homme dans laquelle Marcel

¹⁸ J. Heilbron, « Sociogenèse de la théorie sociologique de Pierre Bourdieu » (2011), trad. fr. F. Wirth, dans *Zilsel* 3 (2018), p. 117 (nous soulignons).

¹⁹ J.-L. Fabiani, *Pierre Bourdieu. Un structuralisme héroïque*, op. cit., p. 138.

²⁰ P. Bourdieu et alii, *Travail et travailleurs en Algérie*, op. cit., p. 21, cité dans J. Heilbron, « Sociogenèse de la théorie sociologique de Pierre Bourdieu », art. cit., p. 115

²¹ P. Bourdieu (dir.), *Un art moyen. Essai sur les usages sociaux de la photographie*, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Le sens commun », 1965, p. 21.

Mauss souhaitait voir l'unification des savoirs de la sociologie et de la psychologie²². Cette interrogation, avant tout de l'ordre d'une épistémologie des sciences sociales, culminera dans une problématisation de la notion même de « théorie », ainsi que de ses effets dès lors que l'on prétend saisir théoriquement le rapport pratique au monde dans lequel les agents sociaux sont pris. Quels sont les effets de distorsion qu'implique inévitablement le fait de prendre une pratique quelconque comme un objet d'étude ? N'est-ce pas rater ce qui fait la spécificité propre du rapport pratique au monde dès lors qu'il fait l'objet d'une théorisation ? Répondre à ces questions afin de fonder une théorie capable de saisir la spécificité de la pratique – soit, la spécificité de ce qui n'est pas une théorie – supposera une théorie de la pratique capable de montrer l'articulation de la subjectivité (structures et représentations subjectives des agents sociaux) et de l'objectivité (structures des régularités objectives dégagées scientifiquement) du monde social au sein d'un *sens pratique* compris comme *mode de connaissance pratique* du monde : tel est le rôle central que joueront les principaux concepts de Bourdieu, en particulier celui d'*habitus*.

L'idée que nous aimerions défendre est la suivante : dès le moment où la théorie de la pratique est alignée à la *nécessité théorique* de dépasser l'opposition entre subjectivisme et objectivisme au sein d'une pensée du sens pratique, cette théorie de la pratique se concrétise inévitablement dans *une théorie de la reproduction sociale* qui présuppose un *ajustement* entre les structures subjectives intériorisées par l'*habitus* et les structures objectives du monde social. Présentons quelques éléments d'explication : les structures de l'*habitus* d'un agent représentent l'*incorporation*, sous formes de *dispositions* subjectives à l'action et à la perception, des régularités objectives caractéristiques de la position dans la hiérarchie sociale qu'occupe l'agent ; pour qu'un agent puisse être engagé dans un *rapport pratique* vis-à-vis du monde social, il faut que les dispositions de l'*habitus* soient relativement *ajustées* aux structures objectives de l'univers social dans lequel ces dispositions sont mises en œuvre ; dans les cas d'ajustement, les nécessités inscrites dans l'objectivité du monde sont *celles-là mêmes* qui structurent subjectivement les schèmes de perception et les disposition à l'action d'un agent (*habitus*) ; l'agent social est dès lors pris dans un rapport d'investissement (*illusio*) dans les enjeux du monde social ; dans cette mesure et cette mesure seulement, l'*habitus* (comme « structure structurée » par l'intériorisation des régularités objectives caractéristiques

²² M. Mauss, « Rapports réels et pratique de la psychologie et de la sociologie » (1924), dans M. Mauss, *Sociologie et anthropologie* (1950), Paris, P.U.F., coll. « Quadrige », 2013, p. 281-310. Pour une étude de l'approche maussienne de cette « anthropologie » comme unification de la sociologie et de la psychologie, on lira B. Karsenti, *Marcel Mauss. Le fait social total*, Paris, P.U.F., coll. « Philosophies », 1994, p. 59-72.

de sa position sociale) tendra à *reproduire* (en tant que « structure structurante »), *par la pratique*, les régularités et contraintes objectives qui l'ont structuré, de manière circulaire²³. Bref, *l'habitus, comme lieu de la médiation entre le subjectif et l'objectif, est au principe de la reproduction du monde social dans lequel il est subjectivement investi.*

Il est toutefois significatif que, comme Bourdieu le répètera à plusieurs reprises, sa théorie de la pratique n'est pas née de l'observation et de l'étude de faits de reproduction sociale (on penserait alors à *La reproduction*²⁴), mais des analyses qu'il a pu produire à partir de ce qu'il a observé en Algérie à la fin des années 1950, à savoir une situation de chômage et d'inactivité forcée à laquelle sont voués les sous-prolétaires des bidonvilles et les paysans déracinés qui vivent la transition enclenchée par la colonisation d'une économie précapitaliste à une économie capitaliste sur le mode de l'*inadéquation* et du *désajustement* subjectifs²⁵. Dans cette perspective, la théorie de la pratique semble être une *réalité théorique* née de l'étude d'une *réalité empirique* qui n'en présentait pas les conditions de réalisation. Comme le dit Igor Krtolica, tout se passe comme si, « dans l'œuvre de Bourdieu, la scène algérienne constituait une limite paradoxale, le point d'apparition et de disparition de la théorie de la pratique »²⁶. Cette « limite paradoxale » ne représente pas, chez Bourdieu, simplement une origine théorique à laquelle il aurait tourné le dos dans le reste de son œuvre : c'est en effet cette limite qui revient sur le devant de la scène de sa pensée à la fin des années 1980, quand Bourdieu sera confronté à la nécessité de penser les effets des politiques néolibérales qui ont fait de la situation de chômage non plus simplement une réalité conjecturale, comme dans l'Algérie qu'il a étudiée, mais une réalité structurelle de nos sociétés. Sous ses yeux, Bourdieu retrouve à nouveau une situation objective dans laquelle sa théorie de la pratique tend à devenir de moins en moins adéquate d'un point de vue explicatif, l'expérience du désajustement des structures incorporées vis-à-vis des structures objectives devenant modale.

C'est à cette limite paradoxale que nous voudrions donner une épaisseur théorique. Pour ce faire, nous devons d'abord, dans un premier chapitre, examiner précisément ce

²³ Sur ces points, cf. P. Bourdieu, *Le sens pratique*, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Le sens commun », 1980, p. 88-92.

²⁴ P. Bourdieu et J.-C. Passeron, *La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Le sens commun », 1970.

²⁵ L'étude du cas des sous-prolétaires algériens était un des objets de *Travail et travailleurs en Algérie*, livre qui sera repris dans une version abrégée dans P. Bourdieu, *Algérie 60. Structures économiques et structures temporelles*, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Le sens commun », 1977.

²⁶ I. Krtolica, « L'horizon de la violence asymbolique dans la pensée de Pierre Bourdieu », dans P. Bojanic, G. Sibertin-Blanc (dir.), *De la Terreur à l'extrême violence*, Toulouse/Belgrade, Éditions Europhilosophie, 2014, p. 2 [En ligne] <https://orbi.uliege.be/handle/2268/193373> (consulté le 30 avril 2019). Nous citons la pagination du PDF disponible en ligne.

dépassement de l'opposition entre subjectivisme et objectivisme que la théorie de la pratique de Bourdieu est censée réaliser. Nous envisagerons cette question à partir de l'analyse du phénomène du don à laquelle Bourdieu a consacré une large part de son travail théorique. À partir de quelques commentaires, nous nous demanderons si, avec le présupposé qui est le sien (ajustement entre structures objectives et structures de l'habitus), Bourdieu se donne réellement les moyens d'effectuer ce dépassement. Dans un deuxième chapitre, nous explorerons, d'un point de vue strictement conceptuel, l'horizon théorique de la théorie de la pratique de Bourdieu. Il s'agira simplement de tenter de délimiter les possibilités théoriques de cette théorie, ce qu'elle peut se donner comme pensable ou comme impensable. Cette interrogation supposera que l'on situe plus précisément la théorie de Bourdieu par rapport aux théories qu'il décrit comme objectivistes et subjectivistes, et que l'on s'interroge sur la signification de ce « dépassement ». Ensuite, dans le troisième chapitre, nous exposerons ce qui nous semble constituer la problématique qui guide en creux la pensée de Bourdieu et qui était la problématique de ces premiers travaux sur l'Algérie. Nous verrons alors que la théorie de la pratique comme une théorisation du sens pratique n'est pas simplement ordonnée à une nécessité théorique, mais à une nécessité politique et prescriptive en vue de défaire les contradictions que la colonisation a imprimées dans la société algérienne. Enfin, dans le quatrième chapitre, nous envisagerons la question du néolibéralisme chez Bourdieu. Nous y chercherons quelques clarifications et inflexions théoriques que Bourdieu s'est senti obligé de réaliser pour comprendre ce qui se jouait avec le néolibéralisme. Il faudra alors que nous nous demandions si le présupposé que nous épinglions au départ de notre travail ne cache pas un présupposé plus profond dont l'étude peut nous donner une meilleure intelligence des implications les plus profondes de la théorie de la pratique de Bourdieu.

Chapitre 1

Le don, entre épistémologie et critique

L'étude du don à laquelle procède Bourdieu est particulièrement importante à la fois parce qu'elle représente une illustration exemplaire de sa théorie de la pratique, mais aussi parce qu'elle accompagne et ponctue toute son œuvre, et ce, jusqu'à la fin, avec les *Méditations pascaliennes*. Premièrement, le cas du don permet à Bourdieu de réaliser un certain nombre de pas de côté vis-à-vis d'un économisme marxiste – encore régnant au début de la deuxième moitié du vingtième siècle²⁷ – qui a tendance à voir les rapports de pouvoir comme fondés, « en dernière instance », sur une répartition inégale du capital économique. À partir des analyses ethnologiques qu'il a pu réaliser au début de sa carrière en Algérie à la fin des années 1950 et au début des années 1960, et en particulier des analyses du don, Bourdieu s'est rendu capable de mettre au jour un certain nombre de phénomènes de domination qui ne relèvent pas de la domination strictement économique. Deuxièmement, alors que, dans les sociétés contemporaines, nous connaissons et reconnaissons pour lui-même le champ économique dans son autonomie, avec ses règles, ses enjeux et ses propres rapports de force, il continue d'exister, mais à l'état isolé, des « îlots » qui se sont constitués contre la logique du marché économique et où la loi de l'intérêt économique est subordonnée à d'autres principes de légitimation : ainsi, par exemple, la famille, le champ des productions artistiques et intellectuelles, l'univers de la culture dont le système d'enseignement et l'État représentent des instances centrales²⁸. Ces univers sociaux sont très proches, dans leurs rapports à l'économie strictement économique, des sociétés précapitalistes dans lesquelles les rapports sociaux économiques de marché sont « immergés », ou « encastrés »²⁹, dans l'ensemble des relations sociales, c'est-à-dire ne se sont pas autonomisés. Bref, leur économie est très proche de l'économie particulière du don. L'économie du don comme paradigme des économies non économiques des sociétés précapitalistes fournit une « image grossie »³⁰ de ce qui, pour nous, n'existe plus qu'à l'état d'îlots, mais qui par son existence même, impose de sortir d'une

²⁷ C. Laval, *Foucault, Bourdieu et la question néolibérale*, Paris, La Découverte, 2018, p. 161.

²⁸ P. Bourdieu, *Anthropologie économique. Cours au Collège de France 1992-1993*, Paris, Raisons d'agir/Éditions du Seuil, 2017, p. 81.

²⁹ Bourdieu, dans son cours d'anthropologie économique, traduit le « *embedded* » de Karl Polanyi par « immergé », là où la traduction consacrée est plutôt, comme le rappellent les éditeurs, « encastré ». Cf. *ibid.*, p. 174.

³⁰ *Ibid.*, p. 56.

tradition théorique qui ne voit dans les rapports de domination que des rapports économiques au sens restreint de l'économie autonomisée.

S'« il n'y a pas *une* économie, mais *des* économies »³¹, il s'agira pour Bourdieu de créer un cadre conceptuel plus large que celui de l'économie au sens restreint pour rendre compte du fait qu'il y a des économies du culturel, des économies du symbolique, etc. C'est ainsi que seule une « théorie générale de l'économie des pratiques », dont « la théorie des pratiques proprement économiques est un cas particulier »³², peut dévoiler les rapports de force qui se jouent autrement que sur le mode de l'économie économique. Cette position *critique* de *dévoilement* des rapports de force culturels et symboliques qu'une théorie générale de l'économie des pratiques permet d'atteindre suppose une mise en question du paradigme de l'économie qui se cantonne aux intérêts proprement économiques ; montrer qu'il est possible de traiter économiquement, au sens large, des pratiques qui ne se donnent pas directement pour économiques suppose, pour Bourdieu, de passer par une critique *épistémologique* de ce paradigme incapable de prendre en considération des formes d'accumulation et d'intérêt qui ne passent pas par le capital économique. En effet, comme nous le montrerons, penser adéquatement le don supposera de reconnaître que les rapports de domination qu'il rend possible ne suivent pas la voie de l'économie économique. Se dégagera petit à petit une certaine « ligne théorique » de la pensée de Bourdieu : nous pouvons, en détournant quelque peu les intuitions d'Ilana Friedrich Silber, penser cette ligne théorique comme étant inséparablement *épistémique* et *critique*³³.

³¹ *Ibid.*, p. 75.

³² P. Bourdieu, *Le sens pratique*, *op. cit.*, p. 209.

³³ Nous nous inspirons très largement, avec quelques aménagements, de la présentation de la problématique du don chez Bourdieu proposée par Ilana Friedrich Silber dans son article « L'intérêt de Bourdieu pour le désintéressement ». Dans ce texte, I. Friedrich Silber distingue trois phases de problématisation du don chez Bourdieu et nomme la première : « fondements épistémiques et critiques ». Cf. I. Friedrich Silber, « L'intérêt de Bourdieu pour le désintéressement. Un exemple de double vérité ? », dans M. de Formel et A. Ogien (dir.), *Bourdieu. Théoricien de la pratique*, Paris, Éditions de l'EHESS, coll. « Raisons pratiques », 2011, p. 223-250.

1. Épistémologie du don et dépassement épistémique

1.1. Les deux vérités du don

Sans pour autant affirmer que l'objectivisme qu'il prête à Lévi-Strauss soit une forme d'économisme, Bourdieu voit dans les opérations théoriques de l'anthropologue des similitudes singulières avec le paradigme de l'économie. Le modèle objectiviste de l'échange de dons est celui du « cycle de réciprocité », cycle dans lequel le don appelle mécaniquement un contre-don³⁴. Contre l'idée de Mauss s'appuyant sur une théorie indigène, d'après laquelle l'objet donné est investi d'un *hau* qui contraint celui qui reçoit à rendre un contre-don³⁵, Lévi-Strauss construit le modèle objectif du « cycle de réciprocité », la « structure de l'échange » qui « constitue le phénomène primitif » de l'étude du cas du don, « nécessité inconsciente dont la réalité est ailleurs » que dans « la forme consciente sous laquelle des hommes d'une société déterminée, où le problème avait une importance particulière, [l']ont appréhendé[e] »³⁶. C'est l'inscription du don dans cette structure de l'échange qui lui donne son caractère contraignant, forçant celui qui reçoit à rentrer dans le cycle et à rendre quelque chose sous forme de contre-don. Les fondements épistémiques des positions de Bourdieu s'articulent autour du dépassement théorique du dépassement même auquel Lévi-Strauss a procédé vis-à-vis du subjectivisme que constitue la reprise par Mauss d'une théorie indigène pour expliquer le phénomène du don.

Le résultat d'une lecture bourdieusienne de l'entreprise de Lévi-Strauss telle que ce dernier l'a menée sur le texte de Mauss est que l'on se retrouve avec deux « vérités » apparemment incompatibles : d'une part, le don est *subjectivement* vécu comme désintéressé, comme n'appelant pas un contre-don, c'est-à-dire comme un acte gratuit qui se suffit à lui-même ; d'autre part, le don est *objectivement* caractérisable comme intéressé, c'est-à-dire *objectivement* orienté vers l'obligation du bénéficiaire à rendre quelque chose sous forme de

³⁴ C. Lévi-Strauss, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », dans M. Mauss, *Sociologie et anthropologie* (1950), Paris, P.U.F., coll. « Quadrige », 2013, p. XXXVI.

³⁵ Le *hau* représente le « pouvoir spirituel » dont est investie chaque propriété ; ce pouvoir provient, selon l'interprétation que fait Mauss des documents de l'ethnographe Eldson Best, du donateur lui-même, mais aussi de son « foyer » (« de sa forêt, de son terroir, de son sol ») et poursuit chaque bénéficiaire de cette propriété au cours d'un don. Ce *hau* donne ainsi un pouvoir, une « prise sur le bénéficiaire » qui l'oblige à rendre quelque chose et à faire circuler la propriété ; il est invoqué par les personnes engagées dans l'échange de dons et est la représentation indigène – que l'objectivisme ne peut donc accepter – de ce qui contraint à rendre lors d'un don. Cf. M. Mauss, « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques » (1923-1924), dans *Sociologie et anthropologie*, *op. cit.*, p. 159.

³⁶ « Après avoir dégagé la conception indigène, ajoute Lévi-Strauss, il fallait la réduire par une *critique objective* qui permette d'atteindre la *réalité sous-jacente* ». Cf. C. Lévi-Strauss, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », dans *Sociologie et anthropologie*, *op. cit.*, p. XXXVIII-XXXIX (nous soulignons).

contre-don, le contre-don étant comme « contenu » rétrospectivement dans le don qui l'appelle, don et contre-don faisant partie d'une structure objective continue. De la même manière que la construction théorique de la structure de l'échange fait du don un acte intéressé, l'économisme ne peut penser le don que comme étant intéressé, c'est-à-dire polarisé par la restitution matérielle d'un contre-don. L'enjeu pour Bourdieu sera alors, d'un point de vue épistémologique, de rendre compte du cas du don en intégrant en un cadre théorique unique ces deux vérités tenues pour incompatibles.

1.2. Le don et le temps

L'intégration des deux vérités du don doit passer, pour Bourdieu, par une critique épistémologique de l'intellectualisme que l'objectivisme implique nécessairement dans ses opérations de connaissance. Cette intégration prend racine dans une étude des torsions et altérations inévitables que fait subir à la « logique » pratique le fait de la prendre comme un objet d'étude. Comme le souligne Bourdieu, l'analyse scientifique par laquelle le chercheur prend un point de vue théorique sur la pratique, tend à *informer* l'objet depuis l'attitude qu'il adopte lui-même envers son objet. C'est dire que c'est à travers une analyse épistémologique de quelque chose comme l'« effet de science »³⁷ que Bourdieu entendra dépasser l'anthropologie mécaniste de l'objectivisme et établir ses propres positions sur la pratique et le don. Le discours scientifique, et, *a fortiori*, objectiviste, ne peut se formuler qu'à partir d'une position désengagée par rapport à la pratique quotidienne par laquelle les agents sont pris dans le monde et ses enjeux. Cette position désengagée ne peut être atteinte que par une *rupture épistémologique* avec le mode de pensée subjectiviste, mais aussi par une *rupture sociale* avec la nécessité pratique qui caractérise le monde dans sa dimension doxique³⁸. Autrement dit, c'est parce qu'il occupe une position sociale à l'abri de la nécessité économique et des nécessités qu'impose le rapport doxique au monde – position qui se cristallise dans la *situation scolaire* – que le savant peut se permettre d'entreprendre et de réaliser la construction scientifique des structures de l'ensemble des régularités objectives qui composent le monde social.

³⁷ P. Bourdieu, *Anthropologie économique, op. cit.*, p. 30.

³⁸ P. Bourdieu, *Le sens pratique, op. cit.*, p. 57.

L'« epochè scolaire »³⁹, condition de possibilité des constructions objectivistes telles que les calendriers, les cartes, les généalogies – et, dans le cas présent, la structure de l'échange, le « cycle de réciprocité » –, ne trouve à se réaliser que dans les dispositions *scolastiques* inculquées à travers l'occupation des positions de retrait intellectuel caractérisées par un certain rapport au *temps*, rapport détaché et de loisir – la *skholè*⁴⁰ –, par lequel le savant se constitue en tant que spectateur impartial placé devant un « monde social [qui] se donne comme une représentation – au sens de la philosophie idéaliste mais aussi de la peinture et du théâtre – d'où les pratiques ne sont que rôles de théâtre, exécutions de partitions ou applications de plans »⁴¹. Le point de vue scientifique est fondamentalement un point de vue détemporalisé et détemporalisant en ce que, dans son opération d'objectivation, il détemporalise la pratique qu'il prend pour objet. L'action d'objectivation scientifique qui permet au savant « d'appréhender simultanément et d'un seul coup d'œil, *uno intuitu et total simul*, comme disait Descartes, *monothétiquement* comme dit Husserl, des significations qui sont produites et utilisées *polythétiquement* »⁴² s'accompagne d'une mise entre parenthèses du et d'un aveuglement face au temps qui est pourtant une détermination essentielle de la pratique, en particulier du cas du don. Autrement dit, il s'agira de montrer en quoi le don est essentiellement une pratique temporalisée, c'est-à-dire une pratique qu'il n'est pas possible, sauf à l'annuler en tant que pratique, d'appréhender dans l'instant d'une intuition objective et totalisante.

La thèse de Bourdieu à l'égard du don est qu'il est un objet pratique qui n'existe que dans la mesure où il réunit les deux vérités que l'opposition entre le subjectivisme et l'objectivisme tend à dissocier et à rendre incompatibles. Rappelons-le, le don est *objectivement* intéressé dans la mesure où tout se passe comme si, appréhendé monothétiquement dans la structure de l'échange, il « contenait » le contre-don vers lequel il semble orienté, tout en étant *subjectivement* vécu comme désintéressé, c'est-à-dire comme gratuit et étant à lui-même sa propre fin. Au principe de la coexistence de ces deux vérités dans le phénomène du don se trouve la « structure temporelle de l'échange de dons »⁴³, soit le fait qu'entre le don et le contre-don s'interpose un *intervalle temporel* par lequel est dissimulé

³⁹ *Ibid.*, p. 54.

⁴⁰ Ce thème de la disposition scolastique impliquée par l'appartenance au champ scolaire, dont les intuitions fondamentales se trouvent déjà dans l'*Esquisse* et *Le sens pratique*, suivra toute l'œuvre de Bourdieu pour devenir l'un des objets principaux d'étude des *Méditations pascalienues*, notamment dans l'étude des « biais scolastiques » (*scholastic bias*), expression que Bourdieu reprend à Austin.

⁴¹ P. Bourdieu, *Le sens pratique*, *op. cit.*, p. 87.

⁴² *Ibid.*, p. 140.

⁴³ P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de Trois études d'ethnologies kabyles* (1972), Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points Essais », 2000, p. 338.

l'intérêt objectif et qui rend possible au don et au contre-don « d'apparaître et de s'apparaître comme autant d'actes inauguraux de générosité, sans passé ni avenir, c'est-à-dire sans *calcul* »⁴⁴. C'est par le jeu sur cet intervalle, qui fait que le contre-don doit être différé par rapport au don, que les agents peuvent *travailler activement*⁴⁵ à refouler la vérité objective de leur don qui, sinon, s'apparaîtrait comme intéressé⁴⁶. Autrement dit, le don fait partie de ces pratiques qui, pour exister, ont besoin de compter sur la méconnaissance subjective et collective des mécanismes objectifs que la science peut reconstruire après coup ; c'est uniquement par cet intervalle temporel qui se place entre le don et le contre-don que la méconnaissance de la structure objective peut s'organiser et laisser place à une vérité subjective qui la contredit.

[...] le fonctionnement de l'échange de dons suppose la *méconnaissance* individuelle et collective de la vérité du « mécanisme » objectif de l'échange, celle-là même que la restitution immédiate dévoile brutalement, et du travail individuel et collectif qui est nécessaire pour l'assurer : *l'intervalle de temps* qui sépare le don et le contre-don est ce qui permet de percevoir comme *irréversible* une relation d'échange toujours menacée d'apparaître et de s'apparaître comme réversible, c'est-à-dire à la fois *obligée* et *intéressée*. [...] Trahir la hâte que l'on éprouve d'être libéré de l'obligation contractée et manifester ainsi trop ostensiblement la volonté de payer les services rendus ou les dons reçus, d'être quitte, de ne rien devoir, c'est dénoncer rétroactivement le don initial comme inspiré par l'intention d'obliger⁴⁷.

1.3. Éléments d'une théorie de la pratique

En « aplanissant » les pratiques sur des « plans » ou dans des modèles objectifs qui font oublier tout ce que doivent ces pratiques au temps dans lequel elles sont insérées, l'objectivisme tend à oublier que toutes les pratiques ne partagent pas la même modalité pratique au monde. En effet, le « temps » préconstruit par l'objectivisme peut être vu comme un « non-temps » universel d'application mécanique d'une règle ou d'obéissance à un « script ». Que le modèle soit consciemment ou inconsciemment perçu, il agit toujours comme un médium *logique* entre l'agent et sa pratique. Tout se passe comme si l'objectivisme universalisait une modalité particulière de la pratique, modalité qui est, bien entendu, celle que le savant entretient lui-même à sa propre pratique. Mais cette universalisation induit une transfigure, et donc rend impensables en elles-mêmes, toutes les pratiques qui se vivent sur

⁴⁴ P. Bourdieu, *Le sens pratique*, op. cit., p. 192.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 179.

⁴⁶ P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, op. cit., p. 339-340.

⁴⁷ P. Bourdieu, *Le sens pratique*, op. cit., p. 179-180.

une modalité purement pratique, qui vont « de la pratique à la pratique sans passer par » un moment logique⁴⁸, à savoir les pratiques de la vie ordinaire, les pratiques et les décisions qui sont produites et « prises » dans l'*urgence* du moment. Oublier le temps, c'est oublier la modalité d'urgence qui caractérise les pratiques ordinaires, urgence qui fait qu'une situation appelle *sur-le-champ* une pratique déterminée par un habitus qui perçoit et agit dans cette situation objective dans l'urgence purement pratique, préreflexive, non logique⁴⁹. Regardons de plus près la théorie de la pratique de Bourdieu.

La constitution et l'acquisition d'un habitus, ensemble de schèmes d'action et de perception, résultent de l'insertion d'un agent dans une position sociale, caractérisée par des conditions d'existence particulières. L'habitus généré *via* l'intériorisation des régularités inhérentes à ces conditions particulières d'existence est à son tour le principe générateur des pratiques que l'agent peut mettre en œuvre. De par l'intériorisation des structures et régularités objectives que favorise la fréquentation plus ou moins précoce de conditions d'existence propres à une certaine position dans un champ – le champ social, au sens large, ou un champ relativement autonome particulier – se trouve être générées chez, sous la forme des schèmes de disposition à l'action et à la perception constitutifs de son habitus, une propension à agir subjectivement en fonction de ces structures et régularités objectives intériorisées.

En effet, l'habitus, lieu où l'histoire objective déposée dans les structures du monde social se fait histoire subjective d'un agent particulier⁵⁰, est l'opérateur par lequel la nécessité qui anime le monde social dans ce qu'il a de plus régulier se fait ressentir subjectivement chez l'agent engagé. Chaque position sociale, *via* les conditions d'existences qui la caractérisent⁵¹, définit des systèmes de possibilité et d'impossibilité objectives, c'est-à-dire des propriétés qu'il est plus ou moins probables de trouver attachées à ces positions. Autrement dit, chaque position sociale enferme quelque chose comme des « potentialités objectives »⁵² appréhendables par reconstruction sociologique, soit un certain nombre de possibilités et d'impossibilités objectives dont l'existence peut être attestée statistiquement. Intériorisées, ces potentialités objectives sont perçues agies pratiquement sous la forme d'« espérances subjectives » qui déterminent le champ pratique et subjectif du possible et de l'impossible, du

⁴⁸ *Ibid.*, p. 124.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 137.

⁵⁰ P. Bourdieu, *Le sens pratique*, *op. cit.*, p. 97.

⁵¹ Les conditions d'existence sont représentables, sociologiquement, par un certain degré d'accumulation des différentes formes de *capital* – économique, culturel, social, symbolique, etc. – qui concourent à rattacher chacune des positions sociales à des probabilités statistiquement observables d'accès « à des biens, des services et des pouvoirs ». Cf. *ibid.*, p. 100.

⁵² *Ibid.*, p. 89.

souhaitable et de l'interdit. Conséquence de cela, l'habitus, agissant dans et percevant un univers selon des structures identiques à celles qui composent cet univers, produit des pratiques conformes aux « finalités »⁵³ qui sont comme inscrites dans l'objectivité des structures sociales. Appréhendées à travers des schèmes structurés *de la même manière*, les régularités objectives constitutives du monde social tendent à apparaître comme *nécessaires* et les pratiques générées par l'habitus s'imposent « d'elles-mêmes », dans *l'urgence du moment*, c'est-à-dire *sans choix délibéré, sans réflexion*, comme si c'était la *seule chose à faire*, comme si tout autre manière de faire était *impensable*.

[...] du fait que les dispositions durablement inculquées par les possibilités et les impossibilités, les libertés et les nécessités, les facilités et les interdits qui sont inscrits dans les conditions objectives [...] engendrent des dispositions objectivement compatibles avec ces conditions et en quelque sorte préadaptées à leurs exigences, les pratiques les plus improbables se trouvent exclues, avant tout examen, au titre d'*impensable*, par cette sorte de soumission immédiate à l'ordre qui incline à faire de nécessité vertu, c'est-à-dire à refuser le refusé et à vouloir l'inévitable⁵⁴.

C'est par cette reconnaissance toute pratique des nécessités inscrites dans les régularités objectives du monde social que l'habitus acquiert – ou, selon le point de vue, que s'inculque à l'habitus – le *sens pratique* qui lui est propre, et qui permet à l'agent de s'y repérer, d'y agir et d'y vivre en faisant l'économie de tout travail de réflexivité. Fondamentalement, l'habitus, dans sa modalité pratique d'existence par laquelle les nécessités objectives sont converties en mobiles subjectifs, est à la source d'une adhésion *doxique* au monde, d'un *investissement* pratique aux enjeux objectifs du monde, d'un rapport de *croissance* qui est inséparablement un rapport d'« ignorance de tout ce qui est tacitement accordé » à l'ordre social⁵⁵. Agir pratiquement dans un espace social à l'aide de schèmes structurés selon les mêmes principes que lui, c'est tendre à entretenir un rapport de croissance, d'investissement, d'*illusio* avec cet espace, conçu comme champ doté de régularités objectives, et ses enjeux.

Il faut insister sur cette relation de circularité entre les structures de l'habitus et les structures objectives. Il s'agit pour Bourdieu de montrer que *la pratique*, loin d'être déterminée par une structure objective ou par une volonté subjective, *est le produit d'une relation entre un habitus structurant et un social structuré*. Les agents sont des produits de l'histoire sociale ; pour mieux dire, et avec l'objectivisme, les catégories de perception et les

⁵³ *Ibid.*, p. 86.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 90.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 113.

dispositions à la pratique qui composent leur habitus sont des « structures structurées »⁵⁶ par le monde social. Par ailleurs, Bourdieu affirme, avec les théories subjectivistes, que les agents sociaux *construisent* la réalité sociale dans laquelle ils vivent : ce sont bien des « structures structurantes »⁵⁷. Mais cette construction se base sur les structures de l'habitus. Si ces structures se trouvent ajustées aux structures du monde social lui-même, les agents sociaux perçoivent et construisent ce monde social selon les mêmes structures objectives. Bref, par la pratique, les agents sociaux qui sont subjectivement accordés au monde en *reproduisent* les structures objectives. S'il fallait bien, d'un point de vue objectiviste, déterminer les structures objectives qui composent la trame de monde social ou d'un champ social particulier, d'une part, il fallait également, d'autre part, prendre en compte les représentations que les agents peuvent avoir de ces structures objectives à partir des structures subjectives qui se sont formées dans leur habitus au contact de ces mêmes structures objectives.

2. Économie générale de la pratique : critique et dévoilement

2.1. Vers une économie du symbolique

Le mouvement et le jeu par lesquels le phénomène du don est rendu possible – la coexistence des deux vérités subjective et objective dans l'objet du don lui-même, la première travaillant au refoulement de la seconde –, sont paradigmatiques, selon Bourdieu, de tout « le travail collectif d'euphémisation »⁵⁸ qui est la caractéristique centrale des économies précapitalistes. Les sociétés précapitalistes, qui sont caractérisées par le fait que les relations économiques ne sont pas constituées et reconnues pour elles-mêmes mais sont « encadrées » dans l'ensemble des relations sociales, relèvent bien d'une économie, mais d'une économie, dit Bourdieu, qui ne peut être comprise complètement par la simple objectivation de ses structures. De même que la spécificité du don se trouvait dans le fait qu'il réunissait deux vérités qui ne pouvaient coïncider sans annuler la possibilité même du don, la spécificité de l'économie précapitaliste est à trouver dans le fait que tout un *travail incessant*⁵⁹ de dénégation est engagé individuellement et collectivement pour que ne soit pas reconnue, dans l'ordre des représentations, la vérité objectivement économique – c'est-à-dire l'accumulation

⁵⁶ *Ibid.*, p. 88.

⁵⁷ *Id.*

⁵⁸ *Ibid.*, p. 188.

⁵⁹ Les sociétés précapitalistes, en s'acharnant à refouler la vérité économique des actions économiques, « se condamne[nt] à dépenser à peu près autant d'ingéniosité et d'énergie pour dissimuler la vérité des actes économiques que pour les accomplir ». Cf. *Ibid.*, p. 194.

objectivement intéressée du capital économique – d’actes qu’il devient dès lors difficile d’appeler simplement « économiques » : « Tout se passe comme si le propre des sociétés “archaïques” résidait dans le fait que l’action économique ne peut reconnaître explicitement les fins économiques par rapport auxquelles elle est objectivement orientée »⁶⁰.

Dans cette mesure, au sein des sociétés précapitalistes, le capital économique et les actes économiques ne peuvent jouer et se jouer que par leur *transfiguration symbolique*, leur *symbolisation* dans les espèces du *capital symbolique* et des *actes symboliques*. Cela signifie, pour Bourdieu, qu’il n’est possible de comprendre l’économie propre aux sociétés précapitalistes qu’en ayant à l’esprit que cette économie n’est pas une économie qui serait économique au sens de la science économique, mais une économie toute particulière, une *économie du symbolique*. Les pratiques « économiques » réunissent en elles, dit Bourdieu, d’un côté, une vérité objective d’*accumulation* du capital économique par laquelle ces actions apparaissent comme intéressées, comme relevant du donnant-donnant, et, d’un autre côté, une vérité subjective désintéressée d’accumulation de capital symbolique (honneur, prestige, alliance, etc.) qui recouvre la vérité objective des pratiques. Se déploient dès lors une série de stratégies subjectivement orientées vers l’accumulation du capital symbolique – comme le don, la redistribution, etc. – qui est l’occasion indirecte, transfigurée et méconnaissable d’une action objective, donc dissimulée à soi-même et aux autres, d’accumulation du capital économique. Ainsi, pour reprendre l’exemple de la *thiwizi* que Bourdieu expose plusieurs fois, il est possible pour les plus dotés en capital symbolique de réunir sous une forme bénévole une importante force de travail, notamment lors des grands travaux, dans laquelle peuvent se retrouver des alliés symboliques qui dépassent les limites de la famille, même étendue : « la stratégie visant à accumuler le capital d’honneur et de prestige qui produit la clientèle [...] permet en effet aux grandes familles de disposer de la force de travail maximum pendant la période de travail tout en réduisant au minimum la consommation », et l’« on est en droit de voir là une forme déguisée d’achat de la force de travail ou une extorsion clandestine de corvées, mais à conditions de *tenir ensemble* dans l’analyse ce qui tient ensemble dans l’objet, à savoir la *double vérité* de pratiques intrinsèquement *équivoques et ambiguës* »⁶¹.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 193.

⁶¹ *Ibid.*, p. 202.

2.2. Violence symbolique et reproduction sociale

Dans les sociétés précapitalistes, le capital symbolique et son accumulation représentent bien, pour Bourdieu, une des modalités – voire la modalité par excellence – par lesquelles les agents sociaux ou les groupes d’agents (familles, clans, tribus, etc.) peuvent tenir durablement d’autres agents sociaux ou d’autres groupes dans des rapports de domination. La domination économique ne pouvant s’avouer comme telle, n’étant pas reconnue pour elle-même et étant même « découragée », elle ne peut se faire que sous la forme de l’accumulation du capital symbolique, qui représente et rend possible, mais sous une forme transfigurée, donc *déniée*, le capital économique dans son efficacité. C’est dire que la violence économique ne peut s’exprimer en elle-même et pour elle-même ; elle ne peut s’exprimer que sous les apparences d’une violence légitime, c’est-à-dire acceptée et reconnue notamment par ceux-là mêmes qui la subissent, à savoir la *violence symbolique*. En effet, le capital symbolique renferme en lui la *reconnaissance* du capital économique, mais une reconnaissance qui s’exprime sur le mode de la méconnaissance, c’est-à-dire de la reconnaissance subjective et collective d’une *légitimité*. La transfiguration du capital économique en capital symbolique, « est un des mécanismes qui font que le capital va au capital »⁶², qu’un ordre social, avec ses inégalités, puisse se reproduire, mais sous une autre forme, une forme légitime, c’est-à-dire *reconnue* comme légitime en occultant, par un travail de violence symbolique, le principe des inégalités dans la distribution du capital économique sous ses différentes espèces.

Le point d’honneur est du politique à l’état pur. Il porte à accumuler des richesses matérielles qui n’ont pas leur justification en « elles-mêmes » [...], mais qui valent comme *instrument de démonstration du pouvoir par la monstration* [...], comme capital symbolique propre à contribuer à sa propre reproduction, c’est-à-dire à la reproduction et à la légitimation des hiérarchies en vigueur. L’accumulation de richesses matérielles n’est, dans un tel contexte, qu’un moyen parmi d’autres d’accumuler du pouvoir symbolique comme *pouvoir de faire reconnaître le pouvoir*⁶³.

L’action spécifique qui permet la légitimation symbolique des inégalités sociales, et notamment économiques, est, fondamentalement, une action de production d’habitus tendanciellement ajustés aux conditions objectives d’un ordre social – inséparablement matériel et symbolique – inégalitaire. Dans cette mesure, il est permis de voir en l’action de violence symbolique une action de production des conditions d’émergence et d’épanouissement de la croyance et de l’*illusio* nécessaires à la constitution d’un sens pratique

⁶² *Ibid.*, p. 204.

⁶³ *Ibid.*, p. 226.

par lequel un habitus *reconnait* comme légitimes et naturelles, par la mise en œuvre de dispositions structurées selon les mêmes principes, les structures sociales objectives – avec ses régularités statistiques et ses rapports domination –, ou, ce qui revient au même, par lequel un rapport doxique entre un habitus et une structure sociale déterminée est possible, avec, à sa base, une *méconnaissance* de l'arbitraire qui caractérise les hiérarchies de cette structure sociale. Cette violence symbolique, violence euphémisée de légitimation qui permet d'éviter au moins partiellement le recours à la violence physique et ouverte, suppose de la part des agents sociaux un travail incessant et ininterrompu de restauration des conditions de la croyance dans les enjeux symboliques d'un ordre social ; ce travail, auquel tant les dominants que les dominés participent activement, impose, au moins aux premiers, un investissement stratégique important, en ressources matérielles mais aussi en ressources symboliques – notamment en temps – permettant la transfiguration du capital économique : « Si l'autorité est toujours perçue comme une propriété de la personne, c'est que la violence douce exige de celui qui l'exerce qu'il *paie de sa personne* »⁶⁴.

2.3. Double vérité et position critique

Ce « mode de domination » précapitaliste qui trouve à se réaliser dans le travail de violence symbolique nécessaire à l'instauration des conditions de possibilités de la croyance à la base de la légitimité que reconnaissent des habitus cognitivement accordés aux structures objectives d'une hiérarchie sociale donnée s'apparente, à bien des égards, à une « création continuée » dont les agents ou les groupes ont la charge quotidienne. Dans les sociétés « modernes » et différenciées, composées en différents champs ayant chacun pour principe une loi autonome irréductible aux autres champs, l'imposition de la violence symbolique échoit non plus aux agents sociaux eux-mêmes, mais aux institutions propres à chacun des champs, comme l'État, l'École, l'appareil juridique, etc. Entre les deux modes de domination précapitaliste et capitaliste, le principe de la reproduction reste identique, si ce n'est que dans le premier, les relations de domination doivent être créées et recrées de personne à personne par un labeur incessant, alors que dans le second, elles se trouvent inscrites dans l'objectivité des « mécanismes objectifs » et des institutions qui s'interposent entre les hommes⁶⁵,

⁶⁴ Sur la question du travail individuel et collectif nécessaire à l'entretien de la croyance originaire qui caractérise le monde social et ses enjeux, cf. *ibid.*, p 220-222.

⁶⁵ « C'est dans le degré d'objectivation du capital que réside le fondement de toutes les différences pertinentes entre les modes de domination ». Cf. *Ibid.*, p. 224.

permettant aux dominants de « laisser faire le système »⁶⁶ pour voir leurs privilèges reproduits sous une forme acceptée, légitimée et naturelle. Autrement dit, c'est en réussissant à s'accréditer de l'image d'institutions neutres, universelles et autonomes par rapport à l'ordre social, que l'État et l'École peuvent reproduire la distribution inégale du capital sous ses différentes formes entre les classes sociales par la transfiguration de ce capital sous une forme symbolique, donc reconnue et légitime.

C'est en ces termes que, analysant le fonctionnement du système pédagogique dans *La reproduction*, Bourdieu et Passeron montrent comment le meilleur service qu'il peut rendre à l'ordre établi – soit, sa reproduction – ne peut se comprendre qu'en comprenant en quoi il possède une *réelle autonomie* par rapport aux hiérarchies sociales, c'est-à-dire dans quelle mesure il est capable de retraduire, selon sa logique propre, un privilège social en une capacité typiquement scolaire qui s'exprime dans le langage de l'idéologie du don et du talent inné⁶⁷. C'est dire que c'est encore dans la logique de la « double vérité » que Bourdieu entend comprendre des objets sociaux – le don généreux dans les sociétés précapitalistes, le système scolaire dans les sociétés différenciées. Double vérité du don et « double vérité d'un système » scolaire⁶⁸ par lesquelles est permis le jeu de la dissimulation, sous l'exploitation de la « fiction sincère »⁶⁹ d'un désintéressement économique et d'une autonomie sociale, de la vérité objective d'actes et d'institutions objectivement intéressés à, c'est-à-dire dirigée vers, la perpétuation de l'inégale distribution du capital, symbolique ou culturel, entre les hommes et entre les classes. C'est dire, par la même occasion, que ces objets ambigus ne peuvent être correctement étudiés s'ils sont directement rapportés à leurs aspects et fonctions économiques. Seule une appréhension conséquente de la dimension subjective des actes de connaissances que posent les agents pour construire cognitivement la réalité, actes qui se font sur la modalité de la *méconnaissance* d'un arbitraire et donc de la *reconnaissance* d'une légitimité, peut rendre compte adéquatement, selon Bourdieu, de la manière dont ces objets en viennent, indirectement, à remplir des fonctions économiques.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 223.

⁶⁷ Bourdieu et Passeron parlent ainsi de la *duplicité fonctionnelle* qui définit le système d'enseignement : d'un côté, il tend à reproduire l'ordre social par l'imposition de ses propres hiérarchies qui sont des hiérarchies sociales transfigurées, notamment par l'inculcation et l'imposition, dans des habitus, des probabilités objectives sous la forme d'espérances subjectives ; d'un autre côté, en s'accréditant de la neutralité et de l'autonomie de ses propres hiérarchies par rapport à l'ordre social, il tend à dissimuler, c'est-à-dire à faire reconnaître comme légitime, les services qu'il rend à la perpétuation de la distribution inégale du capital culturel entre les classes sociales. Cf. P. Bourdieu et J.-C. Passeron, *La reproduction*, *op. cit.*, p. 230-253.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 209.

⁶⁹ P. Bourdieu, *Le sens pratique*, *op. cit.*, p. 191.

L'objectivisme, qu'il soit structuraliste ou économiste, parce qu'il lie directement et sans médiation le don ou le système scolaire à leurs dimensions économiquement ou socialement intéressées, au sens restreint, se condamne, par le rejet de la vérité subjective de tels objets, aux « démystifications automystificatrices d'un matérialisme réduit et réducteur »⁷⁰. C'est seulement *par* une réintégration de la vérité subjective que les agents ont spontanément de leurs pratiques, *par* la mesure de l'écart qui sépare cette vérité subjective et la vérité objective et *par* « une comptabilité totale des profits symboliques »⁷¹ et culturels que sera possible une théorie générale de la pratique. Bref, Bourdieu se place en porte-à-faux par rapport à la science économique et au structuralisme qui ne voient dans les pratiques que ce qu'elles peuvent avoir d'économique et d'intéressé, et montre que certaines pratiques objectivement caractérisables de cette manière ne peuvent exister et être pensées de manière conséquente qu'en réintégrant toute leur dimension d'accumulation du capital symbolique qui peut passer par les voies du désintéressement le plus sincère. Cette accumulation symbolique, qu'elle se réalise en un homme ou un groupe ou qu'elle s'objective dans les structures impersonnelles d'une institution, permet à Bourdieu d'affirmer la nécessité d'intégrer les sciences des pratiques « intéressées » (économiques ou autres) dans un cadre plus large, une « théorie générale de l'économie des pratiques », seule capable de faire voir les voies détournées par lesquelles la reproduction de l'ordre social est rendue possible, enjoignant ainsi

à abandonner la dichotomie de l'économique et du non-économique qui interdit d'appréhender la science des pratiques « économiques » comme un cas particulier d'une science capable de traiter toutes les pratiques, y compris celles qui se veulent désintéressées ou gratuites, donc affranchies de l'« économie », comme des pratiques économiques, orientées vers la maximisation du profit matériel ou symbolique⁷².

C'est en passant par ce préalable épistémologique (dépassement de l'opposition entre le subjectivisme et l'objectivisme) que la position de Bourdieu peut alors s'affirmer d'un point de vue critique : réintégrer, dans une théorie économique plus générale, des pratiques et des institutions qui ne peuvent s'affirmer sans dénier leur dimension économique – comme le don ou le système scolaire – sous le voile du désintéressement ou de la neutralité et l'universalité de la culture, c'est se rendre capable de saisir plus complètement les voies les plus détournées par lesquelles, en dernière analyse, le capital va indirectement au capital, et l'ordre social est reproduit dans ses inégalités. Et l'on comprend qu'il s'agira alors de dévoiler les différents

⁷⁰ *Ibid.*, p. 202.

⁷¹ *Ibid.*, p. 204.

⁷² *Ibid.*, p. 209.

rapports de force qui ne sont pas strictement économiques, c'est-à-dire de déjouer les représentations subjectives/collectives par lesquelles des stratégies objectivement orientées vers la reproduction des hiérarchies en vigueur dans un ordre social déterminé sont dissimulées et rendues possibles.

3. Éléments de critique : une rupture non consommée avec l'objectivisme

Nous avons essayé de suivre, à travers cette longue explication, une certaine manière qu'a eue Bourdieu de mettre en scène ses avancées théoriques et conceptuelles. Il nous semble en effet qu'à partir d'un petit nombre de considérations épistémologiques sur la nécessité de dépasser les oppositions constitutives de l'histoire des sciences sociales, il est possible de tirer un long fil rouge théorique qui n'a pas cessé d'habiter les écrits de Bourdieu jusqu'à ses derniers ouvrages. Ce fil rouge, dans lequel nous repérons une certaine « ligne théorique »⁷³, semblait confiner la théorie de la pratique à deux rôles : un rôle épistémique de dépassement des oppositions entre subjectivisme et objectivisme ; un rôle critique de dévoilement des effets politiques de reproduction sociale qui se cachent derrière les intentions les plus nobles, comme le désintéressement généreux ou l'universalisme de l'éducation et de la culture. Cette ligne théorique que l'on a mise en évidence, dont on pourrait dire qu'elle est la plus explicite puisque la plus clairement revendiquée par Bourdieu, se trouvait comme déjà là, dans les premières intuitions théoriques de Bourdieu⁷⁴, et, de ce point de vue, la pratique de réécriture constante qui anime son entreprise a consisté à systématiquement renforcer cette ligne, c'est-à-dire à envisager de nouveaux objets théoriques pour faire « gagner en généralité »⁷⁵ ce qui s'était affirmé comme la seule solution à des problèmes programmatiques de toutes les sciences sociales qui visaient à expliquer la pratique des agents sociaux.

⁷³ Nous reprenons l'idée de penser en termes de « ligne théorique » au travail de Christian Laval qu'il reprend lui-même de Bourdieu : « Une "ligne théorique", toujours "enracinée au plus profond de l'habitus", se définit par la prédilection pour un objet jugé prioritaire, par la lutte contre un adversaire jugé principal ». Cf. C. Laval, *Foucault, Bourdieu et la question néolibérale*, op. cit., p. 156 (la citation de Bourdieu provient de P. Bourdieu, *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Le sens commun », 1988, p. 69).

⁷⁴ C'est ainsi, par exemple, que dans un texte datant de 1965 et repris dans les études d'ethnologie kabyle réunies au début de *l'Esquisse*, Bourdieu affirmait, contre la tendance en ethnologie à identifier le phénomène du don à un phénomène de communication, qu'il était important de ne pas « ignorer l'ambivalence structurale qui les [les échanges de dons, de paroles ou de femmes] prédispose à remplir une fonction politique de domination dans et par l'accomplissement de la fonction de communication ». Cf. P. Bourdieu, « Le sens de l'honneur », repris dans *Esquisse d'une théorie de la pratique*, op. cit., note 17, p. 190.

⁷⁵ P. Bourdieu, *La noblesse d'État. Grandes écoles et esprit de corps*, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Le sens commun », 1989, p. 20-21.

Il faut cependant noter, comme le fait I. Friedrich Silber, que l'entreprise épistémologique de Bourdieu est on ne peut plus *asymétrique* : pour critique qu'elle soit envers l'objectivisme de Lévi-Strauss, la théorie de Bourdieu reprend sans égard critique la lecture lévi-straussienne de l'*Essai sur le don* qui consiste à faire de Mauss un tenant de la position « phénoménologique » ou subjectiviste⁷⁶. En réalité, *la critique épistémologique du subjectivisme dérive de la critique de l'objectivisme* : une fois admis que les opérations théoriques de la science de constitution des plans, structures et modèles, éloignent du rapport pratique à la pratique, erreur commune au subjectivisme et à l'objectivisme, ces plans sont « placés dans la tête des agents »⁷⁷, pour constituer soit « un projet, un plan, une *méthode* » (volet subjectiviste), soit « un programme mécanique, ordonnance mystérieuse et mystérieusement reconstruite par le savant » (volet objectiviste)⁷⁸. Cependant, cette attention critique sur le subjectivisme paraît, en fin de compte, plutôt se concrétiser dans une *tentative de fonder complètement* la théorie objectiviste des pratiques, de la rendre plus adéquate et conséquente, de faire de la science objectiviste une science « vraiment objective », et non pas d'« obéir au souci “phénoménologique” de restituer l'expérience vécue de la pratique »⁷⁹. Force est d'admettre que la ligne théorique que nous avons délimitée n'envisage les positions subjectivistes que négativement, comme *manque* des théories objectivistes, mais un manque *qui ne prend sens que par rapport à l'objectivisme*, et donc comme ne méritant pas une attention critique particulière⁸⁰.

La question se pose de savoir si Bourdieu fait exactement ce qu'il prétend faire. Admettons avec lui qu'il dépasse l'opposition entre le subjectivisme et l'objectivisme. Cependant, est-ce que ce dépassement le conduit à dégager une analyse fondamentalement différente de la réalité sociale que celle que propose la théorie objectiviste ? Autrement dit,

⁷⁶ Ilana Friedrich Silber, « L'intérêt de Bourdieu pour le désintéressement. Un exemple de double vérité ? », art. cit., note 11, p. 229.

⁷⁷ « Dans le cas particulier, ce que fait Lévi-Strauss consiste à placer dans la tête des agents qui font des dons le modèle construit pour rendre compte du fait qu'ils font des dons, c'est-à-dire à faire comme si la structure [...], l'échange, les relations transcendantales aux actes d'échange précédaient et fondaient l'expérience de l'échange. La structure est une sorte de *deus ex machina* ». Cf. P. Bourdieu, *Anthropologie économique, op. cit.*, p. 29.

⁷⁸ P. Bourdieu, *Le sens pratique, op. cit.*, p. 136.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 179.

⁸⁰ Dans ses premiers textes, il est frappant que quand Bourdieu introduit l'alternative entre le subjectivisme et l'objectivisme, le subjectivisme se voit jouer le rôle de repoussoir, de position « dépassée » dans laquelle « il est entendu » qu'il ne faut pas retomber (même s'il faut en reprendre quelques intuitions pour compléter l'objectivisme). Par exemple : « N'ignorant pas qu'un champ épistémologique organisé autour d'un ensemble de couples d'oppositions parallèles voue toute mise en question de l'objectivisme à apparaître d'abord comme une réhabilitation du subjectivisme, on hésite à esquiver seulement l'analyse, pourtant indispensable pour déraciner les idées reçues, des fondements anthropologiques et sociologiques de l'erreur objectiviste [...] : on s'expose en effet à donner lieu ainsi à des lectures qui opposeront à la rigueur objectiviste les vertus magiques de l'“observation participante” [...] », cf. P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique, op. cit.*, p. 225.

est-ce que la théorie de la pratique peut être considérée comme un troisième « paradigme » ? Ou doit-elle être considérée comme une relance, déguisée et déniée, de l'objectivisme ? Pour I. Friedrich Silber, et plus généralement pour les auteurs du MAUSS (Mouvement anti-utilitariste en sciences sociales), il ne fait aucun doute que Bourdieu reste prisonnier de la position objectiviste qu'il prétend dépasser. Ainsi, elle montre que c'est la double vérité qui habite les pratiques dont le don est paradigmatique qui est asymétrique : sa vérité subjective désintéressée *recouvre*, rend méconnaissable et légitime sa vérité objective de reproduction des rapports de domination. Cette ligne théorique ne place pas les deux vérités « sur le même pied », faisant de la vérité subjective du don une « couverture », particulièrement difficile à voir en tant que telle, qui en occulte et rend possible, par les effets de la violence symbolique, la vérité objective intéressée ; c'est alors à une sociologie critique épistémologiquement informée que revient le rôle de dévoiler, derrière les rationalisations subjectives des agents, ce qui ressemble à s'y méprendre à « la nature réelle – c'est-à-dire inégale – de l'échange » de dons⁸¹, soit la vérité d'un échange de dons objectivement intéressé dont la fin dernière est, *a minima* la conservation, mais surtout l'accumulation du capital économique, et donc, par-là, la reproduction, par sa légitimation, de l'ordre établi. La vérité objective du don devient sa vérité authentique, sa détermination « en dernière instance ».

Alain Caillé, dans son « Esquisse d'une critique de "l'économie générale de la pratique" de Pierre Bourdieu »⁸², rejoint tout à fait la critique d'I. Friedrich Silber quand il affirme que malgré toutes ses contorsions et ses dénégations, Bourdieu, au fond, ne semble s'éloigner du déterminisme objectiviste que pour mieux retomber dedans, en particulier sous la forme d'un déterminisme economiciste et utilitariste ; malgré les déclarations de Bourdieu qui plaident dans le sens d'une réintégration de la vérité subjective des agents, il semblerait, selon A. Caillé, qu'une telle vérité subjective ne joue que le rôle d'un *voile symbolique* que seul le sociologue peut ôter pour rendre à ces pratiques leur sens « authentique », celui de « la quête de l'intérêt matériel »⁸³. La dimension symbolique du social n'est alors pensée que négativement, c'est-à-dire comme ce qui dénie, en les occultant, des rapports de domination. Et l'on comprend que le scepticisme puisse se transformer en indignation face à une économie générale de la pratique qui, tout en se donnant les apparences d'avoir « résolu tout ou partie

⁸¹ Ilana Friedrich Silber, « L'intérêt de Bourdieu pour le désintéressement. Un exemple de double vérité ? », art. cit., p. 230.

⁸² A. Caillé, « Esquisse d'une critique de "l'économie générale de la pratique" de Pierre Bourdieu », dans *Don, intérêt et désintéressement. Bourdieu, Mauss, Platon et quelques autres*, Paris, La Découverte, coll. « Recherches/MAUSS », 2005, p. 65-182.

⁸³ *Ibid.*, p. 67.

de l'énigme du sphinx »⁸⁴, tend à reconduire, sous une forme raffinée, les présupposés des théories dont elle était censée montrer l'inconséquence : c'est ainsi par exemple (toujours selon A. Caillé) que Bourdieu, dans sa prétention à réintégrer les conduites non économiques dans une théorie générale de l'économie des pratiques, rejoint en le généralisant l'objectivisme économiste, élargissant « l'analyse économique à la totalité des sphères de la pratiques sociales »⁸⁵. Et A. Caillé de rajouter :

Il s'agit bien, ici [chez Bourdieu], non pas de dépasser l'économie politique [...], mais répétons-le, de la généraliser. Ce que Bourdieu reproche à ce qu'il appelle l'économisme, ce n'est pas d'hypostasier le modèle de l'*Homo œconomicus* et du calcul des intérêts, c'est de ne pas voir que sa portée et son champ de validité sont universels⁸⁶.

Mais la critique d'A. Caillé ne s'arrête pas là. Quittant le terrain d'une critique anti-utilitariste, elle s'attaque de front à ce qui est sûrement le concept central de la théorie de la pratique de Bourdieu, le concept d'*habitus*. Un agent possédant l'*illusio* et le sens pratique propres à un champ déterminé ou au monde social produira des pratiques conformes aux nécessités inscrites dans ces univers sociaux ; elles seront conformes aux structures objectives de ceux-ci. Mettre un *habitus* entre les conditions objectives et les pratiques ne change rien à l'explication objectiviste de la pratique. En dernière analyse, c'est bien l'explication du déterminisme par les conditions objectives qui prévaut : « la véritable source de l'action est à rechercher dans les conditions objectives et non dans un *habitus* réduit au rôle de simple reflet passif » et l'« on réalimente le fantasme [du déterminisme sociologique absolu] et, malgré les dénégations en sens contraire, on fait de l'*habitus* une simple projection du "réel" et des sujets de simples porteurs de la structure »⁸⁷. Rien n'y fait : Bourdieu retombe dans l'objectivisme.

Dans la suite de notre travail, nous aimerions saisir l'occasion de ces quelques éléments de critique pour essayer de comprendre leur signification au sein de la théorie de la pratique de Bourdieu. Il ne s'agit pas de montrer que ces éléments sont infondés et qu'une lecture plus attentive des textes de Bourdieu permettrait de les balayer. Notre hypothèse est que *ces critiques possèdent une signification au sein de la théorie de la pratique* ; plutôt que de pointer vers des « apories » bonnes à convaincre qu'il faudrait la « dépasser » et en finir avec elle⁸⁸, il nous semble qu'il faut les considérer comme pouvant aider à la mettre en

⁸⁴ *Ibid.*, p. 142.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 90-91.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 90.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 157-158.

⁸⁸ C'est dans cette veine qu'A. Caillé range Bourdieu et sa théorie du côté de Balzac et d'une « littérature conceptualisée », lui ôtant toute portée scientifique ou explicative. Cf. *ibid.*, p. 71.

mouvement. Pour cela, nous allons essayer d'explorer les possibilités théoriques autour desquels gravite la théorie de la pratique. Cette exploration sera purement conceptuelle et se basera sur la portée des prétentions à l'originalité qui animent Bourdieu. Pour comprendre qu'un agent puisse produire de manière pré-réflexive des pratiques conformes aux tendances immanentes d'un univers social, il fallait présupposer un agent doté d'un habitus qui utilise, pour penser, percevoir et agir dans les structures et régularités objectives d'un champ, des schèmes de pensée et d'action structurés selon les mêmes principes que les structures objectives dans lesquelles ils sont mis en œuvre. On voit mal l'originalité que peut offrir Bourdieu par rapport à ce qu'il qualifie d'objectivisme : le modèle est certes complexifié, le détour par une relation entre des structures et schèmes cognitifs et pratiques et des structures objectives étant rendu nécessaire théoriquement, mais, finalement, n'avons-nous pas un agent dont l'habitus produit des pratiques toujours-déjà conformes aux structures objectives ? Le modèle objectif n'agit plus directement dans la détermination des pratiques et stratégies, certes ; mais, au fond, il *est* agi indirectement, au travers d'un habitus structuré selon les mêmes principes. Pouvons-nous réellement démontrer autre chose que ce que prétendait démontrer l'objectivisme quand est posé comme cas paradigmatique du sens pratique un habitus conformément structuré aux structures objectives dans lesquels il agit ?

Chapitre 2

L'horizon thématique du concept d'habitus

Avec ce premier chapitre, nous avons essayé de montrer en quoi la théorie de la pratique de Bourdieu, appliquée au phénomène de l'échange de dons, ne dépasse pas à proprement parler l'opposition entre le subjectivisme et l'objectivisme mais, comme l'affirme Alain Caillé, reconduit, avec certes quelques raffinements, à la position objectiviste.

Cherchant à définir ce que peut être le rapport doxique au monde qu'Husserl décrivait dans les termes de l'attitude naturelle, Bourdieu montrait que ce rapport est avant tout un rapport pratique au monde. Le sens pratique, le mode de connaissance pratique du monde qui caractérise la visée préreflexive que les agents engagent et par laquelle ils sont engagés dans les enjeux du monde social, supposait la prise en compte de leur habitus conçu comme l'incorporation des régularités objectives caractéristiques d'une position dans la hiérarchie sociale sous forme de dispositions subjectives à la perception et à l'action. Le corps socialisé, cet « *habitus* comme sens du jeu »⁸⁹, est à la source d'un rapport d'investissement, d'*illusio*, de croyance dans les fondements et les enjeux du monde social, rapport par lequel l'agent est immergé dans le jeu social, réalisant de manière préreflexive les « finalités » qui y sont inscrites comme étant les seules choses à faire : les agents qui maîtrisent le jeu social autant qu'ils sont maîtrisés par le jeu lui-même « sont, comme on dit, *tout à leur affaire* (que l'on pourrait écrire aussi bien leur *à faire*) »⁹⁰. Dire que la pratique peut constituer un mode de connaissance du monde, c'est, selon Bourdieu, affirmer que le monde social est construit et divisé selon des catégories de perception et d'appréciation par les agents sociaux ; mais, contre tout innéisme, ces catégories sont elles-mêmes construites par la fréquentation prolongée des régularités propres à une position sociale déterminée. Le rapport proprement pratique au monde se réalise dès lors que les schèmes de l'habitus, structures subjectives, sont en *quasi harmonie* avec les régularités du monde, ses structures objectives. Pour que les « finalités » inscrites dans l'objectivité soient celles-là mêmes qui définissent et délimitent les investissements des agents sociaux, leur « à faire », pour que, en somme, une visée et un rapport pratiques du monde soient rendus possibles, il faut donc que les structures subjectives

⁸⁹ P. Bourdieu, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points Essais », 1994, p. 155.

⁹⁰ *Id.*

caractéristiques de l'habitus soient structurées selon le même principe que les structures objectives dans lesquelles les premières sont mises en œuvre.

Mais au fond et comme le souligne Alain Caillé, ne retombons-nous pas dans les travers d'une position objectiviste qui fait des pratiques de simples reflets des structures objectives, et qui se contente de placer l'habitus entre les structures objectives et les pratiques ? Bref, est-ce que Bourdieu ne repousse pas un peu plus loin la difficulté objectiviste – d'une détermination mécanique des pratiques des agents sociaux – à laquelle il prétend pourtant donner la solution ?

1. Situation du problème

La difficulté que nous soulignons avec Alain Caillé tient en réalité au fait que la théorie du sens pratique, telle que la conçoit Bourdieu, est adossée à un *présupposé*, celui de la relation de *circularité* entre les relations subjectives de l'habitus et les relations objectives d'un champ dans lesquelles les structures de l'habitus sont mises en action. On l'a vu, ce présupposé, qui peut paraître aller de soi lors de la lecture du *Sens pratique* au point de sembler devenir le *principe* qui sous-tend la recherche menée par Bourdieu, est la condition de possibilité de la constitution de quelque chose comme un rapport pratique préreflexif au monde social, d'un rapport doxique au monde. Ce présupposé brouille la frontière qu'il revendique explicitement entre sa propre théorie et la théorie objectiviste. Plus profondément, ce présupposé force la pensée de Bourdieu à se situer au plus proche de l'objectivisme. Bref, il impose à Bourdieu de penser *contre* la théorie objectiviste, selon deux sens contradictoires qu'il est possible de donner à cette préposition : d'un côté, tout près de, tout à côté de l'objectivisme et, d'un autre côté, à l'opposé de, à l'encontre de l'objectivisme.

Si l'on peut accorder à Bourdieu la nécessité de penser la pratique ordinaire comme étant le produit de la relation entre un habitus et un champ, c'est-à-dire d'en donner une explication « plus profonde » que celle de la détermination objective que soutiendrait l'objectivisme ; si l'on accepte aussi que ce rapport doxique au monde condamne les agents, parce que les dispositions de leur habitus sont comme « préadaptées » aux « exigences » des conditions objectives, à ne pouvoir produire que des pratiques compatibles avec ces conditions objectives « par cette sorte de soumission immédiate à l'ordre qui incline à faire de nécessité vertu », « les pratiques les plus improbables se trouv[a]nt exclues, avant tout

examen, au titre d'*impensable* »⁹¹, ne sommes-nous pas contraints de reconnaître que le principe de l'explication de la pratique ordinaire tel que le conçoit Bourdieu se trouve être particulièrement *redondant* avec le principe de l'explication objectiviste ? Autrement dit, placer un habitus à la structuration similaire aux conditions objectives qui sont le lieu de sa mise en œuvre entre ces dernières et la pratique des agents, n'est-ce pas faire de l'habitus, qui se voit jouer le rôle incident de reflet par incorporation, un concept *redondant* avec les conditions objectives ? Et par là, n'est-ce pas rendre la prétention d'une sortie de l'objectivisme caduque ? Bourdieu lui-même pouvait reconnaître ce caractère redondant que pouvait revêtir l'habitus : « Dans beaucoup de cas, les habitus sont redondants avec les conditions objectives, mais ce n'est pas toujours le cas »⁹². Et plus loin, il ajoute que dans les cas où les conditions objectives de production des habitus perdurent suffisamment longtemps pour pouvoir « rencontrer » des habitus structurés similairement, l'intervalle de temps entre la production et la rencontre pouvant être très long, c'est-à-dire dans les « cas de constance du monde »,

il est indifférent de dire que l'agent agit de la manière dont il agit parce que les conditions objectives le déterminent à agir ainsi ou parce que l'habitus qui est le produit de ces conditions objectives le détermine à agir ainsi⁹³.

Mais alors, pourquoi affirmer, à la même page, que « ceci dit, dans les cas de constance, il faut parler d'habitus, même si l'explication par l'habitus est redondante avec l'explication par les conditions »⁹⁴ ? C'est qu'en réalité, « l'explication par l'habitus », recèle plus et autre chose qu'un simple dépassement de la proposition explicative objectiviste ; elle condense, nous semble-t-il, un programme de recherche théorique qui, *dès lors qu'il se situe sur le terrain particulier de l'harmonie circulaire entre les structures subjectives et les structures objectives*, ne peut apparaître dans sa pleine nécessité. En d'autres mots, l'habitus est un principe (d'explication du réel) qui est et reste *caché*, pour ainsi dire *invisible*, et donc inaccessible d'un point de vue théorique, aussi longtemps qu'il est en coïncidence structurale avec le monde social. Il faut alors poser que, sur le terrain particulier de la coïncidence entre structures subjectives et structures objectives, *et sur ce terrain seulement*, l'opposition entre subjectivisme et objectivisme ne fait pas *problème*, ce qui veut dire que rien ne permet de la constituer en une problématique théorique méritant une quelconque investigation. Non seulement l'opposition ne s'y donne pas comme une opposition qu'il *faudrait* dépasser, mais,

⁹¹ P. Bourdieu, *Le sens pratique*, op. cit., p. 90.

⁹² P. Bourdieu, *Anthropologie économique*, op. cit., p. 256.

⁹³ *Ibid.*, p. 257.

⁹⁴ *Id.*

pire encore, elle s'y donne comme une opposition indépassable par le bout de l'explication par l'habitus.

Il paraît dès lors que ce programme de recherche, dont il faut bien présupposer l'existence pour accorder un minimum de crédit à Bourdieu, ne peut être saisi comme une réponse à un problème théorique et, *a fortiori*, comme une réponse adéquate et pertinente à ce problème, qu'à partir du moment où on libère la théorie de la pratique de Bourdieu du présupposé de la relation de quasi circularité entre les structures subjectives de l'habitus et les structures objectives, ce « rapport de complicité ontologique [harmonieux] entre l'*habitus* et le champ »⁹⁵. En bref, il faut mettre la théorie de la pratique devant des cas de discordance pour que la notion d'habitus s'impose dans sa nécessité.

Concrètement, quel peut être l'apport théorique d'une pensée en termes d'habitus et de champ, dès lors que le paradigme de cette relation est celui de la quasi circularité ? C'est à cette question que nous allons essayer de répondre, mais d'un point de vue uniquement conceptuel – dépassement de l'opposition entre subjectivisme et objectivisme –, point de vue qui, même s'il pourra paraître trop restrictif, impose d'être éprouvé jusqu'au bout, dans ses dernières limites, pour montrer que s'il n'est pas suffisant pour rendre nécessaire l'explication par l'habitus, il en indique toutefois quelque chose comme un horizon de possibilités théoriques.

2. Subjectivisme, objectivisme et praxéologie

2.1. La théorie comme englobement

En fait, la question est particulièrement difficile à trancher en restant à un niveau strictement conceptuel et épistémologique, mais peut-être vaut-elle la peine, au moins à titre exploratoire, afin de baliser le terrain théorique et pointer un certain nombre de problématiques internes au mouvement de la pensée de Bourdieu. D'abord, en toute rigueur et au risque de souligner une évidence, la théorie de l'habitus n'est pas envisagée par Bourdieu comme une manière de dépasser les positions objectivistes (et subjectivistes), mais comme une manière de dépasser leur traditionnelle mise en opposition. Comme on l'a vu dans le cas du don, la mise au jour du sens pratique supposait, d'intégrer les acquis des positions subjectiviste et objectiviste dans une théorie plus large :

⁹⁵ P. Bourdieu, *Raisons pratiques*, *op. cit.*, p. 154.

Il faut prendre au sérieux cette contradiction [qui existe entre le don tel que nous le vivons et le don tel que nous le décrivons] et récuser (ou à la fois *accepter* et refuser) l'objectivisme et le subjectivisme : il faut *accepter* la vérité subjective et la vérité objective du don et les théories qui se réclament exclusivement de l'une ou de l'autre pour proposer *une théorie qui intègre* la vérité subjective du don comme don sans retour et la vérité objective⁹⁶.

Dépasser l'opposition entre les deux « visions » que sont le subjectivisme et l'objectivisme pour les intégrer dans une théorie plus large pose la question de savoir par quelle autre *mise en relation* il est possible de faire jouer entre elles ces deux visions. Pour y voir plus clair dans ces enjeux conceptuels, on peut schématiser les trois positions en jeu dans des rapports d'*englobement* ou d'emboîtement explicatif et épistémologique : la théorie objectiviste, qui englobe la théorie subjectiviste, ainsi que la théorie de Bourdieu, (« praxéologique »⁹⁷) qui englobe la position objectiviste, et, *a fortiori*, de la position subjectiviste, montrent, d'une part, qu'une explication plus précise des pratiques doit se complexifier à partir de la prise en compte de réalités sociologiques de niveau supérieur – les régularités objectives pour l'objectivisme, et la relation entre un habitus et un champ pour la praxéologie – et déterminent, d'autre part, les limites épistémologiques au sein desquelles les positions englobées peuvent avoir les apparences de la validité. Autrement dit, les différentes positions théoriques « englobantes », loin de contredire à strictement parler les théories « englobées », font plutôt surgir la question de leur domaine de validité, c'est-à-dire les conditions « plus profondes » qui rendent possible l'appréhension des pratiques des agents⁹⁸.

D'une part, l'objectivisme s'est constitué contre le subjectivisme en affirmant que les pratiques des agents ne procèdent pas d'un choix entre des possibles rationnellement ou consciemment posés, mais d'une détermination objective que seule une prise en considération des structures objectives – sociales, linguistiques, mythologiques, logiques, etc. – permet de mettre au jour. Là où le subjectivisme, tel que le décrit Bourdieu, s'en tient à la description de la pratique comme expérience d'un monde allant de soi, pris dans l'évidence, l'objectivisme opère une rupture radicale avec le subjectivisme et cherche à définir « le système de relations constantes » auquel les agents sont objectivement accordés et se « réf[èrent] [...] dans leurs pratiques et leurs interprétations »⁹⁹.

⁹⁶ P. Bourdieu, *Anthropologie économique*, *op. cit.*, p. 41 (nous soulignons).

⁹⁷ P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, *op. cit.*, p. 235.

⁹⁸ Malgré les apparences, la perspective de Bourdieu procède bien d'une nécessité de s'inscrire dans une histoire cumulative des acquis théoriques des sciences sociales, plutôt que d'une recherche de l'originalité à tout prix, du « coup de force » théorique et de la rupture héroïque.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 243.

Est-ce à dire que, pour autant, l'interprétation objectiviste entre en contradiction avec l'interprétation subjectiviste ? Bien au contraire, elle ne contredit pas la recherche de la vérité subjective mais en circonscrit les conditions de possibilité : par exemple, décrire le don comme un acte généreux n'attendant aucun retour est possible dès lors que chaque acte de don indépendant est relié à la structure régulière et objective à laquelle les agents se réfèrent dans leur pratique donatrice. Autrement dit, c'est parce qu'il est possible de retrouver derrière et de reconstruire à partir des actes d'échange singuliers un cycle objectif de réciprocité – une structure de l'échange – qu'il est possible de rendre compte du fait que, bien que les agents vivent quotidiennement leurs pratiques comme désintéressées, elles sont en fait objectivement accordées et dirigées vers la restitution intéressée d'un contre-don. Si elle semble de prime abord contredire la représentation que les agents ont spontanément de leur pratique, la vérité objective relève au juste d'une réalité plus profonde dont la considération permet de comprendre les fondements subjectifs.

La sémiologie saussurienne (ou ses dérivés, comme le structuralisme anthropologique) ne contredit pas à proprement parler l'analyse phénoménologique de l'expérience du monde social comme compréhension immédiate ; elle en définit seulement les limites de validité en établissant les conditions particulières dans lesquelles elle est possible (c'est-à-dire la coïncidence parfaite des chiffres employés dans le codage et le décodage) et que l'analyse phénoménologique ignore¹⁰⁰.

Et l'on pourrait estimer que l'explication praxéologique « englobe » à son tour l'explication objectiviste sans pour autant la contredire, en en délimitant simplement les conditions de validité. Montrer que la pratique est le produit d'une relation entre un habitus et un champ est en effet une manière pour Bourdieu d'atteindre une connaissance qui « n'annule pas les acquis de la connaissance objectiviste mais les conserve et les dépasse en intégrant ce que cette connaissance avait dû exclure pour les obtenir »¹⁰¹. Cette connaissance, à la manière de ce que faisait la connaissance objectiviste par rapport à la connaissance subjectiviste, dépasse la première, par un mouvement de rupture, en montrant que l'appréhension adéquate des pratiques ordinaires doit réintégrer la vérité subjective qui était écartée par l'objectivisme ; ce qui ne signe pas un retour au subjectivisme, mais une mise en relation de la vérité subjective – ensemble de représentations subjectives produites par un certain habitus structuré – et de la vérité objective – un certain état conjoncturel objectif de la réalité sociale.

¹⁰⁰ P. Bourdieu, *Le sens pratique*, op. cit., p. 45.

¹⁰¹ P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, op. cit., p. 236.

Cette mise au jour du « double processus d'intériorisation de l'extériorité et d'extériorisation de l'intériorité », de la relation dialectique « entre [l]es structures objectives et les *dispositions* structurées dans lesquelles elles s'actualisent »¹⁰², comme lieu plus profond de la constitution des pratiques particulières, explique à son tour l'apparence de vérité que pouvait revêtir l'objectivisme : c'est dans une *configuration particulière* de la rencontre entre des structures incorporées et des structures objectives que réside la possibilité de voir les pratiques comme le produit d'une référence inconsciente à des structures objectives, et par là, comme le produit d'une détermination par des régularités objectives. La connaissance praxéologique, telle que la conçoit Bourdieu, englobe la connaissance objectiviste et la connaissance subjectiviste, et, dans le même mouvement, permet de comprendre, comme relevant de ses configurations particulières, leur apparence de validité ; elle délimite leur domaine de validité. Avant d'analyser plus avant cette relation entre la théorie praxéologique et les théories objectiviste et subjectiviste, il faut toutefois prendre le temps de montrer comment Bourdieu réalise cette schématisation que nous avons cru pouvoir reconstruire de manière figurative. De quelle manière Bourdieu réalise-t-il concrètement, dans son écriture, cette relation d'emboîtement épistémologique successif entre les trois théories en jeu ici ? Répondre à cette question nous permettra, par après, de mieux préciser les rapports d'éloignement et de proximité qui se tissent entre cet ensemble de théories.

2.2. « Tout se passe comme si »

Les pratiques peuvent se trouver objectivement ajustées aux chances objectives – *tout se passant comme si* la probabilité *a posteriori* ou *ex post* d'un événement, qui est connue à partir de l'expérience passée, commandait la probabilité *a priori*, ou *ex ante*, qui lui est subjectivement accordée –, sans que les agents procèdent au moindre calcul et même à une estimation, plus ou moins consciente, des chances de réussite¹⁰³.

Ce passage de l'*Esquisse* trouve sa place dans une suite d'arguments où Bourdieu soutient, contre toute théorie subjectiviste, qu'un agent donné ne se trouve pas devant une série de futurs possibles dans laquelle il aura, par un calcul conscient et rationnel, à choisir celui qui lui assurera le meilleur profit ou qui possède, à tout le moins, le plus de chances de se réaliser. En effet, selon Bourdieu, les « choix » caractéristiques d'un agent se forment dans la rencontre entre son habitus et les régularités objectives propres à un champ déterminé ; le « choix » est fonction de l'intériorisation corporelle des régularités objectives propres à une

¹⁰² *Ibid.*, p. 235.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 259.

position sociale sous forme d'espérances subjectives, et, dès lors que les structures objectives dans lesquelles un agent est plongé coïncident plus ou moins harmonieusement avec les structures de son habitus, celui-ci se « dirigera » vers ce qui est en réalité la seule option possible, la seule chose à faire, soit la possibilité qui est la plus probable statistiquement. Ainsi, dans les cas d'adéquation entre espérances subjectives et probabilités objectives, ce qui peut apparaître comme un choix *rationnel* de la part de l'agent n'est en fait que la pratique *raisonnable*, dans tous les sens du terme, d'un agent ayant incorporé l'univers des possibilités et des impossibilités – « ce n'est pas pour nous ». Autrement dit, dès que l'on se donne comme principe d'explication des pratiques l'adéquation entre espérances subjectives et probabilités objectives, structures incorporées et structures objectives, nul n'est besoin de recourir à l'hypothèse d'une conscience calculatrice et rationnelle, dans la mesure où les espérances tendent à être ajustées et à s'ajuster aux chances statistiques : les agents « veulent ce qu'ils peuvent »¹⁰⁴.

On voit donc que ce passage dessine la critique habituelle à laquelle Bourdieu s'est livré contre les positions subjectivistes. La subtilité qui y réside se situe dans l'enchâssement entre tirets d'une proposition aux allures symétriques : cette situation d'adaptation apparemment consciente des espérances subjectives aux probabilités objectives (point de vue subjectiviste), cette situation d'*amor fati*¹⁰⁵, comme dit Bourdieu en reprenant l'expression à Nietzsche, peut apparaître identique à une situation où les régularités objectives – ici nommées « probabilité[s] a posteriori ou ex post » – commandaient, déterminaient, les espérances subjectives (point de vue objectiviste) – les « probabilité[s] a priori, ou ex ante » –, les premières étant « connue[s] à partir de l'expérience passée », c'est-à-dire de par leur fréquentation et leur incorporation. Ici, ce qui doit retenir l'attention, c'est le procédé discursif par lequel Bourdieu se donne les moyens de mettre en relation des positions théoriques apparemment incommensurables : le « tout se passe comme si », dont Bourdieu fera un usage intensif et qui, « fonctionnant à la façon des quantificateurs de la logique, rappellerait continûment le statut épistémologique des concepts construits de la science objective »¹⁰⁶. La phrase enchâssée : « la probabilité *a posteriori* ou *ex post* d'un événement, qui est connue à partir de l'expérience passée, command[e] la probabilité *a priori*, ou *ex ante*, qui lui est subjectivement accordée », typique de l'objection objectiviste face à un volontarisme

¹⁰⁴ P. Bourdieu, *Anthropologie économique, op. cit.*, p. 192.

¹⁰⁵ P. Bourdieu, *Le sens pratique, op. cit.*, p. 105.

¹⁰⁶ P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique, op. cit.*, p. 254 ; P. Bourdieu, *Le sens pratique, op. cit.*, p. 49.

subjectiviste, est modulée par quelque chose qui fonctionne comme un « opérateur logique » – « tout se passe comme si » – qui a pour fonction de faire comprendre que, dans le cas concerné, les choses se déroulent de telle manière à ce qu’il *puisse apparaître* que les régularités objectives déterminent effectivement les pratiques individuelles. En d’autres mots, cet extrait montre qu’il se fait que l’explication objectiviste a toutes les apparences de la vérité dans la mesure seulement où elle est appliquée à un cas particulier, la coïncidence du jeu entre les structures objectives et les structures subjectives, cas particulier dans lequel l’explication par l’habitus peut, apparemment à bon droit, être ignorée. On le voit, ici, la charge de cette citation est *symétriquement* dirigée contre les interprétations objectivistes qui font des agents et de leurs pratiques de simples « épiphénomènes de la structure »¹⁰⁷.

À première vue, on pourrait voir dans ce passage une structure théorique et épistémologique d’emboîtement entre les différentes positions qui sont en jeu : si l’on accepte d’entendre provisoirement par « être correct » quelque chose comme « avoir toutes les apparences de la vérité », la position subjectiviste est correcte, mais uniquement en tant qu’elle est définie dans la limite de ses conditions épistémologiques de possibilité que dessine pour elle l’objectivisme – rendant nécessaire la modulation de cette proposition par « un tout se passe comme si » ; et l’on peut considérer qu’à son tour, la position objectiviste est elle aussi correcte, mais uniquement dans la mesure où elle est inscrite dans une théorie plus large de la pratique qui définit ses conditions de possibilité – ce qui, à nouveau, rend nécessaire de moduler la proposition par un « tout se passe comme si ». Dans sa tendance à simplement décrire les représentations conscientes des agents pour expliquer leurs pratiques, le subjectivisme pouvait se contenter d’ignorer les régularités objectives qui informaient en partie ces diverses représentations subjectives. Comme nous l’avons déjà rappelé plusieurs fois, Bourdieu considère que le résultat de l’intervention objectiviste n’est pas la *contradiction* du subjectivisme, mais la délimitation de son champ de validité, c’est-à-dire *l’ouverture d’un nouveau champ de recherches et de possibilités théoriques* (pour toute théorie qui dépasse le subjectivisme). En délimitant une sphère de validité, c’est-à-dire une sphère de ce qui est légitimement possible de décrire à partir d’une position subjectiviste, l’objectivisme délimite aussi invariablement une sphère des impossibilités théoriques pour le subjectivisme, sphère des impossibilités qui se trouve être celle des structures objectives qui peuvent être scientifiquement établies, structures que le subjectivisme pouvait, *phénoménalement*, se contenter d’ignorer dès lors qu’il ne prétendait pas faire autre chose que transmettre les

¹⁰⁷ P. Bourdieu, *Choses dites*, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Le sens commun », 1987, p. 19.

représentations conscientes des agents, leur vécu singulier, identifiant par là « la science de la société à un *enregistrement du donné tel qu'il se donne* »¹⁰⁸. On pourrait, à la limite, dire que l'objectivisme, au lieu de rentrer dans un rapport de contradiction avec les propositions subjectivistes, appose un « tout se passe comme si » devant elles, limitant par-là leur domaine de validité, domaine qui doit être compris dans un champ de recherche théorique plus large, comportant des objets théoriques que le subjectivisme ne pouvait pas légitimement prétendre penser, champ que l'objectivisme se donne pour rôle d'investiguer.

Il semble que ce qu'a fait subir l'objectivisme au subjectivisme, Bourdieu l'opère à son tour sur l'objectivisme. Affirmer, comme l'objectivisme le fait, que les structures objectives déterminent les pratiques des agents, n'est pas en soi faux, mais uniquement à partir du moment où d'une part on replace les analyses dites objectivistes dans leur domaine de validité, soit, dans le domaine des pratiques qui relèvent d'une concordance harmonieuse entre les structures objectives et les structures subjectives incorporées – c'est-à-dire dans une théorie de la reproduction – et où d'autre part, on ajoute un « tout se passe comme si » devant les propositions objectivistes pour leur rappeler systématiquement leur domaine de validité. Autrement dit, Bourdieu trace les limites du domaine des objets pensables par l'objectivisme – qui traçait lui-même les limites du domaine des objets pensables par le subjectivisme – et, ce faisant, délimite une toute nouvelle sphère d'objets pensables à nouveaux frais, avec des nouveaux instruments théoriques, ceux-là mêmes que Bourdieu nous offre. Ces nouveaux moyens théoriques, c'est le *jeu* entre les structures objectives et les structures incorporées : une pratique est toujours déterminée par cette rencontre dialectique entre les structures objectives que l'on peut dessiner scientifiquement, et les structures intériorisées qui sont autant de schèmes de perception et d'action que les agents ont incorporés le long de leurs différentes expériences faites dans une position sociale qui présente un certain nombre de régularités objectives. Ce que cherche à faire Bourdieu, selon nous, c'est une *théorie des conditions les plus générales de la pratique* qui ne se contente plus d'analyser des pratiques prises dans des cycles de reproduction apparemment mécanique, comme le fait l'objectivisme qui peut se contenter de décrire les pratiques *comme si* elles étaient déterminées par les structures objectives, c'est-à-dire en ignorant le jeu entre l'état objectif de ces dernières et leur état incorporé dans des habitus.

¹⁰⁸ P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, op. cit., p. 238.

2.3. Le plan de structuration de la pratique

Ces quelques considérations schématiques peuvent nous permettre de mieux situer la théorie de la pratique de Bourdieu vis-à-vis des théories objectiviste et subjectiviste ; ou, mieux, peuvent nous permettre de saisir comme spatialement les différentes mises en rapport qu'il est possible de nouer entre ces trois théories. Bourdieu parlait en effet d'une opposition entre deux théories que toute l'histoire de la pensée philosophie et des sciences humaines concourrait à tenir pour résolument incompatible et incommensurable. Avec notre schématisation, nous avons justement essayé de montrer que, dès lors que l'on considérait que la théorie objectiviste « englobait » la théorie subjectiviste en en définissant les limites de validité, cette opposition n'était plus à proprement parler une contradiction. Mais alors, si ce n'est pas un rapport d'opposition ou de contradiction, quel est la modalité du rapport entre les deux théories en question ? Répondre pleinement à cette question suppose de prendre en compte le mouvement épistémologique global de l'intervention de Bourdieu : l'« englobement » par la théorie praxéologique de la théorie objectiviste, et, *a fortiori*, de la théorie subjectiviste, *délie l'opposition* pour en faire une relation de *symétrie*. Cette mise sur le même plan des deux théories du monde social implique alors un nouvel objectif que l'ancien rapport empêchait : plutôt que de chercher les différences qui les séparent, il s'agit pour Bourdieu de trouver le ou les point(s) par lequel ou lesquels il est possible de les considérer ensemble, de trouver cette commune mesure qui permette de les penser ensemble, de chercher « à dépasser l'opposition, en remontant à la racine commune »¹⁰⁹.

Cette racine commune, Bourdieu l'identifie dans le *Sens pratique* à l'intellectualisme des positions objectiviste et subjectiviste – qu'il désigne également comme étant un « intellectualocentrisme »¹¹⁰ – et qu'il assimilera, plus tard, dans les *Méditations pascaliennes*, à l'« épistémocentrisme scolastique »¹¹¹ et à la disposition du même nom¹¹² qui inclinent à adopter sur les choses pratiques un point de vue théorique par lequel celles-ci sont déréalisées. Au fond, Bourdieu considère que dès lors que l'on admet que, par l'« aveuglement scolastique »¹¹³ qu'implique leur retrait dans des univers coupés de la nécessité du monde social, les savants – subjectivistes comme objectivistes – ne peuvent

¹⁰⁹ P. Bourdieu, « Une science qui dérange. Entretien avec Pierre Thuillier » (1980), dans *Questions de sociologie* (1984), Paris, Éditions de Minuit, coll. « Reprise », 2002, p. 25.

¹¹⁰ P. Bourdieu, *Le sens pratique*, *op. cit.* p. 49.

¹¹¹ P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes* (2007), Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points Essais », 2003, p. 76.

¹¹² *Ibid.*, p. 27.

¹¹³ *Ibid.*, p. 198.

étudier le rapport pratique sans le détruire dans le moment de son appréhension, l'opposition entre subjectivisme et objectivisme se transforme en une alternative symétrique dont le balancement entre l'une des deux branches théoriques dénote une philosophie de l'action dont la différence renvoie à bien peu de chose :

On pourrait suggérer que l'expérience d'un monde social sur lequel on peut agir, de façon quasi magique, par signes – mots ou monnaie – c'est-à-dire par la médiation du travail d'autrui, ne prédispose nullement à percevoir le monde social comme le lieu de la nécessité et entretient une affinité certaine avec une théorie de l'action comme exécution mécanique d'un modèle mécanique ou comme surgissement pur de la décision libre, cela selon que l'on pense plutôt à soi-même ou aux « autres »¹¹⁴.

Ce qui importe, ce n'est pas tant la caractérisation des philosophies de l'action propres au subjectivisme et à l'objectivisme que le fait que Bourdieu les renvoie dos à dos, sur un plan de symétrie, au travers de la définition du cadre conceptuel dans lequel ce renvoi est possible. Ce cadre épistémologique qui permet leur mise sur le même pied, c'est celui des relations dialectiques entre les structures subjectives et l'habitus et les structures objectives du monde social, lesquelles relations sont présumées et pourtant occultées par les deux théories. Le geste de Bourdieu peut donc être ici considéré comme double : d'une part, il s'agit pour lui de définir un *plan conceptuel immanent à la pratique*, et de définir quelque chose comme les coordonnées de ce plan d'immanence, un point sur ce plan étant défini par une certaine relation entre structures objectives et structures subjectives. D'autre part, il s'agit, dans le même mouvement, de montrer que les théories subjectiviste et objectiviste occupent sur ce plan un espace situé aux mêmes coordonnées, et qui plus est, un espace dont l'occupation impose l'aveuglement quant au principe de structuration globale du plan. Autrement dit, l'on peut dire qu'il existe sur ce plan une position à partir de laquelle est occulté, en même temps que présumé, le principe de sa structuration, c'est-à-dire la relation entre habitus et champ, et à partir de laquelle il est possible de formuler des théories apparemment opposées dont les différentes philosophies de l'action ne sont que des *variations théoriques* autour d'un même thème, autour des mêmes coordonnées invisibles.

Ainsi, la position particulière qu'occupent les théories subjectiviste et objectiviste sur le plan d'ensemble de structuration de la pratique que cherche à définir Bourdieu implique l'impossibilité d'en saisir les coordonnées particulières. Seule l'occupation d'une position « englobante » peut permettre de les percevoir. Cette position impensable une fois qu'elle est occupée, c'est évidemment celle du sens pratique lui-même, c'est-à-dire le lieu de la

¹¹⁴ P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, op. cit., p. 226.

coïncidence entre les structures de l'habitus et les structures du monde. Comme nous l'avons précédemment souligné, l'un des mérites de la théorie praxéologique se trouve être la définition des limites de validité des deux positions théoriques qu'elle englobe, et c'est uniquement dans ces limites qu'elles peuvent émettre des théories qui peuvent se doter des apparences de la vérité. C'est dire qu'au lieu de la coïncidence, d'une part, il est indifférent de dire que ce sont les agents qui agissent d'après leurs représentations subjectives de la réalité ou que ce sont les régularités objectives qui déterminent l'action des agents ; d'autre part, il est impossible de remonter aux coordonnées qui sont les éléments de cette coïncidence.

Avec ces quelques considérations, on peut aussi donner un petit peu plus de consistance au « tout se passe comme si » qui nous semblait être une des ressources discursives grâce auxquelles Bourdieu entendait affirmer sa différence théorique par rapport à l'objectivisme. Dans un article de 2017 aux forts accents polémiques où elle entend défendre l'autonomie de la science sociologique contre les excès « militants » de la « sociologie critique » – qu'elle attribue à Bourdieu autant qu'à Luc Boltanski –, Nathalie Heinich, au fil d'une énumération des « chevilles » qui sont autant de « misères de la sociologie critique », affirme qu'« une autre cheville de la sociologie critique, et non des moindres puisqu'elle a été usée jusqu'à la corde par Bourdieu, est le “tout se passe comme si”, qui sous-entend une intentionnalité malveillante, ou l'existence de liens occultes, sans pour autant prendre le risque de postuler explicitement une action délibérément coordonnée ou orientée vers un but »¹¹⁵. Si, ici, est bien remarquée l'importance – bien que ce soit pour mieux le dénoncer – du « tout se passe comme si » de Bourdieu, il reste toutefois que N. Heinich ne voit pas qu'il permet à Bourdieu, dans sa théorie de la pratique, de faire jouer plusieurs registres – ou niveaux – épistémologiques de nature différente au sein d'un même discours tout en les faisant apparaître explicitement – par une modulation – pour ce qu'ils sont, c'est-à-dire des propositions *théoriques* qui quittent le terrain des principes réels de la structuration de la pratique : « Le “tout se passe comme si” est décisif dans la rupture avec la *scholastic fallacy* »¹¹⁶. À la limite, le « tout se passe comme si » permet à Bourdieu de redescendre à un niveau de complexité moins élevé, qu'il soit subjectiviste ou objectiviste, tout en faisant valoir la nécessité de continuer à recourir à l'explication par la relation entre habitus et champ, même si, celle-ci étant invisible dans les cas concernés, elle ne *paraît* pas indispensable. Il lui permet ainsi de formuler une proposition

¹¹⁵ N. Heinich, « Misères de la sociologie critique » dans *Le Débat* 197 (2017), p. 123.

¹¹⁶ P. Bourdieu, *Anthropologie économique*, *op. cit.*, p. 256.

sur un registre subjectiviste ou objectiviste tout en signalant qu'elle est informée depuis ses conditions générales de validité.

3. La pratique comme problème

3.1. Les conditions historiques de l'ouverture conceptuelle

Si l'on accepte l'idée selon laquelle Bourdieu propose une théorie du sens pratique, de l'investissement dans le monde et ses enjeux, l'on peut dès lors se demander comment il a été possible pour lui de saisir les principes généraux qui permettent la constitution de ce sens pratique. En effet, nous avons soutenu jusqu'ici que le subjectivisme et l'objectivisme, tels que les concevait Bourdieu, se situaient au même point, celui de la coïncidence entre les structures objectives et les structures incorporées, sur le plan d'immanence à la pratique en train de se faire ; que ces deux positions théoriques présupposaient, tout en s'y rendant aveugles, un sens pratique constitué – sorte de *point d'indistinction* – à partir duquel il n'était pas possible pas de trancher définitivement la question de savoir si ce sont les agents sociaux qui produisent consciemment des pratiques ou si ce sont les régularités objectives qui déterminent réellement ces pratiques. Mais alors, comment est-il possible d'accéder aux principes de la production du sens pratique tout en occupant un espace de pensée tout entier arrimé au sens pratique lui-même ? N'était-il pas nécessaire d'être capable de sortir de ce point d'indistinction pour pouvoir l'apprécier dans sa nécessité structurelle ? En d'autres mots, ne fallait-il pas qu'à un moment donné soit observable quelque chose comme un moment de *rupture* du sens pratique, *un moment où les structures de l'habitus et les structures objectives sont dans une configuration particulière telle que leur harmonie ne soit pas réalisée* ? N'est-ce pas en effet uniquement dans l'observation de cas particuliers où l'harmonie entre habitus et champ n'est pas donnée, l'évidence doxique étant alors rompue, que se donnent à voir, dans leur nécessité, les coordonnées qui composaient cette coïncidence ?

Ce n'est pas par hasard si l'interrogation sur les relations entre les structures et les habitus s'est constituée à propos d'une situation historique où elle se proposait en quelque sorte dans la réalité même, sous la forme d'une *discordance* permanente entre les dispositions économiques des agents et le monde économique dans lequel ils devaient agir¹¹⁷.

¹¹⁷ P. Bourdieu, *Algérie 60. Structures économiques et structures temporelles*, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Le sens commun », 1977, p. 7.

C'était en ces termes que Bourdieu introduisait sa préface à *Algérie 60* – version abrégée et quelque peu remaniée des principales analyses de *Travail et travailleurs en Algérie*¹¹⁸ –, ouvrage qui prend pour point de départ l'analyse des effets de l'importation et de l'imposition, par l'action colonisatrice, de structures économiques propres au capitalisme dans un univers économique « traditionnel » qui n'était en rien préparé à s'y adapter spontanément. Sans trop anticiper sur notre propos, remarquons simplement ici qu'*Algérie 60* se propose de rentrer dans l'analyse plus précise des effets déstructurants de l'imposition du « cosmos » économique capitaliste¹¹⁹ sur les dispositions économiques d'agents socialisés dans d'autres rapports économiques. Et en effet, c'est bien en face d'un cosmos – notion que Bourdieu reprend à Max Weber – que se retrouve le monde algérien en ce que les structures économiques supposent de la part des agents des dispositions économiques qui sont inséparablement des dispositions temporelles et, plus largement, des « dispositions à l'égard du monde »¹²⁰ – touchant ainsi à des domaines aussi variés que le contrôle de la fécondité, le travail, la hiérarchie entre les membres de la famille, l'occupation de l'espace domestique, la relation à l'espace public, la formulation d'un projet révolutionnaire ou même d'un plan de vie ou de carrière, etc.

Ce qui importe surtout pour notre propos ici, c'est le lien entre la conduite de la colonisation algérienne et une des propriétés de l'habitus, à savoir sa durabilité, c'est-à-dire le fait qu'il puisse survivre et continuer à se maintenir dans l'existence *malgré* la disparition des conditions objectives de sa formation. L'un des effets de la colonisation française en Algérie, qui a pris la forme d'une « véritable opération de “chirurgie sociale”, qui ne saurait être confondue avec la contagion culturelle, conséquence du simple contact »¹²¹, a été de faire coexister dans le même moment et dans la même société deux systèmes économiques incompatibles – le premier, traditionnel, le second, capitaliste imposé par la force – corrélatifs de deux types de dispositions, deux types d'habitus économique. L'habitus économique capitaliste doit en effet se former non pas sur une page blanche, mais *contre* un ensemble de dispositions déjà établies qui peuvent être génératrices d'autant de résistances à l'« adaptation » imposée par les changements d'univers objectif, tendant ainsi malgré tout tendre à perpétuer de manière précaire des structures objectives rendues obsolètes par l'action

¹¹⁸ P. Bourdieu, A. Darbel, J.-P. Rivet et C. Seibel, *Travail et travailleurs en Algérie*, Paris/La Haye, Mouton, 1963.

¹¹⁹ P. Bourdieu, *Algérie 60*, *op. cit.*, p. 13.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 16.

¹²¹ P. Bourdieu, « Colonisation, culture et société » (1959), dans *Esquisses algériennes*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Liber », 2008, p. 66.

colonisatrice. À cela s'ajoute le fait que les habitus, se formant continuellement face à l'expérience de la fréquentation de régularités objectives déterminées, peuvent présenter, dans leur unité, des propriétés subjectives dispositionnelles incompatibles, les vouant au clivage. « Il s'ensuit que, tant au niveau des structures économiques que des dispositions, des représentations et des valeurs, on observe la même dualité, comme si ces sociétés n'étaient pas contemporaines d'elles-mêmes »¹²², ajoute Bourdieu.

C'est par l'observation directe, à la fin des années 1950, d'une société algérienne en pleine guerre de décolonisation que s'est donnée, dans la plus rude et la plus patente de ses formes, la nécessité de prendre en compte, dans l'analyse, l'habitus des agents sociaux pour comprendre leurs pratiques. Bourdieu trouve en effet, dans la société algérienne qu'il a sous les yeux, l'incarnation la plus forte d'une *nécessité théorique*, dont le principe – l'habitus – était rendu visible par un effet de *discordance* entre les structures des dispositions subjectives et les structures économiques. La société coloniale algérienne qu'a pu observer Bourdieu représente donc, à l'état brut, *un point de rupture du sens pratique*, un point où l'harmonie des structures subjective et objective est rendue impossible par un rapport de force impérialiste qui ne peut faire table rase de toute l'histoire objectivée et incorporée de la société traditionnelle colonisée ; et, par là, se voit ouvert un nouveau champ théorique qui n'est plus compréhensible dans les termes pré-supposés par le subjectivisme et l'objectivisme. Il est ainsi alors possible de caractériser la pensée de Bourdieu par un mouvement qui part de la société algérienne en totale discordance structurelle où se donne à voir la nécessité de penser la pratique en termes de relation entre un habitus et un « cosmos » objectif, pour ensuite revenir au cas d'un sens pratique constitué et le repenser dans les termes de cette même relation, tout en montrant que l'alternative entre subjectivisme et objectivisme est une fausse alternative.

¹²² P. Bourdieu, *Algérie 60*, *op. cit.*, p. 15.

3.2. La téléologie de la pratique

Comme nous venons de le voir, l'expérience de terrain du jeune Bourdieu est ce qui lui permet de définir un champ de possibilités théoriques en rendant nécessaire l'appréhension de quelque chose comme un habitus, dont il doit supposer l'existence pour rendre compte des vicissitudes de la pratique d'agents subjectivement situés en discordance permanente avec les régularités objectives importées de force par la colonisation. *En suivant le mouvement de la pensée de Bourdieu, il devient possible de dire ce nouveau champ théorique constitue un programme de recherche ayant pour fonction de refonder les prétentions des positions qu'il permet de dépasser, c'est-à-dire de revenir sur le terrain théorique occupé par le subjectivisme et l'objectivisme pour les « corriger » à partir de ses propres découvertes conceptuelles. Quel autre sens donner, en effet, à l'Esquisse qui, en commençant par poser comme principe d'explication de la pratique la relation entre structures intériorisées de l'habitus et structures objectives (terrain praxéologique), continue en présupposant la coïncidence entre ces deux ensembles de structures pour, in fine, se situer sur le terrain même de l'objectivisme? Mais est-il suffisant de dire que Bourdieu cherche à rectifier les erreurs des autres positions théoriques pour comprendre cette proximité troublante qu'il entretient avec l'objectivisme qui nous conduisait à voir dans ses prétentions un « retour » vers des positions objectivistes, vouant, à la limite, la théorie de l'habitus à la redondance par rapport aux explications déjà en vigueur ?*

Pour notre part, il nous semble que cette proximité avec les positions dites objectivistes ne relève pas tant d'une pulsion au raffinement que d'une vision téléologique de la pratique qui semble lui prêter une tendance à se stabiliser sous une forme préreflexive : chez Bourdieu, c'est comme si la pratique travaillait d'elle-même à sa *consolidation* dans un *sens pratique*, ou, plus précisément, c'est comme si l'habitus était un opérateur qui « cherchait », au final, à produire des pratiques en quelque sorte préadaptées aux nécessités inscrites dans les régularités objectives. Dans cette veine, Bourdieu remarquait déjà que « tout se passe comme si l'habitus fabriquait de la cohérence et de la nécessité à partir de l'accident et de la contingence »¹²³ ; mais si cela est vrai, n'est-ce pas qu'il existe un seuil en deçà duquel s'expérimente cette contingence, cet accident ? Un niveau en deçà de tout sens pratique où l'expérience de la contingence s'annonce comme tendant irrémédiablement vers la nécessité ?

¹²³ P. Bourdieu, *Le sens pratique*, op. cit., p. 134.

Nous ne sommes pas encore en mesure de donner une réponse tout à fait précise et finale à ces questions, dans la mesure où nous n'avons étudié le concept d'habitus que du point de vue de l'horizon théorique qu'il ouvre à la recherche. Et dans cette perspective, nous avons abouti à l'idée que *le simple fait de poser le concept d'habitus comme un facteur explicatif de la pratique implique, de fait, la possibilité de poser en même temps tout un champ en dehors de la seule limite qu'implique la coïncidence structurale que représente le sens pratique constitué*. C'est en effet en sortant de ce point d'indistinction qu'est le sens pratique qu'il était possible d'arriver à observer un habitus pour lui-même, en porte-à-faux avec les régularités objectives. Pour le moment, nous ne pouvons que pointer ce lieu en deçà du sens pratique et exposer quelques raisons en faveur de notre hypothèse selon laquelle Bourdieu semble toujours tenté de retourner au cas « simple » de la coïncidence entre structures incorporées et structures objectives. Autrement dit, il nous apparaît que si, pour sortir de l'opposition entre objectivisme et subjectivisme, Bourdieu prône de « revenir à pratique, lieu de la dialectique de l'*opus operatum* et du *modus operandi*, des produits objectivés et des produits incorporés de la pratique historique, des structures et des habitus »¹²⁴, ce « retour à pratique » a toutes les allures d'un retour vers un sens pratique constitué, comme si le sens pratique était le « lieu naturel » de la pratique en général. Et pourtant, dans une phrase qui semble échapper à l'économie générale du *Sens pratique*, Bourdieu nous avertissait :

Il suffit d'évoquer d'autres formes possibles de la relation entre les dispositions et les conditions pour voir dans l'ajustement anticipé de l'habitus aux conditions objectives un « cas particulier du possible » et éviter ainsi d'*universaliser* inconsciemment le modèle de la relation quasi circulaire de reproduction quasi parfaite qui ne vaut complètement que dans le cas où les conditions de production de l'habitus et les conditions de son fonctionnement sont identiques ou homothétiques¹²⁵.

« Un “cas particulier du possible” », certes, mais un cas particulier de quel possible, au juste ? Ici, Bourdieu semble indiquer qu'il existe d'autres modalités possibles, autres que la coïncidence, entre l'habitus et les conditions objectives. Mais est-ce que la discordance représente un autre cas particulier du possible à proprement parler ? Si oui, ne risquons-nous pas de recréer une alternative entre les deux entités discrètes que sont concordance et discordance ? Et, à plus forte raison, ne risquons-nous pas de regrouper des modalités de relations qui n'ont que peu de choses à voir les unes avec les autres sous l'étiquette de « discordance » sous prétexte qu'elles se distinguent toutes de la relation de concordance ?

¹²⁴ *Ibid.*, p. 88.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 105.

Faudrait-il, à l'inverse, considérer la concordance et la discordance comme étant deux entités continues, entre lesquelles se logent une infinité de relations qui peuvent se laisser caractériser, au moins *a posteriori*, par un degré de (non-)coïncidence structurale ? Il nous semble que l'avertissement de Bourdieu cité ci-dessus penche plutôt de ce côté. Se pose alors d'autres questions d'importance : est-ce que le critère de la relative adéquation entre les structures de l'habitus et les conditions sociales, dans ses infinies possibilités, peut encore servir de principe explicatif des pratiques ? Autrement dit, est-ce que la prolifération potentiellement illimitée des configurations et des modalités de relation entre dispositions et conditions n'empêche pas de faire de ces relations un principe d'explication direct des pratiques ? D'ailleurs, et peut-être plus fondamentalement, sommes-nous bien sûrs d'avoir affaire, dans les cas d'inadéquation et de désajustement, à des *pratiques* proprement dites ?

Ces questions, Bourdieu ne se les pose pas directement, simplement parce qu'elles ne sont pas celles qui définissent sa problématique, mais aussi sûrement parce qu'elles touchent un en-deçà de sa recherche, un espace théorique qui se situe hors du sens pratique. Il se pourrait bien que cet espace théorique constitue quelque chose comme un espace impensable pour Bourdieu, ou, plus précisément, quelque chose de difficilement assignable à un *enjeu explicatif*. Bourdieu affirmait qu'« on ne peut pas faire de la sociologie sans accepter ce que les philosophes classiques appelaient le “principe de raison suffisante” et sans supposer, entre autres choses, que les agents ne font pas n'importe quoi, qu'ils ne sont pas fous, qu'ils n'agissent pas sans raison ». Et il ajoutait qu'« ils [les agents sociaux] peuvent avoir des conduites raisonnables sans être rationnels ; ils peuvent avoir des conduites dont on peut rendre raison, comme disaient les classiques, à partir de l'hypothèse de la rationalité, sans que ces conduites aient eu la raison pour principe »¹²⁶. Mais alors, ne liait-il pas et n'identifiait-il pas, d'un côté, une pulsion – apparemment constitutive de la *libido* du sociologue – à l'explication, à rendre raison et, d'un autre côté, l'espace théorique strictement délimité par le sens pratique qui permet à Bourdieu de substituer au paradigme subjectiviste de l'action *rationnellement* motivée celui de la pratique *raisonnable*, préadaptée aux conditions objectives dans lesquelles elle est mise en œuvre ? N'identifie-t-il pas, dans une veine platonicienne, la sphère du connaissable et de l'explicitable et la sphère de ce qui a été préalablement fixé dans un sens pratique ? Il n'est dès lors pas étonnant de lire Bourdieu citer, au moment de caractériser l'un des « postulats ontologiques » des chercheurs – notamment en

¹²⁶ P. Bourdieu, *Raisons pratiques*, *op. cit.* p. 149-150.

sciences sociales –, cette phrase de Frege, chez qui l'héritage platonicien est explicitement revendiqué :

Si tout était dans un flux et que rien ne se maintenait fixé pour toujours, il n'y aurait pas de possibilité de connaître le monde et tout serait plongé dans la confusion¹²⁷.

Il nous apparaît que la pensée de Bourdieu est donc traversée par une « tension » qui est, à notre sens, l'une des raisons pour lesquelles il semble si aisé de voir dans sa théorie la continuité, quand ce n'est pas la réhabilitation, des thèses que lui-même qualifiait d'objectivistes¹²⁸ : si d'une part, elle place en son centre la notion de sens pratique, il reste que, d'autre part, prise rigoureusement dans le mouvement de sa conception, elle déborde de part en part les seules limites imposées par les conditions de possibilité de la constitution du sens pratique. Plus encore, c'est comme si ce point d'indistinction auquel se rejoignent subjectivisme et objectivisme et qui présuppose, d'un point de vue pratique, tout en se l'occultant par intellectualisme, la coïncidence entre structures subjectives de l'habitus et structures objectives, n'était pas un simple point parmi d'autres sur un plan général d'immanence de la pratique, mais plutôt un centre de gravité, voire un pôle d'attraction incontournable de l'ensemble des points du plan. Est-ce à dire pour autant que les travaux qui se situent aux niveaux de la discordance entre les habitus et les conditions objectives sont dépourvus d'objet théorique ? La « période algérienne » de Bourdieu n'a-t-elle donné que matière à rectification ?

¹²⁷ G. Frege, *Les fondements de l'arithmétique*, trad. fr. C. Imbert, Paris, Éditions du Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 1969, p. 119-120, cité dans P. Bourdieu, *Science de la science et réflexivité*, Paris Raisons d'agir, coll. « Cours et travaux », 2001, p. 137-138.

¹²⁸ Alain Caillé n'est évidemment pas le seul lecteur attentif à avoir souligné la proximité de Bourdieu avec l'objectivisme ; Luc Boltanski, bien que dans une autre perspective, faisait la même remarque presque au même moment : « Mais pourquoi le “délai” ou le “retard” suffisent-ils [chez Bourdieu,] à restaurer la dimension du don ? La question n'est pas posée parce que, *comme dans les analyses de Lévi-Strauss*, le don n'existe ici que dans les illusions des acteurs et les fausses théories que les informateurs livrent aux sociologues. Or l'analyse – si elle a bien pour objectif de prendre en compte “l'expérience vécue de la pratique de l'échange” [...] – n'entend pas s'y arrêter dans la mesure où *elle vise à fonder sur une construction plus complexe, plus sophistiquée, et par là plus robuste, l'objectivité des échanges* [...] », cf. L. Boltanski, *L'Amour et la Justice comme compétences. Trois essais de sociologie de l'action*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1990, p. 257 (nous soulignons).

Chapitre 3

Période algérienne et nécessité du sens pratique

On l'aura compris après ce tour d'horizon théorique autour du concept d'habitus et au long de nos différents coups de sonde dans les perspectives qu'il nous paraît ouvrir à l'investigation sociologique, pour essayer de discerner ce qui fait l'originalité de la théorie de Bourdieu, notamment par rapport à l'objectivisme – duquel il prétend explicitement se démarquer –, il s'agit, assez paradoxalement, de déterminer un espace théorique qui n'appartient pas directement à la conceptualité de l'habitus comme médiateur du sens pratique. Sur un terrain strictement épistémologique, nous avons essayé de montrer quelques-unes des raisons qui pourraient conduire à rendre inintelligibles les prétentions de démarcation théorique de Bourdieu : principalement, il nous est apparu en effet que tout en suggérant une voie en direction d'un dépassement conceptuel effectif de l'objectivisme, sa théorie de la pratique, avec comme centre l'habitus, avait tendance à être ramenée sur un terrain – le point d'indistinction sur le plan global d'immanence à la pratique en train de se faire – sur lequel elle pouvait avoir toutes les allures d'une sophistication et d'une complexification, comme le remarque Luc Boltanski, mais d'un raffinement voué à l'échec dans le sens où elle retombe dans les écueils qu'elle était justement censée permettre d'éviter, si l'on suit les propos d'Alain Caillé. Autrement dit, c'est par un mouvement d'aller-retour vis-à-vis de l'espace particulier des présupposés de la théorie qu'il qualifie d'objectiviste qu'il nous fallait caractériser la théorie de la pratique de Bourdieu. C'est dire en même temps que les critiques qui ont pu lui être adressées, notamment par les différents auteurs qui gravitent autour du MAUSS, ne peuvent être considérées comme nulles et non avenues puisque, même si Bourdieu était plus attentif à leur malveillance qu'à leur possible pertinence quant au fond, elles ont au moins le mérite de parfois mettre le doigt sur la possibilité d'une émancipation vis-à-vis de l'objectivisme qui ne soit pas tout à fait assumée jusqu'au bout.

C'est à ce mouvement de va et vient que nous aimerions attacher notre attention dès maintenant afin de lui donner plus de concrétude. Pour ce faire, nous repartirons des analyses que Bourdieu a produites au début sa carrière, au moment de sa conversion de la philosophie vers l'ethnologie – puis vers la sociologie –, lorsqu'il a analysé l'impact de la colonisation française en Algérie. Cela supposera que nous situions ces diverses analyses ; pour notre

propos, nous nous concentrerons sur celles qui portent sur la question de la paysannerie traditionnelle et de sa crise, dans *Le déracinement*¹²⁹, ouvrage que Bourdieu a co-écrit avec son informateur, collègue et ami, Abdelmalek Sayad, spécialiste de la question de l'immigration et de l'émigration¹³⁰ – en particulier algérienne. Nous verrons alors que, pour réaliser sa théorie de la pratique et du sens pratique, Bourdieu a dû faire intervenir deux figures de l'Algérie – ce qu'Enrique Martín-Criado a nommé dans son commentaire les « deux Algéries » de Bourdieu¹³¹ – qui, pour être difficilement tenues ensemble, donnent toute sa concrétude et nécessité à la tension du mouvement par lequel nous avons précédemment caractérisé sa théorie. À partir de ces éléments, nous essayerons de préciser certaines lignes conceptuelles telles qu'elles se dessinent au sein de cet espace particulier qui se situe en deçà, autour ou au-delà – la chose n'est pas encore tout à fait claire pour le moment – de ce point d'indistinction que constitue le lieu de la coïncidence entre les structures incorporées de manière à former un habitus et les structures objectives, point du sens pratique constitué.

1. De deux modèles de société

1.1. Une société déracinée

Le propos général de Bourdieu et Sayad dans ce livre consiste en l'analyse de l'effet destructeur de la politique de regroupement¹³², menée par les autorités françaises à partir de 1955 jusqu'en 1962, des populations rurales algériennes, sur l'*ethos* et le monde paysans traditionnels en Algérie. Et c'est en particulier au prisme des contradictions du système colonial, et même de tout système colonial, qu'ils étudient cette politique : si l'action

¹²⁹ P. Bourdieu et A. Sayad, *Le déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Grands documents », 1964.

¹³⁰ A. Sayad, *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Paris, Éditions de Seuil, coll. « Points Essais », 1999.

¹³¹ E. Martín-Criado, *Les deux Algéries de Pierre Bourdieu*, trad. fr. H. Bretin, Broissieux, Éditions du Croquant, coll. « Champ social », 2008.

¹³² Cette politique de regroupement, qui a conduit à expulser les paysans algériens et leur famille de leurs terres (ceux-ci étaient souvent forcés de détruire leurs habitations pour les reconstruire dans des camps choisis arbitrairement par les autorités françaises), était à la base conçue pour que les populations locales n'aident pas – en logement, ravitaillement, renseignements, etc. – les forces de la résistance nationale telles que l'Armée de libération nationale (ALN) et s'est accompagnée de la délimitation de zones interdites en dehors des camps, ce qui permit de faciliter la répression, toute personne dans ces zones étant considérée comme rebelle. Mais, comme l'attention à l'aménagement de l'espace et des horaires de vie dans le regroupement en témoigne, cette politique stratégique et militaire dut rapidement se prolonger dans une politique de gestion des populations, obligeant les autorités militaires « prendre en charge effectivement des gens que, jusque-là, elle entendait seulement neutraliser et contrôler ». Bourdieu et Sayad affirment que la population déplacée s'élevait à un quart de la population totale en 1960. Cf. P. Bourdieu et A. Sayad, *Le déracinement, op. cit.*, p. 11-13.

coloniale peut être conduite selon des intentions apparemment aussi contradictoires que l'interventionnisme colonisateur brutal visant la conquête et le contrôle de nouveaux territoires et populations ou le libéralisme humaniste et humanitaire visant à faire « sortir » les Algériens de leur état « primitif » ou « moyenâgeux »¹³³, c'est que, fondamentalement, elle balance toujours, sans faire un choix et sans l'appliquer systématiquement, entre les deux options de l'« intégration » et de la « désintégration » ou, plus précisément, entre « intégrer pour désintégrer » et « désintégrer pour intégrer »¹³⁴, cela *sans rien connaître des spécificités et des particularités de la société colonisée* et de ses structures sociales, économiques, religieuses, etc. Ou plutôt, si l'action coloniale française s'est soldée dans la déstructuration des cadres objectifs et subjectifs constitutifs de la société algérienne, c'est qu'elle en ignorait – et ne pouvait, pour se perpétuer, qu'en ignorer – absolument tout, et ce jusque dans les conséquences de son intervention :

En effet, il est par essence impossible que l'interventionnisme colonial prévoie et assume les conséquences des perturbations qu'il a lui-même déclenchées, puisque cela reviendrait à mettre en question le principe qui a rendu possible l'intervention initiale, c'est-à-dire le système colonial lui-même¹³⁵.

Dans cette optique – tel est le fond de l'analyse de Bourdieu et Sayad ici, et de Bourdieu dans *Algérie 60* –, la contradiction inhérente au pouvoir colonial se prolonge jusque dans ses effets de destruction et d'imposition : par son introduction de nouveaux modèles de comportements, de nouvelles manières d'appréhender les différents univers qui composent la trame sociale, il a été assez systématique pour déstabiliser et déstructurer complètement ce contre quoi il était explicitement ou implicitement dirigé, l'ordre traditionnel rural et l'*ethos* paysan (avec les valeurs et les dispositions qui lui sont attachées et qui touchent à toutes les sphères de la vie sociale, comme la famille, l'honneur, le travail, etc.) et pour installer la conscience de l'inanité des anciens modèles, *sans pour autant* se poursuivre en une action elle-même systématique organisée en vue de permettre l'acquisition pratique des nouveaux. Nos auteurs retrouvent ainsi deux *modèles* sociaux objectifs tenus pour incompatibles, dont l'un vient déstructurer l'autre, subjectivement et objectivement : d'un côté, une Algérie traditionnelle, attachée aux valeurs paysannes, à la terre clanique indivise, aux valeurs d'honneur et où la

¹³³ Franz Fanon remarquait, en 1959, que l'entreprise coloniale en Algérie avait trouvé un de ses points d'appui stratégiques dans la vision et le fantasme que l'Occident se faisait de la femme musulmane, « malheureusement transformée par l'homme algérien en objet inerte, démonétisé, voire déshumanisé. Le comportement de l'Algérien est dénoncé très fermement et assimilé à des survivances moyenâgeuses et barbares », cf. F. Fanon, *L'an V de la révolution algérienne* (1959), Paris, Éditions La découverte, coll. « Poche », 2011, p. 20.

¹³⁴ P. Bourdieu et A. Sayad, *Le déracinement*, op. cit., p. 23.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 38.

sphère des échanges économiques n'existe pas pour elle-même ; d'un autre côté, une Algérie qu'on pourrait dire « moderne » ou en tout cas ayant subi et digéré l'imposition coloniale occidentale. Et cette opposition entre deux modèles sociaux de l'Algérie se double en une opposition homologue au niveau des agents et des subjectivités, sous forme de dispositions plutôt traditionnelles ou plutôt « modernes ».

Évidemment, ces deux modèles sont et ne peuvent être que des reconstructions théoriques, deux pôles « idéaltypiques » entre lesquelles la société algérienne qu'étudient Bourdieu et Sayad est tirillée, n'en réalisant aucun pleinement¹³⁶. En effet, c'est un monde paysan et une tradition agricole en pleine déréliction, qui trouvent leur principale cause dans toute une série de lois de dépossession foncière qui ont eu lieu tout au long du XIX^e siècle et dont la politique des regroupements représente l'ultime réalisation, en contexte de guerre¹³⁷, qui se donnent à observer à nos auteurs. Par ailleurs, l'un des points centraux de leur investigation consiste à montrer et tenter de rendre raison d'un fait singulier : dans les camps de regroupement, ce qu'on pourrait appeler le degré de dépaysement des paysans algériens n'est en aucune manière uniforme. Une grande part de leur questionnement cherchera donc à déterminer les facteurs qui permettent d'expliquer ce différentiel dans la réalisation de ce « tiraillement » entre deux formes de société, de socialisation et de disposition subjective face au monde, à l'égard de la misère liée à la précarité des conditions de vie imposées dans les regroupements¹³⁸.

La clé de l'énigme est donnée un peu plus loin : « Tout concourt à suggérer l'hypothèse que ce qui varie de région à région, de centre à centre, et parfois de groupe à groupe, est la manière de vivre et d'exprimer la crise »¹³⁹. L'idée ici est que la crise de la paysannerie et du travail agricole traditionnel trouve à se vivre et s'exprimer selon l'un des cadres de références que sont le monde et l'économie traditionnels et le monde et l'économie moderne ou

¹³⁶ Ainsi, Bourdieu et Sayad soulignent que l'impossibilité structurelle dans laquelle sont placés les paysans dépaysement de produire des pratiques selon des principes traditionnels ne les empêche pas de pouvoir recourir à des systèmes de catégories précapitalistes ; cependant, le retour à un traditionalisme dans un monde d'où il a été objectivement déraciné mais où il subjectivement encore vivant dans les dispositions inscrites dans les corps ne peut se faire que sous une forme « pathologique » et « régressive », redescende imposée par la misère vers un « traditionalisme du désespoir » qui se sait désormais obsolète (cf. *ibid.*, p. 20). Ce traditionalisme est « essentiellement différent du traditionalisme traditionnel [...] parce qu'il implique la conscience de la possibilité d'agir autrement et l'impossibilité d'accomplir cette possibilité » (cf. *ibid.*, p. 168.).

¹³⁷ Comme le soulignent Bourdieu et Sayad, ces lois foncières retrouvaient, plus ou moins explicitement selon les cas, du principe selon lequel une transformation du substrat social et culturel d'une société ne pouvait se passer d'une réorganisation de fond en comble de l'espace, l'espace habité (imposer le ménage familial, plutôt que l'habitation élargie et clanique ; rupture avec l'indivision de l'habitat pour son individualisation) comme l'espace de travail (dépossession des terres claniques ou profit des colons). Cf. *ibid.*, p. 26-27.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 60.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 63.

capitaliste ; et la clé de voûte de cette crise, Bourdieu et Sayad la repèrent dans le rapport au travail lui-même, rapport qui s'étend par après dans tous les domaines de l'existence des sujets. Et pour cause, l'un des effets majeurs de l'imposition coloniale, à laquelle Bourdieu accordera une grande place dans sa pensée, a été l'instauration d'un univers inconnu en tant que tel du cosmos traditionnel, soit le *rapport salarié* qui est sûrement l'un des opérateurs principaux de la crise et de la désagrégation de l'esprit paysan traditionnel dans les sociétés précapitalistes. La généralité de la crise due à l'introduction du rapport salarial en tant qu'ensemble de structures économiques tient à ce que ces dernières sont solidaires de structures temporelles qui sont incompatibles avec celles qui s'imposent à travers l'expérience précapitaliste du monde¹⁴⁰. Nous reviendrons sur ce point, mais insistons encore sur le fait que c'est dans l'horizon de deux types de sociétés (et de dispositions corrélatives) que l'expression de la crise est pensée ; que ces deux sociétés – la société précapitaliste, traditionnelle, agricole, et la société capitaliste ou moderne – servent de cadres de référence stables vers lesquels tend et peut être comprise la société algérienne en crise.

1.2. D'une critique sociogénétique de la théorie de la pratique de Bourdieu

Dans son livre portant sur *Les deux Algéries de Pierre Bourdieu*¹⁴¹, Enrique Martín-Criado s'arme des outils bourdieusiens de la sociologie de la sociologie pour entreprendre une étude critique de la théorie de la pratique de Bourdieu, en particulier au regard de ses conditions d'émergence à partir de ses textes de sa période algérienne. Il montre ainsi que l'opposition entre une société traditionnelle et une société moderne est l'opposition fondamentale qui structure cette théorie de la pratique et de l'habitus. Son propos se concentre plus particulièrement sur la région du Nord de l'Algérie, la Kabylie, qui revêt alternativement, tout au long de l'œuvre de Bourdieu, les deux images de la modernité et de la tradition. C'est cette « dualité entre tradition et modernité » qu'il entend interroger. Pour ce faire, E. Martín-Criado part du contraste très marqué entre, d'un côté, la Kabylie telle qu'elle est présentée dans les textes canoniques de Bourdieu, comme *Le sens pratique*, où elle apparaît comme une société stable et intégrée, « sans écriture », dépourvue « d'instances politiques constituées » et

¹⁴⁰ Profitons-en pour rappeler que le sous-titre d'*Algérie 60* est *Structures économiques et structures temporelles*.

¹⁴¹ E. Martín-Criado, *Les deux Algéries de Pierre Bourdieu*, *op. cit.*

n'ayant pas admis les échanges économiques en son sein¹⁴² et, d'un autre côté, la Kabylie décrite dans les premiers textes de Bourdieu sur l'Algérie comme ayant subi une véritable « désagrégation culturelle »¹⁴³ d'où résulte une duplicité objective et subjective des cadres de référence : « ici tout est décalage »¹⁴⁴.

À aucun moment la société kabyle dans ce qu'elle a de traditionnel ne s'est manifestée à Bourdieu et ses observateurs et pourtant, il fallait bien partir du cas d'une société traditionnelle pour pouvoir conceptualiser la théorie de sens pratique et de l'habitus. Il a donc fallu que Bourdieu *reconstruise* une image de la Kabylie traditionnelle telle qu'un sens pratique puisse y être observé, extrait et théorisé, ce qui veut dire qu'il lui fallait reconstruire une Kabylie dans laquelle il y a une stricte correspondance entre les catégories pratiques des agents et la situation objective où celles-ci sont mises en œuvre. En bref, il fallait reconstruire une société *stable* (les conditions objectives qui caractérisent la société changent peu, voire pas du tout) et *intégrée* (la socialisation des agents selon les mêmes catégories et schèmes est efficace) et donc, au final, « dépourvue de toute historicité »¹⁴⁵. La critique de notre commentateur fera dès lors fond sur le fait que Bourdieu ait dû faire de la Kabylie une réalisation particulière de « société primitive », telle que l'entend l'anthropologie classique, face aux sociétés « modernes ».

Ainsi, la théorisation du sens pratique par Bourdieu n'a pu se faire sans une mise entre parenthèses radicales de l'historicité de la Kabylie. E. Martín-Criado critique Bourdieu sur plusieurs fronts. Celui qui nous intéresse porte sur l'aspect politique et culturel de la question. Pour caractériser ce point, il parle de « tromperie à trois », tromperie qui implique donc trois agents qui ont chacun à leur manière intérêt à reconstruire quelque chose comme une Kabylie « originelle », en deçà des déstructurations de la colonisation : d'abord Bourdieu, jeune ethnologue « kabylophyle » ; ensuite, des intellectuels et amis berbères militants ; et enfin, des paysans déracinés et dépaysannés qui servent à Bourdieu d'informateurs¹⁴⁶. On sait, et il est vrai, que Bourdieu a cultivé une certaine admiration pour le monde kabyle, partie berbérophone d'une Algérie majoritairement arabophone¹⁴⁷. Il la décrivait ainsi dans

¹⁴² P. Bourdieu, *Le sens pratique*, *op. cit.*, note 13, p. 125., p. 186 et p. 196.

¹⁴³ P. Bourdieu, *Sociologie de l'Algérie* (1958), Paris, P.U.F., coll. « Quadrige », 2012, p. 135.

¹⁴⁴ E. Martín-Criado, *Les deux Algéries de Pierre Bourdieu*, *op. cit.*, p. 66.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 67.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 99.

¹⁴⁷ La chose ne peut être plus explicite que quand il disait : « J'étais vraiment amoureux de ce pays. Quand je voyais un Kabyle avec ses moustaches, je trouvais ça formidable. Je trouvais ces gens sages, magnifiques, intelligents, etc. », cf. H. Adnani et T. Yacine, « L'autre Bourdieu », dans *Awal, cahiers d'études berbères* 27-28 (2003), p. 235 cité dans E. Martín-Criado, *Les deux Algéries de Pierre Bourdieu*, *op. cit.*, p. 99.

Sociologie de l'Algérie comme une société où régnait une démocratie égalitaire, fondée sur l'équité et l'honneur, composée d'hommes bons et purs chez qui « les fondements de la justice ne sont pas appréhendés en tant que tels [...], mais unanimement vécus, agis et sentis »¹⁴⁸. Mais c'est surtout parce qu'il était ethnologue que la nécessité de trouver une culture stabilisée derrière l'histoire se faisait sentir ; en cela, E. Martín-Criado souligne sa proximité avec Lévi-Strauss, pour qui l'histoire est avant tout un outil *méthodologique* qui permet à l'ethnologue de dégager « une structure d'opérations symboliques constantes, opaques à la conscience des acteurs et dont la substance n'est pas altérée par le déroulement des faits »¹⁴⁹. Deuxièmement, Bourdieu était aussi proche d'intellectuels, parfois militants pour la cause kabyle ou berbérophone, tout à fait intéressés à la construction d'une « véritable » culture kabyle et berbère, et dont le plus important représentant est Mouloud Mammeri, écrivain, anthropologue et linguiste qui eut une importance centrale dans le déclenchement du *printemps berbère*¹⁵⁰. Enfin, quant aux informateurs, nous avons souligné que les paysans dépayés regroupés avaient recours à un traditionalisme pathologique qui n'a rien à voir avec la tradition elle-même (qui se vit sur le mode pratique) : le récit que donnent ces paysans de la tradition n'a rien de celui d'une tradition inaltérée encore vive dans leur esprit, mais une reconstruction à des fins de résistance contre la situation coloniale, « situation propice à la *nostalgie structurelle* »¹⁵¹. Le cercle que dessinent ces trois acteurs ou groupes d'acteurs permet alors au projet de reconstruction des « racines [de la société Kabyle] d'avant le *déracinement* de la colonisation et de la guerre » de se réaliser en toute bonne foi, et par là, permet à l'opposition entre la société traditionnelle et la société moderne de se perpétuer¹⁵².

Est-il cependant bien certain que le mouvement théorique de Bourdieu consiste en la recherche et la reconstruction d'une société « primitive » et d'une culture authentique derrière une société « contaminée » par la modernité ? Est-ce bien l'opposition entre une société traditionnelle et « primitive » et une société « moderne » qui est en jeu ? Autrement dit, est-ce

¹⁴⁸ P. Bourdieu, *Sociologie de l'Algérie*, *op. cit.*, p. 26.

¹⁴⁹ E. Martín-Criado, *Les deux Algéries de Pierre Bourdieu*, *op. cit.*, p. 97.

¹⁵⁰ Quelques éléments de contexte : le FLN (Front de libération nationale), qui se battit pour la cause indépendantiste (et qui avait le soutien Fanon, notamment) lors de la guerre de décolonisation, était scindé en deux visions de l'Algérie indépendante : d'un côté, une Algérie berbère et arabe et, d'un autre côté, une Algérie exclusivement arabe et islamique. Au sortir de la guerre, la deuxième vision l'emporta, et les tenants de la première furent purgés et éliminés. En 1980, Mouloud Mammeri devait tenir une conférence sur la poésie kabyle, mais celle-ci fut interdite par les autorités. S'ensuivirent des manifestations et des grèves (printemps berbère), qui furent violemment réprimées à Alger. La question berbère restera épineuse par la suite en Algérie et la recherche d'une culture kabyle et berbère authentique un enjeu crucial d'un point de vue politique.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 103.

¹⁵² *Ibid.*, p. 104-105.

bien pour échapper à une conception moderne de la société kabyle que Bourdieu a dû avoir recours à une image traditionnelle de celle-ci ?

1.3. Une réalisation sociale impossible

Avec le rapport salarial, s'est introduite, dans la société colonisée, l'idée de convertibilité du temps en argent, idée tout à fait étrangère au monde agricole traditionnel où le statut de paysan (*fellah*)¹⁵³ était, plus qu'un emploi, une condition et une disposition générale d'après laquelle on conduisait son existence. Le « paysan traditionnel », nous disent Bourdieu et Sayad, employait tout son être et tout son temps dans son activité d'agriculteur et d'éleveur. C'était l'homme dans sa totalité qui s'investissait dans le travail de la terre, terre sacrée à laquelle il se présentait en face à face, avec tout l'*ethos* de l'homme d'honneur, et non pas comme si elle était un matériau qu'il s'agissait de travailler pour obtenir un produit.

Jamais traitée comme matière première qu'il s'agirait d'exploiter, la terre est l'objet d'un respect mêlé de crainte (*elhiba*) ; elle saura, dit-on, « exiger des comptes » et tirer réparation des mauvais traitements que lui inflige le paysan précipité ou maladroit. Le paysan accompli se « présente » à la terre avec l'attitude qui convient à un homme et devant un homme, c'est-à-dire face à face, dans la disposition de familiarité confiante qui convient envers un parent respecté¹⁵⁴.

Dans cette mesure, c'est toute l'existence du « paysan accompli » qui est orientée et organisée par le calendrier agricole. Les actions apparemment les plus improductives – pour quiconque habitué à associer travail et production – comme surveiller les champs, leur « rendre visite » et même les « regarder de loin »¹⁵⁵, font partie intégrante de son « travail »¹⁵⁶. Autrement dit, contrairement à une perspective productive du travail, c'est-à-dire à une perspective où le temps de travail est convertible en argent, ici, les temps morts dans la production – repos des bête et de la terre, par exemple – n'apparaissent pas comme des temps où rien n'est fait puisqu'ils sont inclus dans les rythmes rituels du travail de la terre. C'est avec l'imposition du rapport salarial et l'idée que le temps investi dans le travail peut être à la source d'un revenu en argent que s'insinue la conscience, destructrice pour le monde traditionnel paysan, que ces temps morts dans la production sont des temps *vides*, dénués de tout intérêt au regard du

¹⁵³ P. Bourdieu et A. Sayad, *Le déracinement*, *op. cit.*, p. 183.

¹⁵⁴ P. Bourdieu, *Le sens pratique*, *op. cit.*, p. 197-198.

¹⁵⁵ P. Bourdieu et A. Sayad, *Le déracinement*, *op. cit.*, p. 100.

¹⁵⁶ Le mot de « travail » étant plus proche de l'économie capitaliste orientée vers la production, Bourdieu lui substitue celui de « peine » : « Bref, la "peine" est au travail ce que le don est au commerce », *cf.* P. Bourdieu, *Le sens pratique*, *op. cit.*, p. 200.

salaires. À un univers traditionnel tourné vers la subsistance, tend à se substituer, dans l'objectivité des rapports sociaux et dans la subjectivité des dispositions, un univers capitaliste orienté vers la production salariée où les temps morts sont directement appréciés selon les catégories de ce dernier, c'est-à-dire directement perçus comme des temps improductifs, des temps d'oisiveté.

Si au temps plein et pleinement investi dans la production dirigée vers le revenu en monnaie vient s'opposer le temps vide essentiellement improductif, c'est alors l'*ethos* paysan qui est touché en sa racine, et ce, d'autant plus que pour les paysans dans les camps de regroupement, les terres claniques ou familiales étant bien souvent inaccessibles de par leur situation dans les zones désignées comme interdites par l'autorité militaire, et quand aller travailler les terres des colons est impossible, c'est bien la situation de *chômage* qui s'impose à eux. Et c'est par la conscience du chômage, qui trouve sa condition de possibilité dans un ordre économique et social totalement différent des univers précapitalistes, que s'institue aussi dans les consciences l'idée et la recherche explicite de l'emploi permanent et salarié, sur les terres de quelqu'un d'autre ou par l'émigration dans les villes¹⁵⁷. La conséquence principale en est l'inversion de la table des valeurs entre celles liées au monde salarié moderne et celles liées au monde agricole traditionnel : alors qu'auparavant, toutes les activités étaient enserrées dans les valeurs traditionnelles de l'honneur familial et clanique¹⁵⁸, l'inactivité forcée et la confrontation à l'improductivité de nombre d'activités tendent à dévaloriser tout le cosmos traditionnel qui faisait l'armature de l'ancienne société. Ainsi, le travail agricole, ou du moins ce qu'il en reste quand il est accessible, est perçu comme une activité lourde, inutile et aliénante, alors que le travail en dehors de l'agriculture, même s'il n'est capable d'occuper que rarement une personne plus de quelques jours par mois, est seul perçu comme travail réel : « le semblant de travail agricole est parfaitement saisi comme tel parce qu'on tient en définitive toute l'activité agricole traditionnelle pour un semblant

¹⁵⁷ P. Bourdieu et A. Sayad, *Le déracinement*, *op. cit.*, p. 66.

¹⁵⁸ Ainsi l'émigration : celle-ci était auparavant conçue comme une mission confiée par tout le clan à l'un de ses membres pour renforcer les liens sociaux traditionnels (notamment d'un point de vue matériel). C'est dire que l'émigration était contrôlée par tout le groupe, et c'était en tant que paysan que l'on émigrerait pour revenir au village toujours en tant que paysan, et non en tant que citadin (le costume de la ville ou de la cité ne pouvant être ressorti une fois de retour au village). Quand l'émigration n'est plus enserrée dans les liens familiaux et n'est plus conçue comme une « mission », alors elle vaut pour elle-même, bien plus en tant que fuite de la misère de la condition paysanne, avec pour conséquence évidente l'affaiblissement des valeurs traditionnelles. Sur ce point, cf. notamment *ibid.*, p. 100-106.

d'activité ; il en va tout autrement du travail hors de l'agriculture qui, si fictif et improductif soit-il, participe de l'authenticité du genre d'activité auquel il appartient »¹⁵⁹.

Encore plus profondément, bien plus que de déstructurer, de désacraliser et de dévaloriser l'*ethos* traditionnel paysan par la conscience de l'improductivité en argent du travail agricole – « conscience de travailler encore trop pour un revenu trop infime »¹⁶⁰ –, le temps de l'inactivité forcée, le temps du chômage imposé par la situation du regroupement est un temps vide aussi au regard des cadres du rapport salarié capitaliste. Ainsi, tout en installant dans les sujets la conscience de l'inanité du travail agricole par laquelle se défait l'ordre traditionnel, *il rend impossible, par sa vacuité, l'acquisition pratique des dispositions solidaires de l'économie capitaliste moderne* ; bref, alors qu'il déracinait l'ancienne société traditionnelle par la désacralisation et la dévalorisation de ce qui en est le cœur – le travail agricole – et les habitus qui en sont solidaires, il ne permet toutefois pas, du côté des sujets, l'acquisition des schèmes pratiques et des dispositions à l'action et à la perception qui sont propres au nouvel ordre économique et social capitaliste qui a été imposé par la force de la colonisation. Ce temps chôme, « temps vide aussi bien par opposition au temps que l'économie tournée vers la productivité tient pour pleinement occupé que par opposition au temps propre à l'économie traditionaliste »¹⁶¹, place les paysans « dépayés » dans une position d'entre-deux subjectif, un point d'une impossible concordance entre leur habitus et les structures nouvelles qui caractérisent leur société, un point, finalement, auquel il est impossible pour eux de développer un sens pratique propre à l'un ou l'autre des modèles de société entre lesquels ils sont situés.

1.4. Une vie dans la contradiction

Bourdieu et Sayad affirment que « la logique même de la situation coloniale a fait surgir un nouveau type d'hommes, qui se laissent définir négativement, par ce qu'ils ne sont plus et par ce qu'ils ne sont pas encore, les paysans dépayés, êtres auto-destructifs qui portent en eux-mêmes tous les contraires »¹⁶². En effet, ici, c'est par l'impossibilité structurelle dans laquelle sont placés les paysans dépayés de former ce que Bourdieu et Sayad ne nomment pas encore un sens pratique que se fonde la nécessité théorique de postuler l'existence de

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 73.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 79.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 157.

¹⁶² *Ibid.*, p. 161.

quelque chose et d'une propriété de cette chose qui en empêchent justement la constitution. Cette chose qu'est évidemment l'habitus, et sa propriété qu'est la durabilité de ses schèmes incorporés, ne sont pas non plus nommés directement¹⁶³ mais sont bien reconnaissables : « Les modèles de comportement et l'ethos économique importés par la colonisation coexistent, en chaque sujet, avec les modèles et l'ethos hérités de la tradition ancestrale »¹⁶⁴. Survivent, chez le même sujet – et, plus précisément, dans son habitus –, les schèmes durables du monde traditionnel, à côté de ceux que l'imposition coloniale a fait surgir en eux¹⁶⁵. Pour être plus rigoureux, plutôt que de dire que les deux ensembles de schèmes coexistent l'un à côté de l'autre, il faut affirmer qu'ils coexistent comme *entremêlés* dans le même habitus, de sorte qu'il est impossible de faire le départ entre lequel de ces deux ensembles détermine réellement leurs pratiques, comme si ces dernières pouvaient être justiciables d'une analyse unidimensionnelle ou d'un autre, alternativement¹⁶⁶. Ces deux ensembles de schèmes, ces deux systèmes, Bourdieu et Sayad les tiennent, redisons-le, pour contradictoires, ce qui signifie que la subjectivité des paysans eux-mêmes est contradictoire et donne naissance à des conduites contradictoires :

À la façon des formes ambiguës de la *Gestalttheorie*, elle [l'activité des paysans] peut faire l'objet de deux lectures toutes différentes, selon le cadre de référence que l'on emploie pour l'interpréter. Mais l'ambiguïté n'est pas dans l'appréhension de l'objet, elle est dans l'objet lui-même [...] ; il s'ensuit que chacune des descriptions unilatérales de la réalité suffit à rendre raison de toute la réalité, à l'exception de ce qui en constitue l'essence à savoir la contradiction. Aussi, pour saisir adéquatement une réalité objectivement contradictoire, il faut avoir recours, simultanément, à deux grilles contradictoires : la fidélité au réel contradictoire interdit de choisir entre les aspects contradictoires qui font le réel¹⁶⁷.

¹⁶³ Le concept d'habitus, quand il est utilisé dans *Le déracinement*, relève plutôt de l'*ethos*, de l'attitude permanente et de l'*hexis*, donc de sa dimension corporelle (manière de marcher, de tenir la tête, etc.), Bourdieu étant encore tributaire du Mauss de « Les techniques du corps » de 1935 (comme le montrerait aussi un commentaire de l'étude de la question paysanne que Bourdieu a réalisée en Béarn à son retour d'Algérie, publiée en 1962 sous le nom de « Célibat et condition paysanne »). Cf. J.-L. Fabiani, *Pierre Bourdieu. Un structuralisme héroïque, op. cit.*, p. 75

¹⁶⁴ P. Bourdieu et A. Sayad, *Le déracinement, op. cit.*, p. 163.

¹⁶⁵ C'est dire que l'on n'« oublie » pas des schèmes longuement incorporés tout au long de l'existence ; mais c'est aussi dire que, même en temps de disparition objective de ces schèmes, ceux-ci peuvent survivre subjectivement dans l'habitus des anciennes générations et continuer d'être inculqués, de manière plus ou moins explicite, chez les plus jeunes qui n'ont pas connu l'ancienne société.

¹⁶⁶ Pour désigner métaphoriquement ces paysans dépayés, Bourdieu et Sayad parlent de « sabir culturel », locution qui donne son nom à ce huitième de dernier chapitre du *Déracinement* sur lequel nous nous concentrons. Rappelons ici qu'un sabir est une langue qui se crée dans le contact de deux locuteurs qui ne partagent pas la même langue maternelle, et pour les besoins de la communication (langue véhiculaire). Le sabir emprunte donc aux deux langues maternelles des locuteurs en présence, mais possède un lexique, une syntaxe plus pauvres, moins complexes.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 163-164.

Ces quelques considérations peuvent agir comme une nouvelle clé de lecture qui permet de relire *Le déracinement* depuis le début selon une autre perspective, plus théorique que politique, que celle que nous avons soulignée : montrer que les deux modèles sociaux ne s'annulent pas et peuvent bien souvent se vivre dans la contradiction, c'est, au moins implicitement, déjà montrer qu'il est nécessaire de postuler quelque chose – l'habitus traditionnel – qui rend impossible la mise en place d'une nouvelle coïncidence entre les structures objectives capitalistes imposées par la colonisation et les schèmes mentaux et pratiques subjectifs qui font défaut, dans leur systématisme, aux paysans encore trop traditionnels. Autre manière de dire que la colonisation ne s'est pas faite sur une population qui était une page blanche sur laquelle il était possible d'inscrire de nouveaux principes d'action, mais autre manière de dire aussi qu'il ne suffisait pas d'imposer de nouvelles structures objectives – dans les institutions, dans le sol, l'habitat, etc. – pour voir magiquement les structures subjectives s'y adapter. Cela en tête, la recherche de Bourdieu et Sayad s'affirme déjà comme une réfutation de l'objectivisme qui prétend déduire les pratiques individuelles des structures et régularités objectives : « des groupes différents par leur histoire peuvent réagir très différemment en face de situations très semblables et conférer une signification vécue très différente à des comportements identiques et identiquement imposés par la situation objective »¹⁶⁸. Sans pousser les identifications trop loin, tout se passe comme si les autorités coloniales, dans les camps de regroupement, cherchant obscurément à « faire table rase du passé » notamment par « la réorganisation de l'espace habité »¹⁶⁹, retrouvaient des intuitions typiquement objectivistes...

2. Surmonter l'incohérence par la pratique

2.1. Pédagogie rationnelle pour une genèse du sens pratique

Il peut paraître relativement impropre et précipité de parler de « sens pratique », et même d'habitus, en parlant d'un des premiers textes de Bourdieu, datant de 1964. Mais s'il n'est pas encore présent du lexique du livre et, *a fortiori*, n'en constitue pas la problématique centrale explicite, il nous semble cependant que le concept s'y dessine en creux, dans l'horizon de sa propre absence. Pour rendre la chose plus claire, il vaut la peine de se tourner vers les toutes dernières pages du livre dans lesquelles Bourdieu et Sayad envisagent la

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 110.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 27.

possibilité pour les paysans dépayés de surmonter les contradictions sociales dont ils se sont faits les porteurs. La nécessité de dépasser théoriquement l'objectivisme se fait particulièrement ressentir ici puisque, pour nos auteurs, de la même manière que l'imposition de nouvelles structures objectives ne pouvait en aucune manière déterminer mécaniquement une modification des dispositions des sujets dans le sens de ces structures, la disparition de la société coloniale et des contradictions dont elle est porteuse ne peut faire espérer en la disparition magique de ces contradictions qui ont été incorporées par les paysans dépayés : « Le paysan peut être libéré du colon sans être libéré des contradictions que la colonisation a développées en lui »¹⁷⁰. Autrement dit, l'existence du système colonial sous une double forme signifie que sa disparition objective ne conduira pas mécaniquement à sa disparition subjective et pratique ; une action de décolonisation qui se voudrait totale et réaliste se doit donc de se donner une connaissance adéquate de la société coloniale afin de prendre en compte, comprendre et affronter les contradictions sociales qu'elle a instituées dans leur ensemble.

Le système colonial se survit tant que les contradictions qu'il a laissées derrière lui ne sont pas effectivement surmontées, ce qui suppose qu'elles soient appréhendées et affrontées en tant que telles. Or la logique de la décolonisation (négation qui porte la marque de ce qu'elle nie) incline la petite bourgeoisie de bureaucrates à nier magiquement, comme fantômes honteux du colonialisme défunt, les contradictions du réel plutôt qu'à s'efforcer de les surmonter dans une action orientée par une connaissance adéquate du réel¹⁷¹.

Quel est cette action qui permettrait de surmonter les « contradictions du réel » ? Selon Bourdieu et Sayad, celle-ci doit s'organiser dans une perspective *éducative rationnelle* sur le plan économique et culturel. Par « rationnelle », il faut entendre une action éducative entreprise dans le sens de la *rationalisation* de la conduite des paysans algériens déracinés : il s'agit de leur donner les moyens de réaliser le plus pleinement possible le nouveau rapport au monde, au temps, au travail, etc. qui s'est imposé dans le moment de la colonisation. Il est difficile de trouver beaucoup de précisions quant à cette action éducative que préconisent Bourdieu et Sayad, notamment de par la maigreur des informations qu'ils donnent¹⁷². Néanmoins, elle trouve ce qu'on pourrait considérer être son complément dans une recherche

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 170.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 169.

¹⁷² En effet, ils insistent prioritairement sur la limitation de la dimension « paternaliste » que semble revêtir cette action : si elle doit être conduite par une élite « éclairée » des réalités sociologiques qui enserment les paysans algériens, elle doit l'être dans une collaboration entière avec ces derniers (être faite avec eux et non pas pour eux) ; elle doit s'organiser à partir de et s'adapter à la particularité des exigences de chacun, et non pas respecter un cahier des charges prédéterminés et fixés une fois pour toute ; elle doit travailler à la rationalisation de la conduite économique et culturelle, tout en respectant au mieux la liberté des paysans de travailler leurs terres comme ils le souhaitent, etc., cf. *Ibid.*, p. 176-177.

que Bourdieu a menée de manière contemporaine, avec Jean-Claude Passeron, dans *Les héritiers*, sur la condition étudiante et le système pédagogique¹⁷³.

Dans la conclusion de ce livre, Bourdieu et Passeron proposent ce qu'ils nomment une « pédagogie rationnelle » pour répondre aux inégalités face au système d'enseignement qui se sont déplacées et particulièrement creusées dans la phase de démocratisation de son mode de recrutement des étudiants et des professeurs autour des années 1950 et 1960. Le but de cette pédagogie rationnelle, de cette « rationalisation des moyens et des institutions pédagogiques »¹⁷⁴, est de réaliser le plus complètement la démocratisation du système pédagogique, c'est-à-dire de réduire au minimum l'écart qui s'est créé entre les réquisits sociaux, linguistiques et culturels pour recevoir et s'appropriier le message pédagogique et les habitus réels des étudiants appartenant aux classes sociales fraîchement arrivées – auxquelles ce message pédagogique n'était pas initialement destiné, notamment au niveau de ses conditions d'accès. L'idée de Bourdieu et Passeron est que le système pédagogique délègue une large part du travail d'inculcation non pas à ses propres institutions, mais aux familles des élèves ; en prétendant être neutre vis-à-vis du statut social des étudiants, il prend en réalité appui – pour les légitimer d'un point de vue proprement scolaire, par exemple, grâce à l'institution du diplôme – sur les inégalités qui se dessinent entre les familles en fonction de leur position dans l'espace social¹⁷⁵. Une action de ce type aura pour vertu principale d'universaliser au maximum les conditions d'accès et d'appropriation d'une culture que le système scolaire tend à faire apparaître comme universelle, c'est-à-dire de distribuer au mieux les moyens d'accéder et de s'appropriier la culture que transmet le système scolaire¹⁷⁶, avec une attention particulière pour les étudiants qui ne peuvent hériter de leur famille d'un habitus (culturel, linguistique, etc.) proche de celui que présuppose le système pédagogique.

Autrement dit, si « le degré de productivité spécifique de tout travail pédagogique autre que le travail pédagogique réalisé par la famille est fonction de la distance qui sépare l'habitus qu'il tend à inculquer [...] de l'habitus qui a été inculqué par toutes les formes antérieures de

¹⁷³ P. Bourdieu et J.-C. Passeron, *Les héritiers : les étudiants et la culture*, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Le sens commun », 1964.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 99.

¹⁷⁵ C. Nordmann, *Bourdieu / Rancière, La politique entre sociologie et philosophie*, Paris, Édition Amsterdam, 2006, p. 53.

¹⁷⁶ « Il y a un décalage entre la distribution universelle des exigences culturelles et la distribution très particulière des moyens de satisfaire à ces exigences. [...] S'il est vrai que la culture est universelle [=universellement reconnue comme culture légitime dans les limites d'un univers donné], il n'est pas normal que tout le monde n'ait pas accès à l'universel, qu'on n'universalise pas les conditions d'accès à l'universel », cf. P. Bourdieu, *Sur l'État. Cours au Collège de France 1989-1992*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points Essais », 2012, p. 387-388.

travail pédagogique et, au terme de la régression, par la famille »¹⁷⁷, une politique de rationalisation de la pédagogie est conçue par Bourdieu et Passeron comme ce qui permettra de réduire cette distance au maximum. Mais qu'est-ce que cette réduction si ce n'est une tentative pour faire coïncider l'habitus présupposé par le système pédagogique (qui définit son système d'attentes objectives) et l'habitus réel des étudiants ? Et donc créer et permettre la genèse de quelque chose comme un sens pratique culturel ? C'est en tout cas ce qu'affirme Adelino Braz quand il commente l'ensemble des textes auxquels Bourdieu a contribué et qui portent sur les réformes qui lui apparaissent nécessaires pour aller dans le sens d'une rationalisation de l'enseignement : « il est primordial de s'assurer que le contenu transmis peut opérer comme un *sens pratique* adapté à l'évolution de la société »¹⁷⁸.

Avec ces quelques considérations, il est possible de revenir à l'idée d'une éducation rationnelle apportée par Bourdieu et Sayad à la fin du *Déracinement*. Travailler dans le sens d'une rationalisation des comportements, c'est alors se donner pour prérogative de permettre aux paysans dépaysannés de sortir de l'état de suspension entre deux sociétés et deux habitus qui les voue à toutes les contradictions pratiques. La question centrale qui conduit le raisonnement de Bourdieu et de Sayad est celle du déracinement d'un sens pratique traditionnel, *déracinement qui doit être compensé par un nouvel enracinement* – via une action pédagogique – *dans un sens pratique « moderne »*, dont les structures objectives ont été introduites par la colonisation : « le fellah' se trouve affronté à la tâche de créer le système de modèles de comportement et de pensée qui lui permette de s'adapter à cette situation nouvelle »¹⁷⁹, tâche qui suppose les moyens de la création d'un sens pratique nouveau. Le sens pratique apparaît comme ce qui permet d'échapper à l'incohérence d'une existence ballotée entre deux modèles de comportement. Comme nous allons le voir dans la suite à partir de la problématique du néolibéralisme qui a occupé Bourdieu dans la dernière partie de son œuvre, le concept de sens pratique n'est plus seulement envisageable comme un concept permettant de sortir de l'opposition théorique canonique entre le subjectivisme et l'objectivisme ; il s'augmente d'une dimension normative éthique et politique qu'il possédait déjà dans ses premiers écrits où il se signalait dans l'horizon de son manque.

Mais avant d'en arriver là, il faut interroger le commentaire et la critique d'E. Martín-Criado quand il affirme que le présupposé le plus général du livre de Bourdieu et Sayad –

¹⁷⁷ P. Bourdieu et J.-C. Passeron, *La reproduction*, *op. cit.*, p. 89-90.

¹⁷⁸ A. Braz, *Bourdieu et la démocratisation de l'éducation*, Paris, P.U.F., coll. « Philosophies », 2011, p. 136.

¹⁷⁹ P. Bourdieu et A. Sayad, *Le déracinement*, *op. cit.*, p. 170.

voire de toute l'œuvre de Bourdieu qui porte sur la question du sens pratique –, est celui qui consiste à opposer et à tenir pour inconciliables deux modèles de société, et donc d'habitus. Bourdieu et Sayad admettent qu'ils ne peuvent avoir de valeur qu'heuristique, mais leurs effets de tiraillement et de suspension ne sont-ils pas bien réels dès lors qu'ils sont présumés être inconciliables ? Est-il d'ailleurs bien vrai que ces deux modèles sont inconciliables ? Leur coexistence dans une subjectivité doit-elle automatiquement la vouer à l'incohérence ? Plus fondamentalement, s'il est possible de montrer avec les auteurs du *Déracinement* que le dédoublement subjectif et pratique peut se réaliser autrement que dans la contradiction, n'est-ce pas que l'opposition entre tradition et modernité n'est définitivement pas celle qui structure la théorie de la pratique de Bourdieu ? Autrement dit, est-ce que cette première opposition ne cache pas une deuxième opposition entre un état « normal » et un état de crise, opposition beaucoup plus structurante pour une pensée du sens pratique et de sa nécessaire genèse ?

2.2. Retour critique sur une critique sociogénétique

La critique qu'a formulée E. Martín-Criado dans son livre est particulièrement précieuse pour nous. Elle permet d'abord de souligner que la théorie de l'habitus et du sens pratique est adossée à cette opposition classique entre les sociétés traditionnelles et les sociétés modernes. Ensuite, elle montre que cette opposition pousse Bourdieu à nourrir deux images de la société kabyle. Enfin, elle met en évidence que c'est en se basant sur une image reconstruite et idéalisée¹⁸⁰ d'une Kabylie stable et intégrée que Bourdieu fonde sa théorie de la pratique, pour finir par l'appliquer d'une façon problématique à la société française du XX^e siècle, société censée être moderne, donc différenciée en une multiplicité de champs et de sites de socialisations générateurs de schèmes différents applicables à des situations objectivement diverses¹⁸¹. Il nous semble cependant que cette critique, si elle permet de pointer vers des apories de la théorie de Bourdieu, ne permet pas de se donner une intelligence plus complète de sa limite constitutive que nous avons épinglée auparavant, limite qui est aussi le point du dépassement effectif de l'objectivisme et donc du lieu en deçà du sens pratique constitué. Pour comprendre cela, il faudra comprendre que l'opposition entre tradition et modernité est

¹⁸⁰ D'autres commentateurs ont souligné cette dimension reconstruite et « enchantée » de la Kabylie. Ainsi, par exemple, Lahouari Addi affirmait que « le paradigme anthropologique kabyle est une reconstruction théorique "enchantée" de la société traditionnelle, avec ses dynamiques distinctives et ses logiques reproductrices », cf. L. Addi, *Sociologie et anthropologie chez Pierre Bourdieu. Le paradigme anthropologique kabyle et ses conséquences théoriques*, Paris, Éditions La découverte, coll. « Armillaire », 2002, p. 104.

¹⁸¹ E. Martín-Criado, *Les deux Algéries de Pierre Bourdieu, op. cit.*, p. 114.

loin d'épuiser les conditions de possibilité de la constitution de la théorie du sens pratique et de l'habitus.

Dans quelle direction nous mène la critique d'E. Martín-Criado ? D'un côté, il montre que la société kabyle, contrairement à l'image d'une société traditionnelle sans histoire à laquelle souscrit Bourdieu, possède une longue et riche histoire, intrinsèquement liée à l'histoire du colonialisme, au cours de laquelle se sont développées des institutions comme l'écriture (*via* la scolarisation en langue française qui s'est imposée suite au gouvernement de Jules Ferry), la codification juridique (à partir des recueils produits par les ethnologues missionnaires au XIX^e siècle) et l'économie de marché (orfèvrerie et armement, notamment). « La Kabylie que connaît Bourdieu, loin d'être une société traditionnelle, est, en bonne partie, le résultat de la politique coloniale »¹⁸². D'un autre côté, il montre que loin d'être incompatibles, tradition et modernité peuvent coexister et même se renforcer mutuellement : il soutient, avec Marshall Sahlins, que le traditionalisme dont les paysans déracinés peuvent faire preuve n'est en rien une *survivance* pathologique du passé puisque, « souvent, l'insertion dans l'économie monétaire n'a pas cassé, mais au contraire renforcé les grands réseaux de parenté, les formes traditionnelles de communauté, les échanges de dons ou les modes de consommation ou de distribution antérieures », ce qui s'est passé en Kabylie¹⁸³.

Vu sous cet angle, le texte d'E. Martín-Criado penche plutôt du côté de la critique postcoloniale ; mais aussi de la critique anti-utilitariste. La référence à Marshall Sahlins – dont on sait l'importance qu'il a et continue d'avoir en France pour le Mouvement anti-utilitariste¹⁸⁴ – en témoigne ; ce qui en témoigne, c'est aussi le fait qu'il souligne l'importance pour Bourdieu, dans sa période algérienne, de la référence à Max Weber, pour qui le monde rationalisé de l'économie capitaliste est « un univers impersonnel *exclusivement* régi par la loi de l'intérêt, de la maximisation des bénéfices, du calcul »¹⁸⁵, exclusivité contre laquelle s'insurgent les tenants du MAUSS. La mise au jour, au sein des sociétés contemporaines, supposées être régies par le calcul intéressé et l'accumulation de biens matériels, de logiques que l'on impute abusivement à la tradition, comme la pratique de l'échange de dons, a été un des acquis des recherches menées par Marcel Mauss¹⁸⁶. D'après cette dernière ligne, E. Martín-Criado nous semble rejoindre, même par des voies théoriques plus charitables qu'à

¹⁸² *Ibid.*, p. 95.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 108-109.

¹⁸⁴ P. Mounier, *Pierre Bourdieu, une introduction*, Paris, Pocket/La découverte, coll. « Agora », 2001, p. 201.

¹⁸⁵ E. Martín-Criado, *Les deux Algéries de Pierre Bourdieu*, *op. cit.*, p. 68 (nous soulignons).

¹⁸⁶ B. Karsenti, *Marcel Mauss. Le fait social total*, *op. cit.*, p. 5.

l'accoutumée, la critique anti-utilitariste qui est adressée à Bourdieu depuis près de trente ans. N'est-il toutefois pas possible d'orienter sa critique dans une autre direction ? Est-ce qu'elle ne frôlerait pas, sans la nommer directement, une autre opposition, opposition autrement plus révélatrice des enjeux théoriques et politiques de la sociologie de la pratique de Bourdieu ?

Dans un court passage, sa critique semble en effet pointer vers une autre opposition que celle entre tradition et modernité : sur deux pages, il développe premièrement le « paradoxe » selon lequel c'est à partir de l'observation d'une société où l'expérience modale est celle d'une subjectivité *dédoublée* (schèmes capitalistes et précapitalistes) que Bourdieu fonde sa théorie de l'habitus – et du sens pratique, ajoutons-nous – qui, dans sa formulation la plus stabilisée (celle du *Sens pratique*, par exemple), présuppose une adéquation entre les structures de l'habitus et les structures objectives. Et, deuxièmement, si cette expérience du dédoublement qui, affirme E. Martín-Criado, rend problématique l'idée d'adéquation entre l'habitus et la situation objective, est effectivement présente dans le système de Bourdieu, c'est toujours à titre d'« exception », sous le concept d'*hystérésis* des habitus¹⁸⁷. Mais ce paradoxe, relève-t-il encore de l'opposition entre tradition et modernité ? N'est-il pas plutôt dépendant d'une autre opposition entre, d'une part, un modèle de société où il est possible de former un sens pratique – qu'il soit traditionnel ou moderne – et, d'autre part, un modèle de société où il est impossible que se forme un sens pratique ? N'est-ce pas ce que montre l'insistance du *Déracinement* sur l'expérience du dédoublement subjectif des paysans dépayés, et, *a fortiori*, sur la nécessité de prendre en charge la genèse d'un sens pratique via une action éducative rationnelle ? Et d'ailleurs, cette expérience du dédoublement, est-elle coextensive de l'expérience de la contradiction à laquelle est voué le « sabir culturel » ?

En réalité, partir du principe que c'est l'opposition entre une société en crise et une société « normale » (entendons une société capable d'intégrer pratiquement, selon ses normes, les sujets qui la composent) qui structure *Le déracinement* doit amener à distinguer clairement la figure du dédoublement de celle de la contradiction. Pour désigner les paysans dépayés, Bourdieu et Sayad parlent de « sabirs culturels » (nom du huitième chapitre du *Déracinement*), signifiant par là qu'eux et leurs pratiques sont des mélanges contradictoires des deux modèles de comportement traditionnel et moderne. Ces paysans ne peuvent « choisir » lequel de ces deux modèles mettre en œuvre dans une situation déterminée et ne peuvent vivre que dans un état de suspension et de déchirement entre ces deux modèles. C'est

¹⁸⁷ Sur ces deux points, cf. E. Martín-Criado, *Les deux Algéries de Pierre Bourdieu, op. cit.*, p. 66-67.

qu'en fait, la situation de *chômage* et d'*oisiveté*, qui les enferme dans une économie de la survie, les empêche d'acquérir, d'accomplir, de *maitriser* et, par voie de conséquence, de *distinguer* les schèmes et les catégories pratiques qui fondent subjectivement l'un ou l'autre des ordres sociaux : « faute de parler assez bien les deux langues culturelles pour les tenir nettement séparées, il est condamné aux interférences et aux contradictions qui font le sabir culturel »¹⁸⁸. Quant au dédoublement, Bourdieu et Sayad affirment qu'il constitue la modalité d'existence avant tout des ouvriers *permanents*¹⁸⁹, c'est-à-dire de ceux qui, étant assurés de leur subsistance par un salaire régulier, peuvent quitter l'urgence de la survie imposée par un lendemain totalement incertain pour s'assurer la maîtrise et la distinction des deux registres objectifs. Le dédoublement, pour ceux qui peuvent se le permettre, est avant tout une manière de résister « aux contradictions d'une existence double »¹⁹⁰ : « Par ce dédoublement, les ouvriers pouvaient esquiver [...] les déchirements qu'aurait entraînés tout effort pour unifier une expérience double et contradictoire »¹⁹¹.

Ainsi, lire *Le déracinement* au prisme de l'opposition entre ce qu'Auguste Comte nommait l'« état organique » et l'« état critique »¹⁹² de la société nous amène à voir que la figure du dédoublement ne constitue pas en soi la problématique centrale de Bourdieu et Sayad ; cette dernière est bien celle des conditions de possibilité du dédoublement et de la modalité de résistance face à la contradiction subjective qu'il peut impliquer, c'est-à-dire celle de *la condition de possibilité de la genèse d'un sens pratique*, dans l'un des deux registres objectifs ou dans les deux à la fois. Mais alors, la question qu'il faut poser, pour espérer comprendre les limites inhérentes au système conceptuel de Bourdieu, est celle de savoir pourquoi la genèse d'un sens pratique est si importante. Après tout, le moment de rupture du sens pratique, c'est un moment où l'adhésion préréflexive au monde est rompue elle aussi et donc, où les sujets peuvent prendre conscience, par un retour réflexif sur eux-mêmes et sur le monde, de leurs déterminants sociaux, et où, en fin de compte, il est possible de travailler dans le sens de quelque chose comme une liberté par rapport à ces derniers. Le mouvement de reconstruction d'une société stable et intégrée derrière une société en crise est bien trop caractéristique des premières entreprises de Bourdieu pour pouvoir être résumée à une tentation primitiviste. C'est en effet ce mouvement que l'on retrouve chez lui à propos du

¹⁸⁸ P. Bourdieu et A. Sayad, *Le déracinement*, *op. cit.*, p. 167-168.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 69.

¹⁹⁰ Cette résistance s'affirme, par exemple, dans la capacité à tenir séparés le travail sur la terre du colon, où la règle est la productivité, et le travail sur la terre familiale ou clanique et ce, sans importer dans l'un les normes de l'autre.

¹⁹¹ *Ibid.*, note 1, p. 165.

¹⁹² J.-L. Fabiani, *Pierre Bourdieu. Un structuralisme héroïque*, *op. cit.*, p. 165.

système scolaire¹⁹³ et du système matrimonial en Béarn¹⁹⁴. Il faut donc demander à *la théorie de la pratique* de Bourdieu les raisons pour lesquelles l'état critique de la société qui a été directement observé en Algérie pendant la guerre de décolonisation ne pouvait être pensé directement et pour lui-même, c'est-à-dire autrement que comme un manque qui ne demande qu'à ce qu'on en reconstruise dans la théorie et dans la réalité la forme organique. Pour essayer de comprendre cet effet de repoussoir que constitue la question de l'état critique de la société, nous devons à présent nous tourner vers la dernière décennie de l'œuvre de Bourdieu, celle qui a été caractérisée par l'avènement du néolibéralisme et celle où la question de la genèse du sens pratique retourne aux fondements les plus prescriptifs qu'il a pu formuler dans sa période algérienne.

¹⁹³ E. Martín-Criado, *Les deux Algéries de Pierre Bourdieu, op. cit.*, note 200, p. 113.

¹⁹⁴ P. Bourdieu, « Célibat et condition paysanne », dans *Études rurales* 5-6 (1962), p. 32-135, repris dans *Le bal des célibataires. Crise de la société paysanne en Béarn*, Paris, Éditions de Seuil, coll. « Points Essais », 2002, p. 15-168.

Chapitre 4

Néolibéralisme et crise de la pratique

Il nous reste ici à essayer de trouver les raisons pour lesquelles Bourdieu ne peut s'attaquer de front, avec sa théorie de la pratique, la question de l'*état critique* de la société. Ses premiers textes sur l'Algérie, et en particulier *Le déracinement*, nous ont montré que cet état particulier que peut prendre une société se caractérisait par le fait de maintenir les subjectivités qui la composent dans une forme d'apesanteur économique et sociale de laquelle la possibilité de former un sens pratique fait cruellement défaut ; se caractérisait aussi par la nécessité dans laquelle elle plaçait le sociologue d'affronter, pour la compenser artificiellement par une action pédagogique rationnelle, cette difficulté avec tous les instruments que lui offre sa discipline. Théoriser et fournir les instruments qui permettront la genèse subjective d'un sens pratique : voilà le motif des prémisses algériennes de la théorie de la pratique de Bourdieu. Il n'est pas interdit de considérer que la problématique centrale de ces prémisses a été tenue pour un acquis (au sens où « il va de soi que dans nos sociétés, qui ne sont pas en crise, des sens pratiques sont constitués »), pour finalement céder peu à peu la place, dans ses écrits des années 1970 et 1980, à une mise au jour des rapports de domination les plus invisibles : ceux qui, empruntant la voie de la violence symbolique et se fondant sur un sens pratique déjà là, se perpétuent avec le consentement des personnes qui en souffrent. Mais en a-t-on réellement terminé avec sa théorie de la pratique quand on a constaté l'apparent paradoxe que peut constituer le mouvement théorique à sa base ? Ne faut-il pas plutôt en chercher les raisons et tenter de rendre compte de ses implications au sein de la théorie de la pratique de Bourdieu ?¹⁹⁵

¹⁹⁵ Beaucoup de commentateurs, comme nous l'avons vu notamment avec E. Martín-Criado, ont constaté le paradoxe de la pensée de Bourdieu entre ses prémisses et ses développements les plus stables. Ce paradoxe consiste, en sa forme la plus générale, à énoncer quelque chose comme : « si Bourdieu avait été conséquent avec le matériel empirique à partir duquel il avait fondé la théorie de l'habitus, il n'aurait pas dû faire de l'expérience de l'adhésion préréflexive aux enjeux du monde social l'expérience modale des agents sociaux ». Et ce paradoxe prend des couleurs différentes selon l'opposition qui sert de clé de lecture au commentateur ; ainsi, par exemple, c'est avec l'opposition, au sein des théories de l'acteur social, entre le pôle de « l'unicité de l'acteur » et le pôle de « sa fragmentation interne » que Bernard Lahire affirme que, « paradoxalement, les premiers travaux du même auteur [Bourdieu] portant sur l'Algérie des années soixante auraient pu le conduire vers la construction d'une théorie de l'acteur et de l'action plus sensible à la pluralité des schémas d'expériences incorporées et des forces formatrices d'habitudes ». Cf. B. Lahire, *L'homme pluriel. Les ressorts de l'action* (2001), Paris, Fayard, coll. « Pluriel », 2011, p. 41. Reste encore à rendre raison de ce paradoxe au sein de la théorie de Bourdieu.

Pour comprendre les implications de ce geste théorique, il nous faudra faire un saut dans le temps et nous tourner vers la dernière décennie de l'œuvre de Bourdieu, celle qui a vu l'avènement du néolibéralisme, les années 1990. Pour mettre en lumière le lien entre le néolibéralisme et la question de la pratique, il faudra, dans un premier temps, essayer, de saisir l'impact sur la théorie de Bourdieu de l'avènement des politiques néolibérales. Ensuite, il faudra essayer de distinguer la violence propre au néolibéralisme de la violence symbolique, mais aussi de la violence économique. Enfin, nous pourrions essayer d'esquisser les contours d'un espace qui, s'il n'appartient pas en propre à la théorie de la pratique, en constitue une limite que le néolibéralisme, qui a fait de l'expérience du chômage une expérience chronique, force Bourdieu à fréquenter malgré lui.

1. Prise de conscience et changement d'axe théorique

1.1. Retour sur la question du don et du désintéressement

Afin de rendre compte des effets du néolibéralisme, il est utile de se tourner à nouveau sur la question de l'échange de dons, fait social dont nous avons souligné le caractère paradigmatique qu'il revêt pour la pensée de Bourdieu dans la mesure où il donne la clé de lecture de l'ensemble des phénomènes sociaux : leur *double vérité* subjective et objective. La lecture de l'ensemble de l'œuvre de Bourdieu au travers du prisme de la question du don a conduit I. Friedrich Silber à y distinguer trois phases : nous n'avons pas mentionné la deuxième, puisqu'elle n'était, selon elle, qu'une réaction défensive qui a poussé Bourdieu à consolider les propositions centrales de la première phase¹⁹⁶. Cette première phase consistait surtout en une affirmation épistémique – avoir recours au concept d'habitus comme opérateur situé entre le subjectif et l'objectif – et une affirmation critique – dévoiler la vérité objective économique qui se dissimule derrière les échanges qui se vivent subjectivement comme désintéressés. Quant à la troisième phase, elle repose, dit I. Friedrich Silber principalement sur deux ressorts, à savoir, d'une part, une prise en compte plus explicite de l'ambiguïté du phénomène du don due à la manière dont ce dernier fait coexister deux vérités contradictoires¹⁹⁷ et, d'autre part, une « valorisation positive et prescriptive du

¹⁹⁶ Ilana Friedrich Silber, « L'intérêt de Bourdieu pour le désintéressement. Un exemple de double vérité ? », *art. cit.*, note 11, p. 231.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 237.

désintéressement »¹⁹⁸. Nous voudrions maintenant développer plus longuement cette troisième phase qui commence, selon nous, aux alentours des années 1988-1989¹⁹⁹.

Il est tout à fait possible de lire le chapitre de *Raisons pratiques* nommé « Un acte désintéressé est-il possible ? » comme une tentative de la part Bourdieu de consolider sa théorie du sens pratique en réaction aux critiques qui ont retrouvé dans celle-ci les fondements d'une théorie utilitariste. En effet, ce texte se présente avant tout comme une synthèse pédagogique des acquis de sa recherche ponctuée par l'exposition des principaux concepts qui sont le cœur de sa théorie. Bourdieu y montre, d'une part, que sa théorie de l'action ne soutient en aucune manière que les agents sociaux « sont mus par des raisons conscientes » et, d'autre part, qu'elle n'implique pas non plus que tout ce qui pousse les agents à agir est réductible à un intérêt économique²⁰⁰. Mais il est aussi possible de lire ce chapitre, surtout dans sa dernière moitié, comme un exposé *des conditions les plus générales de possibilité du désintéressement*. Ces conditions ne sont en rien étonnantes si l'on tire les conséquences de la théorie de Bourdieu : les pratiques des agents sont déterminées par la relation entre leur habitus et les structures objectives d'un champ ; cette relation à un champ particulier forme un « intérêt » particulier à ce point irréductible à l'intérêt économique que Bourdieu préférera lui substituer le concept d'*illusio*²⁰¹ (chaque champ est caractérisé par un type particulier d'*illusio* irréductible à celle d'un autre champ²⁰²) ; pour que quelque chose comme un « intérêt au désintéressement »²⁰³ soit possible, il faut donc que soient réunis des champs qui ont comme *nomos* le désintéressement et des agents possédant des habitus ayant intériorisé ce *nomos*, c'est-à-dire des « habitus désintéressés »²⁰⁴. Créer les conditions par lesquelles quelque chose comme un sens pratique du désintéressement est rendu possible, ce serait travailler à la création et l'entretien « d'univers dans lesquels des dispositions durables au désintéressement peuvent être constituées et, une fois constituées, trouver des conditions objectives de renforcement constant »²⁰⁵, c'est-à-dire d'univers qui, comme le champ artistique ou le champ scientifique ou encore l'univers des échanges domestiques, ne répondent pas au *nomos* intéressé (au sens utilitariste) du champ économique.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 239.

¹⁹⁹ C'est ici que nous nous séparons d'Ilana Friedrich Silber selon qui la deuxième phase inclut les années 1988-1989, notamment le texte « Un acte désintéressé est-il possible ? » qui est la transcription de deux cours donnés en 1988 (repris dans P. Bourdieu, *Raisons pratiques*, *op. cit.*, p. 147-167).

²⁰⁰ P. Bourdieu, *Raisons pratiques*, *op. cit.*, p. 154.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 151. « Investissement » et « libido » sont envisagés comme des synonymes.

²⁰² *Ibid.*, p. 159.

²⁰³ *Ibid.*, p. 160.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 163.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 164.

Chose notable à laquelle il ne nous avait guère habitués, quelques années plus tard, lors de son cours au Collège de France donné le 3 avril 1993 sur « les fondements sociaux de l'action économique », Bourdieu revient sur et corrige les analyses qu'il a fournies de la transfiguration de l'économique en symbolique dans *Le sens pratique*. Il soutient que, dans ses analyses de 1980, il avait fait comme si la dénégation à la base de cette transfiguration était avant tout un acte individuel et que la dénégation collective était une somme de dénégations particulières, « sous-estim[ant] l'importance des conditions sociales de possibilité de cette dénégation partagée »²⁰⁶. À nouveau, ce qui s'affirme ici dans ce correctif, c'est la *prise de conscience* de l'importance de prendre en compte et d'expliquer les conditions générales de possibilité d'un acte désintéressé, c'est-à-dire les conditions de possibilité de cet « habitus désintéressé » à la base du don, phénomène qui se présente et se vit comme authentiquement désintéressé :

Il faut que le refoulement et la dénégation que j'ai décrits soient collectivement encouragés et soutenus et qu'ils soient préparés par une éducation portant, au fond, à refuser le calcul²⁰⁷.

Cette prise de conscience est significative – même si, en son fond, elle reste dans la lignée et est déductible des développements qui l'ont précédée – sur un point au moins qui semble mettre la théorie de Bourdieu en contradiction avec elle-même : en effet, ici est soulignée la nécessité de *penser et réaliser* les conditions qui rendent possible le phénomène même du don désintéressé qui, auparavant, incarnait l'objet d'étude paradigmatique d'une théorie qui, telle qu'on la voit mise en œuvre dans *Le sens pratique*, semblait être vouée à en dévoiler les apparences de vertu pour déceler la manière particulière dont des rapports de force matériels et économiques s'y perpétuaient. Il faut essayer de donner du sens à cette contradiction.

1.2. Bourdieu, entre *doxa* et orthodoxie

Pour cela, on peut partir de la thèse de Bourdieu sur la différence entre *orthodoxie* et *doxa* : la *doxa*, nous l'avons vu, c'est la croyance originaire dans le monde social et ses enjeux, c'est-à-dire le rapport pratique préreflexif qui lie un habitus à un univers social auquel il est structurellement accordé. La *doxa* n'a dès lors pas besoin d'être énoncée explicitement pour agir et être agie, elle n'a pas besoin de se dire dans un corps de lois ou de règles qu'il s'agirait de respecter, puisqu'elle est « respectée » par les agents sur un mode tacite qui exclut

²⁰⁶ P. Bourdieu, *Anthropologie économique*, op. cit., p. 47.

²⁰⁷ *Id.*

la possibilité d'agir autrement. L'orthodoxie, quant à elle, peut être considérée comme la justification explicite et discursive de ce qui se donnait auparavant sur le mode de la *doxa*. La nécessité de passer à l'orthodoxie signe donc une crise doxique, c'est-à-dire que le « cela va de soi » et l'évidence qui caractérisaient le mode sur lequel se donnait le monde social ne sont justement plus évidents ; c'est dire que l'orthodoxie comme manière de légitimer explicitement l'ancienne *doxa*, commence quand de nouvelles manières d'agir voient le jour : « dès qu'il y a des hétérodoxes, les orthodoxes sont obligés d'apparaître comme tels ; la *doxa* est obligée de s'explicitier en orthodoxie lorsqu'elle est mise en question par une hérésie »²⁰⁸. Et ce passage de l'évidence pratique menacée à la célébration légitimatrice vaut pour l'ensemble des valeurs, comme l'honneur dans les sociétés traditionnelles : « les Kabyles commencent à parler d'honneur quand l'honneur est menacé »²⁰⁹.

Parmi ces valeurs, il faut bien évidemment inclure le désintéressement, à la fois comme un phénomène social appréhendable sociologiquement et, par conséquent, comme concept particulier de la théorie sociologique de Bourdieu. Il nous faut ainsi soutenir que si Bourdieu, à un moment donné de son parcours, a senti la nécessité d'insister plus longuement sur les conditions de possibilité d'un acte désintéressé, ce n'est pas uniquement pour mettre au clair quelques malentendus qui auraient pu conduire certaines critiques à le mésinterpréter, c'est aussi et principalement parce que ces conditions sont en train de disparaître, en tant que réalité sociale et conceptuelle. Symptôme de cela, le fait qu'en 1988, quand Bourdieu soulignait la nécessité de prendre acte de l'existence du désintéressement et de la vertu (plutôt que de leur porter un regard soupçonneux) et de se demander quelles en sont les conditions sociales de possibilité, c'était en vue de dégager un « principe d'une pratique *permanente* de la vertu »²¹⁰. Même les anti-utilitaristes promoteurs du don, à qui l'on reproche pourtant – à tort – une vision irénique du monde, ne vont pas jusqu'à affirmer qu'une pratique déterminée puisse entrer de manière univoque dans le registre de la vertu²¹¹.

Comment comprendre qu'une théorie qui était si prompte à montrer que derrière le désintéressement le plus authentique pouvaient se cacher des intérêts et des profits, notamment matériels, puisse passer à une autre extrême, tout aussi réductionniste au demeurant, et se faire le chantre des vertus les plus pures du désintéressement ? En réalité,

²⁰⁸ P. Bourdieu, *Sur l'État*, op. cit., p. 313.

²⁰⁹ P. Bourdieu, *Anthropologie économique*, op. cit., p. 53.

²¹⁰ P. Bourdieu, *Raisons pratiques*, op. cit., p. 164 (nous soulignons).

²¹¹ A. Caillé, *Anthropologie du don. Le tiers paradigme* (2000), Paris, La Découverte, coll. « Poche », 2007, p. 64-66.

Bourdieu se fait l'orthodoxe de ce qui représentait une *doxa* pour sa théorie. Non pas simplement un fait que ses descriptions sociologiques mettaient au jour comme une *doxa* dans la réalité sociale, mais avant tout *un fait conceptuel qui agissait sur le mode de la doxa au sein même de sa théorie*. Si Bourdieu passe d'une extrémité théorique à l'autre, lui qui a si justement montré par ailleurs que l'*illusio* propre à chaque champ était impure et pouvait recouvrir des investissements aussi contradictoires que le désintéressement matériel et l'intérêt économique, c'est qu'il sent que le désintéressement et la transfiguration de l'économique en symbolique étaient menacés dans leurs conditions de possibilité : « les valeurs sont d'autant plus célébrées qu'elles sont menacées ; aussi longtemps qu'elles sont évidentes, elles vont tellement de soi que personne ne songerait à les célébrer »²¹². Il n'est dès lors pas étonnant que Bourdieu s'engage dans un processus théorique d'*explicitation* placé sous le signe de l'exagération – marque du passage de la *doxa* à l'orthodoxie – de ce qu'il tenait pour un acquis sur lequel il était possible de baser une théorie critique. Si « Un acte désintéressé est-il possible ? » peut être considéré comme un moment réactif de consolidation, ce n'est pas uniquement face aux critiques que les anti-utilitaristes lui ont adressées, mais aussi – et peut-être surtout – face à la disparition des conditions de possibilité de l'action généreuse, désintéressée, vertueuse.

Le texte de Bourdieu le plus clairement marqué par cette tendance à l'*explicitation* et à la prescription est sans aucun doute, comme le soutient Ilana Friedrich Silber, le *post-scriptum* portant sur « la double vérité du don » ajouté au cinquième chapitre des *Méditations pascaliennes*²¹³. Ainsi, sur une quinzaine de pages, seule la première est consacrée à la répétition rituelle de l'importance de l'intervalle de temps interposé pour comprendre la possibilité de la coexistence contradictoire de la vérité objective et de la vérité subjective du don généreux. La préoccupation principale de Bourdieu est encore de déterminer les conditions de possibilité de la « méconnaissance partagée » qui est au fondement du « jeu » qu'est l'échange de dons²¹⁴. Mais c'est surtout son tout dernier paragraphe qui attire l'attention d'I. Friedrich Silber : c'est, en effet, lui qui montre le plus clairement que la prise en compte des conditions sociales de possibilité de l'action désintéressée ne répond pas uniquement à un impératif de consolidation théorique qui vouerait Bourdieu à affiner ses *descriptions* sociologiques, mais relève bien plutôt d'une nécessaire *prescription* des résultats

²¹² P. Bourdieu, *Anthropologie économique*, op. cit., p. 53.

²¹³ P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, op. cit., p. 276-291.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 278.

de sa recherche, et ce, au regard de l'impact de l'« économicisation » de la vie des sujets par le néolibéralisme :

L'exaltation de la réussite individuelle, économique de préférence, qui a accompagné l'expansion du néo-libéralisme a fait oublier [...] la nécessité d'investir collectivement dans les institutions qui produisent les conditions économiques et sociales de la vertu ou, en d'autres termes, qui font que les vertus civiques de désintéressement et de dévouement, comme don fait au groupe, sont encouragées et récompensées par le groupe²¹⁵.

Avant de se lancer dans une exploration de ce néolibéralisme dont il nous parle et du type de violence qui en est le corrélat, il faut maintenant s'interroger sur la signification du retour de Bourdieu sur la question du désintéressement et des conditions de possibilité d'un acte généreux et vertueux. Est-ce que ce retour doit enfermer la théorie de la pratique et de la double vérité des pratiques symboliques dans une contradiction insoluble de laquelle il n'est possible de les sortir qu'au prix d'une modification entière du système conceptuel de Bourdieu ? Cette contradiction n'exprime-t-elle pas au contraire une pensée du don et du désintéressement plus complexe que ce qui se donnait à voir dans *Le sens pratique* ? Et, finalement, cette complexité, jamais totalement et clairement formulée, n'est-elle pas le signe d'une double orientation de la pensée de Bourdieu, qui, pour être toujours présente, n'a vu qu'une de ses dimensions explorée pour elle-même ?

1.3. Recul de la dénégation, retour au symbolique

Un bon moyen de saisir l'ambiguïté de la question du don chez Bourdieu peut être de partir de la distinction qu'il établit, dans *Le sens pratique*, entre les modes de domination précapitaliste et capitaliste : ce qui différencie ces deux modes de domination, c'est avant tout ceux à qui est dévolu le rôle d'entretien des relations durables sur lesquelles des rapports de domination pourront prendre racine. Dans les sociétés précapitalistes, le seul moyen d'instaurer des relations de domination qui soient durables et durablement reconnues comme légitimes réside dans le travail continu et contraignant de récréation des *liens* qui unissent chaque membre de la société. Ce travail, qui consiste à inscrire ses semblables dans des *relations sociales* et à faire *perdurer dans le temps cette inscription*, peut prendre des formes très différentes, comme le fait d'assister à un mariage, des fêtes, etc., mais aussi des échanges de dons, et prend la forme d'une relation personnalisée, c'est-à-dire d'une relation particulièrement attentive – qui prend de son propre *temps* pour donner du *temps* – à la

²¹⁵ *Ibid.*, p. 290.

singularité de la personne avec qui elle est nouée²¹⁶. Quant au mode de domination capitaliste, comme nous l'avons vu, il permet de faire l'économie de ce travail de soin car il inscrit les relations sociales durables dans l'objectivité impersonnelle des institutions et des positions sociales officiellement garanties (pensons au rapport salarial entre un ouvrier et son patron, au rapport pédagogique entre un professeur et ses élèves, etc.) et ratifiées notamment par le droit²¹⁷. Dans un tel univers, l'enchantement symbolique qui garantit le lien social n'a plus à être assumé personnellement et la dénégation du calcul économique laisse la place au calcul ouvertement vécu et perçu comme tel. Mais, comme le montre par ailleurs Bourdieu explicitement, il existe des lieux, des « îlots » dans lesquels existent encore des économies fort proches de l'économie particulière du don, et où le travail de récréation du lien social par la dénégation de l'esprit de calcul est incontournable : ce sont les « marchés des biens symboliques », comme l'univers domestique, les relations d'amitié, etc.²¹⁸

Ce qui a longtemps préoccupé la recherche de Bourdieu, c'est le fait de montrer que les relations sociales n'unissent pas forcément – voire, n'unissent jamais – des personnes socialement égales ; que l'échange de dons, par exemple, peut créer des liens entre deux personnes ou groupes de personnes occupant des positions dissymétriques, ce qui exclut « la possibilité d'une contrepartie, l'espoir même d'une réciprocité active, condition de possibilité d'une véritable autonomie »²¹⁹. Autrement dit, Bourdieu s'est longtemps évertué à montrer comment *les relations sociales*, que les actes généreux du désintéressement nouent, *enferment toujours la possibilité d'un rapport de domination*. Et pour que ce rapport de domination puisse se perpétuer, il doit être reconnu comme légitime, c'est-à-dire se fondre dans les rapports et les liens sociaux « enchantés » que le désintéressement permet d'instaurer. Mais une fois le problème posé en ces termes, est-il encore possible de faire comme si la vérité subjective du don n'était qu'un voile enchanteur qui en cache la vérité objective et objectivement orientée vers l'accumulation matérielle ? En réalité, relation social et relation de domination ne sont pas deux choses séparables, si ce n'est analytiquement, puisque si la première enferme toujours, à un certain degré, la virtualité de la deuxième, celle-ci ne peut exister et se perpétuer sans faire un détour symbolique par la première. Autrement dit, chacune suppose, informe et rend possible l'autre. Il n'est dès lors plus possible de poser que

²¹⁶ P. Bourdieu, *Le sens pratique*, op. cit., p. 221.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 229.

²¹⁸ P. Bourdieu, *Anthropologie économique*, op. cit., p. 124. Bourdieu montre en plus que même les relations les plus ouvertement dirigées vers l'acquisition d'un profit en argent (relation entre un ouvrier et un patron, par exemple), admettent encore, pour une large part, un type d'économie qui n'est pas directement économique.

²¹⁹ P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, op. cit., p. 288.

la vérité subjective n'est qu'un voile qui cache la vérité objective ; les deux vérités sont à la fois subjectives et objectives. Ce qui nous intéresse, c'est que la fonction symbolique de l'échange de dons ne peut être reléguée à une vérité subjective dénégatrice²²⁰ : il y a une vérité objective de la vérité subjective, il y a une objectivité et une positivité du symbolique comme ce par quoi du lien social est tissé et reconnu par les membres d'une société déterminée.

Nous voulons défendre ici que c'est à la question du symbolique que Bourdieu a été plus sensible à partir de la fin des années 1980. Regardons la chose de plus près. Dans ses cours d'*Anthropologie économique*, Bourdieu reprend, résume et commente l'exemple classique des *Structures élémentaires de la parenté* de Lévi-Strauss dans lequel deux individus qui ne se connaissent pas sont assis à la même table au restaurant et, quand on leur apporte du vin, le premier le verse dans le verre de l'autre, et inversement. Lévi-Strauss se servait de cet exemple pour montrer « qu'il y a bien plus dans l'échange que les choses échangées »²²¹. Pour Bourdieu, ce qui est en plus dans l'échange, c'est la possibilité d'une communication : « il y a donc une sorte de profit symbolique de communication commun aux deux interlocuteurs »²²², dit-il. Mais ce « profit », qui se joue dans l'ordre du symbolique, ne pourrait se faire si la valeur des objets échangés – ici, le vin – était réductible à leur valeur marchande (d'autant que Lévi-Strauss décrivait le vin en question comme particulièrement « indigne »), c'est-à-dire si les objets eux-mêmes ne se chargeaient pas, dans le moment de l'échange, d'une « valeur symbolique »²²³ qui renvoyait à la constitution d'un lien social qui lui-même référerait à la totalité sociale. Autrement dit, l'objet matériel du don est un symbole et il symbolise, au-delà de sa particularité et de la particularité des échangistes, « une pluralité de

²²⁰ Exposons clairement la symétrie : nous allons montrer, dans le paragraphe suivant, que Bourdieu s'était rendu attentif à la dimension objective de la vérité symbolique du don, qu'il ne semblait tenir que pour subjective dans *Le sens pratique* ; il montrait dans aussi dans ce livre que la vérité économique de l'échange de dons était sa vérité objective. Et à partir des années 1990, Bourdieu, comme le remarque I. Friedrich Silber, a aussi commencé à montrer – ou à insister plus longuement sur ce qu'il montrait déjà sur le mode du « tout le monde le sait, je n'ai pas besoin d'insister » – que la vérité économique n'était pas seulement objective, mais qu'elle possédait aussi une consistance subjective qui, bien souvent, n'échappait à personne. Ainsi assumait-il dans les *Méditations pascaliennes* le fait que si les agents acceptaient de jouer le jeu de la dénégation de la vérité économique, cette dernière n'en était pas pour autant ignorée : « Personne n'ignore vraiment la logique de l'échange (elle affleure constamment à l'explication, lorsque par exemple on se demande si le présente sera jugé suffisant), mais il n'est personne qui n'accepte de se plier à la règle du jeu qui consiste à faire comme si on ignorait la règle », cf. *ibid.*, p. 278.

²²¹ C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté* (1949), Berlin, New York, Mouton de Gruyter, 2002, p. 69, cité dans P. Bourdieu, *Anthropologie économique*, *op. cit.*, note 1, p. 46.

²²² *Ibid.*, p. 46.

²²³ Nous utilisons l'expression de « valeur symbolique » au sens de Bruno Karsenti : « Le don [...] fait circuler une matière à laquelle il confère une valeur symbolique, et qui remplit du même coup un rôle essentiel d'organisation de la totalité sociale », cf. B. Karsenti, *Marcel Mauss. Le fait social total*, *op. cit.*, p. 97-98.

rapports qui recompose à l'état ponctuel la totalité de la structure sociale »²²⁴. L'échange de dons crée, entretient et reproduit continuellement les liens sociaux et, partant, l'ensemble de la totalité sociale²²⁵. Par le don s'exprime une forme d'« hommage » à la société ou au groupe, mais aussi une obligation de reconnaître (au sens de la reconnaissance de *dette*) et de répondre à ce que Bourdieu a appelé une « demande du groupe » d'abandonner l'intérêt égoïste ou, au moins, d'en donner les apparences :

Le travail symbolique consiste à la fois à mettre en forme et à mettre des formes. Ce que demande le groupe c'est qu'on mette des formes, et qu'on fasse honneur à l'humanité des autres, en attestant sa propre humanité, en affirmant son « point d'honneur spiritualiste ». Il n'y a pas de société qui ne rende hommage à ceux qui lui rendent hommage en ayant l'air de refuser la loi de l'intérêt égoïste²²⁶.

Avec ces quelques éléments, il faut admettre avec C. Laval que le Bourdieu des années 1990 joue la partition d'un « sociologue classique », pour qui, comme Durkheim et Mauss, « les phénomènes de pouvoir, de religion et d'économie n'étaient compréhensibles qu'en considérant la dette que contracte chaque individu socialisé à l'égard de la société »²²⁷. Mais il faut se rappeler qu'ici, le classicisme de Bourdieu ne se manifeste pas comme un « retour », après des années d'errance, aux grandes intuitions des pères fondateurs, mais comme une prescription orthodoxe – au sens de Bourdieu – d'un symbolisme qui est menacé. Bien plus, il faut ajouter que Bourdieu, à la fin de sa carrière, ne se confond pas dans une apologie *a priori* du symbolisme et du lien social, trop conscient qu'il était des effets de violence symbolique dont ils pouvaient être les porteurs. Si Bourdieu soutient la nécessité du symbolisme, c'est en tant qu'il est le médiateur d'un sens pratique et d'une *illusio* sociale irréductible aux *illusio* particulières à chaque champ. Nous y reviendrons, mais nous pouvons déjà dire maintenant que notre hypothèse est que *ce que cherche à défendre Bourdieu, ce n'est pas « le lien social », « la société » ou sa cohésion contre « l'économie », mais bien plutôt l'investissement dans le jeu social, soit, dit bien trop platement, ce qui fait que la société peut fournir aux individus quelque chose comme une raison d'exister socialement et de se mouvoir*. Bref, ce que défend Bourdieu, ce sont les conditions de possibilité de la production d'une *pratique* et, par voie de conséquence, les conditions empiriques d'une *théorie de la pratique*.

²²⁴ B. Karsenti, *Marcel Mauss. Le fait social total*, op. cit., p. 85.

²²⁵ Dans cette lignée, J. Godbout écrivait : « La transmutation d'un étranger en familier est le phénomène de base du don, qui [...] permet d'abord à la société de se perpétuer comme société [...], de se renouveler en renouvelant l'alliance à chaque "génération" », cf. J. T. Godbout et A. Caillé, *L'esprit du don* (1992), Paris, La Découverte, coll. « Poche », 2000, p. 46.

²²⁶ P. Bourdieu, *Raisons pratiques*, op. cit., p. 182, cité dans C. Laval, *Foucault, Bourdieu et la question néolibérale*, op. cit., p. 187.

²²⁷ C. Laval, *Foucault, Bourdieu et la question néolibérale*, op. cit., p. 187-188.

Il reste un dernier point à évoquer qui doit nous aider à trouver chez Bourdieu des ressources pour continuer à penser. Certains commentateurs ont souligné comment la théorie de Bourdieu se retrouvait prise dans une sorte de *double-bind* : d'un côté, des descriptions sociologiques qui n'ont jamais cessé de traquer les rapports de violence symbolique qui s'imbriquent dans les liens sociaux qui attachent les individus entre eux et, d'un autre côté, une prescription politique dont le principe réside dans l'affirmation d'une nécessaire théorisation et réalisation des conditions sociales de possibilité de la générosité, du désintéressement. Et, voulant ignorer que la question du symbolique possède une positivité certaine chez Bourdieu, il n'est pas difficile d'en conclure au paradoxe ou à l'aporie politique puisqu'au final, Bourdieu semble revendiquer la nécessité de ce contre quoi sa sociologie était directement dirigée : la méconnaissance, l'enchantement et, dans un registre plus cynique, l'hypocrisie impliqués par l'instauration de rapports sociaux durables²²⁸ et, par voie de conséquence, tout son cortège de violence symbolique. Il nous semble cependant que la position de Bourdieu n'est pas intenable, mais que, pour le comprendre, il faut poser la question de la violence symbolique au regard de la violence *sur* le symbolique. Entre ces deux formes de violence, les prescriptions de Bourdieu font un choix explicite : la violence symbolique est plus souhaitable qu'une violence qui s'exerce sur le symbolique. Il faudra nous questionner sur les rapports entre ces deux types de violence. Mais cela supposera, avant tout, de s'interroger sur ce qu'est au juste ce « néo-libéralisme » dont nous parle Bourdieu. Cela nous permettra aussi et ensuite de saisir plus clairement le type de violence dont il fait preuve et comment cette violence, qui ne se contente plus d'être symbolique, pousse Bourdieu à devoir expliciter et prescrire la dimension symbolique des pratiques qui était jusque-là une évidence et une *doxa* de sa théorie de la pratique.

2. Néolibéralisme et économie chez Bourdieu

Comme le montre admirablement bien Christian Laval, la question du néolibéralisme est une question épineuse chez Bourdieu. C'est à partir du mouvement de grève de décembre 1995 né en opposition au plan Juppé – plan d'« ajustement structurel » qui s'ajoute à de « nombreuses autres réformes destinées depuis les années 1980 à mettre le capitalisme

²²⁸ « C'est comme si Bourdieu nous disait plus ou moins implicitement que le souci de la vérité vraie qui anime la science devrait la conduire à affirmer que le mensonge est préférable à la vérité », cf. A. Caillé, « Qu'est-ce qui ne va pas avec le don chez Bourdieu ? Le don n'est pas un acte économique mais un opérateur politique », dans *Revue du MAUSS* 52 (2018), p. 86. On se référera, pour un exposé plus compréhensif de la problématique, à P. Chanial, « Bourdieu, un "héritier" paradoxal ? », dans *Revue du Mauss* 36 (2010), p. 483-492.

français à l'unisson de la mondialisation et de la financiarisation » – que Bourdieu se forgea son image de militant contre la vague néolibérale, image que certains percevaient comme une trahison de la cause d'une sociologie autonome par rapport à la demande sociale²²⁹, opposant ainsi deux images de Bourdieu : un Bourdieu « fondateur de science » et un Bourdieu « prophète inspiré de l'antilibéralisme »²³⁰. L'engagement de Bourdieu contre le néolibéralisme sera durable et sera soutenu par des publications d'interventions à destination d'un large public²³¹.

2.1. L'État comme champ du pouvoir et lutte doxique

Bourdieu a une vision du néolibéralisme, dans ses textes les plus théoriques, qui rejoint diverses recherches qui ont été menées depuis près de trente ans en sciences politiques, philosophie et économie²³². Cette vision permet une compréhension plus subtile du rôle actif qu'a joué l'État dans l'instauration des conditions nécessaires à la diffusion de la norme néolibérale dans l'ensemble de la société française. Ce n'est pas le lieu d'étudier la genèse de sa conceptualisation du néolibéralisme dans le détail, mais notons simplement que Bourdieu a beaucoup insisté sur le fait que ses recherches, menées à la fin des années 1980, sur « L'économie de la maison »²³³ l'ont particulièrement rendu sensible aux changements économiques qui ont participé d'une « néolibéralisation » des différentes sphères sociales²³⁴. L'un des acquis fondamentaux de ces différentes recherches consiste à montrer que c'est l'État, bien plus que toute autre institution (publicité, etc.), qui a le plus directement participé

²²⁹ Sur tous ces points, cf. C. Laval, *Foucault, Bourdieu et la question néolibérale*, op. cit., p. 143-152.

²³⁰ J.-L. Fabiani, *Pierre Bourdieu. Un structuralisme héroïque*, op. cit., p. 276.

²³¹ Interventions reprises pour beaucoup dans P. Bourdieu, *Contre-feux*, Paris, Raisons d'agir, 1998 et P. Bourdieu, *Contre-feux 2*, Paris, Raisons d'agir, 2001. Toutefois, comme le souligne C. Laval, dans ses différentes interventions, Bourdieu avait tendance à souscrire à une pensée « très banale pour la période » du néolibéralisme comme retour aux idées – faussement attribuées au libéralisme classique – d'un marché naturel et naturellement autorégulateur et d'un État qui se retire face à la scène économique pour se consacrer à ses fonctions répressives. Cf. C. Laval, *Foucault, Bourdieu et la question néolibérale*, op. cit., p. 153-154.

²³² On se reportera par exemple au commentaire des textes de Hayek par Dardot et Laval dans P. Dardot et C. Laval, *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, Paris, La Découverte, coll. « Proche », 2010, p. 242-269.

²³³ *Actes de la recherche en sciences sociales* 81-82, 1990, repris dans P. Bourdieu, *Les structures sociales de l'économie*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points Essais », 2000.

²³⁴ Hervé Oulc'hen écrit ainsi que : « Le marché immobilier est un bon analyseur de la raison néolibérale, dont il permet de ressaisir à la fois la genèse (l'*habitus* comme manière d'habiter) et la structure (la transformation des modalités d'intervention de l'État au nom de la modernisation des entreprises) ». Cf. H. Oulc'hen, « La critique du néolibéralisme chez Bourdieu. Genèse et structure d'un champ pratique », dans F. Brugère et G. le Blanc (dir.), *Le nouvel esprit du libéralisme*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2011, p. 175.

à la création du marché de l'offre et du marché de la demande en ce qui concerne le cas de l'acquisition d'une maison²³⁵.

Pour comprendre la théorie de l'État de Bourdieu, il faut partir de son concept sociologique : le « champ du pouvoir ». Le champ du pouvoir est un champ qui a pour particularité de réunir les dominants de chaque autre champ. Dans le champ du pouvoir, ce sont les différents capitaux caractéristiques des différents champs qui sont en jeu, dans leur valeur relativement, dans leur hiérarchisation, dans leur « taux de conversion » en d'autres capitaux, mais aussi dans leur *définition légitime*. Chaque champ est à la fois un champ de forces (chaque agent engagé dans le champ se caractérise par une certaine accumulation du capital spécifique qui est en même temps sa force spécifique) et un champ de luttes pour transformer le champ de forces lui-même²³⁶. Si ces luttes peuvent rester internes au champ considéré, les dominants de chaque champ peuvent aussi prendre le détour d'un méta-capital propre au champ du pouvoir, considéré comme « méta-champ »²³⁷ où ce sont « les différentes espèces de capital [qui] sont elles-mêmes des enjeux de lutte »²³⁸, méta-capital d'État qui permet « d'agir sur les différents champs »²³⁹. Premier élément de la théorie de l'État de Bourdieu : à travers les luttes pour l'accumulation du méta-capital au sein du champ du pouvoir, c'est une certaine *doxa* de la division *objective* du monde social en champs qui est en jeu.

Deuxième élément qui nous intéresse : l'État structure la *subjectivité* des catégories de perception et des schèmes pratiques qui composent les habitus. En effet, l'État est, dit Bourdieu complétant Weber, le « détenteur du monopole de la violence physique et symbolique légitimes »²⁴⁰, c'est-à-dire qu'il est capable de forger et d'imposer chez les agents sociaux, *via* ses institutions (dont la plus importante pour Bourdieu est l'institution scolaire), des catégories de perception et des dispositions à la pratique uniformisées sur un territoire déterminé²⁴¹. La thèse de Bourdieu est à cet égard très importante : le champ du pouvoir

²³⁵ On se réfèrera à P. Bourdieu et R. Christin, « La construction du marché », dans *Actes de la recherche en sciences sociales* 81-82 (1990), p. 65-85, repris dans P. Bourdieu, *Les structures sociales de l'économie, op. cit.*, p. 145-194.

²³⁶ P. Bourdieu, *Anthropologie économique, op. cit.*, p. 180.

²³⁷ P. Bourdieu, *Sur l'État, op. cit.*, p. 339.

²³⁸ P. Bourdieu, « Champ du pouvoir et division du travail de domination », dans *Actes de la recherche en sciences sociales* 190 (2011), p. 127.

²³⁹ P. Bourdieu, *Sur l'État, op. cit.*, p. 517.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 214.

²⁴¹ L'exemple qui amuse et attriste Bourdieu est celui de l'orthographe, qu'il reprendra plusieurs fois : « un nénuphar avec “ph”, c'est plus beau qu'avec un “f” ; ça fait rire, mais c'est vrai : c'est vrai que c'est plus beau pour quelqu'un qui est un produit d'État ajusté à une orthographe d'État », cf. *ibid.*, p. 205. Sur la question de la

qu'est l'État instaure, selon la configuration des rapports de force qui le caractérise, les conditions d'émergence et d'épanouissement d'un *universel* symbolique, c'est-à-dire qu'il est capable, par son action de violence symbolique, d'unifier et de normaliser les catégories de pensée avec lesquelles le monde social qu'il structure dans son objectivité est pensé. Au fondement de l'État se trouve donc une lutte entre l'ensemble des dominants propres à chaque champ qui occupent une place au sein du champ de pouvoir, lutte pour le pouvoir sur l'État qui est en même temps une lutte pour le pouvoir de l'instauration d'un universel déterminé, soit de quelque chose comme une *doxa* « orthodoxique ».

L'analyse de la genèse historique de l'État, comme principe constitutif de ces catégories universellement répandues dans son ressort, a pour vertu de permettre de comprendre à la fois l'adhésion doxique à l'État et le fait que cette *doxa* soit une orthodoxie, qu'elle représente un point de vue particulier, le point de vue des dominants, le point de vue de ceux qui dominant en dominant l'État, de ceux qui, peut-être sans se le donner pour fin, ont contribué à faire l'État pour pouvoir dominer²⁴².

C. Laval résume parfaitement le rôle incontournable – qui en faisait un enjeu crucial pour le développement d'une politique néolibérale – qui a été dévolu à l'État : « La lutte pour l'influence sur le pouvoir politique et, partant, la transformation de l'État et des détenteurs du monopole de l'universel qui en résulte apparaissent comme la clé explicative de l'avènement du néolibéralisme »²⁴³. L'État a joué un rôle central dans l'avènement du néolibéralisme, ou plus précisément et sans hypostasier la notion d'État, le champ du pouvoir a été, à partir de la fin des années 1960 et du début des années 1970, l'enjeu d'une lutte pour le pouvoir d'État – lutte au terme de laquelle l'État devait sortir profondément modifié – afin de faire reconnaître un nouveau type d'universel doxique, c'est-à-dire *une nouvelle manière de structurer l'objectivité de la hiérarchisation des champs et la subjectivité des catégories de perception et schèmes d'action*. Nous allons maintenant essayer d'explorer les effets du néolibéralisme sur ces deux volets.

« formation étatique des esprits », on se référera aussi à la version synthétique présente dans P. Bourdieu, *Raisons pratiques*, *op. cit.*, p. 123-131.

²⁴² P. Bourdieu, *Sur l'État*, *op. cit.*, p. 295.

²⁴³ C. Laval, *Foucault, Bourdieu et la question néolibérale*, *op. cit.*, p. 213.

2.2. Néolibéralisme, champs et habitus

La critique qu'adresse Bourdieu au néolibéralisme est avant tout dirigée contre les économistes néoclassiques, comme Gary Becker, et contre l'anthropologie de l'*homo œconomicus* qui est la leur. Bourdieu retrouve dans cette figure théorique les éléments les plus saillants de ce qu'il avait déjà décrit sous les traits de la *scholastic fallacy*, paralogisme auquel conduit une pensée inconsciente de ses conditions de possibilité – le retrait dans les univers scolastiques coupés de l'urgence du monde – et qui consiste, par intellectualo-centrisme, à mettre « dans la tête des agents qu'[on] étudie [...] les considérations et les constructions théoriques qu'[on] a dû élaborer pour rendre compte de leurs pratiques »²⁴⁴. À l'aide de ce modèle conceptuel, qui a trouvé sa concrétisation dans les différentes versions de la *rational action theory*, la théorie économique tend à interpréter toutes les pratiques des agents selon leur seule dimension économique, faisant abstraction de tout ce que doivent ces pratiques à des logiques non-économiques qui, toutes prises ensemble, imposent de traiter ces pratiques comme des « faits sociaux totaux », au sens de Mauss²⁴⁵. Autrement dit, l'économie repose sur une abstraction anthropologique qui la conduit à faire comme si les pratiques dans leur ensemble étaient réalisées en vue de l'accumulation matérielle et de la maximisation du profit économique. Parallèlement et d'une manière solidaire à cette anthropologie, l'économie repose aussi sur une sociologie implicite qui se refuse à voir, dans les différents champs qui composent la société, autre chose que des espaces où est rejoué le même jeu pensé selon le mêmes règles : le jeu du champ économique où il est explicitement admis que les agents sont sur un marché (économique) dans une concurrence parfaite et parfaitement réglée et possèdent une information parfaite ou limitée²⁴⁶. Regardons de plus près les deux facettes de la critique de Bourdieu de l'économie néoclassique : une pensée de l'habitus en termes exclusivement économiques et une pensée de l'ensemble des champs qui a pour modèle celle du champ économique.

Quand Bourdieu étudie de plus près les présupposés de l'économie, il retient plusieurs caractéristiques qui en font, selon lui, une science fondamentalement cartésienne²⁴⁷. Celle qui nous intéresse ici renvoie à son « déductivisme » mathématique. L'idée est que les

²⁴⁴ P. Bourdieu, *Les structures sociales de l'économie*, op. cit., p. 320.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 11.

²⁴⁶ P. Bourdieu, *Anthropologie économique*, op. cit., p. 157.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 142. Bourdieu note ainsi que, d'abord, la science économique repose sur un déductivisme mathématique ; ensuite, elle est anhistorique et suppose un monde « sans histoire, instantané en quelque sorte » ; enfin, elle suppose des agents qui posent des choix rationnels selon des fins posées consciemment.

économistes orthodoxes construisent des *modèles* mathématiques rigoureux – dont l'*homo œconomicus* est le parfait exemple – supposés rendre compte des pratiques des agents pour, ensuite, envisager, par déduction, l'ensemble des pratiques selon ces modèles. Dans ces termes, l'argument est relativement peu novateur, mais il devient intéressant quand Bourdieu affirme que le geste théorique des économistes néoclassiques représente en fait une *ratification* particulière du réel. Selon Bourdieu, dans un univers social où l'on commence à considérer les sujets comme des acheteurs sur un « marché pur » et dont les choix ont pour principe le calcul coût-bénéfice, le discours de l'économie légitime cette représentation particulière, c'est-à-dire qu'il lui rajoute « sa force propre, proprement symbolique »²⁴⁸ en la convertissant en une « mythologie savante »²⁴⁹. Autrement dit, le discours de l'économie se retrouve dans une position de renforcement mutuel avec la *doxa* politique néolibérale, chacun, sur son mode propre, tendant à favoriser les conditions de la réalisation de l'autre. Dès lors, les économistes néoclassiques arborent un discours fondamentalement normatif, « ils participent à la construction de cet univers nouveau »²⁵⁰, de cette nouvelle *doxa* qu'est l'économie néolibérale et, partant, de l'*homo œconomicus* comme réalisation d'un habitus strictement économique.

Quel sont les effets de cette réalisation des catégories de l'économie néoclassique sur les différents champs ? C'est ce qu'on pourrait appeler, avec C. Laval, le problème de l'extension du « *nomos* économique à tous les champs » : « le *nomos* économique prétend désormais régir non pas le seul champ économique dans le but de le purger de tout élément hétérogène à l'économie pure, mais *toute la société* »²⁵¹. Les champs sont des espaces sociaux et de espaces de jeu qui sont le produit d'un processus d'*autonomisation* ; dit simplement, un champ est entre autres reconnaissable à sa capacité à affirmer des *enjeux spécifiques* irréductibles aux enjeux des autres champs et aux enjeux que pourrait leur imposer la demande politique ou économique²⁵². Chaque champ est aussi un espace de luttes où les agents qui y sont engagés cherchent à accumuler le capital spécifique au champ en question ; à un haut degré d'autonomie du champ, les dominants sont ceux qui ont le plus accumulé ce capital spécifique de telle sorte qu'ils ont le pouvoir d'affirmer, face aux « hérétiques » qui voudraient introduire de nouveaux principes de légitimation au sein du champ, l'irréductibilité

²⁴⁸ P. Bourdieu, *Contre-feux*, op. cit., p. 108.

²⁴⁹ P. Bourdieu, *Anthropologie économique*, op. cit., p. 153.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 92.

²⁵¹ C. Laval, *Foucault, Bourdieu et la question néolibérale*, op. cit., p. 205.

²⁵² P. Bourdieu, *Questions de sociologie*, op. cit., p. 113-114.

du *nomos* dont ils se font les orthodoxes²⁵³. Dans cette mesure, la réalisation et l'imposition du *nomos* propre au champ économique au sein des autres champs apparaît comme un processus d'*hétéronomisation* des champs au travers de l'action du pôle hétéronome de chacun d'eux.

C'est à ce processus d'involution des champs que Cyril Lemieux a cherché à donner toute sa concrétude au travers d'une lecture des deux cours et de l'article que Bourdieu a rassemblés dans *Sur la télévision*²⁵⁴. Le champ journalistique, avec l'apparition et l'introduction en masse dans les foyers de la télévision, s'est vu profondément modifié dans sa structure : face à la logique de l'audimat qu'impose la télévision et qui pousse à penser « en termes de succès commercial »²⁵⁵, c'est l'entièreté du champ journalistique qui a vu son pôle hétéronome capable de faire valoir, contre le capital spécifique de ce champ, quelque chose comme un capital médiatique qui n'a de sens que référé à une demande économique externe. L'hypothèse de lecture de C. Lemieux consiste à montrer que, par cette mutation médiatique, ce sont les agents situés au pôle hétéronome au sein du champ du pouvoir lui-même qui trouvent l'occasion de faire valoir symboliquement leur pouvoir d'hétéronomisation ; autrement dit, les mutations au sein du champ journalistique favorisent des mutations homologues au sein du champ du pouvoir et, partant, favorisent le processus d'hétéronomisation de l'ensemble des champs, même des champs de production culturelle, pour devenir ce que C. Lemieux nomme des « espaces de services »²⁵⁶. Le pôle dominant de chaque champ tend dès lors à reproduire symboliquement – c'est-à-dire légitimer –, dans leur propre champ, l'*illusio* propre au champ économique, la seule qui trouvait à se réaliser dans la satisfaction de la demande externe en vue de l'accumulation du capital économique. C. Laval s'accorde avec le diagnostic de C. Lemieux :

En d'autres termes, l'époque néolibérale se caractérise par le fait que le capital économique fonctionne à la fois comme pouvoir matériel et symbolique dans le champ économique et comme principe de domination suprême sur toutes les formes de capital, en particulier politique, médiatique et culturel, lesquelles ne trouvent alors de légitimité qu'à servir, justifier, voire encenser l'accumulation du capital économique²⁵⁷.

²⁵³ *Ibid.*, p. 115.

²⁵⁴ P. Bourdieu, *Sur la télévision*, suivi de *L'emprise du journalisme*, Paris, Raisons d'agir, 1996.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 28.

²⁵⁶ C. Lemieux, « Le crépuscule des champs. Limites d'un concept ou disparition d'une réalité historique ? », dans M. de Formel et A. Ogien, *Bourdieu. Théoricien de la pratique*, *op. cit.*, p. 91-93.

²⁵⁷ C. Laval, *Foucault, Bourdieu et la question néolibérale*, *op. cit.*, p. 211.

2.3. Vers un « antiéconomisme » ?

Face à cette involution, cette « déhiérarchisation », cette uniformisation des enjeux de l'ensemble des champs – ce qui peut aller jusqu'à la disparition de la forme « champ » –, C. Lemieux pose un constat plutôt optimiste : même si la réalité à laquelle renvoie le concept de champ, en tant que « forme particulière d'organisation des activités productives », disparaît, « les fondements de la pratique humaine, eux, demeurent »²⁵⁸. Son optimisme repose sur une distinction extrêmement utile – qui n'est jamais clairement opérée par Bourdieu lui-même – entre le concept de « jeu social » et le concept de « champ »²⁵⁹. Pour résumer, son idée est que les champs ne représentent qu'une organisation historique particulière, dont on peut retracer effectivement la genèse dans les sociétés modernes, de la division sociale des activités et du travail ; les jeux sociaux, sont, quant à eux, inhérents à toute l'activité des êtres humains, activité qui, si elle ne se détermine pas en fonction des rapports de force qui caractérisent la structure d'un champ, n'en relève pas moins d'une certaine *illusio*, d'un certain investissement – compris comme ce qui meut les individus – dans un jeu social. C'est donc une vision restrictive et historiquement déterminée de la notion de champ que C. Lemieux défend : tout champ est une organisation particulière de l'activité et de la production qui se jouent dans des jeux sociaux, mais tout jeu social n'est pas un champ ; le tout de l'investissement productif des agents sociaux ne s'organise pas en champs.

Cela signifie que la « colonisation »²⁶⁰ par le *nomos* économique de toutes les sphères de la société ne détruira pas automatiquement toutes les formes d'*illusio* et d'investissement dans lesquelles sont pris les agents sociaux. Bref, ces derniers pourront continuer à développer un ou des sens pratiques ; simplement, ce ou ces sens pratiques se développeront dans d'autres sphères d'activité que celles organisées en champs, si tant est qu'il en reste en dehors du champ économique. Or, l'optimisme de C. Lemieux ne présuppose-t-il pas que la disparition des champs ou, en tout cas, leur « économicisation », fera disparaître toute forme d'*illusio* au sein de ces champs (l'*illusio* trouvant à s'actualiser ailleurs, dans des « jeux sociaux ») ? Si l'on admet, d'une part, avec Bourdieu que la politique néolibérale tend à

²⁵⁸ C. Lemieux, « Le crépuscule des champs. Limites d'un concept ou disparition d'une réalité historique ? », art. cit., p. 98.

²⁵⁹ C. Lemieux, « Le crépuscule des champs. Limites d'un concept ou disparition d'une réalité historique ? », art. cit., p. 77. C'est en réalité cette distinction qui lui permet de montrer que, contrairement à la forme « jeu social » qui est un invariant sociologique, les champs sont des réalités historiques transitoires qui, s'ils ont une genèse historique – ce que Bourdieu a bien montré –, c'est qu'ils peuvent aussi mourir par hétéronomisation – ce que Bourdieu n'a que très tardivement envisagé, laissant généralement penser qu'ils représentaient le *telos* de toute forme d'organisation de l'activité sociale.

²⁶⁰ C. Laval, *Foucault, Bourdieu et la question néolibérale*, op. cit., p. 205.

produire l'*homo œconomicus* des économistes dans la réalité et, d'autre part, avec C. Lemieux, que les espaces de services que tendent à devenir les champs sont gouvernés par un *nomos* économique, ne faut-il pas plutôt dire que les politiques néolibérales tendent à instituer, en dernière analyse, un sens pratique et une *illusio* strictement économiques ? Mais, avec cette hypothèse en tête, il devient difficile de stigmatiser les politiques néolibérales pour leur relégation de toutes les formes de sens pratiques et d'*illusio* dans les jeux sociaux, puisque, finalement, elles tendent à produire un sens pratique et une *illusio* strictement économiques. Et l'on ne voit, dans les textes de Bourdieu, aucune raison *a priori* qui permettrait d'affirmer qu'un sens pratique économique ne serait pas *vraiment* un sens pratique ou que la domination de l'*illusio* économique serait moins souhaitable que la domination de quelque autre forme d'*illusio*.

Ici, la pensée de Bourdieu, pour classique qu'elle soit, n'en est pas pour autant un « antiéconomisme » au sens où l'entend C. Laval. La thèse de ce dernier est que, si la pensée de Bourdieu peut servir à conceptualiser les effets du néolibéralisme, c'est parce qu'elle se déploie selon deux lignes théoriques, dont la première a eu tendance à recouvrir les potentialités critiques de la seconde : d'une part, un anti-idéalisme et un « antiphilosophisme » qui, prenant appui sur la critique du biais scolastique et sur le projet d'une économie générale, cherchent à montrer les conditions et les intérêts économiques derrière la pureté des univers symboliques qui se présentent sous les apparences et le voile du désintéressement²⁶¹ ; d'autre part, un « antiéconomisme » que Bourdieu hérite de la sociologie classique et selon lequel la dimension symbolique des pratiques (création du lien social) possède une positivité dont les politiques néolibérales se servent dans la perspective de « la construction d'une réalité sociale dans laquelle » les habitus et les champs ont pleinement intériorisé le *nomos* économique²⁶². Cette dernière ligne nous est particulièrement précieuse parce qu'elle permet de comprendre que, contrairement à ce que Bourdieu a affirmé, l'émergence, dans les sociétés modernes, d'un champ économique relativement autonome – dans lequel la poursuite de l'intérêt égoïste est de règle et n'a pas besoin de se présenter sous le voile du désintéressement – n'est pas simplement le fruit d'une forme d'« aveu collectif » ou d'une levée du refoulement, comme si les agents sociaux reconnaissaient, même tacitement, les principes du calcul économique comme ce qui guidait secrètement mais universellement leurs pratiques les plus

²⁶¹ *Ibid.*, p. 173-174.

²⁶² *Ibid.*, p. 202.

symboliques²⁶³. En réalité, si le *nomos* économique a besoin, pour pouvoir s'imposer comme principe dominant dans la subjectivité des habitus et l'objectivité de l'ensemble des sphères sociales, d'une forme de pouvoir symbolique, ce n'est pas tant pour se dissimuler que pour créer du lien social et une *illusio* selon ses propres termes. Il apparaît alors clairement que l'avènement du néolibéralisme n'a pas « détruit » la dimension symbolique du social, mais l'a réaménagée selon de nouvelles configurations, puisque, comme le dit par ailleurs C. Laval : « L'État néolibéral [...] ne peut absolument pas se délester de ce qui fait son autorité propre et de ce qui inspire ce respect qui lui est dû par tous ceux qui en sont les sujets, cet *obsequium*, dont Bourdieu emprunte le concept à Spinoza pour désigner l'hommage à la fois à l'ordre symbolique du groupe et à l'État »²⁶⁴.

Mais si l'on tire les conséquences de cette lecture des textes de Bourdieu, il devient plus difficile de continuer à suivre C. Laval quand il affirme que c'est à « la destruction du lien social [que] conduit le néolibéralisme par la légitimation absolutiste du capital économique »²⁶⁵, puisque ce néolibéralisme apparaît plutôt comme une tentative théorique et politique pour réorganiser les rapports entre la dimension économique et la dimension symbolique du social de telle manière à subordonner systématiquement la seconde à la première. Autrement dit, le néolibéralisme doit avoir recours à la positivité du symbolique pour permettre la valorisation universelle du capital économique. Bref, tout se passe comme s'il devait *constamment* faire jouer le symbolique contre lui-même. Ainsi, Bourdieu ne pense pas tout à fait dans les termes de l'opposition entre l'économique (du côté de la modernité) et le symbolique (du côté de la tradition), et sa pensée ne conduit pas non plus à opposer la violence économique à la violence symbolique, dans la mesure où la première violence doit toujours emprunter la voie de la seconde. Même dans l'hypothèse où l'économique viendrait à prendre totalement le dessus sur le symbolique dans une formation sociale, la société pourrait continuer de « marcher » (au sens de « fonctionner » et de « s'activer ») ; simplement, les investissements productifs qu'elle rendra possibles seront de plus en plus organisés selon un principe économique, et ce, en particulier dans les « espaces de service ».

Quand bien même la violence qu'exercent les politiques néolibérales serait – à titre d'expérience de pensée – une violence purement économique, elle n'en serait pas moins

²⁶³ « Tout se passe comme si l'économie en tant qu'économie était le produit d'une sorte d'aveu collectif de la société à elle-même par lequel elle s'avoue qu'elle est ce qu'elle est. [...] c'est [...] dans l'objectivité même que la vision cynique (qui était collectivement refoulée) est socialement constituée », cf. P. Bourdieu, *Anthropologie économique*, op. cit., p. 67.

²⁶⁴ C. Laval, *Foucault, Bourdieu et la question néolibérale*, op. cit., p. 230.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 231.

toujours et irréductiblement une violence symbolique. La violence économique du néolibéralisme aurait donc ceci de particulier qu'elle montre mieux que toute autre violence à quel point la violence sociale joue toujours dans les strictes limites du symbolisme. Dans cette perspective, il devient donc clair que le néolibéralisme ne fait que rejouer, sur un mode certes singulier, ce que Bourdieu a toujours décrit quand il démontait les mécanismes subtils de la violence symbolique qui conduisait les agents sociaux à tenir subjectivement pour évident, voire souhaitable – mais, en tout cas, inévitable –, un ordre social injuste caractérisé par une structure des rapports de force dont ils pouvaient souffrir. Dès lors, le changement d'attitude théorique et militante de Bourdieu devient difficilement compréhensible : pourquoi avoir insisté autant sur les conditions de possibilité du désintéressement – qui sont aussi, au fond, les conditions de possibilité du lien social – si, en dernière analyse, rien de nouveau ne caractérise le néolibéralisme dans sa manière de déployer sa violence économique qui est encore et toujours symbolique ? Plutôt que de faire jouer Bourdieu au sein de l'opposition entre le symbolique et l'économique, qui n'est qu'une variante de celle entre la tradition et la modernité, ne faudrait-il pas, pour comprendre sa « prise de conscience » théorique et politique, revenir à ses travaux algériens pour en retrouver le questionnement principal : celui que lui impose l'existence d'hommes placés dans une position où il leur est subjectivement impossible de développer un sens pratique ? Il nous faut alors revenir à l'opposition fondatrice de la pensée de Bourdieu, celle entre l'état organique et l'état critique de la société et tenir ensemble les deux bouts de sa carrière : la période algérienne et le moment de la lutte contre le néolibéralisme. Seule cette double attention pourra nous mettre sur la voie d'une caractérisation plus précise de la violence du néolibéralisme, violence irréductible à une violence économique. Cela supposera que l'on s'attarde d'abord sur la question du temps chez Bourdieu pour déterminer plus clairement ce qu'il s'agit d'entendre par « état critique » de la société. Nous verrons que cet état ne peut être saisi jusqu'au bout sans une pensée du corps dans sa profonde précarité.

3. La violence néolibérale : précarisation et désinvestissement

3.1. Du temps à l'anticipation

Dans une intervention datant de 1997, Bourdieu évoque et met en perspective, en une formule laconique, l'un de ses premiers ouvrages : « [...] *Travail et travailleurs en Algérie*, mon livre le plus ancien et, peut-être, le plus actuel [...] »²⁶⁶. Il ne fait aucun doute que le projet d'identification des effets de la guerre de décolonisation en Algérie et des effets de la généralisation des politiques néolibérales serait voué, avant tout examen, à un échec patent. Il est cependant nécessaire et utile de pointer simplement qu'une problématique commune habite les deux périodes : celle, non pas d'une violence économique exercée sur les principes unificateurs de la société, mais de *la précarisation*, qui trouve à s'exprimer d'une façon paroxystique dans l'expérience généralisée d'un chômage ou de la menace du chômage, *de l'ensemble des fondements temporels qui représentent la possibilité d'une expérience pratique, c'est-à-dire d'une expérience investie dans les enjeux sociaux, chez les sujets sociaux*.

On sait que Bourdieu a accordé, tout au long de son parcours intellectuel, une place de choix à la question du temps. C'est grâce à cette attention à cette question qu'il se donnait les moyens, sur un volet épistémologique, de critiquer l'objectivisme structuraliste autant que le subjectivisme « économiciste » pour leur oubli, consubstantiel à un rapport scolastique non objectivé à la pratique, de la dimension temporelle des pratiques, comme par exemple dans le cas du don et de l'intervalle de temps interposé qui, seul, permet de comprendre le décalage entre la vérité subjective et la vérité objective de l'échange²⁶⁷. Sur un volet empirique, c'est notamment en soulignant l'importance du temps dans les luttes d'honneur que Bourdieu se donne les moyens de passer du concept de « règle » à celui de « stratégie » : les pratiques ne sont plus pensées comme des applications d'une règle objective mais comme des stratégies – générées par un habitus dans sa relation avec un champ – qui accordent une large place au temps qui passe (par exemple, Bourdieu relève l'importance de ce qu'il appelle les « retardements stratégiques » qui maintiennent l'offenseur dans l'incertitude de l'attente angoissée d'une réponse inconnue²⁶⁸). Dans les *Méditations pascaliennes*, Bourdieu insiste à nouveau sur le point de vue scolastique et sur la propension de ce dernier, au travers d'un

²⁶⁶ P. Bourdieu, *Contre-feux*, op. cit., p. 96.

²⁶⁷ P. Bourdieu, *Anthropologie économique*, op. cit., p. 30-32.

²⁶⁸ P. Bourdieu, *Le sens pratique*, op. cit., p. 181.

rapport libéré au temps et aux urgences du présent, à oublier la dimension temporelle constitutive des actions et à faire du temps une donnée qui se présente face au sujet, renvoyant le temps à sa dimension strictement objective, au « temps des horloges » comme cadre dans lequel s’inscrivent les agents. Toutefois, au moment d’affirmer sa propre vision, Bourdieu ne rejoint pas directement ses recherches en épistémologie des sciences sociales ou ses recherches empiriques ; c’est avec Husserl, à qui il multiplie les allusions, qu’il décrit alors « la pratique comme “temporalisation” » : « la pratique n’est pas *dans* le temps, mais [...] elle *fait* le temps (le temps proprement humain, par opposition au temps biologique ou astronomique) »²⁶⁹.

Pour éclaircir ces formulations, tournons-nous vers un article de Bruno Karsenti qu’il a consacré à Bourdieu. À défaut de pouvoir en résumer la teneur de manière exhaustive, contentons-nous ici de quelques éléments. Quitte à paraître réducteur, on peut affirmer que l’apport principal de ce texte est de donner un statut transcendantal au concept bourdieusien d’*hystérésis*. Il cherche plus précisément à déterminer les contours d’une figure conceptuelle qui, si on ne la retrouve pas développée dans la théorie de Bourdieu, y reste toutefois à l’état de présupposition : c’est la figure de ce que B. Karsenti nomme un « pré-corps » et qu’il retrouve derrière le « corps propre », le corps socialisé. Sa thèse est que la caractéristique essentielle de ce pré-corps est d’être constitutivement *en retard* par rapport au monde dans lequel il est inséré : la résorption de ce retard ne peut se faire que par la pratique ; plus précisément, pour rendre vivable cette hystérésis, le pré-corps doit passer par une *anticipation* pratique de lui-même dans le monde. Autrement dit, l’appropriation du corps par lui-même se fait au long d’une incessante série d’anticipations des dispositions que sa rencontre problématique et « problématisante » avec le monde social fera naître comme déterminations corporelles. Pour que le pré-corps puisse résorber son *hystérésis*, il doit supposer et exiger l’*incorporation* des structures du monde social. L’anticipation par laquelle un corps peut advenir en propre et réduire son étrangeté par rapport à lui-même et au monde est avant tout un processus d’anticipation pratique d’un *ajustement* jamais garanti et toujours à rejouer aux structures objectives du monde social²⁷⁰.

L’analyse de B. Karsenti est particulièrement intéressante parce qu’elle pointe vers quelque chose comme la condition de possibilité de toute socialisation dans la théorie de

²⁶⁹ P. Bourdieu, *Méditation pascaliennes*, *op. cit.*, p. 299.

²⁷⁰ Sur tous ces points, *cf.* B. Karsenti, « De Marx à Bourdieu. Les dilemmes du structuralisme de la pratique », dans M. de Formel et A. Ogien, *Bourdieu. Théoricien de la pratique*, *op. cit.*, p. 118-121.

Bourdieu : si l'*hystérésis* des habitus peut être analysée, d'un point de vue empirique, comme un décrochage pathologique vis-à-vis des nécessités du monde sociale et, partant, comme un point de rupture du sens pratique et de la croyance de l'*illusio* dans les enjeux du monde social ou d'un jeu social particulier²⁷¹, le commentaire de B. Karsenti permet de saisir que, antérieurement à ce sens pratique, il y a l'expérience d'un retard, d'une étrangeté irréductibles du corps à lui-même et au monde, expérience que ne peut être surmontée que dans une anticipation par la pratique des structures du monde en tant qu'elles *seront* incorporées. Nous voudrions défendre dans les paragraphes suivants que ce qui caractérise en propre un corps qu'on ne peut pas encore appeler « propre », c'est *une expérience essentielle et existentielle de sa propre précarité qui ne peut être perçue et vécue pour elle-même sous peine de faire basculer le corps et le monde social dans une étrangeté à eux-mêmes et une impénétrabilité mutuelle*. Cependant, n'était-ce pas une expérience que Bourdieu tendait à rejoindre – en la prenant par le bout de son recouvrement – quand il pensait, dans les *Méditations pascaliennes*, la pratique comme une temporalisation, comme une création d'un temps « proprement humain » qui n'est pas le temps biologique ou astronomique ? C'est en tout cas l'interprétation que nous défendrons ici, mais qui suppose de tirer certaines implications du commentaire de B. Karsenti. Comme il le montre, la structure de la pratique par laquelle le corps peut s'approprié lui-même est une structure anticipative de mise au dehors et d'extériorisation de lui-même dans un monde avec lequel il suppose un ajustement et une intériorisation possibles, voire même accomplis. Si, dans cette mesure, la pratique est une pratique de mise en homologie *spatiale* du corps et de l'espace (espace physique qui est en même temps un espace social, positionnel), il semble qu'elle soit caractérisable, plus fondamentalement, par une *structure temporelle d'anticipation* pensée comme recouvrement d'un retard.

3.2. Variations autour de concept d'« anticipation » : une conception rythmique de l'*illusio*

Ici, revenir à certaines analyses qui ont été faites à propos du don chez Mauss peut nous permettre de saisir les implications de cette hypothèse amenée trop abruptement. Dans la première partie de son commentaire philosophique de l'*Essai sur le don*, B. Karsenti cherche

²⁷¹ P. Bourdieu, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Le sens commun », 1979, p. 159-164.

à montrer les inflexions théoriques que Mauss a fait subir à une des grandes thèses d'Émile Durkheim : les faits sociaux sont reconnaissables, selon Durkheim, au fait qu'ils se manifestent sous la forme d'une coercition, d'une contrainte²⁷². B. Karsenti montre alors que, pour penser la question du don, Mauss a progressivement substitué au paradigme de la contrainte celui de l'*attente*. Si le cycle du don, avec à sa base la triple obligation de donner, de recevoir et de rendre, ne peut être caractérisé comme étant essentiellement de l'ordre de la contrainte, c'est que se déploie en lui une « temporalité ouverte » qui sépare et réunit les différents moments qui font sa cyclicité²⁷³. Chaque donateur « s'attend » à la possibilité d'une « réponse » de la part du donataire par ce que nous serions tentés d'appeler une forme d'anticipation ; cette attente inscrit l'individu dans le cycle de la triple obligation, mais cette inscription ne prescrit pas pour autant la manière dont il agira dans ce cycle : « L'individu "s'attend à", et agit en conséquence ; mais son mode d'action, la forme précise que prend celle-ci et le résultat qu'elle produit n'en restent pas moins suspendus à une contingence exactement circonscrite par le réseau complexe d'obligations dans lequel il se trouve enserré »²⁷⁴.

Dans un registre similaire, Alain Caillé fournit une description du phénomène du don en termes d'un « pari de confiance ». Ayant montré que les paradigmes de l'individualisme méthodologique et du holisme méthodologique ne peuvent rendre compte de la question de la genèse du lien social, dans la mesure où les deux, en hypostasiant respectivement l'agent calculateur et la société comme contrainte universelle, résolvent la question avant même de l'avoir posée²⁷⁵, Alain Caillé soutient qu'il faut revenir aux linéaments du « tiers paradigme » esquissé par Mauss. Selon A. Caillé, le don y apparaît comme la concrétisation d'un pari de confiance dans l'alliance, dans le lien social lui-même. Ce pari manifeste l'incertitude à la base de tout lien social qui rend nécessaire une forme d'escompte sur le futur ; est ainsi anticipée la possibilité d'une alliance sociale qui n'est jamais tout à fait assurée et à laquelle aucun partenaire n'est mécaniquement tenu. Le lien social ne peut se créer qu'au cours d'un pari jamais assuré sur le futur dont la nécessité se résume en un dilemme : « Faire le pari de l'alliance et de la confiance, et concrétiser ce pari par des dons qui sont autant de symboles – de performateurs – de ce pari premier. Ou rebasculer dans la guerre »²⁷⁶. Ce qui nous intéresse

²⁷² B. Karsenti, *Marcel Mauss. Le fait social total*, op. cit., p. 17.

²⁷³ *Ibid.*, p. 50.

²⁷⁴ *Id.*, où l'on notera la proximité de cette lecture d'avec celle que Bourdieu fournit de la question du don, proximité que B. Karsenti relevait lui-même dans la suite de son argumentaire.

²⁷⁵ A. Caillé, *Anthropologie du don* (2000), Paris, La Découverte, coll. « Poche », 2007, p. 46-47.

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 50

et qu'il faut garder en tête, c'est le pas de plus qu'esquisse A. Caillé par rapport au commentaire de l'*Essai sur le don* par B. Karsenti : alors que ce dernier analysait le cycle du don en tant qu'il est en train de se faire dans les termes d'une structure temporelle d'attente et d'anticipation, A. Caillé montre que cette attente et cette anticipation qui caractérisent le cycle du don d'un point de vue empirique ne font que *rejouer* et symboliser un pari et une anticipation qui se retrouvent au niveau même des conditions de possibilité de toute forme de liaison sociale et, *a fortiori*, de tout don empiriquement constatable. Mais dès lors, l'attente, le pari, l'anticipation, l'escompte sur l'avenir, ne sont plus simplement les structures temporelles du cycle du don, mais bien du *sujet* lui-même, dans sa condition de sujet transcendantal. Est-il possible de lire Bourdieu et le commentaire que B. Karsenti fait de son œuvre à travers ces quelques catégories ?

Il est quelque fois arrivé à Bourdieu de qualifier le monde social de « champ d'attentes objectives »²⁷⁷, signifiant par là qu'il est plein de nécessités qui ne sauraient être saisies, appropriées et mises en mouvement que par un habitus doté des dispositions subjectives qui le rendent capable de percevoir et de faire siennes ces nécessités objectives en tant que nécessités subjectives. C'est uniquement en vertu de l'homologie entre la structure de ses dispositions et la structure du champ dans lequel il agit qu'un habitus peut être décrit comme un « art d'*anticiper* l'avenir du [champ] qui est inscrit en pointillé dans l'état présent du [champ] »²⁷⁸. Dans ses cours d'*Anthropologie économique*, Bourdieu formulait toutefois les choses autrement, et cette fois, en reprenant à son compte une analyse qu'il venait de faire d'un texte de Mauss²⁷⁹ : « Il [Mauss] identifie donc l'ordre social à un *système objectif d'attentes partagées*. Celui qui lance un défi a des présupposés qui sont en même temps, pourrait-on dire, des *anticipations* [...]. Ce qui est présupposé, c'est un consensus sur le sens des pratiques qui suppose une participation aux mêmes catégories de constitution de l'acte et de perception de l'acte »²⁸⁰. Ici, la question de l'anticipation semble prendre une autre signification : plutôt que d'être présentée comme le fait d'un sens pratique constitué qui permettrait d'avoir « un coup d'avance » par une sorte d'*amor fati* qui conduit à devancer son destin, l'anticipation prend le sens d'une attente plus fondamentale où il est attendu que la

²⁷⁷ P. Bourdieu, *Algérie 60*, *op. cit.*, p. 16.

²⁷⁸ P. Bourdieu, *Raisons pratiques*, *op. cit.*, p. 45 (souligné par Bourdieu).

²⁷⁹ Texte dans lequel Mauss écrit : « Je ne connais pas d'autre notion génératrice de droit et d'économie : "Je m'attends", c'est la définition même de tout acte de nature collective », cf. M. Mauss, *Œuvres II. Représentations collectives et diversité des civilisations*, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Le sens commun », 1969, p. 117, cité dans P. Bourdieu, *Anthropologie économique*, *op. cit.*, p. 110. On notera que c'est à partir de ce même passage que B. Karsenti travaille la partie que nous avons mentionnée de son commentaire de Mauss.

²⁸⁰ P. Bourdieu, *Anthropologie économique*, *op. cit.*, p. 110-111 (nous soulignons).

personne à qui on lance un défi (le don étant un défi) percevra et constituera le défi comme digne d'être reçu et auquel il faudra répondre par une riposte (comme un contre-don). L'anticipation de l'orchestration des catégories de perception est ici envisagée comme ce qui permet l'entretien d'une *illusio* dans les enjeux d'un jeu social (rendant *ces* enjeux *importants*, dignes d'être poursuivis) et, partant, du jeu lui-même²⁸¹.

Avec ces quelques éléments, et suivant en cela la pensée itérative du pari de confiance d'A. Caillé, il faut alors revenir au commentaire de Bourdieu par B. Karsenti afin de faire « redescendre » cette anticipation constitutive au niveau de la scène primitive de l'appropriation du corps par lui-même. Dans ce commentaire, B. Karsenti écrivait que l'expérience fondamentale du corps était une expérience d'étrangeté de lui-même et du monde. Le corps ne peut s'approprier « qu'en se disant dehors, dans les choses sociales hors de lui »²⁸². Ce « dire au dehors » fondamental passe par la structure d'une anticipation de l'incorporation et de l'ajustement au monde. Mais, comme le souligne B. Karsenti, le corps étranger ne se retrouve pas dans et devant un monde qui s'imposerait à lui dans sa factualité la plus extérieure. Le pré-corps doit être capable de disposer l'objectivité du monde social de telle manière à pouvoir y créer des « zones d'appui » pour ses anticipations. La pratique d'anticipation d'un ajustement du corps au monde social n'a rien à voir avec une adaptation subjective à un monde déjà fait et immuable, mais relève plutôt d'une *exigence* d'appropriation qui est en même temps une organisation corporelle du monde en vue de se le rendre *pénétrable*²⁸³. S'approprier soi-même en tant que corps, c'est, dans le même mouvement, *aménager subjectivement* un monde de telle manière à ce que, par sa médiation, la précarité essentielle du corps puisse être résorbée.

La scène primitive de l'appropriation corporelle est ainsi composée d'un corps et d'un monde caractérisés par une certaine « plasticité », ou, pour mieux dire, un « devenir plastique » sans cesse présumé et mis en mouvement. Sans cesse est anticipé le fait que le monde sera ouvert à l'anticipation ; le corps exige que le monde lui serve de zone d'appui *première* à ses investissements futurs. Autrement dit, il constitue le monde comme étant un jeu social primordial, un jeu qui vaut en lui-même la peine (au sens de l'affect comme du labeur) d'être investi en tant que jeu. Qualifiant le monde social de « système objectif

²⁸¹ « Pour qu'un champ marche, il faut qu'il y ait des enjeux et des gens prêts à jouer le jeu, dotés de l'habitus impliquant la connaissance et la reconnaissance des lois immanentes du jeu, des enjeux, etc. », *cf.*, P. Bourdieu, *Questions de sociologie, op. cit.*, p. 114.

²⁸² B. Karsenti, « De Marx à Bourdieu », art. cit., p. 119

²⁸³ *Id.*

d'attentes partagées », l'on peut alors affirmer que Bourdieu se situe à un niveau d'analyse du réel qui n'est qu'une répétition d'une scène transcendantale où le sujet et le monde se constituent mutuellement tout au long d'une expérience de la précarité essentielle du corps qui est en même temps condition de son ouverture sur le monde avec lequel il suppose un ajustement. Cette précarité est le fait d'un retard, d'une *hystérésis* irréductible qui se reproduit sur un plan empirique en un décalage incompressible entre « la durée structurale des dispositions incorporées et la durée structurale des situations »²⁸⁴.

Toutefois, il nous semble que ce retard qui caractérise l'expérience première du corps doit prendre une signification particulière dès qu'on essaye d'interpréter la « réduction de l'étranger » comme un processus de création anticipative d'une *illusio* première, d'une *libido* fondatrice. B. Karsenti interprète ce retard avant tout comme le symptôme d'« une *condition de prématurité* » du corps²⁸⁵. Essayer de rendre son *hystérésis* vivable, c'est alors tenter l'impossible, c'est-à-dire tenter de faire coïncider deux « durées structurales » irréductibles, celle du corps et celle du monde. Or, selon nous, le retard dont il est question ne doit pas être interprété comme le fait de tomber *trop tard* ou de ne pas arriver à *temps*, mais plutôt comme le fait de ne pas tomber au *bon* moment ou de ne pas tomber *sur* le temps (au sens musical du terme). Le retard prend alors le sens d'un décalage *rythmique* entre le corps et le monde. Présupposer, par anticipation, l'ajustement rythmique entre le corps et le monde, ce n'est plus tant chercher à rattraper un retard dû à la prématurité du corps²⁸⁶ que travailler activement à inscrire dans le monde social un *mouvement* – analogue au mouvement d'extériorisation par lequel le corps se dit au dehors – qui le constitue comme un monde vivant, un monde perméable à l'*illusio*. Par où l'on comprend vraiment que la scène primitive de la naissance du corps propre est en même temps celle de la naissance du monde social ; le corps propre ne pouvant se perpétuer en tant que corps propre – entendons « ne pas retomber dans l'expérience de sa précarité » – que si le monde dans lequel il vit et agit a été, dans le même mouvement, constitué comme un « support » à même de donner prise à un investissement primordial, celui de l'appropriation du corps comme condition de l'existence sociale.

Comme le dit Bourdieu dans ses *Méditations pascaliennes*, la pratique doit être envisagée comme une forme de temporalisation, temporalisation qui est, à un niveau

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 125.

²⁸⁵ « La naissance au monde social vient, en un sens, trop vite », cf. *ibid.*, p. 121.

²⁸⁶ C'est parce qu'il interprétait l'*hystérésis* comme un retard à rattraper ou à résorber que B. Karsenti affirmait que la finalité de la pratique était de permettre au corps de « rejoindre et [d']accomplir [...] l'insertion dans le monde ». Cf. *id.*

transcendental, une mise en rythme, c'est-à-dire une impression et une expression d'une mise en mouvement croisée du monde et du corps. À ce niveau précis, se temporaliser, c'est réussir à créer le temps rythmé, c'est constituer le monde en un enjeu, c'est faire de lui quelque chose qui *compte*, quelque chose d'*important*. Par un effet de retour, c'est parce qu'une réalité compte pour un corps qu'un corps peut se perpétuer en tant que corps propre, c'est-à-dire continuer à se temporaliser par la pratique. Cela nous permet enfin de revenir à l'avertissement que nous émettions à la fin la première partie de ce chapitre : quand Bourdieu prend conscience de la nécessité de défendre et prescrire les conditions de possibilité d'un acte désintéressé, ce n'est pas pour défendre la forme « lien social » pour elle-même. Il cherche bien plutôt, nous semble-t-il, à défendre un rapport *investi* au monde ; l'« idée » d'une société n'est pas mise en danger par la violence économique du néolibéralisme, puisque, comme nous avons essayé de le montrer précédemment, un sens pratique peut encore y émerger sous des formes non-économiques et non-institutionnalisées dans les différents jeux sociaux, si l'on suit Cyril Lemieux, et, dans l'hypothèse d'un impérialisme effectif du *nomos* économique, sous une forme tendant exclusivement vers le pôle économique. Autrement dit, c'est en regardant la violence néolibérale non plus comme une destruction du lien social mais comme une politique de *désinvestissement du corps* – c'est-à-dire comme une politique de précarisation qui empêche le corps « de se reproduire lui-même socialement comme corps individuel ajusté »²⁸⁷ – que nous pouvons comprendre ce que représentait le néolibéralisme pour Bourdieu. Il nous faut maintenant esquisser les contours de cette violence à partir de la question du chômage.

3.3. La question du chômage

Au travers de ces études, en Algérie, de la condition des paysans dépayés dans les camps de regroupement et des sous-prolétaires entassés dans les bidonvilles d'Alger, Bourdieu a été amené à s'opposer radicalement aux thèses de Frantz Fanon dont les livres lui « paraissaient à la fois faux et dangereux »²⁸⁸. Fanon a été proche de Sartre et de ses idées, en particulier de son interprétation du concept husserlien de « projet ». Dit trop rapidement, pour le Sartre de *Questions de méthode*, le projet, c'est la *praxis* envisagée comme le mouvement par lequel la subjectivité venait à se nier, c'est-à-dire à transcender la situation objective dans laquelle il est historiquement inscrit et aliéné pour affirmer positivement une nouvelle

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 118.

²⁸⁸ P. Bourdieu, *Choses dites*, *op. cit.*, p. 17.

objectivité non encore advenue, l'objectivité du « champ des possibles », affirmation du « “non-existant”, [de] ce qui *n'a pas encore été* »²⁸⁹. Fanon, dans *Les damnés de la terre*, reprend à son compte cette interprétation et l'applique à son étude de la société coloniale. Comme le dit E. Martín-Criado :

Ce cadre analytique, appliqué par Fanon à la situation coloniale, supposait que ce soient précisément les plus aliénés par le système colonial – paysans et sous-prolétaires – qui luttent pour dépasser cette situation en s'engageant dans une praxis révolutionnaire par laquelle ils transcenderaient leur état aliéné : ils seraient les vrais sujets révolutionnaires²⁹⁰.

Fanon voyait ainsi le prolétariat algérien comme la « fraction “bourgeoise” du peuple colonisé » de fait incapable d'assumer le rôle d'une force révolutionnaire contre les colons puisque, étant « le noyau du peuple colonisé le plus choyé par le régime colonial », il « a tout à perdre » de la disparition de ce régime²⁹¹. C'est dans la paysannerie que Fanon voyait une véritable force révolutionnaire capable de s'affirmer, par une violence nécessaire, dans la négation et la transcendance de la situation coloniale : « Le paysan, le déclassé, l'affamé est l'exploité qui découvre le plus vite que la violence, seule, paie. Pour lui, il n'y a pas de compromis, pas de possibilité d'arrangement. La colonisation ou la décolonisation, c'est simplement un rapport de forces »²⁹². Rien dans ce qu'avait pu observer Bourdieu en Algérie au tournant des années 1960 ne pouvait le conduire à rejoindre ces thèses. Que ce soit avec le cas des paysans dépayés analysé dans *Le déracinement*, que ce soit avec le cas des sous-prolétaires analysé dans *Algérie 60*, la même conclusion s'imposait à Bourdieu : la misère absolue dans laquelle ils sont plongés et la pression de l'urgence d'un présent impossible à maîtriser ne peuvent leur permettre de développer les dispositions nécessaires pour se projeter rationnellement dans un futur de toute façon insaisissable et incertain, et, *a fortiori*, pour formuler un projet révolutionnaire. Au contraire de la classe prolétarienne à qui « appartient le privilège d'une véritable conscience révolutionnaire », grâce à un rapport assuré au présent auquel leur donne accès la possession d'un emploi permanent²⁹³.

La réflexion de Bourdieu dans *Algérie 60* trouve l'un de ses foyers dans une analyse des effets du chômage chronique sur les habitus des sous-prolétaires. Nous avons, dans le chapitre précédent, insisté longuement sur le fait que la question centrale de Bourdieu et Sayad dans *Le déracinement* ne consistait pas simplement à étudier comment la colonisation a détruit les

²⁸⁹ J.-P. Sartre, *Questions de méthode* (1960), Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1986, p. 86.

²⁹⁰ E. Martín-Criado, *Les deux Algéries de Pierre Bourdieu*, op. cit., p. 59.

²⁹¹ F. Fanon, *Les damnés de la terre* (1961), Paris, La Découverte, coll. « Poche », 2002, p. 108

²⁹² *Ibid.*, p. 61.

²⁹³ Bourdieu se distancie à demi-mot des positions de Fanon dans P. Bourdieu, *Algérie 60*, op. cit., p. 80-81.

cadres subjectifs et objectifs de l'ordre paysan traditionnel, mais surtout à montrer comment les paysans dépayés étaient placés dans une situation de chômage forcé qui, tout en installant en eux la conscience, dévastatrice pour l'habitus traditionnel, de la convertibilité du produit du travail en un revenu en argent, les empêchait aussi de travailler à l'acquisition des nouvelles catégories et dispositions corrélatives d'une économie rationalisée. Le constat est identique pour les sous-prolétaires des bidonvilles : « les nécessités de l'économie peuvent développer en eux l'esprit de calcul que la nécessité économique leur interdit d'exercer dans leur conduite quotidienne »²⁹⁴. Cependant, dans ce texte, Bourdieu met l'accent à la fois sur la *situation du chômage* et sur ses effets ainsi que sur l'impact de *la conscience, la menace et la peur du chômage* sur la manière dont les sous-prolétaires organisent leur existence. Les portraits qu'y brosse Bourdieu sont alors ceux d'hommes prêts à tout pour s'apparaître à soi et aux autres comme *occupés*, comme par exemple vendre à la sauvette quelques pastèques, bibelots ou paquets de cacahuètes. Car, selon Bourdieu, c'est bien de cela qu'il s'agit : une *occupation*, non plus une « activité traditionnelle » comme fonction sociale et rituelle qui est un devoir que chaque agent social doit assumer devant les autres membres, peu importe son degré de productivité ; et pas encore un « travail », au sens moderne, supposé apporter un salaire²⁹⁵.

En réalité, dans leurs conséquences, la différence entre ces occupations et le chômage lui-même n'est que de façade. S'il était possible de le faire sans paraître méprisant, on pourrait presque affirmer que se dire occupé – au sens précis où Bourdieu l'a défini –, ce n'est jamais que refuser de s'assumer comme chômeur. Pour résumer, ce qui manque à ces deux catégories (sous-prolétaires et paysans déracinés), c'est une activité *permanente* qui fournit un salaire *régulier* capable d'offrir une *sécurité* économique suffisante pour se *projeter* au-delà de l'urgence du présent. La *précarité économique* des sous-prolétaires qu'impose le chômage est fondamentalement inséparable d'une *précarisation des structures temporelles* qui définissent leur existence subjective : « Toute la vie se passe sous le signe du *provisoire* [...] ». En l'absence d'emploi régulier, ce qui fait défaut, ce n'est pas seulement un revenu assuré, c'est cet ensemble de contraintes qui définissent une *organisation cohérente du temps* et un *système d'attentes concrètes* »²⁹⁶.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 64.

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 56-57.

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 86-87 (nous soulignons).

Avant de pointer les conséquences de cette situation de chômage chronique, regardons ce qui se passe une trentaine d'années plus tard dans une France qui voit les politiques néolibérales se faire de plus en plus agressives. Selon Robert Castel, on assiste, depuis les années 1970 et, de manière beaucoup plus accusée depuis les années 1990, à un recul de la forme « salariat » comme organisation particulière du rapport salarial dans laquelle le contrat de travail par lequel le salarié travaille pour un employeur en contrepartie d'un statut social défini par le droit du travail et la sécurité sociale²⁹⁷ ; un recul de la forme « salariat », donc, en faveur de ce qu'il nomme le « précarariat » et qui se définit par deux processus. D'une part, la montée d'un chômage de masse qui ne serait plus résorbable dans une société de plein emploi et, d'autre part, une dynamique par laquelle la précarité et l'instabilité de l'emploi, ces « formes atypiques d'emploi » par rapport au CDI, cessent d'être atypiques pour devenir le régime normal d'organisation du travail²⁹⁸. Comme le dit Igor Krtolica, « la précarité qui frappait conjoncturellement les sous-prolétaires algériens serait devenue une *réalité structurelle* des sociétés capitalistes contemporaines »²⁹⁹. Si « la précarité est aujourd'hui partout »³⁰⁰, c'est alors qu'elle est devenue, dans la société néolibérale, un mode d'action politique à part entière. Quels sont les effets de cette politique de précarisation qui touche jusqu'aux structures temporelles des agents sociaux ?

L'une des implications de l'analyse de Bourdieu de la question du chômage est tout théorique : il y a des conditions génétiques de possibilité de la formation d'un habitus disposé à se projeter dans un futur abstrait qui n'est pas directement « contenu » dans l'épaisseur du présent perçu. Autrement dit, l'*homo œconomicus* et les dispositions au calcul économique abstrait censées le définir, que la théorie économique standard tient pour des réalités naturelles, sont en fait des réalités historiques qui ont des conditions économiques et temporelles d'émergence que la situation des sous-prolétaires algériens fait apparaître dans leur pleine nécessité³⁰¹. Dans cette perspective, la condition principale de la formation des dispositions au calcul rationnel et, par là, à l'organisation rationnelle de toute l'existence, paraît être la « distance vis-à-vis de la nécessité » comme ce qui assure une *sécurité* par rapport à l'urgence du présent et permet de s'en décoller afin de développer la disposition à la projection dans et d'un futur abstrait qui se fait de plus en plus maîtrisable au fur et à mesure

²⁹⁷ R. Castel, *La montée des incertitudes. Travail, protections, statut de l'individu*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points Essais », 2009, p. 161.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 165-166.

²⁹⁹ I. Krtolica, « L'horizon de la violence asymbolique dans la pensée de Pierre Bourdieu », art. cit., p. 1.

³⁰⁰ P. Bourdieu, « La précarité est aujourd'hui partout », dans *Contre-feux, op. cit.*, p. 94-100.

³⁰¹ P. Bourdieu, *Algérie 60, op. cit.*, p. 43.

que les revenus augmentent³⁰². Si l'aspect économique de la question ne peut pas être négligé, Bourdieu a pointé par ailleurs vers une autre description des privations entraînées par la situation de chômage ; c'est ainsi qu'il affirmait, en 1981, dans la préface à une étude coordonnée par Paul Lazarsfeld : « Avec leur travail, les chômeurs ont perdu les mille riens dans lesquels se réalise et se manifeste concrètement la *fonction* socialement connue et reconnue, c'est-à-dire l'ensemble des fins posées à l'avance, en dehors de tout projet conscient, sous forme d'exigences et d'urgences – rendez-vous “importants”, travaux à remettre, chèques à faire partir, devis à préparer –, et tout l'avenir déjà donné dans le présent immédiat, sous forme de délais, de dates et d'horaires à respecter – bus à prendre, cadences à tenir, travaux à finir »³⁰³. Et Bourdieu de poursuivre en une phrase qui anticipe et résume à merveille les intuitions qu'il développera un peu plus de quinze ans après, dans ses *Méditations pascaliennes* :

Si le temps semble s'anéantir [pour les chômeurs], c'est que le travail est le support, sinon le principe, de la plupart des intérêts, des attentes, des exigences, des espérances et des investissements dans le présent (et dans l'avenir ou le passé qu'il implique), bref un des fondements majeurs de l'*illusio* comme engagement dans le jeu de la vie, dans le présent, comme présence au jeu, donc au présent et à l'avenir, comme investissement primordial qui – toutes les sagesse l'ont toujours enseigné en identifiant l'arrachement au temps à l'arrachement au monde – fait le temps, *est* le temps même³⁰⁴.

On le voit, selon Bourdieu, l'expérience du chômage consiste en l'effacement de tout ce qui fait le rythme de l'existence sociale, de ces « mille riens » qui sont tout autant des exigences objectives que des prises et des zones d'appui nécessaires aux agents pour produire des pratiques de temporalisation. Une fois franchi ce qu'I. Krtolica nomme le « seuil d'effondrement de la pratique »³⁰⁵, seuil auquel le monde se présente dans une opacité objective telle qu'il n'offre plus aucune prise pour les attentes et les anticipations corporelles, c'est la forme « pratique » elle-même qui est rendue impossible. *En deçà de l'existence conduite par la pratique comme temporalisation, il reste une existence affrontée à elle-même en tant qu'existence, c'est-à-dire, une vie affrontée à son essentielle précarité*. Dès lors, si elle ne peut avoir prise sur les enjeux du monde social, que reste-t-il comme enjeux à cette vie précaire sinon la vie elle-même dans sa pure ouverture ? S'il est vrai que la violence

³⁰² E. Martín-Criado, *Les deux Algéries de Pierre Bourdieu*, op. cit., p. 60.

³⁰³ P. Bourdieu, « Préface » à P. F. Lazarsfeld, M. Jahoda, H. Zeisel, *Les chômeurs du Marienthal*, trad. fr. F. Laroche, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Documents », 1981, p. 9.

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 10.

³⁰⁵ I. Krtolica, « L'horizon de la violence asymbolique dans la pensée de Pierre Bourdieu », art. cit., p. 5.

symbolique est ce qui permet de « recréer en permanence la croyance »³⁰⁶ dans les enjeux sociaux et de recréer le temps – soit ce qui permet à un corps approprié de se perpétuer comme tel –, il faut alors reconnaître qu’il existe, en deçà de la violence symbolique, une « violence asymbolique »³⁰⁷ – trouvant à s’exprimer de manière paroxystique dans le chômage – qui, ayant détruit la croyance dans les enjeux sociaux, met la vie sociale, d’une part, en face d’elle-même, donc au plus proche de la mort sociale, et, d’autre part, en demeure de recréer la croyance la plus originaire dans l’enjeu du « jeu de la vie » : la vie pour elle-même³⁰⁸.

Étrangement, à travers la violence asymbolique mise en œuvre par les politiques néolibérales, c’est toute la théorie de la pratique de Bourdieu qui tend vers sa propre impossibilité. Ce sont ses propres concepts qui tendent à devenir des réalités théoriques vides. Avec C. Lemieux, nous avons vu que les champs, dans leur hétéronomisation, ne pouvaient plus apparaître comme des réalités sociologiques relativement autonomes : ils deviennent des espaces de service. Il ne partagera sûrement pas un sort semblable au concept de champ, mais le concept d’habitus pourrait bien, en certaines occasions au sein d’une formation sociale déterminée, se mettre à perdre son statut de vecteur de la pratique. Bourdieu parle d’« habitus précarisés »³⁰⁹ ; peut-être ne faut-il tant entendre par là un habitus qui a intériorisé les dispositions à vivre la précarité comme une destinée, mais plutôt un habitus qui est, dans sa structure même d’habitus, précarisé, c’est-à-dire incapable de produire des pratiques par anticipation des finalités inscrites dans l’objectivité. Avec la violence symbolique qui cède progressivement le pas à la violence asymbolique, c’est aussi l’*illusio* et le sens pratique qui cèdent la place au désinvestissement social et à l’incohérence des pratiques. Théoriquement et empiriquement, c’est toute la théorie de la pratique et la réalité qu’elle cherchait à expliquer qui se trouvent précarisées avec les politiques temporelles néolibérales conçues comme « gestion rationnelle de l’insécurité »³¹⁰.

Avec le néolibéralisme, est inaugurée une configuration originale de la violence sociale, un étrange mélange contradictoire d’une violence économique qui ne cesse pas d’être une

³⁰⁶ P. Bourdieu, *Anthropologie économique*, *op. cit.*, p. 123.

³⁰⁷ Nous empruntons l’idée de « violence asymbolique » à I. Krtolica, « L’horizon de la violence asymbolique dans la pensée de Pierre Bourdieu », *art. cit.*

³⁰⁸ « Dans les situations extrêmes où l’incertitude et l’investissement sont simultanément portés à leur maximum, parce que, comme dans un régime despotique ou un camp de concentration, il n’y a plus de limites à l’arbitraire et à l’imprévisibilité, tous les enjeux ultimes, y compris la vie et la mort, se trouvent engagés à tout instant », *cf.* P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, *op. cit.* p. 331.

³⁰⁹ P. Bourdieu, *Contre-feux*, *op. cit.*, p. 111.

³¹⁰ *Ibid.*, p. 98.

violence symbolique et d'une violence asymbolique qui touche aux fondements mêmes de la subjectivation du corps. Il ne faut toutefois pas se méprendre : la violence asymbolique ne fera pas « redescendre » le corps socialisé à son état, qui n'est qu'une reconstruction théorique, de pré-corps. Mais cette reconstruction théorique permet au moins de mettre le doigt sur le fait que la politique néolibérale est avant tout une politique du *désajustement* entre les structures de l'habitus et les structures objectives, une politique qui, contrairement la violence symbolique, peut se passer de l'évidence doxique pour se mettre en place. Contrairement à la violence symbolique qui doit son efficacité au fait que, passant par la pratique d'un corps investi, elle n'affleure que difficilement à la conscience, la violence asymbolique n'a pas besoin de se dissimuler en tant que violence. La violence symbolique, pour violente qu'elle soit, *doit au moins compter sur le fait que les agents sociaux pouvaient se mettre en mouvement*, être investis dans des enjeux sociaux et produire des pratiques ajustées. Sous le régime de la violence symbolique, les rapports de domination ne pouvaient se perpétuer que dans la mesure où ils se dissimulaient dans le processus d'investissement-subjectivation du corps. S'il est une contribution minimale que l'on doit reconnaître à l'œuvre de Bourdieu portant sur la question de la violence symbolique, c'est d'avoir contribué à constituer les rapports de force inhérents au processus par lequel le corps s'approprie en tant que corps socialisé comme des enjeux de mobilisation. Pour mieux dire, c'est d'avoir pris appui sur l'ambiguïté constitutive de la violence symbolique, *d'avoir pris appui sur sa force de mobilisation*, pour donner du mouvement aux rapports de domination qu'elle reproduit afin d'éviter qu'ils ne se *figent*. Dans cette mesure, il n'est pas interdit de dire que *la violence symbolique reproduit, dans le processus même de son effectuation, les conditions de son propre retournement, c'est-à-dire qu'elle réitère les conditions minimales de son détournement, de son réinvestissement subversif, de sa « re-signification »*. Plus que de remettre en question les fondements empiriques et théoriques de sa théorie de la pratique, c'est peut-être à cette *vocation minimale* de la sociologie bourdieusienne que la violence asymbolique s'attaque, elle qui tend à saper la possibilité même d'un investissement et d'une mobilisation, c'est-à-dire la possibilité de la constitution de quelque chose comme un *enjeu de lutte*.

Conclusion

Il va de soi que la richesse théorique de la pensée d'un auteur dépend en partie de ce que l'on est prêt à lui accorder. Dans ce travail, notre but était assez simple : il s'agissait pour nous de prendre au sérieux la théorie de la pratique de Bourdieu. Cela supposait que nous accordions le maximum à cette théorie, au risque de paraître particulièrement acritique, et que nous refusions de nous arrêter à la constatation satisfaite des paradoxes et apories qu'il est possible d'y trouver. Nous étions convaincus que ces paradoxes, plutôt que de représenter des insuffisances obligeant à « en finir » avec Bourdieu, pouvaient nous permettre, en un sens, d'« activer » et d'« ouvrir » sa théorie, de lui donner ou redonner quelque chose comme un mouvement, une impulsion.

Pour cela, nous sommes partis de ce qui en constitue l'étrangeté la plus saillante : alors que Bourdieu n'a pas cessé d'insister sur l'importance qu'a représentée son expérience de terrain dans l'Algérie de la deuxième moitié des années 1950 pour sa théorie de la pratique, il faut reconnaître que les cas des sous-prolétaires et des paysans déracinés qu'il a étudiés n'offraient aucunement à l'observation les fondements d'une théorie de la pratique. Dans cette mesure, il est possible d'affirmer que les concepts de cette théorie font partie de ces concepts « trop évidents » qui ne peuvent apparaître dans leur pleine nécessité qu'à partir du moment où la réalité dont ils peuvent rendre compte fait *défaut*, est *absente*, qu'à partir du moment où la réalité rentre dans une phase de *crise pratique* qui se signale dans le *manque* qui l'exprime et qu'elle exprime. La théorie de la pratique n'apparaît plus dès lors comme une *nécessité théorique* supposée mettre fin aux grandes oppositions qui ont empêché les sciences sociales de s'affirmer en un paradigme unifié et unificateur (oppositions qui se ramènent à l'opposition principielle entre le subjectivisme et l'objectivisme), mais comme une *nécessité politique* dont le but est de répondre à un état de crise par une *théorisation* et une *réalisation effective de ses propres conditions de possibilité*. La théorie de la pratique est fondamentalement une théorie politique prescriptive supposée théoriser une crise sociale déterminée et y répondre avec les outils théoriques et politiques adéquats.

Cette impulsion politique, Bourdieu la retrouve dans la dernière décennie de sa carrière, quand il s'est agi pour lui de penser les effets des politiques néolibérales qui se sont faites omniprésentes dans la France des années 1990. Il fallait, pour rendre raison de cette retrouvaille, cerner le fait que s'il y a bien une unité et une systémativité de la théorie de

Bourdieu, elles se trouvaient non pas dans une pensée de la reproduction sociale ou dans une pensée du sens pratique constitué³¹¹ (qui, allant de la pratique à la pratique, pousserait Bourdieu à chercher *la* société « traditionnelle » qui sommeille en toute société « moderne »), mais bien dans une pensée d'un au-delà ou d'un en-deçà de la théorie de la pratique, dans une tentative profondément subjectiviste de penser un corps incapable de se perpétuer en tant que corps approprié et ajusté à cause de l'impossibilité structurelle dans laquelle il est placé de pouvoir s'anticiper pratiquement, c'est-à-dire un corps dans l'incapacité de *s'investir* par anticipation dans le monde social. La précarité inscrite dans l'expérience conjoncturelle du chômage chez les sous-prolétaires et les paysans dépayés en Algérie, dans l'expérience et la peur structurelles du chômage comme enjeu, à l'ère néolibérale, d'« un mode de domination de type nouveau, fondé sur l'institution d'un état généralisé et permanent d'insécurité »³¹², nous apparaissait comme un objet éminemment insaisissable théoriquement. En même temps qu'elle constituait les conditions empiriques de la formulation de la théorie de la pratique, elle se situait d'emblée à un niveau impossible à rendre intelligible pour lui-même par une théorie qui se situe au niveau de la pratique investie dans les enjeux du monde social. Il faut le dire, dans cette perspective, il n'est possible de rendre raison de la précarité induite par l'expérience du chômage que par la négative, par le manque, par le défaut des conditions de la constitution d'un sens pratique et d'une *illusio*.

Dans ses *Méditations pascaliennes*, Bourdieu fournit une interprétation du *Procès* de Kafka dans laquelle le personnage de K. représenterait la figure littéraire du sous-prolétaire³¹³. Commentant l'incertitude et l'absurde essentiels au « jeu » dans lequel le tribunal installe K., Bourdieu interroge :

Mais quel est, en vérité, l'enjeu de ce jeu, sinon la question de la raison d'être, de la justification non de l'existence dans son universalité, mais d'une existence particulière, singulière, qui se découvre mise en question dans son être social [...] ? La question de la *légitimité* d'une existence, du droit d'un individu à *se sentir justifié d'exister comme il existe*. Question inséparablement eschatologique et sociologique³¹⁴.

Si c'est bien une existence particulière, dans sa singularité, qui est remise en question à travers l'expérience du temps mort qu'est le chômage, est-il encore possible de rendre compte et d'expliquer cette existence par le manque qui la caractérise ? Si cette expérience de la

³¹¹ A. Caillé, « Esquisse d'une critique de "l'économie générale de la pratique" de Pierre Bourdieu », art. cit., p. 173-174.

³¹² P. Bourdieu, *Contre-feux*, op. cit., p. 98.

³¹³ P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, op. cit., p. 331.

³¹⁴ *Ibid.*, p. 340.

précarité et du « temps mort » du chômage renvoie les corps à leur singularité et à leur particularité de corps, est-ce que sa caractérisation par le manque, seule caractérisation possible à dessiner avec une théorie de la pratique, peut encore espérer saisir cette singularité et cette particularité ? Autrement dit, si cette situation extrême est la condition de possibilité de la théorie de la pratique, n'en est-elle pas, dans le même mouvement, la mise en échec la plus patente, au sens théorique comme politique ? N'est-ce pas l'idée même d'une théorie explicative et prescriptive qui est remise profondément en question et, par là, un certain habitus du sociologue ?

Nous ne prétendons évidemment pas trancher cette question dans cette petite conclusion, et encore moins soutenir que Bourdieu aurait été conscient de cette problématique. Il faut cependant noter le fait que Bourdieu a coordonné les études qui composent *La misère du monde*. Ce livre présente une série d'interviews, souvent précédées de quelques indications de lecture (contexte, etc.), de personnes parlant de leur souffrance quotidienne, de leur misère personnelle. Dans la première partie du chapitre portant sur « La démission de l'État »³¹⁵, Bourdieu essaye de saisir comment, sous la pression des politiques néolibérales, les « petits fonctionnaires » de l'État, chargés des « fonctions dites “sociales”, c'est-à-dire [chargés] de compenser, sans disposer de tous les moyens nécessaires, les effets et les carences les plus intolérables de la logique du marché »³¹⁶, se retrouvent de plus en plus dans une position de porte-à-faux : d'un côté, ils ont à fournir un travail spécifique (attribution de logements, accompagnement des jeunes usagers de drogues, etc.) mais, d'un autre côté, les conditions institutionnelles dans lesquelles ils sont placés leur interdisent de remplir leur mission.

Ce ne sont pas tant les quelques éléments d'explication que fournissent Bourdieu et ses collaborateurs que les récits contenus dans les retranscriptions des interviews qui nous intéressent. Dans leurs récits, ces fonctionnaires expliquent, d'une manière très *consciente*, comment il leur est objectivement impossible de remplir la mission dont ils se sentent subjectivement investis, comment leur échappent systématiquement les prises qui leur permettraient de donner sens à leur vocation. Ce sont évidemment des gens éminemment déçus et fatigués par une situation sur laquelle ils n'ont aucune maîtrise ; mais derrière cette résignation, ces récits mettent en évidence des subjectivités qui tentent, à la fois en y croyant « encore » et sans trop y croire, de donner un sens à leur fonction, parce que leur fonction ne

³¹⁵ P. Bourdieu (dir.), *La misère du monde*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points Essais », 1993, p. 337-401.

³¹⁶ *Ibid.*, p. 341.

définit pas seulement leur devoir, mais aussi leur être social, un enjeu fondamental qui peut leur permettre de « croire » dans le fait que leur travail peut leur fournir une raison de continuer à exister *socialement*, une zone d'appui pour un investissement, une *illusio*. Et c'est entre autres à travers l'exercice du récit – qui ici se joue sur le mode de l'enquête sociologique – que les personnes interviewées peuvent se convaincre elles-mêmes et les autres que la mission dont elles sont investies vaut la peine de s'investir pour elle. Le récit permet de créer de l'*importance*, de la *valeur*, de l'*attachement*, cette chose qui *compte* et qui permet de se donner à soi une « raison d'exister » socialement, de continuer à se mettre en mouvement et de créer du mouvement dans le monde social.

Quand la violence asymbolique devient la forme de violence dominante par rapport à la violence symbolique, la sociologie semble changer de « rôle » : une de ses contributions peut être de *créer de l'enjeu social*, de créer les *conditions nécessaires au développement et à la culture d'une sensibilité à ce qui peut mettre en mouvement les agents sociaux*, c'est-à-dire, littéralement, de ce qui peut les *mobiliser*. Bourdieu n'a jamais été tout à fait aveugle à cette contribution. Par exemple, commentant les débats animés qui se sont organisés autour de quelques réformes de l'orthographe au début des années 1990, il dit : « je pense que si ce problème prend ces proportions, c'est qu'il est très sérieux pour les gens qui se mobilisent. Tout mon travail sociologique a consisté à rendre intelligibles des problèmes de ce type, à faire comprendre qu'il y a des enjeux de vie ou de mort dans la suppression de la géographie, dans la suppression d'un quart d'heure de gymnastique, dans le remplacement d'un quart d'heure de musique par un quart d'heure de mathématiques »³¹⁷. Et d'ajouter plus loin :

Ce qui est en question, c'est une des choses les plus importantes sociologiquement, à savoir *les passions sociales*, c'est-à-dire des sentiments très violents, pathétiques, d'amour, de haine, que la sociologie ordinaire a tendance à exclure comme étant de l'ordre de l'irrationnel, de l'incompréhensible³¹⁸.

Il n'est pas question ici de préjuger du rôle de la sociologie, puisqu'après tout, ce rôle lui-même doit continuer de rester un enjeu de mobilisation pour des sociologues. Mais il est important de souligner que ces « passions sociales » sont un enjeu qui doit mobiliser le discours sociologique. Non pas pour, comme dans les cas où la violence symbolique pouvait encore être le paradigme de la violence constitutive du social, les « dénoncer », les dévoiler et voir les rapports de domination qu'elles cachaient ; non pas pour cultiver une distance vis-à-vis d'elles, distance nécessaire pour les surmonter ; mais bien plutôt pour permettre

³¹⁷ P. Bourdieu, *Sur l'État*, *op. cit.*, p. 204.

³¹⁸ *Ibid.*, p. 205 (nous soulignons).

d'*apprendre* d'elles, pour tenter de se laisser approprier et affecter par elles, pour cultiver une ouverture sur le mouvement, condition principale, au fond, de l'appropriation du corps par lui-même.

Bibliographie

OUVRAGES ET ARTICLES SIGNÉS OU CO-SIGNÉS PAR PIERRE BOURDIEU :

BOURDIEU P., *Sociologie de l'Algérie* (1958), Paris, P.U.F., coll. « Quadrige », 2012.

BOURDIEU P., « Colonisation, culture et société » (1959), dans BOURDIEU P., *Esquisses algériennes*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Liber », 2008, p. 75-111.

BOURDIEU P., DARBEL A., RIVET J.-P. et SEIBEL C., *Travail et travailleurs en Algérie*, Paris/La Haye, Mouton de Gruyter, 1963.

BOURDIEU P. et PASSERON J.-C., *Les héritiers : les étudiants et la culture*, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Le sens commun », 1964.

BOURDIEU P. et SAYAD A., *Le déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Grands documents », 1964.

BOURDIEU P. (dir.), *Un art moyen. Essai sur les usages sociaux de la photographie*, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Le sens commun », 1965.

BOURDIEU P., CHAMBOREDON J.-C. et PASSERON J.-C., *Le métier de sociologue. Préalables épistémologiques*, Paris, Mouton de Gruyter, 1968.

BOURDIEU P. et PASSERON J.-C., *La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Le sens commun », 1970.

BOURDIEU P., *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de Trois études d'ethnologie kabyle* (1972), Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points Essais », 2000.

BOURDIEU P., *Algérie 60. Structures économiques et structures temporelles*, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Le sens commun », 1977.

BOURDIEU P., *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Le sens commun », 1979.

BOURDIEU P., *Le sens pratique*, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Le sens commun », 1980.

BOURDIEU P., « Préface » à LAZARSFELD P. F., JAHODA M. et ZEISEL H., *Les chômeurs du Marienthal*, trad. fr. F. Laroche, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Documents », 1981, p. 7-12.

BOURDIEU P., *Questions de sociologie* (1984), Paris, Éditions de Minuit, coll. « Reprise », 2002.

BOURDIEU P., *Choses dites*, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Le sens commun », 1987.

BOURDIEU P., *La noblesse d'État. Grandes écoles et esprit de corps*, Paris, Éditions de Minuit, coll. « Le sens commun », 1989.

- BOURDIEU P. et CHRISTIN R., « La construction du marché », dans *Actes de la recherche en sciences sociales* 81-82 (1990), p. 65-85.
- BOURDIEU P. (dir.), *La misère du monde*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points Essais », 1993.
- BOURDIEU P., *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points Essais », 1994.
- BOURDIEU P., *Sur la télévision*, suivi de *L'emprise du journalisme*, Paris, Raisons d'agir, 1996.
- BOURDIEU P., *Contre-feux*, Paris, Raisons d'agir, 1998.
- BOURDIEU P., *Les structures sociales de l'économie*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points Essais », 2000.
- BOURDIEU P., *Contre-feux 2*, Paris, Raisons d'agir, 2001.
- BOURDIEU P., *Science de la science et réflexivité*, Paris Raisons d'agir, coll. « Cours et travaux », 2001.
- BOURDIEU P., *Le bal des célibataires. Crise de la société paysanne en Béarn*, Paris, Éditions de Seuil, coll. « Points Essais », 2002.
- BOURDIEU P., *Méditations pascaliennes* (2007), Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points Essais », 2003.
- BOURDIEU P., *Esquisse pour une auto-analyse*, Paris, Raisons d'agir, coll. « Cours et travaux », 2004.
- BOURDIEU P., *Esquisses algériennes*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Liber », 2008.
- BOURDIEU P., « Champ du pouvoir et division du travail de domination », dans *Actes de la recherche en sciences sociales* 190 (2011), p. 126-139.
- BOURDIEU P., *Sur l'État. Cours au Collège de France 1989-1992*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points Essais », 2012.
- BOURDIEU P., *Anthropologie économique. Cours au Collège de France 1992-1993*, Paris, Raisons d'agir/Éditions du Seuil, 2017.

OUVRAGES ET ARTICLES CONSACRÉS À LA PENSÉE DE PIERRE BOURDIEU :

ADDI L., *Sociologie et anthropologie chez Pierre Bourdieu. Le paradigme anthropologique kabyle et ses conséquences théoriques*, Paris, La Découverte, coll. « Armillaire », 2002.

BOLTANSKI L., « Usages faibles, usages forts de l'habitus », dans ENCREVÉ P. et LAGRAVE R.-M. (dir.), *Travailler avec Bourdieu*, Paris, Éditions Flammarion, coll. « Champs », 2003, p. 153-161.

BRAZ A., *Bourdieu et la démocratisation de l'éducation*, Paris, P.U.F., coll. « Philosophies », 2011.

CAILLÉ A., « Esquisse d'une critique de "l'économie générale de la pratique" de Pierre Bourdieu », dans *Don, intérêt et désintéressement. Bourdieu, Mauss, Platon et quelques autres*, Paris, La Découverte, coll. « Recherches/MAUSS », 2005, p. 65-182.

CAILLÉ A., « Qu'est-ce qui ne va pas avec le don chez Bourdieu ? Le don n'est pas un acte économique mais un opérateur politique », dans *Revue du MAUSS* 52 (2018), p. 74-88.

CHANIAL P., « Bourdieu, un "héritier" paradoxal ? », dans *Revue du Mauss* 36 (2010), p. 483-492.

DESROSIÈRES A., « Une rencontre improbable et ses deux héritages », dans ENCREVÉ P. et LAGRAVE R.-M. (dir.), *Travailler avec Bourdieu*, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 2003, p. 209-218.

FABIANI J.-L., *Pierre Bourdieu. Un structuralisme héroïque*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « La couleur des idées », 2016.

FRIEDRICH SILBER I., « L'intérêt de Bourdieu pour le désintéressement. Un exemple de double vérité ? », dans DE FORMEL M. et OGIEN A. (dir.), *Bourdieu. Théoricien de la pratique*, Paris, Éditions de l'EHESS, coll. « Raisons pratiques », 2011, p. 223-250.

HEINICH N., « Misères de la sociologie critique » dans *Le Débat* 197 (2017), p. 119-126.

HEILBRON J., « Sociogenèse de la théorie sociologique de Pierre Bourdieu » (2011), trad. fr. F. Wirth, dans *Zilsel* 3 (2018), p. 105-135.

KARSENTI B., « De Marx à Bourdieu. Les dilemmes du structuralisme de la pratique », dans M. DE FORMEL et A. OGIEN, *Bourdieu. Théoricien de la pratique*, Paris, Éditions de l'EHESS, coll. « Raisons pratiques », 2011, p. 103-134.

KRTOLICA I., « L'horizon de la violence asymbolique dans la pensée de Pierre Bourdieu », dans BOJANIC P., SIBERTIN-BLANC G. (dir.), *De la Terreur à l'extrême violence*, Toulouse/Belgrade, Éditions Europhilosophie, 2014, p. 125-163 [En ligne] <https://orbi.uliege.be/handle/2268/193373> (consulté le 30 avril 2019).

LAVAL C., *Foucault, Bourdieu et la question néolibérale*, Paris, La Découverte, 2018.

LÉVI-STRAUSS C., « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », dans MAUSS M., *Sociologie et anthropologie* (1950), Paris, P.U.F., coll. « Quadrige », 2013, p. IX-LII.

LEMIEUX C., « Le crépuscule des champs. Limites d'un concept ou disparition d'une réalité historique ? » dans DE FORMEL M. et OGIEN A., *Bourdieu. Théoricien de la pratique*, Paris, Éditions de l'EHESS, coll. « Raisons pratiques », 2011, p. 75-100.

MARTÍN-CRIADO E., *Les deux Algéries de Pierre Bourdieu*, trad. fr. H. Bretin, Broissieux, Éditions du Croquant, coll. « Champ social », 2008.

MOUNIER P., *Pierre Bourdieu, une introduction*, Paris, Pocket/La Découverte, coll. « Agora », 2001.

NORDMANN C., *Bourdieu / Rancière, La politique entre sociologie et philosophie*, Paris, Édition Amsterdam, 2006.

OULC'HEN H., « La critique du néolibéralisme chez Bourdieu. Genèse et structure d'un champ pratique », dans BRUGÈRE F. et LE BLANC G. (dir.), *Le nouvel esprit du libéralisme*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2011, p. 149-184.

QUIJOUX M., « La fabrique du travailleur : reproduction sociale, habitus et champ », dans QUIJOUX M. (dir.), *Bourdieu et le travail*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, coll. « Le sens social », 2015, p. 41-63.

SEIBEL C., « Les liens entre Pierre Bourdieu et les statisticiens à partir de son expérience algérienne », dans BOUVERESSE J. et ROCHE D. (dir.), *La liberté par la connaissance. Pierre Bourdieu (1930-2002)*, Paris, Odile Jacob, coll. « Collège de France », 2003, p. 105-119.

YACINE T., « Présentation » à BOURDIEU P., *Esquisses algériennes*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Liber », 2008, p. 11-53.

AUTRES OUVRAGES ET ARTICLES :

BOLTANSKI L., *L'Amour et la Justice comme compétences. Trois essais de sociologie de l'action*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 1990.

CAILLÉ A., *Anthropologie du don* (2000), Paris, La Découverte, coll. « Poche », 2007.

CASTEL R., *La montée des incertitudes. Travail, protections, statut de l'individu*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « Points Essais », 2009.

DARDOT P. et LAVAL C., *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, Paris, La Découverte, coll. « Proche », 2010.

FANON F., *L'an V de la révolution algérienne* (1959), Paris, La Découverte, coll. « Poche », 2011.

- FANON F., *Les damnés de la terre* (1961), Paris, La Découverte, coll. « Poche », 2002.
- GODBOUT J. T. et CAILLÉ A., *L'esprit du don* (1992), Paris, La Découverte, coll. « Poche », 2000.
- KARSENTI B., *Marcel Mauss. Le fait social total*, Paris, P.U.F., coll. « Philosophies », 1994.
- LAHIRE B., *L'homme pluriel. Les ressorts de l'action* (2001), Paris, Fayard, coll. « Pluriel », 2011.
- MAUSS M., « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques » (1923-1924), dans MAUSS M., *Sociologie et anthropologie*, Paris, P.U.F., coll. « Quadrige », 2013, p. 143-279.
- MAUSS M., « Rapports réels et pratique de la psychologie et de la sociologie » (1924), dans MAUSS M., *Sociologie et anthropologie* (1950), Paris, P.U.F., coll. « Quadrige », 2013, p. 281-310.
- SARTRE J.-P., *Questions de méthode* (1960), Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1986.
- SAYAD A., *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Paris, Éditions de Seuil, coll. « Points Essais », 1999.