

***DISTINCTION ET ORDINAIRE DE CLASSE
CHEZ PIERRE BOURDIEU***

PAR

Claude GAUTIER

Une lecture attentive de *l'Esquisse d'une théorie de la pratique* (Bourdieu, 1972 : *ETP*), de *La Distinction* (Bourdieu, 1979 : *D*) et de *Le Sens Pratique* (Bourdieu, 1980 : *SP*) convainc de l'importance et de la consistance effectives de la question politique de l'ordinaire chez P. Bourdieu. Seulement, celle-ci apparaît toujours, dans la trame des analyses, comme ce qui en dérive, comme ce qui est constitué par le jeu d'autres déterminations sociales. Ces déterminations sociales interdisent que l'on parle d'un ordinaire en général, sauf à reconduire dans l'ordre du discours théorique sur la pratique l'illusion portée par les représentations indigènes de la pratique elle-même. Ces représentations tendent, le plus souvent, à poser dans les termes d'une généralité ou d'une nature ce qui n'est qu'une construction sociale et historiquement donnée. Un peu à la manière de la critique marxienne des catégories de l'économie politique bourgeoise, dont la finalité est de porter au jour ce qu'il y a de construit et d'historiquement délimité dans les concepts et les raisonnements de l'économie politique classique, on peut dire que l'absence de discours proprement constitué sur l'ordinaire, dans les textes retenus de P. Bourdieu, peut s'entendre comme l'expression d'un parti pris d'analyse résolument critique : l'ordinaire en tant que tel n'est pas une catégorie pertinente de l'analyse critique du monde social.

Loin donc qu'il y ait une théorie sociologique de l'ordinaire chez P. Bourdieu, nous trouvons des reconstructions sociologiques partielles, régionales, qui indiquent, toujours de manière oblique, comment l'ordinaire se trouve rapporté à ce qui désigne l'absence de distance, à la proximité, c'est-à-dire à la familiarité, la continuité et l'évidence du « cela va sans dire », etc. On voudrait montrer, à partir de quelques exemples, comment est mobilisée, dans les textes du *corpus* rete-

nu, cette catégorie de l'ordinaire et, à partir de là, déduire quelques résultats pour l'élucidation de son contenu spécifiquement sociologique.

QU'EST-CE QU'UN MARIAGE ORDINAIRE ?

Dans ses études d'ethnologie kabyle, l'opposition entre mariages ordinaires et extraordinaires sera un premier exemple. Si l'on admet « qu'une des fonctions principales du mariage est de *reproduire* les relations sociales dont il est le *produit* » [*SP* : 298], il apparaît que la référence à l'ordinaire se trouve mobilisée pour rendre compte du caractère différencié des formes de la reproduction sociale. D'emblée, l'ordinaire est un ordinaire de classe ou de strate.

Au sommet de la hiérarchie sociale, il y a le mariage « officiel », celui dont P. Bourdieu dit encore qu'il relève de la parenté « officielle, publiquement nommée et socialement reconnue » [*SP* : 299]. Ce type de mariage exige publicité et solennités. Ce sont là des qualités qui permettent d'exprimer, sans ambiguïté, la valeur économique et sociale des conditions qui autorisent de tels mariages ; des qualités qui permettent également de manifester dans cette occasion, et sur un mode pratique, l'existence du groupe, d'en dramatiser l'unité, la force et le poids symboliques. Le caractère extraordinaire de tels mariages se donne aussi dans la possibilité que ces derniers offrent, pour ceux des familles qui en sont les principaux organisateurs, de rompre avec le cercle endogamique des choix de parenté. La valeur du capital social qu'il convient alors d'entretenir et, si possible, d'accroître, ouvre l'espace des possibles et rend pensables des alliances inédites.

Sans aucun doute, ainsi que le montre minutieusement P. Bourdieu, le mariage extraordinaire, c'est d'abord l'établissement d'une alliance avec des « étrangers » de grand prestige. Dans ce cas, il correspond à une extension par alliance, à une ouverture qui intègre dans la parentèle ce qui, jusque-là, ne s'y trouvait pas. Cette ouverture des alliances possibles permet de supposer que l'une des formes majeures de la reproduction véhiculée par de tels mariages officiels, consiste dans l'innovation qui combine toujours distance et différence. Ces innovations portent sur le choix des clans, des villages et des parentèles. Ce qui demeure, en revanche, réside précisément dans l'exigence de renouvellement sans quoi le mariage risque de n'être que la manifestation « reconnue » du déclassé social des parentés concernées.

Au bas de la hiérarchie sociale, il y a le mariage qui répond à ce que P. Bourdieu appelle encore « la parenté pratique » [*SP* : 299]. Celui-ci, à l'opposé du précédent, est soumis à la nécessité silencieuse et sans fards des tractations quotidiennes de la vie¹. Il n'a d'autre fin que celle de répondre aux usages qu'impliquent la soumission stricte à la nécessité. Il est, d'ailleurs, le résultat le plus régulier des transactions conduites par les femmes exclusivement. C'est

1. « C'est dans la parenté pratique, c'est-à-dire dans le champ des relations sans cesse utilisées et ainsi réactivées pour de nouvelles utilisations, que se trament les mariages ordinaires voués par leur fréquence même à l'insignifiance du non-marqué et à la banalité du quotidien », *SP* : 299-300.

l'opposée qui prévaut pour les mariages officiels pour lesquels seuls les hommes sont habilités à rechercher des alliances. Il y a donc un caractère immédiatement fonctionnel de l'alliance dans les mariages ordinaires qui interdit, de fait, toute ouverture. Ce qui est pertinent relève des relations utiles. Ce sont des mariages qui, en raison de leur caractère immédiatement utile, se trouvent réduits à ce que Bourdieu appelle encore « l'insignifiance du non-marqué », « la banalité du quotidien » [*SP* : 299].

L'ordinaire permet donc de désigner ce qui ressortit à une forme particulière de la reproduction sociale essentiellement marquée, dans le contexte de cet exemple, par ce qui est soumis à la nécessité ; par l'impossible prise de distance par rapport à la nécessité. Il est une manière de désigner, assez précisément, la pauvreté si l'on entend par là tout de qui est, justement, soumis aux exigences de l'usage et de la fonction. En d'autres termes, l'ordinaire est ce qui ne souffre aucun choix, ce qui n'autorise aucun possible parmi des « compossibles » ; il est à l'opposé de ce qui s'impose aux mariages officiels. Ces derniers, en effet, revêtent une portée sociale et politique parce qu'ils s'inscrivent dans un « ensemble des mariages *compossibles* » : chaque mariage impose « un choix entre la fusion et la fission, entre le dedans et le dehors, entre la sécurité et l'aventure, etc. » [*SP* : 311].

D'un côté donc, l'ordinaire renvoie à tout ce qui relève de la contrainte et qui s'impose unilatéralement et de manière univoque ; il réfracte une sorte de reproduction sociale du « vivre ensemble » sans qualité distinctive. De l'autre côté, ce qui sort de l'ordinaire indique l'existence de formes médiate de reproduction et s'articule à des contingences – les alternatives, les choix, les « compossibles » – par le moyen desquelles la reproduction revêt un caractère plurivoque et moins unilatéral². L'ordinaire se trouve bien convoquée comme une catégorie seconde qui permet de différencier des modes de la reproduction sociale.

En rester là serait pourtant insuffisant. Car dans une connaissance pratique des pratiques matrimoniales, la qualification de l'ordinaire comme banalité ou comme insignifiance relève tout autant de la comparaison objective entre des types sociologiquement opposés de reproduction des conditions sociales inégales, que de la restitution des manières de dire des agents qui tiennent, sur leurs pratiques, des discours ou mobilisent, à leur propos, des représentations. Si, du point de vue de la comparaison objective, les mariages officiels et solennels concernant les parentés de « représentation » [*SP* : 300-301] peuvent revêtir tous les caractères d'une « occasion » extraordinaire [*SP* : 300], du point de vue des représentations les plus communes, les mariages ordinaires sont ceux « dont on a rien à dire » [*SP* : 301] : ils relèvent de l'indicible au sens premier du terme, c'est-à-dire de ce qu'on ne peut dire, de ce qui ne donne lieu à aucune description ni à aucune définition. Ce caractère de la banalité qui renvoie, dans l'ordre de la connaissance pratique du mariage, à tout ce qui ne souffre pas discussion parce que la nécessité n'a pas à être explicitée, ce caractère est, en quelque sorte, redoublé par la fréquence et la régularité des pratiques correspon-

2. On renvoie au développement suivant "Stratégies matrimoniales et reproduction sociale", *SP* : 312 s.

dantes : autant de déterminations qui posent le caractère « commun » de la pratique ainsi désignée.

Contre les représentations déformées et tendancieuses des informateurs indigènes, « l'observation et la statistique établissent que, dans tous les groupes observés, les unions de loin les plus fréquentes sont les mariages ordinaires » [SP : 300]. Il s'agit d'une régularité en un double sens et elle achève de banaliser le mariage ordinaire : non seulement ces mariages sont les plus fréquents mais, en outre, il en a « toujours été ainsi de tout temps » [SP : 301]. Pas d'accident, pas ou peu de mutations : ces mariages sont ordinaires en ceci qu'ils échappent, en apparence et dans l'ordre des discours, à l'emprise du temps, à celle d'une histoire qui en marquerait les origines. Immobilité des pratiques, reproduction à l'identique, détermination par le semblable : tout confère ici à cette pratique les allures d'une seconde nature dont l'évidence et la familiarité dispensent de tout commentaire.

Ce qui s'apparente ainsi, dans l'univers de la pratique sociale du mariage, à l'ordinaire relève de quelque chose qui appartient à un ordre de conduite dont la fréquence et la répétition à l'identique confèrent toutes les apparences du machinal.

QU'EST-CE QUE LE GOÛT POPULAIRE ?

Dans *La distinction* P. Bourdieu propose d'autres considérations qui permettent d'éclairer la notion d'ordinaire. Cette dernière est enveloppée dans la définition même de la « disposition », catégorie à partir de laquelle déconstruire ce qui se donne les apparences d'une nature – le don, la sensibilité, etc. – et qui recouvre, dans la pratique, le jeu de compétences acquises et différenciellement distribuées. Ainsi, analyser les dispositions esthétiques, « C'est se donner du même coup la possibilité de déterminer si, comme le veut l'idéologie charismatique du rapport à l'œuvre d'art, ces dispositions et ces compétences sont des dons de nature ou des produits de l'apprentissage et de mettre au jour les conditions cachées du miracle de la distribution inégale entre les classes de l'aptitude à la rencontre inspirée avec l'œuvre d'art... » [D : 29].

La disposition est ce qui résulte d'une incorporation. Elle est une construction qui suppose tout un travail et une autorité pédagogiques qui déclinent au plus près le rapport entre nature et artifice. Il y a le travail de la *paideia* qui socialise en transformant des événements physiologiques en événements symboliques, par exemple la transmutation de la « faim » en « appétit », etc. (ETP : 197 s.). La disposition est alors un résultat qui manifeste ce que P. Bourdieu appelle encore, dans *l'Esquisse d'une théorie de la pratique*, « la conditionnabilité » de la nature humaine [ETP : 196]. Par principe, la disposition suppose l'arbitraire des conditions de sa constitution, c'est-à-dire un temps et un lieu donnés de l'espace social des pratiques ; c'est-à-dire une position dans l'espace social des positions qui se définit comme un cadre et un style de vie. La force conditionnante de la disposition résulte de ceci que l'éducation, et tout particulièrement la « prime éducation », traite le corps « comme un *pense-bête* »,

qu'elle « abêtit » dit encore Bourdieu renvoyant à Pascal, « les valeurs, les représentations, les symboles pour les faire accéder à l'ordre de l'art' » [*Ibid.*]. Cet art se définit alors comme une « pratique pure » et il se passe de réflexion et de théorie. C'est cela même qu'affirmait Durkheim dans *Education et sociologie* : « Sans doute, il peut se faire que l'art soit éclairé par la réflexion, mais la réflexion n'en est pas l'élément essentiel, puisqu'il peut exister sans elle. Mais il n'existe pas un seul art où tout soit réfléchi. » (Durkheim, 1968 : 68-69 ; Bourdieu, *ETP* : 210-211) P. Bourdieu peut donc affirmer que la disposition est bien ce qui se constitue dans la transformation du « corps sauvage » en un « corps habitué » [*Ibid.*], c'est-à-dire un corps spatialement et temporellement structuré.

Pour en revenir à la question des dispositions esthétiques, on comprend que ce qui est en jeu dans l'opposition reconstruite entre les dispositions qui sont en affinité avec « l'intention esthétique » de l'œuvre et qui permettent, ainsi, de la reconnaître et de la constituer comme telle, et les dispositions qui ne le permettent pas, c'est une autre description des conditions sociales de la reproduction hiérarchisée des positions dans l'espace des pratiques esthétiques et culturelles. C'est dans cette description que l'opposition des dispositions permet encore d'identifier des pratiques dont la pertinence implique précisément la référence à l'« ordinaire ». On se limitera, ici, à la caractérisation idéal-typique des deux dispositions extrêmes que Bourdieu désigne à partir du doublet « esthétique savante » et « esthétique populaire » (*D* : 31 s. ; 33 s.).

La première, portée par la disposition esthétique par excellence, construit le regard sur la disjonction nécessaire entre « forme » et « fonction ». En tant que telle, explique P. Bourdieu, c'est-à-dire comme ensemble d'aptitudes à percevoir et à déchiffrer des caractéristiques formelles et spécifiquement stylistiques, la disposition esthétique est « proprement inséparable d'une compétence proprement artistique » [*D* : 54]. Elle est, à ce titre, le résultat d'une éducation et se donne dans la possession d'une « maîtrise pratique » [*Ibid.*]. Cette dernière permet alors de se repérer « naturellement » dans l'univers des représentations artistiques et de porter sur ces dernières des jugements de goût. La disjonction entre forme et fonction peut alors se comprendre comme ce qui est au principe de la constitution de tous les éléments formels du goût bourgeois et, plus largement encore, des arts de vivre³. On ne reviendra pas ici sur la comparaison connue entre les différents arts et manières de table, ou bien encore sur celle des modes vestimentaires. Le principe général d'ordre et de mise en cohérence de ces comparaisons repose sur les manières de conjuguer, dans chaque univers particulier de « pratiques », la relation forme/fonction. On peut ajouter que la série de ces disjonctions ne fait que transposer, dans l'espace des conduites et des normes d'appréciation en matière d'œuvres d'art, la distance maintenue par rapport à la nécessité. Bourdieu l'affirme à sa manière lorsqu'il écrit : « la disposition esthétique ne se constitue que dans une expérience du monde affranchie de l'urgence et dans la pratique d'activités ayant en elles-mêmes leur fin, comme les exercices d'école ou la contemplation des œuvres d'art » [*D* : 57].

3. Se reporter, pour un autre exemple, aux arts de la table et à l'opposition entre les manières bourgeoises de la table et les manières populaires (Bourdieu, *D* : 207 s.)

L'existence d'une rupture entre l'art et la vie, rupture qui accompagne ce que Bourdieu appelle encore « l'autonomisation de l'activité artistique » [*D* : 31], permet, également, d'assigner à l'univers des pratiques esthétiques autant de valeurs nécessaires déclinant les registres de la gratuité et du désintéret, de la généralité et de l'universel. Mais cette rupture est aussi ce qui caractérise, en propre, l'arbitraire de classe à partir duquel sont reconduites les conditions sociales qui redistribuent inégalement les dispositions, entre autres esthétiques, au moyen desquelles se mouvoir avec naturel dans l'univers des pratiques : par exemple, celles des perceptions et des jugements esthétiques. La distribution arbitraire des dispositions est donc recouverte par tout un travail pédagogique d'éducation qui, les produisant comme des artifices, ne cesse pas de leur donner toutes les apparences du don et de la sensibilité cultivés : une seconde nature. En d'autres termes, des « pratiques pures » qui seraient devenues a-réflexives, se passant toujours de mots parce que le mot impose toujours une forme violente de réduction des significations et se trouve toujours en deçà de ce qui se donne dans le mouvement spontané des émotions pures et désintéressées. La disposition esthétique peut alors fonctionner comme ensemble de catégories du jugement permettant de construire une vision du monde, de l'art et de ses pratiques en l'espèce.

Rien de tel dans « l'esthétique populaire » qui revendique la « continuité » de l'art et de la vie et qui suppose, en règle générale, la subordination de la forme à la fonction. A l'opposé de l'esthétique savante, l'esthétique populaire se constitue sur le refus d'une coupure tranchée entre « les dispositions ordinaires et la disposition proprement esthétique » affirme P. Bourdieu [*D* : 33]. Non seulement le primat de la forme et le formalisme qu'il entretient sont à l'opposé de ce qui fait le principe générateur du goût populaire mais, plus encore, ils sont souvent ressentis comme l'expression d'une volonté de mettre à distance [*D* : 35]. Une distance redoublée que celle qui conjugue d'une part, la coupure entre les exigences et les nécessités de la vie ordinaire qui implique habituellement le jeu de « dispositions ordinaires » et, d'autre part, les exigences du monde de l'art et des pratiques esthétiques qui requièrent l'arrachement au monde de la nécessité, le détournement par l'usage de ces dispositions au moyen desquelles la contemplation de l'œuvre, à l'écart de toute contingence, peut enfin livrer son contenu véritable.

L'accès au monde des pratiques esthétiques légitimes suppose, dans tous les cas, un rapport spécifique à l'« ordinaire ». Pour celles qui forment l'esthétique savante, la démarcation se construit très précisément sur ce qui distingue l'intéret et le désintéret, la particularité et la généralité, le concret et l'abstrait. L'univers de la contemplation proprement esthétique suppose la neutralisation de toutes les déterminations sociales de l'ordinaire, cette *epoché* sans laquelle il n'est pas d'expérience esthétique digne de ce nom. Il n'y a donc pas de relation possible, ni pensable entre les expériences qui se réfèrent à l'ordinaire et ce qu'exige l'*epoché* esthétique⁴. L'ordinaire y est dévalorisé, mis à l'écart ; ce qui ne fait que reconduire, dans l'ordre des discours indigènes sur les pratiques

4. Qui n'est jamais que l'expression d'une *epoché* plus structurale qui détermine la condition scolastique. Voir Bourdieu, 1997.

esthétiques, la disjonction nécessaire des dispositions ordinaires et esthétiques. Pas de disposition esthétique à la perception des œuvres d'art sans séparation d'avec celles qu'implique la vie ordinaire. La schize originelle permet de refouler l'ordinaire dans un espace irréductiblement clos ; son retour dans le monde des pratiques esthétiques suppose des transformations, des récupérations dont on peut décrire les lois sociologiques de production. Mais, d'une manière générale, le bon goût est ce qui se construit et se nourrit d'un déni de l'ordinaire, ce qui, par le mystère des inversions vertueuses, métamorphose et pare l'ordinaire de qualités qui demandent, à nouveau, à être perçues comme telles.

Pour celles qui forment l'esthétique populaire, la continuité des espaces à l'intérieur desquels jouent les dispositions ordinaires ne reconduit aucune rupture et ne suppose aucune *époché* particulière. C'est bien le contraire qui a lieu : l'exercice minutieux d'une vision réaliste et « pleine de bon sens » du monde des objets ordinaires. Le goût populaire est donc celui qui s'accommode de l'impossible mise à distance que suppose la disposition esthétique par excellence, et qui de la nécessité fait loi, c'est-à-dire organise, à partir d'elle, les principes d'une vision du monde. L'ordinaire de classe, en tant qu'ensemble de conditions définissant des styles de vie⁵, y est, au contraire, le pôle décisif de pertinence et de cohérence à partir duquel comprendre les propriétés spécifiques de la disposition esthétique « populaire ». L'inversion par laquelle prévalent une esthétique de la fonction et des valorisations infinies et infiniment variées de l'utile trouve son épiceutre dans la référence permanente à l'« ordinaire » et à sa mise en valeur.

OBJECTIVISME ET SUBJECTIVISME COMME FORMES DE RÉDUCTION THÉORIQUE DE L'ORDINAIRE

De tout ce qui précède, on peut retenir que l'« ordinaire » renvoie à un ensemble de pratiques socialement déterminées qui s'inscrivent, hiérarchiquement, dans l'espace des conditions sociales de reproduction des inégalités de position. L'ordinaire est toujours pensée comme un ordinaire de classe. Cette articulation décisive entre univers des pratiques et « ordinaire » permet de décliner, dans l'étude des styles de vie, des formes sociales de la domination, c'est-à-dire les formes empiriques de la conjugaison des rapports entre distance (dans tous les sens du terme) et nécessité. Loin d'être une catégorie creuse ou un syntagme figé, et parce que toujours déterminé par le jeu des dispositions et les logiques de reproduction des conditions sociales d'une distribution toujours inégale des dotations factorielles en capital, l'ordinaire est un ordinaire concret, c'est-à-dire fait de pratiques. On peut dire que, tout comme la première partie de l'*Esquisse d'une théorie de la pratique*, l'essentiel de la *Distinction* donne des descriptions rigoureuses de ces pratiques socialement différenciées à partir desquelles se construisent, du point de vue objectif de la description statistique et sociologique des pratiques, et du point de vue subjectif des représentations et des

5. Sur le lien rapportant dispositions de classe et « styles de vie » : « la classe comme classe de conditions et de conditionnements (...), de dispositions et de styles de vie *durables* », *SP* : 73-74, souligné par Bourdieu.

discours indigènes portant sur ces mêmes pratiques, ces « ordinaires » de classe. Pour achever la démonstration, on voudrait revenir sur la critique de P. Bourdieu concernant les deux modes de connaissance, « objectiviste » et « subjectiviste », et indiquer comment cette critique permet aussi de montrer que ces connaissances se retrouvent dans une égale incapacité à appréhender de manière effective ces « ordinaires ». Ce qui revient à indiquer – cet aspect du problème ne sera pas traité ici – que la connaissance critique – ce que P. Bourdieu appelle encore « sociologie critique » – telle qu'il la revendique et telle qu'il la construit autour de la catégorie d'habitus, est une voie privilégiée d'accès à une authentique sociologie des pratiques « ordinaires ». Cette double critique est assez connue et ne nécessite pas de développements particuliers. En revanche, il est utile de mettre en évidence le lien qui existe entre la manière dont ces modes de connaissance définissent la « pratique » et, ce faisant, déterminent la question de l'ordinaire.

Du côté de l'objectivisme, ce qui ressort principalement de la critique de P. Bourdieu, tient en ceci. Le « fétichisme des lois sociales » [ETP : 186 ; mais aussi SP : 51-s.], la réification des modèles théoriques, les glissements multiples par lesquels des usages méthodologiques sont remplacés par des constructions ontologiques⁶, conduisent à décrire les rapports qui s'établissent entre les structures et la pratique sur le mode du « virtuel » à l'« actuel », de la « partition » à l'« exécution », de l'« essence » à l'« existence », etc. En d'autres termes, l'agent, dans un tel type de connaissance, n'est jamais qu'un pur exécutant, « un homme subjugué par les lois mortes d'une histoire de la nature » dit P. Bourdieu [ETP : 186-s.]. Au mieux, la pratique y est, explicitement ou implicitement, posée comme une « réaction » [ETP : 178] globalement déterminée par les conditions antécédentes et « entièrement déductible du fonctionnement mécanique de montages préétablies » [Ibid.], de modèles (« patterns »), de normes, etc. La critique du structuralisme saussurien que l'on peut entendre, chez P. Bourdieu, comme le paradigme de la critique du structuralisme en général, du moins pour ce qui concerne la question du statut de la « pratique »⁷, permet de comprendre que dans ce mode « objectiviste » de la connaissance savante, la pratique y est toujours construite de manière négative comme une pure exécution. Dès lors, les « régularités », et leurs principes de production, leurs incidences sur la pratique sont au mieux « enregistrées » [EST : 170] ; au pire, elles sont réifiées comme des objets construits par la science, les fameuses hypostases telles « la culture », les « structures », les « classes sociales », etc. et posées comme des réalités autonomes parées de toutes les vertus d'une efficacité sociale productive (sur tous ces points, ETP : 170-171).

6. « Faire de la régularité, c'est-à-dire de ce qui se produit avec une certaine fréquence, statistiquement mesurable, le produit du règlement consciemment édicté et consciemment respecté (ce qui supposerait qu'on en explique et la genèse et l'efficacité), ou de la régulation inconsciente d'une mystérieuse mécanique cérébrale et/ou sociale, c'est glisser du modèle de la réalité à la réalité du modèle » ; ETP : 173, souligné par Bourdieu, à propos de la critique du structuralisme de *Les Formes élémentaires de la parenté* de C. Lévi-Strauss.

7. Que l'on retrouve, également, dans sa présentation de l'anthropologie culturaliste à la Radcliff-Brown ; ETP : 164-170 ; mais aussi à SP : 51-55 ; 56-s.

Du côté du mode de connaissance subjectiviste, il n'est pas non plus possible de prendre en considération les pratiques ordinaires de classes. La réduction de la pratique n'est pas ici le résultat d'un rapport de pure détermination du modèle sur l'action, confinant la pratique à n'être qu'une exécution pure, ou une illustration vaine. Elle procède, bien plutôt, d'une extension illégitime de l'expérience du sujet connaissant qui, par un coup de force, est posée comme une norme de description générale et pertinente de toutes les conduites : « comme l'objectivisme universalise le rapport savant à l'objet de la science, le subjectivisme universalise l'expérience que le sujet du discours savant se fait de lui-même en tant que sujet » [SP : 77]. P. Bourdieu convoque simultanément l'existentialisme sartrien et les représentations libérales de l'« acteur rationnel » qui sont des constructions exemplaires à l'origine de véritables « fictions anthropologiques » [SP : 78] résultant de ce type d'extension illégitime.

Dans les deux cas, ce qui prévaut est une forme de « dénégation du monde social » [SP : 81] qui repose sur la volonté de penser la pratique dans la « logique de la décision volontaire » [SP : 83]⁸ au mépris de l'importance de tout ce qui produit le « corps habitué »⁹.

Qu'en est-il de l'étude de la pratique effective ? D'un côté, il y a les exécutants – le locuteur dans le cas de la linguistique, l'individu doté de « conduites » dans le cas de l'anthropologie culturaliste, etc. –, qui sont des êtres entièrement déterminés aux pratiques anonymes et interchangeables. De l'autre côté, il y a les individus libres, abstraits et typifiés. Ils sont dotés d'un parfait « libre arbitre » qui œuvre à l'écart de toute contrainte. Quand cette dernière est envisagée, elle ne l'est jamais que sur le mode stratégique et abstrait d'hypothèses et de fictions d'alternatives¹⁰. Ainsi en est-il, par exemple, de l'agent économique rationnel construit par le « subjectivisme libéral » [SP : 79]. Il s'agit-là d'individus abstraits qui « choisissent » entre des alternatives formelles décidées et délimitées par le jeu exclusif d'une raison raisonnable et volontaire¹¹. Mais ces alternatives, qui permettent de décrire les contenus du ou des choix qui s'offrent aux individus, se laissent toujours subsumer, parce qu'elles sont l'expression d'une raison indépendante, à des classes de conduites et d'attitudes. Dans les deux cas, nous

8. On se reportera, tout particulièrement à la critique acérée des fictions produites par le raisonnement néoclassique sur la question du paradigme de l'acteur rationnel et des décisions concernant les « choix » de conduite, en matière de consommation ou de production ; SP : 80-81 et 82-s.

9. Pour citer une pensée de Pascal [qui n'est pas celle que P. Bourdieu cite en SP : 82 s. - *Pensées* : 252] concernant la coutume : « La chose la plus importante à toute la vie est le choix du métier : le hasard en dispose. La coutume fait les maçons, soldats, couvreurs. [...] Sans doute que la nature n'est pas si uniforme. C'est la coutume qui fait donc cela, car elle contraint la nature... » (*Pensées* : 127) et toujours à propos de la coutume, « Talent principal, qui règle tous les autres » (*Pensées* : 129) ; d'après Lafuma, Pascal, (*Œuvres complètes, Pensées* : 1122-23, Paris, Gallimard, Pléiade

10. A propos des exemples et des quantifications statistiques des économistes néoclassiques, « Est-il besoin de dire que la production et l'acceptation de cette sorte d'« exemples » et, plus généralement, certain exercice « absurdemment raisonnable », comme dit Nietzsche, de la pensée formelle, qui, portant sur des objets quelconques, permet de parler du monde social comme si on n'en parlait pas, supposent et favorisent la *dénégation du monde social* ? », SP : 81, souligné par l'auteur. L'allusion à Nietzsche est extraite de *Le crépuscule des idoles*, Paris, Mercure de France, 1951 : 100.

11. On ne peut que renvoyer le lecteur aux pages consacrées à la critique du paradigme de l'homme économique, SP : 78-s.

avons affaire, et pour des raisons symétriques, à des êtres quelconques, sans qualités particulières, substituables, qui sont rapportés à des « espaces homogènes de pratiques » qu'on peut décrire en établissant des classes d'équivalence. Qu'il s'agisse de la pure exécution ou de la volonté purement « décisive », les pratiques auxquelles renvoient ces deux figures de l'« individu » supposent l'homogénéisation de l'espace à l'intérieur duquel elles s'inscrivent.

Cette homogénéisation de l'espace des pratiques, qui apparaît comme l'une des conséquences possibles de la détermination objectiviste d'un rapport projeté du savant sur son objet ou de l'universalisation non moins illégitime de l'expérience subjective du sujet de connaissance, enveloppe une impossibilité : celle de qualifier autrement que par des termes génériques, les univers de la pratique effective. L'ordinaire n'y a donc pas de place. Au mieux, il est mis en équivalence avec, sinon identifié à toutes ces qualifications abstraites et vides que sont l'« anonyme », le « quelconque », le « banal », etc. L'objectivisme et le subjectivisme s'interdisent donc, en tant que mode de connaissance, de saisir les pratiques autrement que dans un rapport de la puissance à l'acte, ou de la généralisation par identification subjective. Ils ne parviennent, au mieux, qu'à fondre celles qu'ils croient percevoir, dans un espace homogène et indistinct. Ils n'enveloppent aucune référence à l'ordinaire ou, s'ils le font, ils ne peuvent manquer de réduire celui-ci à l'expression faible de régularités, de généralités sans positivité.

Dans la connaissance « objectiviste », l'ordinaire ne concerne pas la subjectivité ; dans la connaissance « subjectiviste », il est abstrait de toute la réalité objective des contraintes sociales. Dans les deux cas, la confusion discutable entre « ordinaire » et « généralité » est reconduite. L'un des avantages de la sociologie des « pratiques » de P. Bourdieu, est, sans doute, de permettre de penser que l'« ordinaire », en tant que détermination de certaines pratiques sociales, se trouve du côté de l'impersonnalité bien plus que du côté de la généralité et de l'homogénéité.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Bourdieu, P. (1972) *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle*, Genève, Paris : Librairie Droz.

Bourdieu, P. (1979) *La distinction, critique sociale du jugement*, Paris : Minuit, coll. « Le sens commun ».

Bourdieu, P. (1980) *Le sens pratique*, Paris : Minuit, coll. « Le sens commun ».

Bourdieu, P. (1997) *Méditations pascaliennes*, Paris : Seuil, coll. « Liber ».

Durkheim, E. (1968) *Education et sociologie*, Paris : Presses Universitaires de France.

Nietzsche, F. (1951) *Le crépuscule des idoles*, Paris : Mercure de France.

Pascal (1964), *Oeuvres complètes*, Paris : Gallimard, coll. La Pléiade.

