
Colloque « Pragmatisme et sciences sociales », Paris, 22-23 Juin 2012
« *La sociologie des pratiques est-elle soluble dans le pragmatisme ?* »
[Claude Gautier — Ens-Lyon]

Introduction

Je voudrais suggérer qu'il existe des proximités importantes entre la sociologie des pratiques de P. Bourdieu et certains aspects du pragmatisme. Cette comparaison ne va pas de soi tant il est devenu habituel de rapprocher, à l'intérieur de la scène sociologique française tout au moins, le pragmatisme et la sociologie des régimes d'action, de la justification ou encore, pour parler le langage de Boltanski, la sociologie de la critique.

Il y aurait beaucoup à dire sur la pertinence de ces rapprochements qui, souvent, sont le fait de labellisations disciplinaires qui relèvent plus de stratégies académiques de démarcation dans un champ que de véritables proximités doctrinale ou méthodologique.

Je fais, quant à moi, le pari que ces rapprochements, s'ils existent, ne sont pas là où on le dit et qu'il faut aller au delà de ces revendications de surface pour tenter de mettre au jour d'autres implications doctrinales entre ces traditions différentes.

Je me suis efforcé de montrer ailleurs que l'on pouvait avec assez de pertinence rapprocher la manière dont P. Bourdieu propose *les principes d'une analyse dispositionnelle des pratiques* de celle issue d'un certain pragmatisme qui entend distinguer rigoureusement « savoir » et « savoir-faire » et, ainsi, donner les moyens de qualifier l'existence d'une véritable rationalité pratique.

Mais ce n'est pas ce point que je voudrais ici développer devant vous. Je voudrais remonter plus en amont et revenir sur *la nature même du geste théorique* qui permet à P. Bourdieu de soutenir ce projet d'une sociologie des pratiques.

Ce geste connaît des formulations successives de l'*Esquisse d'une théorie de la pratique aux Médiations pascaliennes* en passant par le *Sens pratique*. Mais, quelle que soit la formulation, ce geste suppose préalablement ce qui sera désigné dans le *Sens Pratique* comme une « Critique de la raison théorique ».

Il me semble que cette critique peut utilement être mise en regard avec un autre type de critique, bien antérieure *du point de vue de l'histoire de la philosophie* et que, probablement P. Bourdieu n'avait pas à l'esprit parce qu'il ne l'avait peut-être pas lue, mais qui, à mes yeux, apporte un éclairage utile pour comprendre la nature du projet critique bourdieusien. Je veux parler de la critique deweyenne de la « posture intellectualiste » dans la « méthode philosophique ».

Je voudrais tout de suite souligner qu'il ne s'agit pas, ici, de faire de l'histoire de la philosophie et de dégager une filiation possible entre ces deux auteurs. Ce n'est probablement pas le cas et ce n'est pas ce qui m'intéresse.

Je voudrais juste retenir le principe méthodologique d'une comparaison qui devrait permettre d'apporter à la compréhension d'un aspect de l'œuvre de PB, si souvent lue et commentée, des effets d'intelligibilité un peu différents. Parmi eux, bien sûr, cette illustration de la pertinence d'un rapprochement méthodologique entre « pragmatisme » et « sociologie des pratiques ».

L'arrière plan polémique qui soutient mon entreprise est bien sûr que si l'on accorde crédit à ce type de rapprochement c'est, d'une part, la dimension critique d'une certaine lecture pragmatiste de l'expérience et de l'action qui se trouve valorisée ; mais c'est aussi, par conséquent et d'autre part, la dimension de récupération que peuvent envelopper les mobilisations variées de l'étiquette « pragmatiste » dans certains courants de la sociologie académique.

Je procéderai alors en trois étapes. Je commencerai par présenter, à partir du texte *Experience and Nature* [1925-1929] la distinction entre « méthode intellectualiste » et « méthode empirique » de la

connaissance en philosophie¹. Ce détour devrait me permettre de comprendre sur quel plan peut opérer une certaine critique de la *posture intellectualiste* caractéristique, selon JD, de la *démarche du philosophe*.

Je serai alors en mesure, dans un second temps, de montrer comment, *analogiquement*, on peut comprendre la *critique du subjectivisme et de l'objectivisme* comme étant les *formes symétriques* de l'*intellectualisme* pratiqué en sociologie et comment il convient, pour en surmonter les écueils, de distinguer entre deux *logiques* : celle de la *théorie* et celle de la *pratique*.

Je pourrai, pour finir, proposer un exemple illustrant ce déplacement ; un exemple que je désignerais assez volontiers d'*analyse pragmatiste du « rite »*. Certains *rapprochements* avec J.D. permettront de justifier mon parti pris.

I —. De la « méthode intellectualiste » à la « méthode empiriste » en philosophie

Je me rapporterai ici principalement au texte de 1925 *Experience and Nature*² pour appuyer les termes de ma comparaison. Dans le premier chapitre de cet ouvrage [Chapitre I : « *Experience and Philosophic Method* » / « *Expérience et méthode philosophique* » : 10-sq. ; 29-sq.], J. Dewey s'attache à distinguer ce qu'il appelle « la méthode *philosophique* » de la « méthode *empirique* ». L'enjeu de cette comparaison est, comme on s'en doute, l'aptitude de l'une et de l'autre méthodes à prendre en compte ce que Dewey désigne, de manière complexe dans cet ouvrage, par le terme d'« *expérience* ».

Dewey oppose, entre autres, ces deux méthodes sur la question du *réductionnisme* impliqué par un certain type de méthode *philosophique*. Je le cite dans la traduction modifiée de J. Zask :

« L'accusation d'« intellectualisme » désigne la théorie pour laquelle toute expérientiation [« *all experiencing is a mode ...* », en : 28] est un *mode de connaissance*, et de telle façon que tout ce qui peut en être l'objet [« *subject-matter* »], toute nature, doit <en principe> être *réduit et transformé* jusqu'à *pouvoir être défini dans les termes identiques aux propriétés* [« *characteristics* »] revêtus par les *objets épurés de la science* en tant que tels [« *as such* »]. Toute position « intellectualiste » va à l'encontre *des faits de ce qui est originairement expérienté* [« *what is primarily experienced* »]. Car *les choses sont des objets* appelés à être *traités, utilisés*, objets et moyens d'action, appréciés ou subis, plus qu'elles ne sont destinées à être connues. Bien avant que nous les connaissions, nous les avons *eues* » [EN : 28 ; 51 trad. mod.].

Dans cette citation, cette « *accusation* » d'intellectualisme retient mon attention parce qu'elle désigne un *geste théorique* précis : le fait qu'il s'agit de décrire, à savoir « *expérientier* », se trouve assigné à la *fonction exclusive* de « connaissance » et, à ce titre, les « *choses* » qui, dans le *cours ordinaire de l'expérience*, sont aussi des « *moyens* » ou des « *instruments* » pour l'*action* impliqués dans des *sensations*, des *affections* et des *volitions* se trouvent, par un *effet de posture* — celle de l'« *intellectuel* » — réduites au statut d'« *objet* » de la connaissance.

Cette *réduction* opère sur un *double plan* : le plan de la *transformation* de la « chose » en « objet » pour la connaissance ; le plan du *contenu* même de l'expérience qui se trouve, *ipso facto*, ramenée au statut d'*instrument exclusif de connaissance* et qui suppose que la dimension cognitive *stricto sensu* est le *tout* de la condition première de l'expérience. Ce qui implique alors, ainsi que l'affirme encore JD :

que « tenir pour premier l'expérience intellectuelle et le matériau qui lui est propre, c'est couper le cordon [« *to cut the cord* »] qui relie l'expérience à la nature » [EN : 29 ; 53, trad. mod.].

Or, tout au long de ce chapitre, ce que montre JD, c'est que, précisément, l'expérience ainsi entendue n'est qu'un *type d'expérience parmi d'autres* ; plus encore, qu'elle correspond à un type parmi d'autres de *positionnement* du sujet qui fait l'expérience, lequel sujet est précisément « *philosophe* ». Une telle *généralisation* est donc *indue*.

¹ - J'ai parfaitement conscience qu'il est possible de retrouver exactement le même type de critique chez James. Il se trouve sur la formulation de cette critique, dans *Experience and Nature* me paraît très adéquate au propos que je vais tenir et à la comparaison que j'envisage de faire. J'assume donc la part un peu contingente de ce choix.

² - J. Dewey, *The Later Works, 1925-1953*, Vol. 1: 1925 *Experience and Nature*, Ed. J. A. Boydston, 1981, *The Collected Works*, Southern Illinois University Press. Pour l'édition française, 2012, J. Zask traduction, J. Dewey : *Expérience et Nature*, Paris, NRF Gallimard, 2012.

Si la relation « agir-pâtir », forme première de la relation d'échange *nature/agent*, c'est-à-dire « expérience », si cette relation contient originellement *une dimension cognitive*, celle-ci n'y occupe qu'une place modeste, marginale et tout le problème est précisément de comprendre comment elle devient, *dans le mouvement même de l'expérimentation*, naturellement plus déterminante.

Mais si l'on ne veut pas rompre le *continuum* « nature »/« expérience » et en venir à des explications de type *surnaturel*, il faut bien admettre *cette origine* ou, si l'on veut, *cette dimension naturelle de la cognition* comme dimension *parmi d'autres* du fait d'expérimenter.

A ce titre, donc, la *généralisation* est induite parce qu'elle pose *pour principe* ce qui n'est que le *résultat d'une évolution* depuis laquelle la *dimension cognitive de l'expérience* a gagné en importance et en *fonctionnalité*.

Nous n'avons donc affaire qu'à *un type particulier* d'expérience et, par *un effet de projection*, en déclarant que ce type est *universel*, on s'expose à *méconnaître* d'autres dimensions du « réel ». Je cite JD :

« Le fait d'identifier les objets réels, point par point, aux objets de connaissance a pour inévitable effet d'exclure du monde « réel » tous ceux qui relèvent de l'affectivité et de la volonté, et de les renvoyer dans les arcanes privés d'un sujet ou d'un esprit qui en fait l'expérience [« *in the privacy of an experiencing subject or mind* »] » [EN : 30 ; 54 ; trad. mod.].

L'*effet de position* enveloppe donc *une éviction* qui peut être pertinente eu égard *au point de vue* qui la conditionne, mais qui, en aucun cas, ne peut ou ne doit réduire *l'ensemble des faits d'expérimenter* au type ainsi retenu.

Le primat de principe accordé à la raison conduit à ignorer ce qui fait la modalité *des expériences les plus ordinaires* qui enveloppent l'*affectivité*, la *volonté*, etc. Je cite encore J.D. :

« ... dans les questions ordinaires, autant que dans les enquêtes scientifiques, nous ne [devons pas perdre] de vue que la sélection <du matériel choisi> répond à un but précis ; il ne s'agit pas de nier ce qui est mis de côté, car l'omission porte seulement sur ce qui n'est pas pertinent pour le problème particulier posé et les buts poursuivis » [EN : 31 ; 54-55 ; trad. mod.].

Il n'y a donc *pas de différence de nature* entre la posture du philosophe et celle de l'homme ordinaire quant à ce qu'implique le fait d'expérimenter qui enveloppe toujours *une sélection*, ce qu'il appelle encore « *un principe de préférence sélective* » [EN : 34³ ; 56]. Simplement, il se trouve que ce qui est retenu ou mis de côté est *différent* parce qu'orienté par des *intérêts différents* pour répondre à *des fins différentes*.

Ainsi, la réduction de la « chose » en « objet » de connaissance est-elle acceptable à la double condition de ne pas oublier qu'il s'agit là d'*une valorisation* répondant à *un choix* et que *ce choix* implique l'éviction de tout un ensemble de *propriétés / qualités* [« *characteristics* »] ou de dimensions de la « chose » ou du « réel » dont on fait l'expérience et qui, dans le cadre d'*un autre rapport* ou d'*un autre type d'expérience*, seraient retenus *comme* indispensables et *comme* tout aussi réels.

Tout simplement parce que, je cite encore JD :

« ... le privilège accordé à tel ou tel aspect [de la chose dont on fait l'expérience] répond à tel ou tel but, et que ceux qui sont ignorés sont tout aussi réels et importants dans leur propre contexte caractéristique » [EN : 31 ; 55].

Or s'il se trouve dans *le cours des expériences ordinaires*, ce principe de sélection, souvent ignoré, ne prête pas à conséquence en raison de *la diversité des intérêts* que l'on prête aux choses, il n'en est pas de même pour la philosophie qui, souligne encore JD, fait preuve d'*un attachement régressif* à ce moment particulier de l'expérience qui est celui de *sa dimension cognitive* :

« La philosophie, en revanche, fait souvent preuve d'une rigidité cataleptique qui se manifeste dans son attachement à cette phase particulière de tous les objets de l'expérience et par l'affection que les philosophes lui portent. Elle est réelle quoi qu'il arrive et elle est la seule qui le soit : les autres choses ne le sont qu'en un sens secondaire et pickwickien » [EN : 31 ; 55].

Ainsi, *la posture intellectualiste* se soutient-elle d'*une double décision* : d'une part, affirmer que la dimension cognitive de l'expérience est le tout de l'expérience ordinaire alors qu'il ne s'agit là que de l'expression d'*une accentuation sélective* qui trouve sa pertinence dans *un type de finalité* recherchée ;

³ - « *Selective emphasis* » : accentuation sélective.

d'autre part, *ignorer* et, finalement, *occulter* la dimension de *choix* qui, par identification de certains effets, conduit à mettre de côté certains aspects du réel dont on fait l'expérience.

La posture « intellectualiste » est donc le fait d'une *généralisation* et d'une *illusion* ou d'une *méconnaissance*. Et de ce point de vue, JD mettra sur le même plan, *du point de vue d'une certaine histoire des doctrines*, des traditions philosophiques souvent opposées – je laisse ce point de côté.

On l'aura compris, ici, JD confond en une seule et même attitude – l'« *intellectualiste* » – diverses « *méthodes philosophiques* ». En regard, il y oppose ce qu'il va désigner par la « *méthode empirique* » qui doit permettre de mettre au jour ce qui est *illusion* et ce qui *résulte* d'un « *choix* » :

« Mais la méthode empirique met en lumière quand, où et comment les choses relevant d'une description donnée en sont parvenues <là où elles sont> » [EN : 34 ; 58 ; *trad. mod.*]⁴.

La « *méthode empirique* », *analogiquement* constituée sur le *modèle de l'empirisme expérimental*, doit ainsi permettre de reconstruire *la particularité du chemin* qui va des choix opérés jusqu'au résultat et *d'en tester la valeur relative*.

Ce qui m'importe ici est que cette méthode se présente, tout à la fois, comme ce qui explicite les « *impensés* » ou les « *décisions* » qui donnent pertinence à *la posture intellectualiste* et, par cette *explicitation*, en montre le caractère relatif, ce qui ne veut pas dire que la connaissance qui en résulte soit « *inutile* » ou « *improductive* ».

La méthode empirique *en philosophie* sera donc critique *en un double sens* : 1- D'abord, par le recours à la « *méthode évolutionniste* » [pour reprendre la formule des *Essays in Experimental Logic*⁵] qui permet de proposer les termes d'une *histoire naturelle* au moyen de laquelle relier « *moyens* » et « *fins* », « *besoins* » et « *instruments* », « *méthodes* » et « *produits finis* ». Je cite JD dans EN :

« Il faut faire remonter les méthodes et les produits élaborés jusqu'à leur origine dans l'expérience première, dans toute son hétérogénéité et toute sa plénitude, afin que les besoins et les problèmes qui leur ont donné naissance et auxquels ils sont supposés répondre soient reconnus » [EN : 39 ; 64 ; *trad. mod.*].

Il s'agit là d'une *fonction critique* en ceci précisément qu'elle permet d'avérer la dimension toujours *particulière* et *située* du cours de l'expérience en tant qu'il est impulsé par un « *trouble* », un « *manque* » ou un « *besoin* » et que le mouvement doit permettre de résorber ou de stabiliser provisoirement.

Mais *la seconde exigence critique* de la méthode empiriste en philosophie est de réorienter le mouvement de la connaissance vers l'élucidation du *cours de l'expérience ordinaire* :

« Il faut également que les méthodes et les conclusions *dérivées* [« *the secondary methods and conclusions* »] soient ramenées aux choses de l'expérience ordinaire, dans toute leur grossièreté et leur primitivité, pour être vérifiées » [EN : 39 ; 64-65 ; *trad. mod.*].

Autrement dit, la méthode empirique en philosophie doit permettre de rétablir *la continuité entre connaissance et cours ordinaire de l'expérience* ou, comme il le dit quelques pages plus loin :

« Mise en œuvre empiriquement, [la méthode philosophique] ne consistera pas en une étude de la philosophie, mais en une étude, *au moyen* de la philosophie, de l'expérience de la vie » [EN : 49 ; 65].

La « *méthode empirique* », dans sa dimension *expérimentaliste*, est donc redevenue un « *moyen* », un « *instrument* » et non pas, comme dans *l'attitude intellectualiste*, une *finalité* qui entend résoudre *philosophiquement* des problèmes philosophiques ou *pour* philosophes.

Cette réinsertion de *la démarche philosophique* entendue comme *ce qui est utile* à la compréhension des *problèmes humains* et qui, en raison de *cette utilité*, doit pouvoir se conformer *aux exigences minimales de l'enquête*.

C'est, me semble-t-il, ce *déplacement* ou *changement de statut*, de la « *fin* » au « *moyen* » qui doit permettre de redonner à l'entreprise philosophique *une fonction sociale* mais je laisse de côté tous ces points très importants.

⁴ - Et, un peu plus loin : « Elle fournit une carte de la route qui a été traversée, si bien qu'il est possible, pour autant qu'on le souhaite, de refaire le chemin afin d'inspecter soi-même le paysage » [EN : 34 ; 58-59].

⁵ - Notamment se reporter au chapitre qui forme l'« *Introduction* » de l'édition de 1916 et qui est de 1916.

Que puis-je retirer de tout ce que je viens de dire pour les termes de ma comparaison ? L'enseignement le plus important est peut-être ce qui relève de la *double exigence critique* qui soutient la méthode empirique en philosophie. D'une part, le principe d'une *reconstruction historique* permettant de remonter aux conditions d'une expérience originaire ou primitive ; d'autre part, la nécessité d'ancrer le mouvement de la connaissance dans l'élucidation du cours ordinaire de l'expérience.

La première exigence, dont on pourrait montrer qu'elle se justifie par une certaine appropriation du *darwinisme* par la *démarche philosophique*⁶, permet de concilier *synchronie* et *diachronie* ou, pour employer le vocabulaire de P. Bourdieu et transposer l'analyse au domaine de la sociologie, d'*objectiver* les conditions présentes d'une pratique ou d'une expérience donnée.

Par ce terme, on comprendra que ce qui se présente à l'observation empirique sous la forme d'un ensemble ajusté de dispositions et/ou de conduites orientés, ce qui se présente donc comme relevant d'une certaine « nature » doit pouvoir être avéré comme relevant d'une nature *constituée, élaborée* — par où, d'ailleurs, le naturalisme ne s'oppose pas ici, bien au contraire, avec l'idée d'une transformation ajustée que, précisément, l'enquête doit permettre d'avérer.

On peut alors comprendre que l'objectivation au sens de P. Bourdieu puisse se comprendre comme ce mouvement théorique qui permet de remonter de l'état actuel des conditions qui donnent à la pratique son effectivité vers l'état originaire qui l'a rendue possible, faisant ainsi ressortir toute la « nature sociale » de ladite pratique, ainsi que *les besoins* auxquels elle répond et *la manière* d'y répondre.

Quant à la seconde exigence, celle d'une réorientation de la *méthode philosophique* vers le *cours ordinaire de l'expérience*, on peut en identifier une autre formulation saisissante chez J. Dewey dans l'Essai « *The Need for a Recovery of Philosophy* » [1917] affirme ainsi :

« La philosophie se retrouvera elle-même quand elle cessera d'être un moyen pour résoudre des problèmes de philosophes et qu'elle deviendra une méthode, développée par des philosophes, pour résoudre les problèmes des hommes⁷. »

Cette seconde exigence trouve me semble-t-il, c'est du moins l'hypothèse que je fais et que je vais m'efforcer de justifier dans les parties qui suivent, dans le passage d'une « sociologie de l'action » vers une « sociologie des pratiques » son exact équivalent.

Ce passage — de l'« action » vers la « pratique » — est ce qui permet de comprendre la manière de poser la critique bien connue de l'*objectivisme* et du *subjectivisme* en sociologie et en anthropologie.

On peut affirmer, me semble-t-il, que ce *déplacement majeur* accompagne, en un *geste méthodologique* dont je me suis efforcé de décrire ailleurs les contours, le passage d'un questionnement qui, à partir de l'action et de ses modèles explicatifs individualistes ou holistes, renvoie à des préoccupations savantes ou intellectualistes, à un questionnement qui s'efforce de prendre en compte tout ce qui relève du *cours ordinaire des conduites* et que seule une *sociologie réorientée vers la « pratique »* est à même de restituer.

Dans le premier cas — la *sociologie de l'action* — les questions posées sont celles du sujet observateur et non pas celles des agents immergés dans les mouvements concrets et temporalisés de leurs comportements et de leurs expériences. Dans le second cas — la *sociologie de la pratique* — le point de vue depuis lequel sont posées les questions, s'il reste celui du savant, s'efforce de prendre en compte le fait que ce n'est pas lui qui agit ou qui se comporte mais l'agent dont on cherche à décrire la conduite.

⁶ - Sur ce point on renvoie à l'Essai de 1909 : « The Influence of Darwin on Philosophy », in J. Dewey, 1997: *The Influence of Darwin on Philosophy and Other Essays*, Prometheus Book, « Great Books in Philosophy », pp. 1-19.

⁷ - « The Need for a Recovery of Philosophy » (1917) : « *Philosophy recovers itself when it ceases to be a device for dealing with the problem of philosophers and becomes a method, cultivated by philosophers, for dealing with the problems of men* ».

Passage donc de ce type de questionnement savant, philosophique ou intellectualiste, fait par et pour des savants, des philosophes et des intellectuels, à un questionnement qui interroge la pratique pour elle-même.

Autrement dit, dans ce passage, le savant observateur, tout en restant celui qui regarde à distance, s'efforce de relativiser la distance par un double effort qui est, en même temps, réponse à une double exigence :

1 —. La première relève d'une forme contrôlée d'autoréflexivité qui doit permettre d'explicitier les facteurs déterminants la condition sociale de savant et les effets qui lui sont liés ;

2 —. La seconde consiste à faire des *pratiques sociales ordinaires* l'objet de la connaissance sociologique et donc à prendre acte de ce que la logique théorique de la connaissance surimpose à l'entreprise d'élucidation des formes sociales de la pratique ordinaire.

J'en viens donc à P. Bourdieu pour indiquer comment se justifie l'analogie que je construis.

II —. *Logique de la pratique comme « logique de l'à-peu-près et du flou »*

II-1 —. *Les « lectures intellectualistes » de l'action*

On pourrait ainsi commencer par revenir sur les contours du *geste critique* qui sous-tend l'ensemble du programme de recherche de *la sociologie des pratiques* de P. Bourdieu. En effet, dans la première partie du *Sens pratique*, intitulée « Critique de la raison théorique », PB entend restituer ce qui, dans *les traditions théoriques* dites « *subjectivistes* » et « *objectivistes* », interdit de rendre compte de la « *pratique* ».

En clair, ce qui non seulement reconduit le dualisme entre « *théorie* » et « *pratique* » mais, plus encore, ce qui fait de la *rupture* comme moment nécessaire *dans l'opération de connaissance* une *coupure* irréductible et insurmontable.

En effet, *cette critique de la raison théorique* qui s'efforce, comme le dit encore Bourdieu, de mettre au jour certains des paralogismes qui la structurent, peut se comprendre comme une *interprétation* des raisons pour lesquelles le « *sociologue* » et, plus largement, le « *savant* », invente des *mythologies* et réduit les « *choses* » dont on fait l'expérience en « *objets* » à connaître.

L'impossibilité *théorique* d'une connaissance de *la pratique* se soutient d'un *premier geste*, selon PB, qui est celui d'une *réduction* ou d'une *abstraction* « intellectualiste » qui confond, souvent de manière *implicite*, la « *chose* » et l'« *objet* » et, par voie de conséquence, met sur le même plan, ce qui relève du « *connaître* » et ce qui appartient à l'« *agir* », au « *sentir* ».

L'impossibilité de proposer une juste saisie de la pratique est donc tributaire d'une *première réduction*, qui est commune au *subjectivisme* et à l'*objectivisme*, et qui consiste à revendiquer le *privilege ontologique* d'une *dimension particulière* de l'*agir* qui est celle de *la connaissance*.

De quelle manière ce « *primat* » opère dans les deux traditions considérées ? C'est en revenant *aux conditions sociales de constitution de la distance* entre « *sujet* » et « *objet* » — autrement dit, sur la *manière* de constituer le rapport sujet/objet — qu'il sera possible de répondre à cette question. D'un côté *comme* de l'autre, c'est depuis *la posture d'observation à distance* de l'objet qu'opère la *réduction* de la « *pratique* » en « *objet* » de connaissance.

Ainsi, dans sa dénonciation de l'intellectualisme sartrien, ce que PB récuse porte précisément sur *les formes* non contrôlées d'une *projection* du « *sujet* » de connaissance *dans* l'expérience de l'« *agent* » observé, c'est-à-dire sur *le principe d'une extension illégitime* des conditions particulières d'expérience d'un *sujet observateur* qui se projette, par la pensée, dans *les conditions supposées* de l'action de l'individu observé.

Ces conditions, toujours particulières, sont, par *généralisation* induite, comme *universalisées* ou *naturalisées* — c'est tout un ici. Or cette *généralisation-transposition* reconduit *dans l'univers des comportements* décrits et posés comme étant ceux de l'agent ou de la classe d'agents étudiée, *le rapport au monde particulier* du sujet de connaissance, rapport qui est avant tout fait *de contemplations*.

Cette contemplation, comme modalité du regard, est possible, socialement, parce que se trouve inversé l'ordre des déterminations du *pratique* et du *théorique* ; parce que le sujet de connaissance bénéficie d'une *condition sociale particulière* qui lui permet de *se mettre à distance* des urgences de la vie pratique.

De ce point de vue, encore, la *skholè* est précisément l'artifice ou l'institution qui permet d'inverser *de manière stable* le rapport ordinaire du *pratique* et du *cognitif* pour faire de ce dernier la condition normale, la priorité existentielle de toute expérience de celui qui sait ou entend savoir.

Par voie de conséquence, cette *inversion*, si elle n'est pas *contrôlée*, c'est-à-dire *explicitée* par un *travail de réflexivité* qui chez P. Bourdieu relève assez classiquement de l'autoréflexivité, cette inversion, dis-je, *détermine le sens théorique attribué aux pratiques posées comme objet de la pratique théorique du savant spectateur*.

Les choses ne sont pas vraiment différentes du côté des « *objectivistes* » qui, bénéficiant *des mêmes conditions sociales de connaissance*, c'est-à-dire du même *privilege de la distance*, vont également *projeter* en l'objet certaines *des déterminations de leur propre condition théorique et sociale*.

Non pas *directement* la distance dont ils jouissent en tant qu'agent social de connaissance mais précisément *l'inverse*, à savoir *l'absence de distance* comme facteur de détermination radicale et mécanique des conduites. Les individus ainsi observés sont le produit de déterminations dont il faut trouver le siège, le plus souvent situé en la société hypostasiée comme une *machine* ou un *moteur premier*.

Dans les deux cas, on voit bien que la conduite, soit comme pure détermination de la volonté libre, soit comme réaction mécanique aux déterminismes sociaux, que la conduite, donc, se trouve posée, dans *sa nature*, comme ce qui résulte d'une lecture *intellectualiste* de l'action, c'est-à-dire comme ce qui, dans la forme, résulte d'une *décision théorique originaire* qui statue de manière illégitime sur le rapport qu'il convient d'établir entre le « *cognitif* », le « *volitif* », le « *sensitif* », *etc.*, au sein même de l'expérience, si l'on admet que la conduite ou ce que PB désignera par le terme de « *pratique* » est une forme donnée de l'agir.

D'un côté, une conduite qui suppose pour être telle que la raison guide la volonté subjective et que la compréhension y soit toujours un préalable au mouvement même de l'action. De l'autre côté, une conduite qui, parce qu'exhaustivement déterminée par des causes et des principes qui lui échappent, suppose, pour être rendue intelligible, que l'on s'en détourne pour identifier *ailleurs* — Dieu, la société, les grandes hypostases, *etc.* — son principe moteur.

Dans les deux cas, le primat « *intellectualiste* » de la posture d'observation interdit de penser qu'il soit possible d'agir avec une certaine *rationalité* sinon une certaine *efficacité* sans pour autant être *totalemment* conscient et rationnellement déterminé à agir ainsi ; ou sans pour autant être *totalemment* déterminé par une cause qui nous échappe et nous conditionne. Ou, ce qui revient au même, le primat intellectualiste de la description des conduites ne fait que radicaliser, pour ne pas dire opposer, la distinction entre « *savoir* » et « *savoir faire* », s'interdisant de saisir les logiques qu'elles spécifient et rabattant sur le modèle de la connaissance théorique le « *savoir* » que tout comportement ajusté suppose pour opérer avec succès.

Dans les deux cas, toujours, c'est bien ce préjugé « *intellectualiste* » qui donne trop à la raison pour tout lui concéder ou pour ne rien lui céder, lorsqu'il s'agit de rendre compte *des formes ordinaires* de la conduite des agents.

On comprendra donc aisément que chez PB, la possibilité de saisir l'importance et l'effectivité de la *rationalité pratique* soit tributaire d'une *remise en cause préalable des formes variées d'analyse intellectualiste de la conduite ou de l'action* en sociologie.

Je ne vais pas ici conduire cette analyse que j'ai esquissée ailleurs ; je voudrais seulement revenir sur ce qu'une *telle position critique* permet de dire de ce que PB appelle la « *logique de la pratique* »⁸.

⁸ - C'est notamment le titre donné au Chapitre 5 « *La logique de la pratique* », SP : 135-165.

II-2 — *La logique de la pratique comme « logique du flou et de l'à-peu-près »*

L'expression, presque paradoxale, rapproche pour mieux les opposer deux types de logique, celle de la *connaissance* théorique, celle de la *pratique* :

« Il faut reconnaître à la pratique une logique qui n'est pas celle de la logique pour éviter de lui demander plus qu'elle ne peut donner » [SP : 144].

S'efforcer de comprendre en quoi elles diffèrent et comment on peut en rendre compte relève pleinement du projet critique de P. Bourdieu. L'obstacle épistémologique réside dans *la position d'observateur* et dans les exigences propres *au champ de la connaissance scientifique*.

Les propriétés générales de *la pratique sociale* ne peuvent être repérées et identifiées comme telles que si l'ethnologue, par exemple, se départit de *son privilège de « totalisation »*⁹ qui s'incarne dans *un type de représentation* de l'action ou des séquences d'actions qui est celui du *schéma synoptique* :

Schéma qui « doit précisément son efficacité scientifique à l'effet de synchronisation qu'il produit en permettant [...] de voir *dans le même instant* des faits qui n'existent que *dans la succession* et de faire apparaître ainsi des relations (et entre autres choses, des contradictions) autrement imperceptibles » [SP : 138 ; os].

Le monde qui sépare *la pratique ordinaire* comme « objet » de description et *la pratique savante* est donc aussi celui qui sépare *l'efficacité « pratique »* de *l'efficacité « scientifique »*. Dans le champ de la science, l'efficacité de la pratique de connaissance est subordonnée à une finalité qui est celle de la *représentation* et de la *compréhension « théoriques »*.

Dans le champ auquel appartient la pratique sociale décrite, l'efficacité sera tributaire *d'autres déterminations qui doivent être rapportées à l'action* et il sera plus difficile d'en établir les contours à partir de *la question exclusive de la représentation*, préoccupation théorique par excellence.

Ainsi, pour revenir un instant à ce que je disais plus haut de *la réduction* de la « chose » dont on fait l'*expérience* en « objet » à *connaître*, on voit bien de quelle manière elle procède à partir de la distinction de ces deux types de « logique » : *la logique scientifique de connaissance* donne *le primat à la représentation* et a pour effet l'*« abstraction »* là où *la logique de la pratique* s'inscrit dans une temporalité et dans des situations qui ne sont pas les alternatives d'un choix que supposerait une appréhension intellectuelle et synoptique des fins de l'action et de l'action elle-même.

Dans la logique de la pratique le cours concret des pratiques s'inscrit dans des moments d'actions et de réactions face à des *urgences*, des *situations pratiques* dont les conséquences, du point de vue de l'agent, ne sont pas toutes prévisibles. Ce qui fait dire à P. Bourdieu :

« ... l'explicitation réfléchissante convertit une succession *pratique* en une succession *représentée* » [ETP : 211 ; je souligne]¹⁰.

Conversion *ontologique* qui indique, à sa manière, ce que fait le primat de la connaissance à l'objet de l'expérience ou de l'action : de l'ordre de la *pratique* à l'ordre de la *représentation*. Alors même, et c'est l'une des pistes explorées par *la sociologie des pratiques*, que ces pratiques relèvent d'un principe d'économie qui est aussi celui d'une simplification donnant la priorité à *une forme de généralité pratique*, c'est-à-dire à *une généralité approximative*, mais probante dans son approximation.

La répétition permet ainsi de constituer *des liaisons relativement stables* qui, loin de se fonder sur *des règles générales* qui les porteraient à un degré de systématisme qui n'est pas celle des liaisons pratiques, confronte chaque fois des expériences particulières et rapporte le « particulier » *au « particulier »* sans autre médiation.

Il s'agit donc de généralités construites *par et pour la pratique*, fondées sur *des ressemblances* suffisamment étayées par l'expérience chaque fois particulière de pratiques passées ou présentes, et autorisant des occurrences à venir.

Pour être opérante, *cette logique de la pratique* ne requiert ni l'explicitation systématique des éléments contextuels de la pratique, ni la construction de principes abstraits tirés de l'accumulation d'expériences particulières.

⁹ - SP : 138-s. par exemple.

¹⁰ - Formule que l'on retrouve terme à terme en SP : 152.

L'économie de la « logique pratique » ne va pas au delà de ce qui est utile « *aux besoins de la pratique* », de ce qui est *commode* et, dans l'urgence, s'adressant à *la motricité des corps*, elle peut rester « *implicite* » dans l'univers pratique qui la structure, parce que tel ou tel type d'action se trouve « *implicitement défini en chaque cas dans et par le rapport pratique à la situation* » [SP : 145].

La logique de la pratique est donc une « *logique de l'à-peu-près et du flou* » [SP : 146] qui autorise des correspondances approximatives entre « les univers de sens » de la pratique sociale en son ensemble, lesquels sont, je le cite encore :

« objectivement accordés à tous les autres en tant que produits mollement systématiques d'un système de principes générateurs pratiquement intégrés qui fonctionnent dans les champs les plus différents de la pratique » [SP : 146 ; os].

Ce qui précède permet donc d'affirmer, dans le prolongement des analyses jusqu'ici présentées, que l'indétermination est une propriété du « social » qui autorise le jeu de ces correspondances plus ou moins ajustées et qui répond à une exigence vitale pour la perpétuation des mouvements de la pratique.

La logique de la pratique, par ce jeu dans les correspondances, permet aux agents de sélectionner des possibles qui ne sont ni forcément ni strictement cohérents entre eux alors même que le point de vue théorique sur la pratique, dans une représentation systématique de tous les « possibles », permettrait de n'en sélectionner qu'un seul.

Cette indétermination n'est pas subjective ; elle n'est pas la marque d'une représentation subjectivement imparfaite émanant d'un agent insuffisamment rationnel installé dans un monde à l'intérieur duquel la logique des pratiques y serait rigoureusement déterminée. L'indétermination est, comme *propriété du monde social, objective* et, en ce sens, elle rend possible, c'est-à-dire « viable », tous les jeux de la pratique¹¹.

L'indétermination du social, qui est le propre du *monde des pratiques*, est donc soutenue par une *ontologie en tous points opposable à celle d'une représentation purement individualiste et rationaliste* qui suppose des *entités rationnelles* susceptibles de déterminer, librement mais nécessairement, les conduites idéales entées sur des représentations toujours claires et distinctes¹².

L'indétermination du social permet de comprendre en quoi *la logique de la pratique* est, tout en même temps, *libre et déterminée, approximative et efficace, individuelle et sociale*.

La sociologie des pratiques parviendrait ainsi à abandonner l'antinomie académique de la liberté et de la nécessité en transposant, dans l'étude ethnographique et l'explication historique des pratiques, un certain nombre de principes empruntés à *la conception pragmatiste de l'action*. J'ai développé ailleurs ce point, je n'y reviens pas ici.

L'indétermination du social fait que « *les conduites engendrées par l'habitus n'ont pas la belle régularité des conduites déduites d'un principe législatif* » parce que « *l'habitus a partie liée avec le flou et le vague* » [CD : 96]. Soit :

La logique de la pratique « obéit à une logique pratique, celle du flou, de l'à-peu-près, qui définit le rapport ordinaire au monde » [CD : 96 ; os].

III —. Analyse pragmatiste du « rite »

Outre cette propriété d'indétermination sans laquelle le « jeu » des relations ne peut se déployer sous des formes stabilisées, il reste encore à comprendre que cette *logique de la pratique* est une logique « *pratique* », ce qui veut dire, comme on l'a déjà suggéré, qu'elle donne priorité, *dans et par la pratique*, à *l'action* et la *participation* et qu'elle induit, *sur le plan de la description*, une certaine révision du statut attribué aux « *représentations* » sociales.

¹¹ - Voir, par analogie, le raisonnement tenu par E. Bourdieu sur la critique du fondationnalisme à partir du point de vue de la théorie dispositionnelle de l'action ; entre autres sur l'idée de « généralité », SF : 75-s.

¹² - Voir Supra, III-2-2-1 « L'individualisme méthodologique et le problème de la 'constantia sibi' ».

Un élément de réponse à cette question complexe est donné par P. Bourdieu dans la controverse¹³ qui l'oppose à *certaines analyses linguistiques et structurales du mythe* et de ses relations avec *les rites*. De cette controverse, je ne retiendrai ici que ce qui se rapporte à la définition de *la logique de la pratique*.

Les remarques de P. Bourdieu à propos de *l'analyse des pratiques rituelles* tranchent significativement avec les interprétations herméneutiques ou strictement linguistiques. Comme souvent, il stylise deux manières d'aborder l'étude des mythes : la première, qui emprunte « à *la théorie des groupes le langage dans lequel elle décrit la syntaxe du mythe* » [ETP : 212] ; la seconde qui cherche « à *remonter du logos mythique à la praxis rituelle* » [ETP : 213].

Il ne s'agit pas de dire que le langage des mythes n'accède pas à une vérité et une forme d'intelligibilité plus grandes ; il s'agit plutôt de rappeler que genre de « *vérité* » [ETP : 212] se construit, le plus souvent, « *contre l'expérience qu'il [le structuralisme] permet de nommer* » [ETP : 213 ; os].

On retrouve ce qui j'ai dit plus haut qui conduit à traiter l'« *agent* » comme un « *opérateur logique* »¹⁴ bien plus que comme un *individu* qui agit. Cet écart de points de vue se soutient d'une *véritable métamorphose* qui éloigne radicalement *les logiques théoriques de la représentation et les logiques pratiques de l'action*. Du *mythe* au *rite*, le mouvement que soutient *la sociologie des pratiques* va « *des objets ou des actes aux principes de leur production* » [ETP : 215].

Le *rite* ne peut pas être restitué dans les termes d'une *représentation* parce qu'il s'inscrit dans *des mises en scène qui organisent et coordonnent des mouvements corporels* relevant d'une « *cohérence pratique* » [ETP : 213] :

« L'accomplissement d'un rite suppose en effet tout autre chose que la maîtrise consciente de ces sortes de catalogues d'oppositions qu'établissent les commentateurs lettrés lorsqu'ils s'efforcent de maîtriser symboliquement une tradition... » [ETP : 213]

Dans les sociétés faiblement différenciées, *la dimension sociale du rite* est portée par l'unicité du système des schèmes générateurs de la pratique rituelle [ETP : 213] et elle opère « *une abstraction incertaine* » [SP : 146] qui, dans le cadre de correspondances plus ou moins ajustées, fait jouer au même symbole des fonctions différentes, à certains aspects d'un même référent des « *rappports d'opposition* », etc.¹⁵, excluant, par principe, l'existence de déterminations univoques entre référents et symboles¹⁶ :

« Mais le langage de la ressemblance globale¹⁷ et de l'abstraction incertaine est encore *trop intellectualiste* pour exprimer une logique qui s'effectue directement dans la gymnastique corporelle » [SP : 150 ; je souligne].

Il convient donc de ne pas :

« traiter, je le cite encore, comme des *relations et des opérations logiques des manipulations pratique et des mouvements du corps* ; de [ne pas] parler d'analogies ou d'homologies (comme on est obligé de le faire pour comprendre et faire comprendre) là où il s'agit seulement de *transferts pratiques de schèmes* incorporés et quasi posturaux » [SP : 154].

La *pratique rituelle* est donc directement impliquée par *la recherche d'un effet*. La description ethnologique du rite comme ensemble de mouvements coordonnés et répétitifs trouve son principe dans *la recherche commune d'une efficacité* qui n'a rien de mystérieux et qui accède, dans les sociétés

¹³ - Quelques éléments de cette controverse sont rapportés dans les pages 146-155 du *Sens pratique*. Elles reprennent des formulations très proches que l'on trouve déjà dans *l'Esquisse* : « Le corps géomètre », ETP : 211-s., tout particulièrement en 212-217. Nous citerons indifféremment les deux *opus*.

¹⁴ - Voir ETP : 214 à propos du corps humain comme « opérateur pratique ».

¹⁵ - ETP : 213-214 ; SP : 146-147.

¹⁶ - « Ainsi s'explique d'abord que, parmi les différents aspects des symboles à la fois indéterminés et surdéterminés qu'elle manipule, la pratique rituelle n'oppose jamais clairement des aspects qui symbolisent quelque chose et des aspects qui ne symbolisent rien et dont elle ferait abstraction », SP : 147. Voir les exemples donnés en Sp : 147 et 148.

¹⁷ - Dans [ETP : 214 ; 216], P. Bourdieu cite, à ce propos, et plusieurs fois J. Nicod, 1962 : *La géométrie dans le monde sensible*, Préface de B. Russel, Paris, Puf.

faiblement différenciées, au statut d'une « *pratique performative* qui s'efforce de faire être ce qu'elle fait ou dit » [SP : 154 ; os] :

« C'est en fonction de « ce dont il s'agit », principe de pertinence *implicite et pratique*, que le sens pratique « sélectionne » certains objets ou certains actes et, par là, certains de leurs aspects et, *en retenant ceux* dont il a quelque chose à faire ou ceux qui déterminent ce qu'il y a à faire dans la situation considérée, ou en traitant comme équivalents des objets ou des situations différents, *distingue* des propriétés qui sont pertinentes et d'autres qui ne le sont pas » [SP : 150].

La *pratique rituelle* est ainsi, dans sa *dimension collective* et en de nombreux points, *analogue* à celle de la *pratique ordinaire* et trouve les principes de sa structuration dans des exigences pratiques qui sont celles du « faire » ou de la recherche de médiations susceptibles de provoquer l'action ou l'effet propres à répondre à des besoins pratiques.

Loin d'être asservies à des logiques de représentations et de constitution de sens, du moins en première interprétation, le recours à la symbolisation, aux manipulations de symboles, l'efficacité des liaisons approximativement construites sont subordonnées à une forme commune, réitérée, d'action.

Dans le 3^{ème} chapitre d'*Expérience et nature*, intitulé « *Nature, Ends and Histories* »/« *Nature, fins et histoire* » [69-sq. ; 100-sq.], J. Dewey pose les principes d'une première opposition entre travail et non travail, entre nécessité et luxe, entre plaisir différé et plaisir immédiat. S'interrogeant sur la fonction sociale des rites et des cérémonies dans les tribus, on peut retenir deux propositions caractéristiques du point de vue auquel il se place. Je cite :

« La loyauté des hommes à l'égard des cultes et des rites ainsi que la fidélité dans les mythes tribaux ne sont pas dues à la conscience » ; [...] « L'intérêt pour les rites comme moyen d'influencer le cours des choses ainsi que la fonction cognitive ou explicative des mythes ne sont pas beaucoup plus qu'une broderie reprenant sous une forme agréable le modèle des impératifs inexpugnables imposés par la pratique. Lorsque le rite et le mythe se présentent comme une répétition spontanée de l'impact et du développement des actes et des besoins pratiques, il leur faut aussi prendre l'apparence d'une force pratique » [71 ; 101].

Ce qui frappe à la lecture de ces remarques sur le rite et le mythe — il n'y a pas d'analyse développée de cette question dans ce texte — c'est, pour parler comme P. Bourdieu, là encore, le rejet de la posture intellectualiste.

Le respect du rite n'a rien à voir avec la « conscience » parce que ce qui a rapport au rite et à ce qui l'organise relève du plan d'une efficacité pratique. Comme si, par son biais, se trouvait mis en place un dispositif permettant d'assurer un relais actif, une médiation efficace dans l'accomplissement d'une nécessité que la pratique ordinaire et individualisée ne permet pas circonstanciellement d'accomplir.

Autrement dit, il importe, pour comprendre ce qu'est le rite comme expérience et comme déclinaison de la nécessité, de rester du côté du faire ; d'un faire organisé selon des règles qui ne répondent pas d'abord à une exigence de signification ; un faire où la manipulation des symboles se trouve entée à des « besoins pratiques » ; un faire qui vise l'élaboration d'une « force pratique » apparente [a « practical force » dit l'anglais, *op.cit.* : 70].

On pourrait imaginer sans difficulté qu'une telle « force pratique », en tant qu'elle est publiquement organisée, mise en scène, dramatisée [JD parle encore, dans ce même chapitre, de « métamorphose », *Ibid.*] par le rite, est ce qui va nourrir une croyance à l'efficace de ce qui, sur un plan individualisé, s'en trouve dépourvu.

Ce point de vue esquissé par J. Dewey sans être autrement développé n'est pas sans quelques ressemblances avec ce que je disais, il y a un instant, de l'analyse détaillée qu'en propose P. Bourdieu dans les textes que j'ai cités. Même orientation en direction de la dimension d'action ; même méfiance à l'égard de la lecture intellectualiste qui privilégie le point de vue du sens et de l'interprétation, qui relève à plus d'un titre d'une question de philosophe ou d'anthropologue à destination d'un philosophe ou d'un anthropologue.

On comprendra donc sans difficultés que, pour P. Bourdieu, les réitérations, elles-mêmes ritualisées qui caractérisent l'organisation concrète des rites doivent pouvoir se comprendre en rapport

avec des *situations pratiques d'urgence* et que c'est en ces dernières qu'il faut y chercher la « raison » des rites. Dans une remarque critique à l'égard de C. Lévi-Strauss [SP : 160] P. Bourdieu objecte ainsi au postulat d'une lecture « interne » du mythe¹⁸.

Il rappelle que le *geste théorique* qui suppose une telle lecture opère une coupure avec les référents empiriques et sociaux de la pratique. Les opérations de *constitution de sens*, c'est-à-dire la reconstruction des régularités signifiantes, qui ne peuvent apparaître que comme effet de la comparaison et de la description systématique de réseaux stabilisés de différences¹⁹, supposent toujours, préalablement, une coupure qui est celle de la constitution du mythe comme « objet » pour l'anthropologue désormais séparé de ce qui pourrait en être le versant pratique, le « rite ».

Or le retour préconisé par P. Bourdieu à une lecture « externe » du mythe est supposé accomplir précisément le mouvement de passage d'une logique théorique de la pratique à une logique pratique de la pratique. Mouvement en de nombreux points, *coeteris paribus*, analogue à celui que préconisait J. Dewey à propos du passage de la posture intellectualiste à la « méthode empirique » en philosophie.

Dès lors, le rite et les pratiques qui l'organisent collectivement, peuvent trouver une justification dans des situations marquées par l'urgence et l'utilité pratiques pour ne pas dire « techniques ». On ne sera donc pas surpris que, dans une posture très maussienne²⁰, finalement, P. Bourdieu puisse encore affirmer que :

« les actions magiques ou religieuses sont fondamentalement « mondaines » (diesseitig), comme dit Weber, et que, tout entières dominées par le souci d'assurer la réussite de la production et de la reproduction, bref la survie, elles sont orientées vers les fins les plus dramatiquement pratiques, vitales et urgents » [SP : 160 ; je souligne].

Cette analogie entre pratiques rituelles, magiques et religieuses, pour ce qui est des sociétés faiblement différenciées, a un sens puisqu'elle permet d'attribuer au rite une dimension technique qui est précisément celle d'une intervention qui procède par syllogismes pratiques et trouve sa justification essentielle dans la mise en rapport — lecture externe — des dites pratiques avec le contexte ou les circonstances du rite²¹.

P. Bourdieu peut alors affirmer, toujours à propos du rite :

« Les pratiques rituelles sont comme des souhaits ou des supplications de la détresse collective, qui s'expriment dans une langue (par définition) collective [...] ; des projets insensés

¹⁸ - Lecture externe contre laquelle s'opposait C. Lévi-Strauss au motif, selon P. Bourdieu, qu'elle ne pouvait que rabattre le mythe du côté de la « stupidité primitive », SP : 160. On se rapportera au chapitre XI d'*Anthropologie structurale* : « La structure des mythes (I) », *Op. cit.* : 229-s. à propos des lectures cosmologique, naturaliste, sociologique et psychologiques des mythes.

¹⁹ - « Tout peu arriver dans un mythe ; il semble que la succession des événements n'y soit subordonnée à aucune règle de logique ou de continuité » et, un peu plus loin, « ces mythes, en apparence arbitraires, se reproduisent avec les mêmes caractères, et souvent les mêmes détails, dans diverses régions du monde », C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale* : 229.

²⁰ - H. Hubert, M. Mauss, 1902-1903 : *Esquisse d'une théorie générale de la Magie*, édité dans M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, *Op. cit.* : 1-141. On pense tout particulièrement à ce que disent Hubert et Mauss à propos du « mana » dans le quatrième chapitre « Analyse et explication de la magie », où ils essaient de montrer que, par de là l'équivocité et la très grande polysémie du terme dans ses usages — dénominations, associations, etc. —, « Le mana est la force du rite » et, par une extension supplémentaire, « le mana est la force par excellence, l'efficacité véritable des choses » [*Op. cit.* : 104].

²¹ - Même si P. Bourdieu ne cite pas ces textes, on ne peut s'empêcher, en lisant ces passages du *Sens pratique*, de penser aux développements de Hubert et Mauss qui, à propos de l'explication de la magie, s'efforcent de poser et de penser la rencontre entre les états psychologiques individuels et les états collectifs dans les sociétés où elle « fonctionne ». Ils font alors valoir que l'« objectivité », la « généralité » et le « caractère apodictique des aphorismes magiques » ne peut s'expliquer que par l'antériorité des « jugements magiques » sur les « expériences magiques ». Les premiers servent alors de « canons de rites » et de « chaînes de représentation » [*Théorie générale de la magie* : 117-s.]. Si le propos vise la détermination, c'est-à-dire l'objectivation du « jugement magique » porté par des états subjectifs et individuels comme dérivant d'un état de la croyance collective, il reste que le raisonnement permet aussi de comprendre qu'à travers cette détermination par la « conscience » ou la « croyance » collective, c'est la dimension technique de la pratique magique qui se trouve préservée comme mode d'intervention pratique sur le monde : « les expériences ne sont faites que pour confirmer [les jugements magiques] et ne réussissent presque jamais à les infirmer » [Ibid.].

d'agir sur le monde naturel comme on agit sur le monde social, d'appliquer au monde naturel des stratégies qui s'appliquent aux autres hommes... » [SP : 160-161].

Ainsi, *les pratiques rituelles relèvent exemplairement de cette logique pratique de la pratique* et par l'intention assumée d'intervenir *techniquement* sur le monde, c'est bien du côté de *l'action* et de *la performance* qu'il faut se situer, bien plus que du côté de *l'expression*, de *la représentation* et de *l'interprétation*²².

Parce qu'il s'efforce de *faire être* ce qui n'est pas, on dira, pour P. Bourdieu, que « *le rite n'est, en effet, en plus d'un cas, qu'une mimesis pratique du processus naturel qu'il s'agit de faciliter* » [SP : 154-155].

La logique pratique du rite ne peut donc être saisie véritablement comme « logique » qu'*en acte*. Pour conclure sur ce point, on rappellera, à propos de *la lecture sociologique des rites et des mythes*, ce jugement qui reconduit, une fois encore, l'opposition entre point de vue objectiviste et sociologie des pratiques :

« La réduction objectiviste permet de mettre au jour les fonctions dites objectives que remplissent les mythes ou les rites (fonctions d'intégration morale comme chez Durkheim, fonctions d'intégration logique comme chez Lévi-Strauss) ; mais, en séparant le sens objectif qu'elle porte au jour des agents qui le font fonctionner et, par là, des conditions objectives et des fins pratiques par référence auxquelles se définit leur pratique, elle interdit de comprendre comment s'accomplissent ces fonctions » [SP : 161-162].

Rendre compte de *la logique pratique des rites* suppose de réduire ce qui a été posée par les points de vue objectivistes comme une *coupure* là où ne devrait prévaloir qu'une *rupture* : *ne pas séparer le « sens objectif » et les « agents qui le font fonctionner »*.

Une description rigoureuse des *pratiques rituelles* suppose donc de *relier*, par un *geste théorique*, ce que l'objectivisme sépare, et que les *habitus* communs relient *dans et par* la pratique rituelle. Geste qui est précisément celui qui déplace le regard du sociologue de l'observation projective des actions vers la description réfléchie des pratiques.

Bref, *une sociologie des pratiques* qui, dans l'espace des pratiques de connaissance en sociologie, pourrait être rapprochée, de ce que revendiquait J. Dewey pour la philosophie, il y a près d'un siècle, *la méthode empirique en philosophie*.

Il est temps de conclure.

Pragmatisme et sociologie des pratiques ?

Le geste théorique par lequel poser les principes d'*une sociologie des pratiques* requiert un déplacement préalable dont nous avons vu qu'on pouvait trouver un antécédent — il y en a d'autres — dans la critique de l'intellectualisme en philosophie chez Dewey.

En un certain sens, les lectures subjectivistes et objectivistes de l'action introduisent des formes, classiques au demeurant, de dualisme qui rendent insurmontables la justification des conditions concrètes des mouvements des agents.

Le modèle de l'individualisme libéral fait reposer sur la volonté consciente et rationnellement guidé la possibilité même de l'action et admet, au moins implicitement, la constance de la volonté.

Le modèle du holisme n'est pas plus apte à rendre compte de ces mêmes mouvements sinon à situer en un premier moteur ce qui fait se mouvoir, réduisant ainsi la possibilité du mouvement, non pas aux décrets de la volonté individuelle toujours discrète, mais à celle du premier moteur quel qu'il soit. Ce faisant le mouvement n'est plus jamais *subsumable* que sous les termes de l'exécution, de l'application, etc.

Revenir à la pratique c'est donc admettre que l'agent est titulaire de certains des principes qui le meuvent et ceux-ci sont à rechercher dans les modalités concrètes de constitution des dispositions et de leurs usages.

On voit bien, ici, que *le décentrement vers la pratique*, enveloppe une requalification du statut de l'agent et des déterminations qui le poussent à se mouvoir. Non pas la raison exclusive, non pas le

²² - Se reporter à ce qui a été dit en III-2-1-1 « Le 'geste' ou le 'rite' comme expression d'un sens ».

mécanisme sans reste, pas plus les « compétences » sans histoire, mais bien des *habitudes*, des *dispositions* en tant qu'elles sont le tribut d'une nature sociale des agents et qu'il est possible d'en rendre compte par une histoire, tout simplement parce que la nature sociale de l'homme ancre ce dernier dans *une nature* en perpétuelle *constitution* et *transformation*.

Il y a donc là un plan de rapprochement pertinent, entre les deux traditions doctrinales, qui demande à être exploré.