

## Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

02/05/2007

### De Marx à Bourdieu. La critique et le dilemme de la pratique

Bruno Karsenti

Je partirai d'une phrase de Marx, tirée de *l'Idéologie allemande* :

« On peut distinguer les hommes par la conscience, par la religion et par tout ce qu'on voudra, *eux-mêmes* commencent à *se* distinguer des animaux dès qu'ils commencent à produire leurs moyens d'existence, pas en avant qui est la conséquence de leur organisation corporelle. En produisant leurs moyens d'existence, les hommes produisent indirectement leur vie matérielle elle-même. »

D'un point de vue matérialiste, on distingue une espèce parmi d'autres espèces par le seul critère de son affirmation comme espèce vivante. On distingue donc les hommes des animaux en suivant la manière dont *ils se distinguent eux-mêmes*, par le mode de vie que conditionne leur organisation corporelle. Cette distinction immanente, et non posée par un regard extérieur qui leur attribuerait du dehors une certaine qualité – la conscience, la pensée, le sentiment religieux – tient tout entière dans une certaine activité, la production, production des moyens d'existence. Le corps des hommes est organisé de telle façon à produire, et à se reproduire en produisant, ce qui leur permet de continuer d'exister. Le verbe produire est donc le levier de la distinction, sachant que produire, c'est en dernière analyse produire des moyens d'existence. Les hommes ne sont pas affrontés à un milieu où ils ne font que trouver ou prendre des moyens déjà donnés, suffisants à l'entretien de leur vie, mais ils agissent sur ce milieu – et ils agissent collectivement – de façon à produire, à partir du donné, des moyens qui n'y existaient pas comme tels.

Il faut scruter le coup de force accompli dans ce simple critère : une espèce qui produit ses moyens d'existence, et qui, dans cette mesure, s'inscrit dans un mouvement de reproduction d'elle-même où elle intervient *indirectement*, de l'extérieur, à travers les moyens qu'elle a produit, pour surdéterminer sa propre reproduction – laquelle subit toujours déjà un déplacement au regard de son affirmation directe comme identité spécifique dans un certain milieu de vie. Plus encore que l'acte de production, sur lequel l'exégèse marxiste s'est beaucoup concentrée, tout tient à cette simple notion de *moyen*, et au statut que Marx parvient ici à lui donner. Les hommes vivent littéralement *dans* leurs moyens de vie. Leur vie n'est pas à chercher ailleurs que dans l'univers des moyens qu'elle produit en s'affirmant. Dans ce cas, le rapport de moyen à fin se complique singulièrement. Pour cette forme de vie, les moyens ne sont pas des instruments extérieurement donnés à une fin préalablement fixée, et qu'ils ne feraient que rejoindre. Ils sont la forme que prend cette vie même, ce que Marx appelle dans le texte des « modes de vie » – ce qui implique que pour la vie humaine, la fin ne cesse de se déplacer, déterminée par les moyens variables que les hommes ne cessent de produire.

Tel est le « pas en avant », comme dit Marx, qui sort l'espèce humaine du cycle de la reproduction vitale valant pour les autres espèces. « Pas en avant » qui, littéralement, met les hommes en marche, les projette dans une dynamique historique, puisque ce qui est produit par une génération sera un donné pour la génération suivante, laquelle devra à son tour agir sur ce donné pour en faire un nouveau moyen de son existence, qu'elle lèguera à son tour à la génération qui la suivra.

On voit alors comment prend forme le levier critique : ce qu'on appelle exploitation a son ressort dans la différenciation naturelle de l'activité. Quelque chose a lieu au sein de l'activité, comme production des moyens d'existence, qui, parce qu'elle est activité sociale, accomplie à plusieurs, divise en différenciant, et différencie en inégalisant. Et le noyau de cette inégalité, ce qui la rend littéralement *contradictoire*, c'est que l'activité se trahit elle-même. La production, en tant que production sociale, se divise en production et en non-production, qui se rapportent contradictoirement l'une à l'autre. Certains agents sont « mis en réserve », ce qui les rend propriétaires de la force de travail des autres agents par l'intermédiaire des moyens de productions que ces autres agents ne peuvent pas ne pas utiliser pour continuer à produire, c'est-à-dire pour continuer à se reproduire dans leur existence spécifique. Inversement, l'agent mis en réserve, lui, devra se reproduire sans produire : c'est dans cette coupure que réside pour sa part ses conditions d'existence spécifique. Pour lui, produire ses moyens d'existence, c'est ne pas produire. Structure paradoxale qui découle de cette réalité très curieuse que sont les moyens d'existence, à l'intérieur desquels les hommes déploient collectivement leur vie (à l'intérieur desquels la vie des hommes se modalise).

S'agissant du geste critique, on voit alors quelle tournure particulière il revêt. Sa force, chez Marx, c'est qu'il ne s'adosse pas à un principe de justice résidant à l'extérieur du processus décrit – qu'il faudrait alors fonder dans un ordre idéal indépendant. L'inégalité n'est pas dénoncée à partir d'une position d'égalité valorisée a priori. Elle est décrite comme l'effet d'un processus « naturel-historique », et plus exactement comme l'effet contradictoire de ce processus. En partant de la seule production des moyens, en se fondant sur le *discrimen* anthropologique exclusif des hommes comme vivants producteurs de leur moyens de vie, et comme vivant en cela dans cette réalité spécifique des moyens, la production est vouer à s'affirmer en se niant, et à se nier en s'affirmant. Qu'elle puisse à la fois se nier et s'affirmer, et que négation et affirmation s'entretiennent l'une l'autre et soient, paradoxalement, dans un rapport de conditionnement mutuel, c'est là le ressort d'une *situation* critique, et non d'un regard ou d'une interprétation critique. Situation critique qui atteindra son point d'orgue, comme on sait, dans le mode de production capitaliste. Mais les conditions en sont fixées dès l'apparition de la Division du travail, si l'on tient compte de son lien intrinsèque avec la propriété privée. Elles sont fixées dès que des producteurs et des non-producteurs, divisés du point de vue de la propriété des produits, entrent en rapport au sein d'un mode de production déterminé. La critique matérialiste n'a fait que suivre cette situation critique dans son amplification. Elle est matérialiste exactement en cela : elle n'est pas une critique d'interprète qui observe son objet du dehors, mais elle procède de la réalité qu'elle décrit, adhère à son mouvement contradictoire, le suit dans ses transformations. Elle ne le dénonce pas, elle ne le dévoile pas, elle décrit son ressort, comme ressort contradictoire. Autrement dit, elle le montre fonctionnant à la contradiction. La critique, de ce point de vue, ne se décide pas. Elle s'avère, comme le cœur même de la réalité. L'exercer, c'est rejoindre ce qui la fait réellement fonctionner.

Or si la critique marxienne se refuse à ce décollement que suppose l'interprétation de la réalité – si tout le tort des penseurs « idéologiques » de l'Allemagne est de ne pas penser leur lien à la réalité allemande, si tout le tort de quelque interprète que ce soit, aussi critique veut-il être, est de ne pas penser sa critique en rapport à la situation critique qui la conditionne – cela tient avant tout à la forme qu'elle est parvenue à donner à la contradiction sociale matricielle, celle entre producteurs et non-producteurs. Cette contradiction, elle a son point d'apparition à l'intérieur du travail, dans ce que Marx désigne dans *l'Idéologie allemande*, comme opposition du travail matériel et du travail intellectuel. Quel statut donner à cette opposition ? Pour le comprendre, il faut d'abord reconnaître qu'elle intervient à un moment clef du texte :

s'efforçant de se projeter au cœur de la contradiction qu'il a révélée, Marx se voit lui-même accomplissant son geste critique. Il voit que la contradiction, elle est au fond celle qui conditionne l'émergence de la pensée elle-même, non comme représentation de la réalité, mais comme une certaine dimension de cette réalité. Si les hommes pensent, et si certains d'entre eux peuvent vivre en pensant, c'est à un développement déterminé de la production qu'ils le doivent. Ressaisi à la lumière de la production et de sa contradiction intrinsèque, le travail intellectuel apparaît comme un travail qui a sa condition dans un écart premier par rapport au fait de produire, un écart par rapport au fait d'être aux prises matériellement avec du déjà-donné, avec du produit-déjà-donné.

On a dit que la propriété des moyens de production met en réserve certains agents, les place hors production. Faut-il alors traduire immédiatement cette « mise en réserve » dans la forme de l'opposition entre travail matériel et travail intellectuel ? Faut-il faire de cette division la division la plus essentielle à la segmentation des tâches ? Mais dans ce cas, comment comprendre ce que Marx range lui-même du côté de la production des idées ? S'agit-il d'une production que l'on peut mettre, dans certaines conditions, sur le même plan que la production des choses ? Ces questions dessinent un dilemme que Marx, incontestablement, a légué à la critique qui s'est constamment réclamée de lui. Et ce dilemme n'a pas cessé de resurgir dans l'histoire du marxisme sous les formes récurrentes d'accusation de théoricisme, comme forme suprême de trahison du projet révolutionnaire. On verra dans la suite comment cette problématique commande profondément la façon dont la critique s'est conduite dans une sociologie qui revendique l'héritage marxien, à savoir celle de Bourdieu. Il importe cependant de souligner d'emblée qu'elle s'enracine dans une certaine accentuation des lignes que l'on commente ici de l'Idéologie allemande, concernant la contradiction fondamentale à l'œuvre dans la division du travail. L'opposition du travail matériel et du travail intellectuel, en surgissant au premier plan, tend à captiver la nouvelle interprétation des rapports sociaux, en ce qu'elle veut précisément n'être plus une interprétation, mais opérer par elle-même une transformation, ou du moins contribuer directement à son mouvement.

Que fait Marx en soulignant l'importance de cette opposition des travaux ? Il met en évidence ce qu'il entend, sociologiquement et anthropologiquement, comme condition matérielle d'apparition de ce qu'on qualifie d'activité de penser. Mis en réserve, les non-producteurs sont disposés à devenir les agents spécialisés de la pensée. Or que pensent-ils, s'ils sont des non-producteurs ? A quelle activité correspond exactement la pensée, dès lors qu'on en restitue la formation à l'intérieur du processus de division du travail, et donc du point de vue de la contradiction qui grève essentiellement la production des moyens d'existence ?

La pensée des non producteurs émerge dans le développement contradictoire de la production, sur le versant de sa négation. En ce sens, elle n'est pas une dimension positive de la production, à laquelle les non producteurs ne sont pas matériellement mêlés. Cela étant, ces penseurs pensent bien en agissant, de cette action qui tient précisément au fait de ne pas produire. Il faut insister : que pensent-ils alors ?

Reprenons le problème : si les producteurs sont sujets de pensée, ce ne peut être qu'une pensée de et dans la pratique productive. Mais être sujets de pensée comme activité spécifique, c'est tout autre chose : c'est penser hors de la pratique, ce qui revient, en fait, à penser les structures sociales où production et non production puissent continuer à s'opposer. De cette opposition structurelle, la vie du non producteur ne cesse jamais de dépendre : pour lui aussi, il y a un impératif, qui se résout toujours en une forme spécifique de production des moyens d'existence – comme pour tout vivant humain. Pour lui aussi, le *discrimen* anthropologique principal continue de valoir. Mais dans son cas, il prend un aspect éminemment paradoxal : exister, produire des moyens d'existence, c'est produire et reproduire les conditions du maintien de la contradiction entre production et non production.

Toute sa pensée, si elle se rattache à ses conditions de d'existence (et concevoir la pensée de façon matérialiste, c'est l'y rattacher), doit donc être en dernière analyse orientée selon ce but. La conséquence est alors la suivante: c'est qu'il faut supposer que le contenu de la pensée des penseurs, le véritable contenu qu'on décèle en dernier ressort comme étant celui de la pensée des non producteurs, ce n'est rien d'autre que la « société », ou les « structures sociales », prises comme un tout qui fonctionne, où l'écart constitutif est à la fois assumé et nié, perçu et occulté.

On est là au cœur du dilemme quant à la possibilité d'une sociologie marxiste, d'une pensée de la société chez Marx qui échappe à cette captation idéologique. La critique qui s'enracine dans Marx jette sur elle le soupçon de ne pouvoir se développer autrement que comme voilement. A ce niveau, il semble en effet qu'un regard sociologique ne peut être qu'idéologique, tout entier développé du côté de la pensée des non-producteurs, assignés à la reproduction d'une structuration où l'écart entre production et non production est maintenu. Je ne m'attarderai pas sur les différentes formes de procès où le marxisme a fait comparaître la sociologie comme science bourgeoise et conservatrice. Ils sont légions – et ont connu, en réponse, différentes protestations ou tentatives de refonte du côté des sciences sociales (qu'on pense par exemple, en France, à l'œuvre de H.Lefebvre). Ce sur quoi je me borne à insister, c'est sur le problème idéologique tel qu'il se configure dans *l'Idéologie allemande*, au moment où est abordé justement le développement du travail intellectuel dans le procès de la division du travail. La théorie, l'activité de penser, est elle-même vouée à un geste contradictoire : sa condition d'existence tient dans un écart qui doit être maintenu, alors même qu'il recèle une contradiction. Il faut donc qu'elle pense cet écart autrement qu'il est. On peut décrire le geste en ces termes : penser une contradiction, c'est mettre en cause ce qui la produit. Or comme ce qui la produit est condition de la pensée, et que la pensée est une activité qui veut continuer, se maintenir dans l'existence, *il lui faut ne pas penser son propre contenu*. La pensée théorique est grevée d'une perversion native. Elle ne peut penser le seul contenu qu'elle puisse avoir, le seul contenu qu'elle a en réalité, elle doit *déréaliser* son contenu afin de perpétuer la contradiction qui la rend possible. Ou encore : afin que sa possibilité n'indique pas son impossibilité, il faut transfigurer sa possibilité : il lui faut retraduire la contradiction en condition de possibilité. La masquer, non au sens où on la recouvre, mais au sens où on la fait jouer, lui donner un masque qui lui permette de jouer son rôle sans qu'on la voie jouer. Tel est le jeu originaire de la théorie, le jeu originaire de la pensée comme activité séparée.

La critique, dans ces conditions, sera donc d'abord aux prises avec la perversion de la théorie. Elle a son objet dans une contradiction. Mais pour la conjurer, il lui faut traiter la contradiction comme réelle. Il faut être en mesure de la voir, c'est-à-dire ramener les structures sociales jusqu'à leurs conditions d'impossibilité. Il faut se donner les moyens de saisir la contradiction, de la regarder dans son effet de structuration, sans s'en détourner. Pour cela, il faut bien, c'est là toute la difficulté, se situer du côté de la théorie. Il s'agit d'astreindre la théorie à voir la structure d'où elle émerge et qui la produit, sans qu'elle puisse ne pas voir ce qui la conditionne. Ce qui revient à dire qu'une véritable pensée des structures sociales, reconduite à la contradiction inaugurale sans laquelle aucune structure sociale moderne (structurée selon la division du travail) n'est possible, sera une pensée des conditions de la division de la pratique et de la théorie.

C'est à cela que s'est attaché Bourdieu.

Si l'on veut relever le défi de Marx, il faut travailler sur un plan structural premier : celui où s'accuse la première contradiction, qui est interne à l'activité. C'est en cela qu'on fait de la critique : critique de la division, et de l'effet de voilement engendré par la division. Critique

qui touche aux conditions de possibilité de l'approche théorique du monde social, qui porte au jour ces conditions. Critique qui porte sur les conditions sociales d'engendrement de la théorie, à commencer par la théorie de la société – puisqu'au fond la théorie n'a pas d'autre objet réel, elle qui doit bien théoriser, ou penser, un donné, lequel ne peut être donné ni dans ni par la pratique, mais seulement par les formes de relations, avec la contradiction qu'elles enferment.

Il y a un grand paradoxe dans ce que veut accomplir Bourdieu. L'ennemi d'une véritable pensée des structures, ce sont les penseurs de la société qui, en la pensant, la dérobent à sa structuration véritable. Pourquoi la dérobent-ils ? Parce qu'ils la pensent sans la référer à la première contradiction, sans rejoindre le lieu de la contradiction hors duquel il n'y a pas de structuration ; ou encore, parce qu'ils pensent la société comme un tout qui fonctionne – soit objectivement, comme une mécanique objective réglée de l'extérieur, soit subjectivement, comme un ensemble de volontés indépendantes, chacune suivant son intérêt propre.

Dans les deux cas, mécanique objective ou accord intersubjectif, on tourne le dos à la réalité du fonctionnement social, qui est, littéralement, de marcher à la contradiction, de la reproduire et de se reproduire en la reproduisant. L'affronter, c'est forcément remonter à ce qui l'engendre dans sa forme première : remonter au lieu même où se creuse la division de l'activité en pratique et en théorie, et y remonter théoriquement – ce qui veut dire : élaborer la théorie de cette remontée.

C'est pourquoi la tâche prend l'aspect d'un combat interne aux sciences sociales. Et l'originalité de Bourdieu, c'est d'avoir, au seuil de son œuvre, dans *l'Esquisse d'une théorie de la pratique* rédigée dès les années 60, fixé les rôles de ce combat. Si la sociologie est possible comme théorie des structures sociales, c'est à condition d'être en premier lieu une sociologie critique de la sociologie réductrice des structures (sous les deux formes du réglage objectif et de l'agencement intersubjectif). Ce combat prend ici une tournure très précise : il se décline en un combat entre deux sciences sociales paradigmatiques, deux modes d'approche posés d'emblée comme antithétiques : la sociologie et l'ethnologie. Le grand ennemi de la vraie sociologie des structures, c'est l'ethnologie, du moins dans sa forme dominante au milieu des années 60, à savoir sa forme lévi-straussienne.

Donc, la vraie sociologie fidèle à l'intention marxienne sera anti-lévi-straussienne. Elle sera cependant une vraie pensée des structures sociales, précisément en ce qu'elle saura se tenir au niveau de leur contradiction immanente, la voir en face, retenir sa suspension et enrayer, on peut d'espérer, sa dynamique reproductive. Mais, notons-le d'emblée, cette intention laisse dans l'ombre, délibérément, un problème : le passage à une transformation de la contradiction en un au-delà de la contradiction : que se passe-t-il lorsqu'on l'a vue ? Chez Marx, le but n'était pas de la voir, la critique était transformatrice, parce qu'elle engageait par elle-même l'abolition de la division du travail, à commencer par l'abolition du travail manuel et du travail intellectuel. Bref, elle s'intégrait à une théorie de la révolution, dont la critique était pensée comme l'axe dominant. Ce n'est pas le cas ici.

Mais revenons à l'opposition de la sociologie et de l'ethnologie. Ce à quoi on s'oppose, c'est à une certaine disposition ethnologique. A travers une science, c'est un mode d'approche, une disposition qu'on stigmatise. Quelle est-elle ? Ramenée à sa signification première, on s'aperçoit qu'elle est au fond celle de l'étranger, entendu comme l'étranger à la pratique. Autrement dit, l'ethnologue est un personnage-type : il est le représentant de l'agent mis en réserve, de l'agent non-producteur. L'ethnologue, c'est l'étranger qui a toujours déjà un temps de retard sur la contradiction inaugurale, celui qui, dans la grande structuration de la division du travail, se tient en aval, une fois qu'elle a été opérée, et tente de remonter la pente sans y parvenir.

Bourdieu entend donc se situer exactement dans le sillage de *l'Idéologie allemande*, du moins de cette ligne qui se détache à partir de ce texte de Marx : à savoir que dire qu'il y a division

du travail, c'est dire que des individus différents font des choses différentes, et que la forme première de cette inégalisation, ordonnée à la propriété, est l'écart par rapport à l'urgence productive, par rapport à la reproduction urgente des conditions d'existence par une activité productive, de toute une catégorie d'agents qui ne produisent pas. Ecart qui est désormais, pour ces agents même, nouvelle condition d'existence, condition de reproduction de leur propre vie. La question est alors de rendre visible cet écartement, dans le moment où il a lieu (à chaque moment où il a lieu, puisque, se reproduisant, il réactive constamment ses propres conditions). Comment faire ? Pour cela, Bourdieu estime que deux voies s'ouvrent, qu'il cherche à emprunter conjointement, parce qu'il lui semble qu'elles se complètent et se soutiennent en permanence. D'une part élaborer une logique pratique, dégager ce que serait une logique de la pratique en tant que telle ; d'autre par développer une critique des conditions muettes, inaperçues, du décollement théorique. Bref, fidélité à la pratique d'un côté, et vigilance à l'égard de la théorie de l'autre.

La complémentarité supposée des deux voies prend la forme suivante : la seule garantie que l'on restituera bien de la pratique ce qu'elle est en tant que pratique, et qu'on ne projettera pas une logique élaborée après la grande coupure, du côté d'une théorie autonomisée, c'est qu'on sera toujours tenu par une critique des conditions de la théorie. Inversement, la seule garantie que l'on puisse donner à une bonne critique de la théorie, entendue au sens d'une critique de ses limites, de son pouvoir exercé sur la pratique, c'est qu'on saura voir la pratique paradoxale qui la sous-tend, qui est justement d'échapper à l'engluement pratique, de sortir de la production – et donc, il conviendra d'avoir à l'esprit une logique pratique spécifique qui serait aussi celle que la théorie met en œuvre pour s'extirper de la pratique. Dispositif réflexif à plusieurs niveaux, chacune des deux voies se redoublant dans son vis-à-vis, par lequel est censé s'effectuer cette remontée à l'instant de la grande coupure, dont on pense que c'est là le cœur de la critique marxienne telle qu'on entend en hériter.

A l'inverse, le structuralisme lévi-straussien est jugé infidèle à l'intention de la « remontée ». C'est pourquoi il est rabattu sur une attitude interprétative, de ces interprétations que la 11<sup>ème</sup> thèse avait enjoint de dépasser. En quoi, pour Bourdieu, il tombe dans le même travers que les approches ouvertement interprétatives (l'interactionnisme symbolique, l'ethnométhodologie). La scène critiquée est en fait assez simple. Elle peut s'exposer de la manière suivante : l'ethnologue arrive sur un lieu, son terrain, et son premier réflexe est de demander trois choses, à titre d'outils préliminaires : un code, une grammaire, une carte.

1) Un code : on suppose alors que la règle a une formulation indépendantes de ses applications par les sujets concrets, abstraction faite de la situation sociale où ils sont effectivement pris. Contre cela, Bourdieu va être amené à élaborer une théorie de la détermination des actions qui privilégiera l'idée de schème immanent générateur d'actions (habitus) qui mettra l'accent sur la régularité du cours d'action plutôt que sur l'aspect normatif de la règle, toujours suspect de juridisme abstrait.

2) Une grammaire. Pour Bourdieu, l'adoption d'un code des règles du discours fait obstacle à un point de vue sociologique qui perçoit leur engendrement effectif comme discours. Même la grammaire générative tombe pour lui dans ce travers. Bien sûr, on peut dire qu'elle restaure au locuteur une place dans l'analyse linguistique dans la mesure où elle revient sur la séparation langue/parole. Mais le couple compétence/performance ne change rien à l'abstraction qui consiste à extraire le locuteur du contexte d'énonciation et à le couper des conditions sociales qui permettent aux actes de langage de se produire comme ils se produisent, entre agents socialement situés et qualifiés. Plus généralement, il y a un leurre inhérent au paradigme linguistique en science sociale, qui est comme le pendant de l'optique de l'étranger arrivant, et voulant comprendre comme *on* parle, comment n'importe qui parle et

entend. L'hypostase du langage comme vecteur de signification présumé pur est une expression, peut-être la principale, du décollement que suscite spontanément une vision d'étranger. C'est typiquement la stratégie de celui qui se situe après la contradiction, après la coupure, et qui entreprend de la colmater, sinon en supposant un langage commun, du moins un usage commun du langage. A ce niveau, peu importe qu'on se réclame de Saussure, de Jakobson ou de Chomsky. L'important est que par le statut qu'on attribue au fait de langage, dans la structuration des rapports sociaux, on a quitté le nœud contradictoire de cette structuration. On cherchera alors plutôt un appui du côté d'une socio-linguistique, entendue bien moins comme application sociale de la linguistique, que comme caractérisation sociale des actes de langage.

3) La carte : troisième élément, le plus significatif à mes yeux dans la critique qu'entend conduire Bourdieu. Cartographier l'espace de l'enquête, saisir d'un seul regard l'espace où elle se déroule, c'est supposer que cet espace est isomorphe à celui de l'acteur ; et que l'ethnologue s'y déplace comme le fait l'acteur. Demander ou constituer une carte, c'est accomplir le décrochage de la théorie à la pratique, à un niveau spécifique, le moins visible et le plus anodin en apparence : celui entre producteur et non-producteur, comme toujours, mais ici pris simplement comme producteur et non producteur de *mouvements*. La pratique est productive et, pour produire, elle ne cesse d'accomplir des mouvements. Or les mouvements sont inscrits dans un certain espace, qui n'est pas pour elle un espace homogène et vide. C'est un espace qui se configure à travers le mouvement qui se produit en lui. Ce n'est pas un espace-réceptacle, pur contenant, c'est un contenu, c'est-à-dire une dimension du mouvement lui-même. Or la carte de l'ethnologue figure tout le contraire : un espace vide, non orienté, vidé de ceux qui se meuvent en lui et le constituent comme espace vécu, par le fait qu'ils le pratiquent, c'est-à-dire y accomplissent des mouvements qui correspondent à leurs *tâches*.

Je veux insister sur cette critique de la carte, qui me semble rejoindre l'épicentre de la pensée de Bourdieu, tout au moins à cette phase inaugurale de son projet théorique. La carte, c'est l'espace privilégié du penseur, comme celui qui ne bouge pas, ou ne bouge qu'avec le doigt, idéalement, se projetant en n'importe quel point pour déterminer ce que pourrait être sa situation, *s'il en avait une*. C'est un espace où l'on n'est pas physiquement engagé, et où l'on peut refaire à l'envers ce que l'on a fait à l'endroit, parce qu'envers et endroit n'ont aucune signification concrète, parce que les trajectoires sont toujours réversibles, que « se retourner », « changer de cap », « s'incliner », n'impliquent en rien la reconfiguration de l'espace lui-même. La carte, en cela, c'est l'instrument le plus palpable de celui qui ne connaît pas le terrain, parce qu'il n'a rien à en connaître, parce qu'il n'y est pas engagé – parce qu'il n'y joue pas sa vie. C'est l'instrument de négation de la logique pratique, indissociable d'un mouvement effectivement accompli. Et l'on voit que l'ethnologue se pose d'emblée en théoricien dès lors qu'il se donne un espace de ce type : homogène, indifférent aux corps qui s'y meuvent, réversible, et saisissable en totalité pour un regard synoptique. Au contraire, l'espace de la pratique est un espace de positions, où les lieux sont socialement qualifiés par ce qui s'y fait socialement, par ce qui s'y pratique, et où les trajectoires n'ont pas la réversibilité idéale que leur attribue le voyageur indifférent. C'est un espace traversé et reconfiguré par le jeu des positions qui s'y marquent, et par le temps de l'action qui s'y déploie, comme action référée à une position singulière. Espace social, et espace temporel aussi, pour la même raison.

Ce qu'on pouvait déjà suspecter concernant la grammaire et le code, se révèle pleinement ici : la critique de Bourdieu, en dépit de bien des dénégations, pointe fortement vers une optique de type phénoménologique, alors même qu'elle ne cesse d'invoquer une appréhension des

structures objectives (mais alors, « structure » est repris aux *Structures du comportement* de Merleau-Ponty, et à travers lui à Goldstein, donc à la théorie des formes). Or il faut bien comprendre ce qu'implique une telle tendance. Si l'intention première, dans le sillage de Marx, est de remonter au lieu de la contradiction, au moment où le partage structurant se met en place, au point minimal où s'effectue le décolllement qui fait que producteur et non producteur s'affrontent, c'est au niveau du corps que l'on est renvoyé, et plus exactement au niveau d'une analytique du corps propre. Un structuralisme critique (du structuralisme) comme celui de Bourdieu, critique de l'anthropologie structurale, sera *structuralisme de la pratique*, ce qui veut dire en l'occurrence qu'il sera assigné à reprendre l'émergence de la contradiction au niveau de l'expérience corporelle qu'en font les sujets sociaux situés et engagés dans un espace qui est leur, et qu'ils s'approprient différemment en y vivant, c'est-à-dire en s'y déplaçant de différentes manières, et en s'y individuant comme corps situés par ces mêmes déplacements.

La remontée au lieu de la contradiction est une remontée au lieu du corps. La critique a pour point d'incursion le corps engagé dans le monde. Qu'il y ait là une tentation phénoménologique, Bourdieu le sait bien, et il essaie par tous les moyens d'en prévenir les dérives subjectivistes. A la phénoménologie qui voit dans les relations sociales des relations intersubjectives entre agents occupant certaines positions dans l'espace social, et qui reconduit ces relations au déploiement de l'attitude naturelle qui serait expérience transcendante du monde dont les conditions sont données dans une constitution subjective d'être au monde, il faut objecter : 1) que les positions sont déjà données (elles tiennent à ce qui, dans le sillage de Marx, correspond à la structure de la division du travail), les agents étant contraints de venir les occuper, ce qui veut dire que le monde social a bien une structuration objective, et qu'il ne résulte pas d'une composition d'actes subjectifs ; 2) que l'attitude naturelle est en fait une attitude sociale, dans le moment même où elle se donne comme naturelle, que l'ajustement du sujet à son monde est une construction de l'expérience collective des hommes vivant en société, et que l'effacement de cette construction suppose à son tour que soient construits les moyens de cet effacement, ce à quoi pourvoit justement la théorie étrangère à la pratique.

Dès lors, tout l'enjeu va consister à développer une théorie du corps propre qui intègre ces exigences. Une théorie du corps propre dont le propre fait corps avec la dimension sociale d'existence, c'est-à-dire avec l'insertion dans un espace de positions sociales. C'est pourtant bien un corps propre, au sens où sa socialisation n'est pas un déni de la propriété de soi, mais plutôt un rapport à la propriété de soi, corporellement effectuée, qui ne se comprend que comme une propriété sociale de soi, un soi médiatisé socialement.

Pour le dire plus simplement : la socialisation du corps ne s'accomplit pas par l'imposition de normes externes (par répression d'une nature physique pré-donnée, d'un corps naturel qui serait secondairement soumis à un système de normes culturelles objectivement présent à l'extérieur). Elle se conçoit, du moins est-ce le terme employé dans *l'Esquisse*, comme une *dialectique* corporelle, dialectique qui procède selon deux directions, extériorisation et intériorisation, deux mouvements qu'ils ne faut pas concevoir sur la linéarité d'une succession, ni même dans une alternance, mais comme un chevauchement d'opérations contraires, et cependant solidaires l'une de l'autre.

Bourdieu ne nie pas qu'en parlant du corps – et du corps de quiconque, quelle que soit sa position dans la structure contradictoire de l'espace social – il prend en compte le fait qu'il existe des caractéristiques naturelles universelles, des expériences corporelles fondamentales. Mais il ajoute immédiatement que ces expériences sont universelles au sens « où il n'y a pas de société qui n'ait à prendre parti à leur propos » (p 289). C'est avec cette remarque incidente que l'on se trouve au plus proche du pôle authentiquement structuraliste de la théorie de Bourdieu. Mais on peut dire aussi bien que c'est là le pôle où l'on reste très proche



de Marx – i.e, proche de l'idée d'un *discrimen* anthropologique passant par la production des moyens d'existence, et assignant du même coup les hommes à une production de soi foncièrement indirecte, impliquant d'entrer dans un régime de contrainte qui s'impose à eux dans le même mouvement où il vient d'eux.

Du côté du structuralisme, on reconnaît l'écho de ce que Lévi-Strauss avait décrit au début des *Structures élémentaires de la parenté* sous la catégorie d' « Intervention ». Au plan même de la nature, un vide est creusé naturellement, celui qui concerne l'alliance par laquelle la reproduction biologique va s'effectuer. Or ce qui chez les singes supérieurs n'est qu'une indétermination (la nature ne détermine pas *avec qui*) résonne chez l'homme comme une question qu'il faut collectivement résoudre. On notera qu'il s'agit, comme chez Marx, essentiellement d'une question de *moyens*. L'alliance est le moyen de la reproduction, et il faut naturellement que l'homme produise aussi ce moyen. En un sens, *Les structures élémentaires de la parenté* était authentiquement marxiste (fidèle au *discrimen* anthropologique de Marx) lorsqu'il s'agissait de décrire l' « Intervention » culturelle au cœur d'un processus naturel. Comment produire des humains ? C'est une question de moyens. Il faut que la culture intervienne, mais elle n'intervient qu'entée sur un vide, ce vide que la nature a ménagé par elle-même, ménagé sans l'aménager, c'est-à-dire sans pourvoir à la détermination des moyens conformes à une existence *sociale*, et non simplement à l'existence biologique. Il y a intervention parce qu'il y a problème, et tout problème est un problème de moyens.

Bourdieu se situe parfaitement dans cette ligne, lorsqu'il souligne que la société « prend parti ». La nature n'existe pour l'homme qu'en posant une question, qu'en creusant un problème qu'elle ne résout pas. Les hommes, ce sont ceux qui entendent une indétermination naturelle comme un problème culturel (chez Marx, les moyens d'existence, chez Lévi-Strauss, la reproduction, chez Bourdieu, l'existence du corps). Et la vie sociale, si elle est fabrication de moyens, est essentiellement *réponse*. Par où l'on voit que l'approche structurale à laquelle Bourdieu reste lié, exclut un rapport externe entre nature et culture, mais se caractérise au contraire par l'articulation interne des deux plans, à partir du vide creusé dans le premier. Voyons alors comment cette perspective s'illustre dans la théorie de la socialisation du corps présentée dans *l'Esquisse*.

Sur des déterminations corporelles universelles, petit nombre de sensations fondamentales reliées aux grandes fonctions corporelles, il y a « prise de parti ». Ce qui est naturel, c'est l'espace de variabilité qu'admettent un petit nombre de sensations, ce qui est social, c'est la variation imprimée effectivement. L'espace de variabilité est donc l'espace du problème à l'intérieur duquel se détermine la réponse. Mais comment le problème se creuse-t-il ? C'est là la question préjudicielle. Et sur ce point la réponse de Bourdieu est parfaitement claire : *il se creuse dans la pratique*, comme pratique corporelle, insertion pratique dans un monde auquel il doit s'ajuster – ce qui veut dire à la fois qu'il doit s'appropriier comme monde et où il doit lui-même s'appropriier comme corps. La pratique est ainsi reconduite à cette disposition originaire de pratique du corps *inséré*, d'emblée positionné : elle est d'un seul tenant le creusement naturel du vide problématique, et son comblement, sa résolution sociale. De sorte qu'il faut dire que la pratique est condition naturelle, invariante dans sa problématicité, et en même temps qu'elle est réponse sociale, étant entendu qu'il n'y a en ce sens de pratique que sociale, c'est-à-dire que variable, référée à la position qui est celle du corps dont elle est la pratique, au lieu même de cette position, dans un certain monde.

Ce qui voue l'invariance des sensations fondamentales (leur relative similitude, la variabilité limitée de ce qu'un corps peut faire ou ne pas faire), à la variation des pratiques, c'est que la pratique est rencontre d'un corps et d'un monde, relative à une certaine position dans le monde. On peut dire alors que cette position est, à un niveau primordial, un *jeté*, une *chute*,

qui est au fond la seule amorce de sa *problématicité*, du creusement du problème naturel socialement perçu comme problème.

Il faut partir de ce jeté, dans ce qu'il a de contingent, puisqu'il est en somme la toute première accroche du problème. En contrepoint, la prise de parti vise toute entière à produire quant à elle de la nécessité – « il doit en aller ainsi et pas autrement » -, nécessité qui ne prend sens que sur fond de cette contingence perçue qu'on est ici et pas ailleurs, que le sujet est toujours, en tant que corps, un être jeté-là. Ce corps a des dispositions naturelles, mais il n'a pas cependant dans sa nature de corps la réponse au problème de sa chute ici même, dans sa position. La réponse, la « prise de parti », c'est la réponse que seule la société peut donner à un problème du corps, c'est-à-dire essentiellement au *corps vécu comme problème*. Et la force de la réponse, c'est de faire qu'elle soit elle-même corporelle, inscrite au lieu même du vide du corps, du corps qui sent son vide – sous la forme d'une indétermination dans sa position de corps.

Or le vide senti, celui auquel le corps tourne d'emblée le dos en attendant et en entendant la réponse, c'est aussi bien ce qu'on peut décrire comme son étrangeté au monde. Le corps jeté est étranger, et veut le comblement de son étrangeté par la pratique. C'est à cela que la pratique, en définitive, vise à répondre. Elle est le lieu de la toute première nécessité (variable selon les lieux de la chute) sur fond d'une étrangeté qu'il faut surmonter. En ce sens, on peut dire que la pratique fait l'épreuve de la chute dans le même mouvement où elle s'efforce de ne plus la voir comme telle, d'appartenir au monde où elle a eu lieu, de résorber l'étrangeté irrévocable du corps jeté.

En ce sens, on peut dire que la pratique est réduction de l'étranger. Cela, on l'aperçoit cependant sous un autre angle que celui qu'on a précédemment indiqué. L'étranger réduit, ce n'est pas ici l'étranger théoricien, traître à la pratique par désincorporation, désincarnation de l'habitus engagé dans un faire, qui objective les règles, dresse des cartes, codifie les langues. Mais c'est l'étranger corporel, celui d'un corps d'avant le corps propre, s'il est vrai qu'il n'y a de corps propre qu'approprié-désapproprié, dans un rapport d'habitation au monde social où la « dialectique de l'intériorité et de l'extériorité » ne cesse pas de jouer. Un corps qu'on ne peut pas dire propre, en ce sens, puisqu'il est d'abord étranger au monde où il est jeté, tout comme il est étranger à lui-même, pour autant que le propre dont il est capable ne peut lui être donné que dans un rapport dialectique entre disposition et situation. Un corps contingent, d'avant toute nécessité. Un corps pour lequel littéralement, rien n'est nécessaire.

Cette figure là, il est très rare que Bourdieu en parle. Elle est comme une prémisse muette de son raisonnement. Et lorsqu'il la retrouve, c'est comme par éclairs, dans les expériences de désajustement telles que peut par exemple les fait réémerger une socio-analyse. On peut d'ailleurs douter qu'il s'agisse d'une figure qu'il veuille envisager frontalement. Le niveau où il entend se tenir se situe bien plutôt un cran au dessus, au plan de la pratique comme réponse ajustée, ou à la recherche de son ajustement, à la rencontre du corps et du monde, au point de leur co-naissance. Or il importe de souligner que ce plan s'intercale entre deux étrangetés, deux manières d'être étranger : celle, pré-sociale, jamais vécue comme telle, qui a plutôt le statut d'une hantise à laquelle on tourne d'emblée le dos, et celle qui tient à une dérive idéologique, où c'est de la pratique qu'on s'extrait, par théoricisme.

Le questionnement prendra donc la forme suivante : comment le corps fait-il pour s'extraire du pré-corps, de la situation de la chute ? C'est là la façon dont Bourdieu met en œuvre la remontée au lieu même de la contradiction sur laquelle on a précédemment insisté – le lieu où l'on n'a pas encore descendu la pente qui incline la pratique à se séparer d'elle-même. Ce lieu est pris ici comme lieu somatique : il est celui de la « prise de parti ».

En disant que ce lieu est somatique, on repère un écart par rapport à la vision lévi-straussienne qui n'apparaît pas dans la critique que Bourdieu fait de Lévi-Strauss, mais qui est bien plus pertinent pour mesurer exactement leur distance comme leur proximité : ce qui, chez Lévi-

Strauss, se joue dans l'alliance, et seulement en elle (comme régulation de la sexualité, c'est-à-dire, plus précisément encore, sur fond du problème relatif à l'articulation sexualité-reproduction qu'a su reprendre Luc Boltanski dans un livre récent (*La condition fœtale*)) est reporté chez Bourdieu sur le corps de chacun, comme corps jeté dont la mémoire est conservée. Autrement dit, la question inaugurale de Lévi-Strauss est de savoir ce qu'on fait sexuellement des corps : comment on les combine, en rapport à leur position dans un engendrement vital. C'est là le point d'incursion de l'« intervention », et c'est ce qui justifie le rôle charnière imparti à l'interdit de l'inceste. La question de Bourdieu est celle de savoir ce que le corps fait de lui-même (et il faut ici souligner le caractère subjectiviste de l'interrogation) ce qui l'accouple, non à d'autres corps dans le cadre du rapport sexuel, mais au monde ; ce qui lui permet, non de reproduire socialement l'espèce, mais de se reproduire lui-même socialement comme corps individuel ajusté.

On rejoint donc un pré-corps, comme « terrain universellement imposé aux prises de positions sociales ». Ici, l'analyse de *l'Esquisse* se fait assez précise : le point souligné par Bourdieu est que, dans ces prises de positions, les distinctions spatiales sont établies par analogie avec le corps humain. C'est donc que le corps est schème de référence pour la structuration de l'espace. Il y a, en d'autres termes (la formule se trouve en toutes lettres dans *l'Esquisse*, et l'allusion est sans équivoques) des « structures élémentaires de l'expérience corporelle ». Structures qui se laissent décrire par leur coïncidence avec les principes de structuration de l'espace objectif : dedans-dehors, haut-bas, devant derrière, droite-gauche, ce sont là des polarités qui structurent l'espace analogiquement à l'expérience du corps, dans sa structure propre.

A cette co-incidence des deux langages, celui structurel du corps, et celui structurel du monde, il y a deux explications possibles : 1) soit on se dit qu'il n'y a là que projection, et donc qu'il y a d'abord une compétence innée du corps à se dire. Cela reviendrait, dit Bourdieu, à supposer une « science infuse des réactions somatiques cachées », solution qu'il faut exclure ; 2) soit on admet précisément que le corps ne parvient à se dire qu'en se disant dehors, dans les choses sociales hors de lui. De sorte qu'en se disant dans le monde, il s'éprouve comme corps, se connaît – mais seulement parce qu'une *co-naissance* de lui et du monde est toujours déjà spatialement advenue – s'enrichit de ces perceptions de lui-même qu'il n'aurait pas sans cette structuration du monde qui est pour lui une manière de s'éprouver et d'accomplir sa propre structuration.

Pourquoi la seconde solution prévaut-elle sur la première ? Parce que l'expérience naturelle du corps est insignifiante, parce que le « petit nombre des sensations fondamentales » communes à tous les humains est un matériau pauvre, inapte par lui-même à fournir ses bases à une expérience véritable. Ce qui veut dire que l'expérience du corps-jeté, l'épreuve du corps étranger à toute pratique, ne peut avoir la consistance positive d'une expérience du corps naturel. Le corps n'est propre que par appropriation, et appropriation dans l'action située. Mais alors, comment comprendre la mise en place de la coïncidence, la scène originare de la co-naissance ? Et comment comprendre que ce soit pourtant bien le corps qui ait valeur de schème structurant ?

La réponse de Bourdieu passe par un concept très problématique : originairement, il faut que le corps puisse *s'anticiper lui-même*. A ce compte, le monde est pour lui, non pas un monde opaque et étranger, mais un monde pénétrable, au sens où il se dispose comme une zone d'appui pour ses anticipations pré-perceptives (l'influence de Goldstein, à travers Merleau-Ponty, est ici patente). Il n'est pas jusqu'aux émotions qu'il éprouve qui ne se déterminent dans cette structure d'anticipation (ici, il faut souligner l'écho des essais de Mauss, non seulement celui sur les techniques du corps, mais plus encore celui sur l'expression des émotions, le rire et les larmes).

Bref, le corps se donne chargé émotionnellement dans un monde par la médiation duquel cette charge est constituée. Se percevoir, c'est percevoir le soi par la médiation du dehors où le corps percevant s'est anticipé – et non projeté, comme s'il avait préalablement en lui tout ce qui se dépose au-dehors. Anticipé, c'est-à-dire exigé, supposé, donné par avance, ou plus exactement selon une avance qu'il s'efforce ensuite de rattraper, en réincorporant ce qui n'existait pas avant, sinon à titre d'anticipation.

On voit que l'expression « dialectique intériorisation-extériorisation », prise à la lettre, a en fait quelque chose d'impropre. C'est que le rapport décrit n'est en fait ni d'intériorisation, ni d'extériorisation, tout au moins tant qu'on les comprend dans un enchaînement séquencé d'opérations. Il n'y a pas d'extériorisation, parce que ce que le corps met dehors, il ne le tire pas d'une intériorité source, d'un lieu qui serait l'analogie d'un foyer. Tout au contraire, c'est au-dehors qu'il s'avère propre, et donc que quelque chose comme un foyer se détermine. Par où l'on voit que son étrangeté, en toute rigueur, ne peut s'avérer directement, et que si elle s'avère, c'est seulement comme échec dans l'intégration au foyer que le monde dispose en recueillant, par la pratique, l'auto-anticipation du corps. Le foyer est dans le monde, et il l'est par anticipation. De sorte que ce que le corps intériorise dans son ajustement au monde, ce n'est jamais non plus une structure qui lui serait étrangère (une règle objective), mais c'est ce qu'il y a déjà mis en s'anticipant. C'est une structure qui est déjà de lui, quand bien même elle n'est pas lui.

On note que le registre de l'anticipation n'est pas neutre. Il revient à mettre l'accent sur une certaine opération sur le temps à laquelle le corps serait assigné. C'est ce que Bourdieu cherche à saisir sous un concept dont on peut regretter qu'il n'ait pas fait un usage plus systématique et plus approfondi : *l'hysteresis* (on le retrouve surtout dans la *Distinction* et dans le *Sens pratique*, mais la doctrine, dans sa consolidation dogmatique, le relègue au second plan). S'il y a anticipation, c'est que le corps est en retard, et que la structuration du corps socialisé sera quoi qu'il arrive une manière de ne pas être en retard. Le corps propre de Bourdieu est un corps social, un corps auquel la société fournit la réponse à la question temporelle du retard. Métaphoriser, c'est demander à la première expérience du monde social, la situation dans laquelle on s'est trouvé jeté, la réponse au problème relatif à l'être situé, ressenti comme un problème spécifiquement corporel. Il faut donc que le corps présuppose l'ajustement, qu'il se le donne, fictivement, comme déjà effectué, qu'il se donne le monde comme son monde, c'est-à-dire comme son foyer. La pratique y pourvoit, à condition de convertir la métaphore en métonymie, et donc d'accomplir une incorporation. L'éducation, qui s'enracine dans une pédagogie du corps, est la mise en œuvre de la métonymie qui s'enclenche à partir de la première métaphorisation. Ce qu'elle voudrait assurer, c'est la garantie de ne pas être en retard, lui donner les moyens de combler son retard, trace d'une inquiétude, qui ne le quitte pas, de s'avérer l'étranger qu'il a toujours déjà cessé d'être. Aussi la société doit-elle traiter le corps comme une mémoire, conçue sous la forme d'un pense-bête : un moyen d'un genre particulier, le premier moyen selon Bourdieu, qui est de ne pas avoir à penser et à repenser son ajustement, vivre la pratique plutôt que la rejouer comme un retard à combler. Au fond de la pratique, il y a l'assomption d'une *hysteresis* qui ne se vit qu'en se surmontant. Et ce que révèle alors en contrepoint la figure pathologique de l'hystérique, qui fait « comme si une expression parlée était à la lettre l'événement corporel qu'elle exprime », c'est justement l'échec métaphorique : il est celui qui retombe dans le raté de *l'hysteresis*, lequel guette toujours la pratique en ce qu'elle se doit de l'assumer et de le surmonter. Et son antonyme, c'est l'agent bien ajusté, qui vit bien son *hysteresis*, qui n'arrive pas en retard, ou plutôt dont le retard est correctement résorbé.

Pourquoi y a-t-il retard ? Parce que, fondamentalement, le corps n'est pas du monde, parce que les dispositions et les situations ne sont pas par elles-mêmes congruentes, qu'elles ne se

confondent pas. Il y a retard parce qu'il y a chute, que la naissance au monde social vient, en un sens, trop vite – qu'il n'y pas dans le processus de la naissance de continuité par quoi on puisse rejoindre linéairement et sans hiatus l'insertion dans le monde. La pratique est donc l'expédient sensé résoudre ce qu'on peut appeler, au croisement des deux lexiques psychanalytique et biologique, une condition de prématurité. C'est pourquoi l'habitation se détermine d'abord comme mémoire disponible, stock de schématisations physiques déjà éprouvées. Cette mémoire, notons qu'elle n'est pas absolument obscure : elle est plutôt de l'ordre de l'implicite, savoir-faire en deçà d'un savoir discursif qui aurait à s'énoncer dans des règles sues, appliquées après avoir été sues. Au contraire, dans la pratique, la mémoire joue à même son application, elle s'éprouve et se consolide dans le traitement de situations inédites sur la base de situations antérieurement éprouvées, c'est-à-dire antérieurement surmontées dans l'ajustement des dispositions.

Pourtant, on voit bien que la mémoire dont on parle ici, celle du pense-bête, en recouvre une autre, autrement inquiétante, non seulement irréductible à tout savoir, mais aussi irréductible à tout savoir-faire : la mémoire de la chute. Celle-ci, en revanche, est opaque, constitutivement. Le seul élément qui la rende perceptible, c'est le retard lui-même, qui active la pratique dans la recherche de son comblement temporel, dans son traitement de l'hysteresis. L'épreuve du retard, à cet égard, a valeur de symptôme : non pas tant le signe de ce qu'est la chute, de l'arbitraire qu'elle traduit, mais ce qui l'exprime tout en la recouvrant.

On sait que Bourdieu n'a pas cessé de côtoyer la psychanalyse, tout en conservant à son endroit une attitude très critique. Au plus près d'elle, il a élaboré et prescrit une technique nommée socio-analyse – procédure majeure de cette voie de la vigilance que j'ai décrite plus haut, celle du barrage érigé, à même la théorie, contre le théoricien qui dévie, qui tend toujours à divaguer (comme dirait Comte) c'est-à-dire à jouer le rôle idéologique de fossoyeur de la contradiction structurale. Or si la psychanalyse doit être, dans son optique, infléchie, c'est que, dans le registre de la socio-analyse, il lui faut rejoindre la pensée à l'état pratique. De ce fait, il lui faut rejoindre un régime de pensée qui relève bien plus d'une conscience non-thétique que d'un inconscient au sens freudien. Disons-le plus directement : contrairement à ce qui s'est dit et écrit dans la vulgate, l'habitus n'est pas un inconscient au sens propre. C'est un infra-conscient, fait de connaissance-méconnaissance, sur le mode paradoxal d'une méconnaissance qui est la condition d'une certaine forme de connaissance. Le savoir faire, c'est le savoir qui n'a pas à savoir ce qu'il fait en se détachant du faire et en le prenant pour objet. De même, l'anticipation, la fluidité pratique, sont des mécanismes où une certaine conscience est à l'œuvre qui n'a pas à prendre conscience d'elle-même pour guider l'action. Ce régime ambigu (là encore, l'empreinte de Merleau-Ponty prévaut sur celle de Freud, ou de Marx) où le clair et l'obscur se supportent mutuellement (au deux sens du verbe) autorise une reprise sur le mode de la conscience de soi : voir sa pratique, c'est possible, à condition de voir que la voir c'est cesser de la pratiquer. Reprise malheureuse, donc, sous la forme irrépressible d'une « mauvaise » conscience, à laquelle ne résiste pas le souci permanent de la vigilance.

Or, sur un plan conceptuel, c'est là le signe qu'on n'a pas du tout à faire à un inconscient de type freudien, qui ne serait pas une conscience non-thétique, autre figure de la conscience, mais un autre régime mental que celui de la conscience elle-même, régi par une logique qui lui serait propre. Le point n'est pas seulement d'éclaircissement conceptuel. Une fois souligné, il permet de saisir, par contraste, ce que serait l'analogue d'un véritable inconscient chez Bourdieu, qui serait d'un même trait l'inconscient *dans* sa théorie et l'inconscient *de* sa théorie. Un inconscient impliqué par la pratique, sans pour autant se loger en elle, puisqu'il tient plutôt à ce sur quoi le retard est toujours déjà accusé, et que la pratique a vocation à recouvrir. Et s'il faut lui donner un lieu, c'est plutôt à celui de l'arbitraire de la chute en certain point de l'espace social, du corps non présent à lui-même et à son monde dans son être

jeté-là, du corps d'avant le corps propre, qu'il faut le référer. Ce lieu, il ne peut être rejoint en lui-même. Mais d'un autre point de vue, il faut pouvoir le désigner, pointer dans sa direction, pour que l'opération critique se poursuive. Car il est son véritable levier, plus profond et plus opératoire que la dénonciation du dressage à l'œuvre dans l'habitation. Il est la ressource ultime de l'indignation, en deçà de la pratique, et c'est cette ressource que Bourdieu retrouve tacitement quand il mène la critique sur l'autre versant, celui du théoricien qui se tient au-delà de la pratique, qui a quitté le foyer qu'elle représente.

Il arrive à Bourdieu de définir l'habitus comme une « nécessité faite vertu ». Mais pour qu'il se fasse vertu, il a fallu qu'il se fasse nécessité. Or quant à ce « faire nécessité », avec les armes que donnent Bourdieu, le regard ne peut être jeté autrement que sur un fond obscur qu'il s'agit de convertir d'un seul coup en un clair motif d'indignation : c'est arbitraire, et cela passe pour nécessaire, tel est le scandale. Reste à savoir, avant de décider qu'il s'agit d'un scandale, si une description ne peut être mise en œuvre sur ce qui se joue exactement à ce niveau de l'expérience.

Reprenons la scène originaire : la société, en prenant parti, impose une détermination au corps, mais en même temps elle le sauve, précisément en le faisant propre, approprié à soi et au monde. La coïncidence a lieu sans qu'on suppose un chef d'orchestre, sans qu'on suppose un grand législateur qui énonce les règles d'ajustement. Le corps n'est pas d'abord dressé : il se dresse, ou se redresse, dans la résolution de son écart au monde. La pratique est salvatrice, quand bien même elle convertit l'arbitraire en nécessité, quand bien même elle recouvre la vision de l'arbitraire. C'est là son dilemme. De sorte qu'on pourrait aussi bien dire qu'il y a une vertu de la pratique, qui n'est pas tant une vertu faite à partir de la nécessité qu'elle impose, qu'une vertu inhérente au salut qu'elle fournit à un corps qui doit, quoi qu'il arrive, dépasser sa condition de corps jeté, étranger au monde où il survient, de façon irrépressiblement contingente.

Car il est nécessaire que le corps vive son retard de façon à ne pas être en retard. Retard dont la hantise ne le quitte pourtant jamais, puisqu'elle est le ressort permanent de l'effort d'ajustement qu'il ne cesse de faire. C'est là le premier visage de l'hysteresis de l'habitus. C'est pourquoi les expériences mnésiques dont le corps est gros, sont aussi hantées par un autre souvenir, toujours menaçant, du corps désajusté, du corps non-propre. On comprend en quoi, dans ces conditions, toute expérience de désajustement fait mal – mais peut-être est-ce alors pour une toute autre raison que celle qu'invoque Bourdieu. Si elle fait mal, ce n'est pas parce que la pratique a échoué, parce que la situation s'est révélée imprenable par les dispositions, mais parce que l'inconscient social est touché, parce que l'autre condition en deçà de toute condition, saisit le sujet et le fige dans son mouvement. Ainsi, le sujet ne serait pas arrêté par un obstacle qu'il trouve devant lui, mais par un autre genre de souvenir que le souvenir du pense-bête, une autre mémoire que celle du corps mnésique, gros de son savoir pratique accumulé. Dans cette lecture (qui n'est pas dans Bourdieu) l'inconscient serait, non pas dans la pratique, mais dans ses failles et ses ratés – et plus encore, non pas en tant qu'ils sont des ratés, mais en tant qu'ils rendent visible l'économie générale des ratés et des réussites, laquelle fonctionne, non à la nécessité, mais à l'arbitraire d'une étrangeté au monde, et d'une assignation à y être *de toute façon*, sans justification possible. Mais alors, le terme d'arbitraire n'a plus le même sens que dans la conception qui ne le désigne que pour s'en indigner : car n'être pas chez soi, ce n'est pas rater d'être chez soi. C'est plutôt se saisir à côté de soi, en décalage par rapport à soi et au monde, au niveau de la condition première qu'il y a un soi et un monde, ajustés ou désajustés, mais de toute façon rapportés l'un à l'autre. Et c'est prendre le recul nécessaire pour analyser un tel rapport.

Mais ces considérations, il faut le souligner, nous écartent sensiblement du projet d'un structuralisme de la pratique – ce structuralisme que Bourdieu a cherché à mettre en œuvre en inclinant l'approche structurale dans le sens de ce qu'il appelait les « structures élémentaires de l'expérience corporelle ». Elles nous en écartent, parce qu'elles reviennent à poser la question : les structures sont-elles vraiment dans la pratique ? Ne faut-il pas plutôt chercher à développer un dispositif à deux niveaux, où le plan de la pratique, dans sa dynamique d'habitation et d'habitation du monde, s'articule à un autre plan qui supporte ou exprime un autre aspect de la socialisation que celle qui passe par l'ajustement du corps propre. Sur ce plan, à coup sûr, la fonction d'arbitraire devrait être envisagée, en elle-même, et non dans son recouvrement, comme une fonction de structuration. Après tout, le structuralisme authentique, qu'il soit linguistique ou anthropologique, ne disait pas autre chose. Ce qui le définit le plus essentiellement, c'est d'avoir tenté une articulation entre arbitraire et nécessité qui ne se ramenait pas à une imposition de la seconde pour masquer le premier. Mais il est vrai que pour cela, il s'est justement détourné du plan du corps propre et des pratiques qui lui sont afférentes.

On l'a compris, dans ma lecture, j'accorde au concept d'hysteresis le rôle d'un révélateur des difficultés de l'approche bourdieusienne. L'hysteresis, ou encore le retard, l'inertie de l'habitus, le poids propre du corps qui va devoir trouver en lui les ressources pour se mouvoir dans un espace où il doit lire un « sens objectif », c'est-à-dire en somme sa propre saisie hors de soi, dans le monde social où il a sa place, et donc où il n'est pas un étranger. En ce sens, l'hysteresis n'est pas une caractéristique du pré-corps, mais du corps déjà approprié, engagé dans un monde où il est déjà disposé par des structures déjà éprouvées, et qui garantit rétroactivement la reconduction de cette incorporation. Or si le retard ne disparaît jamais, si l'hysteresis est constitutive de l'habitus, c'est, précise Bourdieu, parce que la vie sociale procède toujours du non-recouvrement de deux durées distinctes : la durée structurale des dispositions incorporées et la durée structurale des situations. Autrement dit, si l'hysteresis est irrésorbable à ce que l'histoire faite corps qu'est l'habitus incorporé n'est jamais en phase avec l'histoire tout court, celle qui structure les situations auxquelles les sujets sont confrontés dans le cours de leur expérience.

Ici, il ne s'agit pas alors de relever le retard dû à la chute : il s'agit de faire du retard le mode temporel de la présence même du sujet à son monde, dans sa recherche permanente d'ajustement. Le monde social définit des situations, mais il est bien un monde, structuré à son propre niveau, et engagé lui-même dans un processus de transformation, ce processus que le matérialisme historique, après tout, s'est efforcé de rendre intelligible, précisément en promouvant une science de l'histoire et de ses transformations structurales, à l'aide de concepts tels celui de mode de production. Et cette histoire, si elle n'a pas d'autre base que ce que les hommes réels *font* réellement (si elle n'a pas d'autre base, en ce sens, que leur pratique), se développe sur un plan objectif qui est néanmoins déterminant à l'égard de ce qu'ils font et peuvent faire. Le décalage entre les pratiques effectives et l'histoire matérialiste tient alors à l'inertie propre à l'habitation. Structuralement déterminée par incorporation de schèmes d'action, la pratique ne peut jamais agir et réagir dans des situations nouvelles qu'en les reproduisant. Elle est disposée, parce qu'elle est en fait *pré-disposée*, sous la forme d'une instance fondamentalement reproductrice. Elle est axée sur la reproduction d'elle-même dans le monde qu'elle reconnaît, interroge, sollicite, selon les schèmes antérieurement éprouvés. C'est ainsi que le corps-sujet se *maintient* socialement. Mais c'est aussi la raison de son immanquable retard au regard de ce qui advient. Car les deux durées structurales, celle des dispositions et des situations, ne sont évidemment pas les mêmes. Et il revient aux dispositions de répondre à ce qui arrive.

Dans la description qu'en donne Bourdieu, la chronologie propre à l'habitus est socialement organisée : elle est scandée par des appareils d'inculcation qui se succèdent et se renforcent, selon le principe structural qu'une « structuration de degré supérieur spécifie celle de degré inférieur ». De la famille à l'école, de l'école à la profession et à la culture. Ainsi se construisent des habitus de classe, c'est-à-dire des constellations d'habitus individuels qui sont entre eux dans un rapport d'homologie. Une solidarité s'en trouve produite, à l'intérieur de chaque classe, qu'il faut là encore concevoir comme une habitude-habitation. Or si le principe est bien que le supérieur spécifie l'inférieur, on comprend que tout se joue au niveau inférieur : par où l'on voit que la socio-analyse, dans sa remontée, aura un point de mire qui est toujours le même, et qui nous porte toujours au seuil du corps jeté, ici plutôt que là. Mais l'histoire propre de l'individu n'est pas l'histoire où il prend place. Le corps habitué est histoire faite corps, mais justement pour cette raison, il est aussi histoire appesantie, histoire reproduite dans les corps sous la forme de leur histoire sociale, laquelle se ramène à leur socialisation passée. Histoire déphasée au regard des situations historiquement déterminées par les transformations du mode de production et des rapports sociaux qu'il induit. En soulignant ce déphasage, Bourdieu révèle aussi la limite de l'optique crypto-phénoménologique qui est en réalité la sienne, enracinée dans une théorie du corps propre. L'histoire avance, hors du corps, et traîne les corps avec elle. De ce point de vue, rester marxiste exige que l'on ouvre l'histoire hors du corps, que l'on marque l'écart constitutif des deux durées, et que l'on revienne à un concept de mode de production et de rapport de classes qui déborde l'ajustement pratique des corps.

Disons les choses autrement : le décalage que prétend cerner le concept d'*hysteresis*, à ce niveau, ne fait que marquer les difficultés inhérentes au recouvrement trop vite opéré - à partir d'une libre lecture de Marx - entre pratique et production. La pratique, dans une optique marxiste, est la pratique du producteur. Or ce qu'on voit ici, c'est que l'histoire du producteur ne doit pas être rabattue sur l'histoire de la production, si l'on veut comprendre à quel niveau les pratiques sont effectivement déterminées. L'histoire du producteur, c'est dans ce cas l'histoire conjuguée au passé, sur le mode de la reproduction des schèmes pratiques incorporés. Elle n'est pas identique à l'histoire de la production, qui surprend la reproduction, la mettant à l'épreuve de situations nouvelles, lui imposant en cela de se reprendre, de retrouver dans le monde des prises qui ne sont pas délivrées par l'expérience passée des ajustements déjà faits. En ce sens, les anticipations sont toujours, et inévitablement, déjouées par l'histoire - tout au moins pour les agents qui ont trouvé dans la pratique leur foyer, ceux dont la structuration pratique n'a pas la souplesse et la labilité suffisante pour se situer et s'inscrire de façon pertinente dans le nouveau monde qui se structure historiquement.

A ce stade, la sociologie de Bourdieu, en tant que structuralisme de la pratique, rencontre sa signification politique directe. Ce qu'elle pointe, en insistant sur l'*hysteresis* de l'habitus, c'est l'expropriation corporelle à laquelle les sujets sociaux sont constitutivement exposés. C'est donc, dans cette mesure, leur *devenir étranger*, à eux-mêmes et à leur monde. Au sens littéral, c'est une situation d'aliénation.

Cette aliénation, on l'a vu, se donne sous la forme d'un décalage entre deux durées, celle du corps habitué et celle du monde où l'habitude doit se produire. Et l'on comprend du même coup que la faute d'où l'on est parti, la faute ethnologique - cet interprète étranger à la pratique - n'est pas seulement une faute épistémologique : c'est une faute politique, un aveuglement à ce qui fait l'aliénation du sujet social, du fait de l'*hysteresis*. Le corps propre, comme corps socialement éprouvé dans un monde qu'il fait sien comme celui-ci le fait sien, est toujours aussi à un certain degré un corps impropre, ou du moins risque de l'être, en fonction des formes d'expropriation que produisent les dominations de classes. De ce point de



vue, il ne fait alors pas de doute que l'ethnologue joue le plus mauvais jeu : car en somme, son approche revient simplement à retirer au sujet jusqu'à sa dimension somatique, à faire de lui un interprète exactement à l'image de l'interprète désengagé qui le prend pour objet. Alors, ce n'est plus simplement l'ethnologue qui est un étranger, c'est aussi son objet qui est pris comme étranger à lui-même et à son monde. L'ethnologue se projette dans l'acteur, ce qui lui est facile dans la mesure où il n'est pas acteur, et donc que son étrangeté, littéralement, ne lui coûte rien. En revanche, pour l'acteur lui-même, le coût s'avère très lourd. Et de fait, en agissant comme il le fait dans son monde, il montre non seulement qu'il n'est pas prêt à le payer, mais encore qu'il est prêt à tout pour ne pas le payer – déployant des ressources symboliques considérables, incompréhensible du strict point de vue économique, pour colmater son étrangeté, et donc pour réaliser sa visée essentielle selon Bourdieu : être *dedans*, et s'y maintenir.

C'est pourquoi, dans la voie d'un structuralisme de la pratique, le sociologue doit prévaloir sur l'ethnologue. A la différence de celui-ci, en effet, il ne vient pas de loin, mais émerge dans le proche, comme un homme du foyer. Au cœur de nos sociétés, il dévoile les stratégies d'ajustement et de désajustement, la construction du propre comme ses destructions, c'est-à-dire les dépropriations déterminées par l'*hysteresis*, le retard constitutif de l'*habitus*. Son objet se résout en cela dans l'aliénation.

Mais pour que le dévoilement soit possible, il faut que le propre et l'impropre aient pu être ressaisis au même point. Il faut donc que l'*hysteresis* ait pu être décrite comme un dispositif qui fonctionne, en dépit de et à travers son déséquilibre. Bref, il faut que l'ajointement social du corps et du monde ait pu être raconté, et qu'on accède donc, à un certain niveau de la description, à une représentation du *foyer*.

Ce foyer, il sera alors l'objet d'un certain attachement. Mais d'un attachement non dépourvu d'ambiguïtés. Car si la construction sociale du corps propre est dépropriation surmontée, c'est que l'arbitraire, on l'a vu, demeure à son principe. En ce sens, le foyer est le lieu d'une violence incompressible. Il suscite néanmoins, de la part de Bourdieu, une incontestable fascination. Car il est bien au sens fort un foyer – il résorbe bien l'étrangeté du pré-corps, tout comme il retient et résiste à la dépropriation aliénante, celle qu'on doit imputer à un monde social qui ne cesse d'exclure, et d'exclure de plus en plus de sujets d'une appartenance à son ordre structural propre. Dans ce monde du mode de production capitaliste, le décalage des deux durées se fait toujours plus intenable pour la classe dominée : car dans ce monde là, ce n'est plus du côté des producteurs, des hommes de la pratique, que l'intégration parvient à opérer. Le capitalisme, dans cette mesure, rend toujours moins opératoire le salut par la pratique, comme intégration au foyer.

Il y a là, à mon sens, la difficulté la plus grande liée au structuralisme de la pratique tel que Bourdieu l'a promu (et sans doute à l'idée même de quelque chose comme un structuralisme de la pratique). C'est qu'il lui faut entériner une coupure entre deux formes de sociétés : des sociétés du propre, celle des producteurs, hommes de la pratique appropriés à leur monde, parce que ce monde est leur, et des sociétés où le propre ne parvient plus à se constituer dans la pratique elle-même, pour ces mêmes producteurs. En termes clairs, il lui faut de l'archaïque et du moderne, du précapitalisme et du capitalisme, et il lui faut nourrir une fascination à l'égard du premier pour mieux maintenir la tension critique à l'égard du second. Il lui faut des sociétés où l'appartenance, le non-être-étranger, se vit, et d'autres où elle ne se vit plus ou a toujours plus de peine à se vivre pratiquement, du côté des producteurs, c'est-à-dire des hommes *engagés dans la vie*, et non pas dégagés de la vie et de ses urgences, comme le sont les hommes de la *scholé* – ces étrangers à la pratique qui tendent à être désormais les seuls à ne plus être étrangers à un monde où pratique signifie simplement aliénation.

Cette contrainte forte, qui pousse Bourdieu à revenir à un grand partage historique, a deux conséquences majeures, qui permettent de mieux situer la tâche sociologique dans son rapport aux disciplines connexes que sont l'histoire et l'ethnologie :

A.- L'histoire, comme histoire de la production, recouvre ici une histoire de l'expropriation pratique, de son déni et de son infériorisation, par quoi il faut avant tout entendre, de la suspension de sa capacité à opérer ses propres ajustements, avec leur vertu d'intégration à un monde social pris comme foyer. En somme, le caractère spécifique des sociétés archaïques que Bourdieu étudie tient dans le décalage résorbable et effectivement résorbé entre les deux durées structurales, celle des dispositions et des situations. Dit plus clairement : c'est le fait que l'histoire n'altère pas les ajustements qu'elles mettent en place, parce que l'histoire a encore dans ces sociétés la régularité cyclique d'une certaine naturalité – saisonnière, et lié fondamentalement à la culture du sol. Bien entendu, il ne faut pas en conclure que la nature fixe et détermine la temporalité. Comme chez Marx, il s'agit toujours d'une nature socialement appropriée et configurée, un monde extérieur dans lequel les hommes construisent leurs rapports. Résonne l'écho de cette formule fameuse des *Grundrisse* : la terre comme « le grand laboratoire, l'arsenal qui fournit aussi bien le moyen du travail que le siège, la base de la collectivité ». A quoi il faut ajouter que le laboratoire et l'arsenal ne le sont que par l'inscription physique des corps disposés à y agir et à s'y mouvoir, dans des rapports sociaux qui sont à la fois de production et de reproduction d'eux-mêmes comme corps socialement ajustés à la place qu'ils occupent, à la position qui est la leur et qu'il leur faut tenir.

Bref, l'opposition est entre des sociétés, non pas sans histoire, mais où l'histoire faite corps et l'histoire de la production marchent ensemble, et d'autres sociétés où l'histoire distend toute habitation du monde pour les corps productifs, parce que le monde se transforme selon une temporalité non-reproductive, inadéquate à la mémorisation du corps habitué. L'histoire, prise dans cet horizon de séparation, devient aliénation pour les hommes de la pratique, ceux qui sont aux prises avec l'urgence de la production de leurs conditions d'existence, c'est-à-dire de la reproduction d'eux-mêmes liée à l'acte de produire. L'histoire retrouve alors sa définition d'histoire du clivage de classe, et du rapport de domination qui en résulte, par expropriation des producteurs – entendu ici comme expropriation de la pratique comme terroir de socialisation du corps.

B.- Mais alors, c'est aussi le rapport de la sociologie à l'ethnologie qui se trouve rejoué. Car la sociologie, portée aussi haut qu'elle veut l'être chez Bourdieu, ne laisse pas de manifester sa dépendance à l'égard d'une analyse des sociétés archaïques. De quelle ethnologie s'agit-il ? Sans doute n'est-elle pas celle visée initialement par la critique. Il reste que si le but est d'éclairer les logiques pratiques, on ne pourra éviter de se porter vers, ou du moins d'invoquer la figure d'un avant du capitalisme, illustré dans des sociétés autres, ou encore, dans nos sociétés, dans des lieux subsistants aux marges de son procès. Cette figure est nécessaire, car il faut que vivre à l'état pratique conserve un sens, dans cette dimension cruciale d'appartenance du corps à un monde où il se tient et se maintient. Il faut, en d'autres termes, qu'il y ait des non-étrangers, et cette figure théoriquement décisive, c'est l'ethnologie, bien plus que la sociologie, qui est appelé à la reconstituer et à l'attester empiriquement. Certes, elle ne la fournit que parce que la sociologie est parvenue quant à elle à formuler les bons termes de la bonne question – ce qu'elle n'a pu faire que par la répudiation de l'idéologie ethnologique dans sa version dominante (lévi-straussienne, selon Bourdieu). Ainsi, un autre regard sur l'indigène que celui du cartographe interprète trouvera droit de cité : il ne s'agira plus de projeter sur lui l'étrangeté de l'observateur, mais de prendre l'homme de la pratique pour ce qu'il est, c'est-à-dire de le considérer comme pensant et agissant à l'état pratique, ce

qui se produit à l'intérieur de sociétés où l'hysteresis est comblée, où la question du retard trouve dans le monde et dans la temporalité du monde des prises pour se résoudre.

Entendons bien : ce monde qu'approche le nouvel ethnologue, armé de sa question des structures de la pratique, n'est pas le *bon* monde, un monde intrinsèquement bon. Il est un monde où l'arbitraire culturel joue à plein, et cela d'autant mieux que, dans la mesure où le dispositif fonctionne, les sujets ne sont pas disposés à le voir. Cela étant, c'est un monde où, dans la pratique, on peut ne pas être étranger au monde, et c'est là incontestablement, pour Bourdieu, sa *valeur*. Par quoi il faut entendre, comme le disent expressément certaines pages de *l'Esquisse*, qu'il vaut mieux que le monde où la pratique est engagée dans la dépropriation d'elle-même, déconstruction du corps propre et de ses capacités à appartenir et à s'appartenir, tout au moins pour tous ceux qui ne jouissent pas du retrait de la non-production, c'est-à-dire de la suspension des urgences de l'ajustement au monde dans et par l'acte de produire.

Ce monde archaïque existe-t-il vraiment ? Je n'en sais rien. Et je crois que Bourdieu non plus. Ce qui le prouve, c'est qu'il ne peut justement le saisir que depuis l'amorce de sa désagrégation, sous la forme de restes ou de résistances qu'il oppose à sa mise en forme par les structures abstraites et désappropriantes du capitalisme. De fait, il en va de ce monde là comme il en allait du pré-corps. On peut pointer le regard dans sa direction, mais non le toucher ni l'investir dans sa positivité propre. Nous le connaissons après la colonisation, comme nous connaissons les sociétés paysannes une fois que s'est déclenché l'exode rural et l'urbanisation des campagnes.

On soulignera tout particulièrement l'importance heuristique de la colonisation, dans le cadre de ce qui veut être un structuralisme de la pratique. En somme, c'est sur fond de désajustement provoqué du dehors, par une agression externe et une désincorporation imposée, que l'ajustement pratique est conduit à se manifester comme résistance aux prises qu'exercent sur lui, non seulement le regard étranger de l'ethnologue étranger, mais aussi et simultanément le colonisateur. De sorte qu'il y aurait, n'hésite pas à dire Bourdieu, une complicité native entre une disposition théorique d'interprétation étrangère et une disposition pratique d'exploitation réelle, toutes deux ayant pour vecteur la dislocation du rapport pratique au monde avec ses effets d'ajustement, et donc l'expulsion du foyer. La pratique, avec la complicité de l'ethnologue-interprète, perd son statut d'habitation-habitation, pour devenir l'indice de nouveaux étrangers, à eux-mêmes et à leur monde.

S'agissant de l'ethnologie kabyle, Bourdieu n'a de cesse de dénoncer cette complicité, notamment en stigmatisant les études menées au début du XIX<sup>ème</sup> siècle par les administrateurs civils et les militaires (Hanoteau et Letourneux, sur lesquels Durkheim s'était appuyé pour fonder sa théorie de la segmentarité). Or il est remarquable que, sur ce terrain, les recherches des ethnologues contemporains, sans rien ignorer des aspects les plus destructeurs de la période coloniale, ont au contraire renoué avec ces premiers travaux, par delà-là les recherches ethnologiques des années soixante, obnubilées par la critique anti-colonialiste au point de tourner le dos à certaines dimensions essentielles des faits (voir à ce sujet le livre d'Alain Mahé, *Histoire de la Grande Kabylie*, Bouchène, 2001 ).

Mais surtout, et puisque l'ennemi épistémologique principal de Bourdieu est bien l'attitude ethnologique de type lévi-straussien, il faut se souvenir par contraste du récit inversé que l'on trouvait en ouverture de *Tristes tropiques*, dix ans avant *l'Esquisse*. Apparemment, Lévi-Strauss partait d'un constat analogue : les tropiques sont tristes, parce que l'objet de l'ethnologue est engagé dans un processus de mort qui s'avère irrésistible. Qui plus est, ce processus a été amorcé par cette même puissance qui porte le regard ethnologique : par la civilisation qui a effectivement colonisé d'autres civilisations. Pourtant, Lévi-Strauss tirait une conclusion toute différente de ce constat : il voyait, précisément dans l'effort construit du côté de la théorie, dans le niveau d'interprétation qu'elle isole en se détachant du plan de la

pratique, un moyen de surmonter ce dilemme. Ce n'est pas que la mort de l'objet puisse être empêchée, mais c'est que la science sociale, élevée à une pensée des structures, qui sont de l'esprit humain bien plutôt que du corps, a en elle-même les ressources pour prendre une autre perspective sur le cours du temps, et d'y adosser secondairement une politique et une éthique. Perspective opposée à celle qu'on a vu se construire chez Bourdieu, puisqu'elle revient au contraire à assumer et à exploiter les ressources de l'étrangeté à la pratique, non seulement à l'égard de l'indigène, mais aussi – et c'est le point que Bourdieu ne peut envisager – à l'égard du monde de l'ethnologue lui-même. C'est que la science sociale telle qu'elle se conçoit ici n'est pas primordialement à la recherche d'une condition d'appartenance, d'identification du groupe et au groupe, d'intégration au milieu qu'il forme en intériorité à la manière d'un foyer. Ce qui lui évite d'en convoquer le mirage, en amont d'un mouvement sur lequel elle est pourtant, elle aussi, capable de faire porter la critique.