

Groupe d'étude « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

Frédéric Keck

Texte écrit à l'occasion du Séminaire de Pierre Macherey : "La philosophie au sens large"

Séance du 8 novembre 2000 : "A partir de Bourdieu, penser la pratique"

La logique de la pratique est-elle une pensée sauvage ? A partir de Bourdieu, relire Lévi-Strauss

Penser la pratique, c'est sans doute se confronter à une aporie majeure, si l'on définit la pratique comme l'envers du théorique, comme ce qui lui fait face et lui résiste. Tout le projet sociologique de Bourdieu consiste à partir de ce problème, que d'autres penseurs ont pu rencontrer en chemin, Kant le premier. C'est pourquoi une réflexion sur la pratique doit se faire "à partir de Bourdieu", expression qu'il faut prendre en trois sens : au sens où il faut commencer avec Bourdieu parce qu'il est celui qui s'est confronté avec le plus de persévérance à ce problème en lui apportant des réponses qui informent encore massivement notre actualité ; au sens où il faut quitter Bourdieu après l'avoir suivi dans la formulation de ce problème, parce que celle-ci débouche sur des apories qu'une théorie de la pratique peut et doit éviter ; au sens enfin où l'on aura toujours "maille à partir" avec Bourdieu, où il faudra toujours lui rendre la monnaie de sa pièce, parce que la complexité de son œuvre fait qu'on ne fera peut-être pour longtemps que retrouver des formulations qui y étaient déjà présentes en germe, mais que l'actualisation de la pensée de Bourdieu dans une école sociologique a laissées de côté.

A quelle aporie conduit la théorie de la pratique de Bourdieu, prise dans ses affirmations les plus assumées ? A une substantialisation de la pratique comme "chose en soi", comme ce qu'il faut rejoindre, au terme d'un processus long et douloureux qui ressemble à un exercice spirituel. Pour mettre au jour une telle aporie, il faut suivre le raisonnement de Bourdieu dans ses formulations les plus élaborées, c'est-à-dire dans le *Sens pratique* et l'*Esquisse d'une théorie de la pratique* qui lui sert de préparation. Mais il faut aussi disposer d'un dehors d'où cette aporie puisse être interrogée. Nous le trouverons dans l'œuvre de Lévi-Strauss, dont Bourdieu est sans doute le plus grand héritier théorique et qui, avec celle de Sartre, constitue un des deux pôles de refoulement et d'attraction de la pensée de Bourdieu. Relire Lévi-Strauss, c'est alors interroger un des points aveugles de l'actualité des sciences sociales, c'est aussi reposer la question de ce que peut l'anthropologie, au moment où celle-ci souffre d'un manque théorique et d'une

absorption par la sociologie, en revenant à un moment de la pensée de Bourdieu où sociologie et anthropologie sont indistinctes et en tension l'une avec l'autre. Que peut dire l'anthropologie sur la pratique – ou plutôt, car toute la différence est là, les pratiques – que la sociologie ne peut pas dire ?

Le point de départ de la réflexion de Bourdieu est la prise de conscience de la distance que la théorie prend par rapport à la pratique : le sociologue parle depuis une position extérieure à la pratique, qui n'est pas seulement une position de surplomb, mais une extériorité sociale, puisqu'elle est produite par une institution caractérisée par la suspension de l'urgence qui définit la pratique, l'école, qui inscrit dans l'attitude du sociologue une "disposition scolastique". La théorie impose à la pratique sa dimension totalisante, son espace et son temps régi par des lois de coexistence et de réversibilité. Il y a donc une objectivation de la pratique, qui fait perdre à la pratique sa dimension subjective ou vécue par les agents eux-mêmes. Il ne s'agit cependant pas de revenir à une méthode d'empathie intellectuelle avec les agents ou de simple description de leurs interactions, en ignorant ce que l'objectivation impose inévitablement à la pratique. Il s'agit plutôt de redoubler cette objectivation, d'objectiver l'objectivation elle-même, c'est-à-dire de décrire les conditions de possibilité de l'approche théorique de la pratique. Cette décision, qui est dans sa lettre parfaitement fidèle à l'esprit du kantisme, et qui fait de la sociologie de Bourdieu une nouvelle forme de pensée du transcendantal, aboutit à une conclusion surprenante, mais cohérente avec ce que doit être une sociologie : il faut décrire une logique de la pratique. Le terme paraît ignorer les précautions émises précédemment, à moins qu'on ne le lie à une autre notion kantienne reprise par Bourdieu : celle de schème. Décrire une logique de la pratique, c'est mettre à jour les schèmes qu'elle met en œuvre, schèmes de reproduction et d'invention. Il y aurait donc dans la pratique elle-même une ouverture au théorique, dans les moments où la pratique s'ouvre à la négociation de la règle et à la possibilité d'une stratégie. La recherche des conditions de possibilité de la théorie de la pratique n'est donc pas un renoncement à la description de la pratique, elle permet, en bonne logique kantienne, de se tenir au niveau des schèmes où les concepts théoriques peuvent rejoindre en la produisant la chose pratique. C'est pourquoi la force de la sociologie de Bourdieu est bien d'avoir introduit un ensemble de concepts permettant de décrire les schèmes de production de la pratique, dont le plus fameux est l'*habitus*, qui est une matrice de génération des pratiques inscrite dans la corporalité. C'est également cette insistance sur les schèmes qui lui permet de reprendre l'analyse du don et du contre-don chez Mauss en y ajoutant la dimension temporelle, c'est-à-dire le délai entre le don et le contre-don qui permet la négociation de la règle et l'accumulation de capital symbolique. De façon étonnamment proche de Heidegger, Bourdieu centre sa lecture de Kant sur la notion de schème, dont il tire une anthropologie de la temporalité et de la production. La logique de la pratique, ce n'est rien d'autre que la logique des schèmes produisant et reproduisant dans leur temporalité propre les pratiques.

Pour autant, le recours à la notion de schème pose des problèmes en sociologie. Si le schème est dans la pratique ce qui prête à l'observation théorique, ne risque-t-on pas à l'inverse de dire que ce n'est qu'une projection théorique sur la pratique ? Dans quelle mesure l'appareil théorique mis en place pour analyser les schèmes de perception et de comportement des agents, en particulier dans la forme des statistiques utilisés dans les ouvrages majeurs de sociologie de Bourdieu (*La distinction*, *La reproduction*, *La noblesse d'état*), rejoint-il quelque chose de la pratique des agents ? Ce problème est celui qui a engendré le plus d'objections à la théorie de Bourdieu, faisant de l'habitus une machinerie ou une boîte noire, et que Bourdieu a dû intégrer à sa propre théorie sous les notions d'*illusio* et de mauvaise foi, la sociologie apparaissant alors comme une grande entreprise de dévoilement des illusions et une grande ascèse de la blessure narcissique. Cependant, la notion d'*illusio*, qui révèle bien l'ambiguïté de la notion de schème puisqu'elle est à la fois jeu (le schème comme pur jeu de l'imagination) et recouvrement (le schème comme accès à la chose), laisse supposer que, derrière le schème décrit par le sociologue, il y a bien quelque chose à dévoiler, et même que le schème fait accéder dans la pratique à ce qui est le plus réel mais qui doit rester caché, la reproduction. Il semble donc que la sociologie de Bourdieu, partant de l'impossibilité d'accéder à la pratique elle-même pour des raisons théoriques, soit conduite à un espoir de rejoindre cette pratique, et à déplacer ainsi la nature de l'obstacle qui de théorique devient moral : une question de mauvaise volonté.

Ce déplacement du théorique au moral a pour conséquence théorique que la pratique semble de plus en plus à portée de main, ou plutôt à portée de corps. Le schème n'est plus seulement ce dont le sociologue doit se contenter faute de mieux : il donne accès à la chose elle-même, et en particulier au corps dans lequel il s'inscrit sous la forme de l'habitus. La notion d'habitus, qui signifiait d'abord le lieu où la pratique se produit et s'ouvre à la théorie, devient le lieu où la pratique prend corps et se donne à voir dans sa chair. L'appareil des statistiques cède la place aux entretiens : la sociologie devient un exercice spirituel de compréhension et d'amour, dont *La misère du monde* est la forme la plus achevée. Dans la rencontre du corps de l'autre, la sociologie atteint la pratique comme chose en soi. On pourrait même dire que c'est parce qu'il y a *un* corps qu'il y a *une* pratique. Il faudrait ajouter que c'est parce que ce corps est soumis à *une* domination qu'il y a *une* pratique, car le corps qui se donne dans l'entretien est un corps souffrant et dominé, là où les statistiques révélaient plutôt le jeu des corps à corps des dominants.

Ce retour au corps, s'il se situe bien dans une continuité avec les premiers travaux de Bourdieu, semble rompre avec le projet d'une logique de la pratique. L'expression ne valait que dans la tension qu'elle maintenait entre une pratique inaccessible comme telle et un discours théorique qui la dénaturait, tension résolue par le concept de schème. Si la pratique devient ce qu'il faut rejoindre dans sa corporalité, c'est la tension même de l'expression "logique de la pratique" qui est dénouée : la pratique est ce qu'on doit laisser parler et produire son propre *logos*, sans lui ajouter aucun travail théorique. Or une telle tentation était présente dans les

premiers travaux de Bourdieu, dans le jeu d'oppositions qu'il construisait autour de la pratique (objectivisme-subjectivisme), la pratique apparaissant alors comme le lieu où se réconcilient toutes les contradictions. Il y a donc dès les premiers travaux de Bourdieu une hésitation entre deux positions : s'en tenir au schème de la pratique ou dépasser le schème pour accéder à la pratique elle-même. Que les deux positions coexistent dans son œuvre, c'est ce dont témoigne par exemple la notion de champ : les champs sont les espaces sociaux dans lesquels se produisent les dispositions des agents, offrant ainsi la possibilité d'une analyse des schèmes de production des différentes pratiques sociales (le cas le plus exemplaire étant l'analyse de la genèse du champ littéraire et de la formation d'un habitus de "l'art pour l'art" dans *Les règles de l'art*), mais les champs sont tous rapportés ultimement à un champ unique qui est "le champ du pouvoir", qui apparaît alors comme le seul champ réel dans la pratique.

Une telle hésitation dans l'utilisation de la notion de schème témoigne de l'ambivalence de Bourdieu à l'égard du structuralisme. S'il salue l'introduction du mode de pensée relationnel qu'a permise le structuralisme, il en dénonce cependant l'objectivisme, qui manque la réalité subjective de la pratique. Or le structuralisme a consisté en un usage de la notion de schème ou de structure qui ne postulait derrière le schème aucune chose en soi (ou aucun sens derrière les structures). Dans sa tentation de rejoindre une pratique en soi, Bourdieu semble parfois revenir à une position pré-structuraliste, à tel point qu'il retrouve certaines formulations de Lévy-Bruhl, parlant d'une "logique universellement prélogique de la pratique" (*Le sens pratique*, p. 37). La méfiance de Bourdieu vis-à-vis du théoricisme n'est-elle pas comparable à la défiance de Lévy-Bruhl vis-à-vis de l'intellectualisme qui plaquait sur une mentalité primitive essentiellement affective des concepts logiques ? Sans doute le grand mérite de Bourdieu est d'avoir montré que le problème de l'ethnologie n'était pas la dichotomie entre deux mentalités mais la séparation entre deux rapports au monde, le rapport théorique et le rapport pratique (cf *Le sens pratique*, p. 30) ; cependant, un tel maintien de la dichotomie en reconduit les apories, et la tentation de Bourdieu d'accéder à la pratique en-dehors de toute théorisation est comparable à la tentation de Lévy-Bruhl de penser la mentalité primitive pour elle-même en-dehors des concepts rationnels.

C'est ici que le geste de Lévi-Strauss est éclairant pour sortir de cette double aporie : il consiste à poser, dans le même mouvement, que la "pensée sauvage" opère par les mêmes procédures logiques que la "pensée domestiquée", et qu'elle est à la fois théorique et pratique. Sans doute le premier mouvement de Lévi-Strauss est-il d'affirmer, contre le fonctionnalisme, que la pensée sauvage répond à des intérêts théoriques avant de subvenir à des besoins, mais la notion même d'intérêt (qui concilie en elle le théorique et le pratique) et la métaphore du bricolage destinée à éclairer les procédures de la pensée mythique montrent bien qu'il s'agit aussi d'une activité pratique. Or la démarche de Lévi-Strauss consiste, comme celle de Bourdieu, à se tenir au niveau des schèmes, c'est-à-dire des matrices de production ou de transformation des systèmes de parenté ou des mythes entre eux, mais Lévi-

Strauss ne postule jamais qu'il va rejoindre quelque chose au-delà de ce schèmes, comme la parenté ou la signification d'une quelconque mythologie générale. Pour Lévi-Strauss, il n'y a pas un objet qui serait la pratique, que devrait révéler la théorie, il y a des procédures de transformation des pratiques entre elles, produisant un jeu de différences qui n'est rien d'autre que le théorique apparaissant dans l'interstice des pratiques.

Cette différence sur la pratique comme objet entre Lévi-Strauss et Bourdieu s'accompagne d'une différence quant au sujet de la théorie. Pour Bourdieu, le sujet se constitue au terme d'une impossible socio-analyse, dans la conscience qu'il prend de ses déterminations sociales. Un livre comme *Homo academicus* permet au sujet théoricien de se réapproprier les conditions pratiques de sa théorie, et ainsi d'accéder plus facilement aux autres pratiques en se purgeant de la singularité de sa pratique théorique. Pour Lévi-Strauss, qui reprend à Ricoeur son expression d'un "transcendentalisme sans sujet", le sujet se dissout dans la multiplicité des formes analysées par la méthode structurale, il n'est même rien d'autre que le point de passage où ces formes prennent conscience d'elles-mêmes. Si l'individu qui théorise ces transformations apparaît, ce ne peut être qu'au terme de ce processus de dissolution qui est en droit inachevé, comme un reste non encore objectivé (cf finale de *L'homme nu*). Sans doute est-ce le rapport au corps qui éclaire le mieux cette divergence. Pour Bourdieu, qui, en référence à Merleau-Ponty, réintroduit le corps en sociologie, le corps doit se réapproprier cette partie de lui-même qui est toujours aliénée dans les déterminations sociales qui s'inscrivent jusque dans son intimité. Chez Lévi-Strauss, le corps semble singulièrement absent de l'analyse structurale des mythes ou des masques, et pourtant il est présent de façon obsédante dans l'éclatement des parties du corps que mettent en jeu mythes et masques ; comme le sujet, le corps se dissout sous l'action de la multiplicité des formes qu'il peut prendre. Aussi n'y a-t-il jamais chez Lévi-Strauss de corps à corps mais des échanges cosmiques de parties de corps d'un sujet à un autre.

Tout le problème du rapport entre théorie et pratique en sociologie pourrait ainsi être ramené au problème du rapport entre un corps observant et un corps agissant, entre un corps sujet et un corps objet. La notion de schème est ce qui permet de passer d'un corps à un autre, le schème étant à la fois schème d'action et schème conceptuel. D'où une tension interne à cette notion, qui n'est rien d'autre qu'une lutte entre les corps : qui va imposer à l'autre corps son schème ? En décrivant la constitution d'un schème particulier, l'habitus, la démarche sociologique permet d'expliquer ce qu'est un schème d'action. En reconnaissant la pluralité des schèmes d'action, la démarche anthropologique permet de se déprendre de ses propres schèmes.

Anthropologie et sociologie sont deux tendances qui coexistent dans la pensée de Bourdieu, et qui font de son entreprise un rapport ambivalent au corps comme sujet/objet, mais aussi un point de départ pour toute réflexion sur les sciences sociales comme pratique théorique du corps à corps.