

SENS PRATIQUE ET NORMATIVITÉ:

Hegel et Bourdieu

Élodie Djordjevic

L'entreprise peut paraître étrange qui consiste à comparer les conceptions hégélienne et bourdieusienne du «sens pratique» au prisme du type de normativité qui leur est liée et ce, d'abord, au regard de son objet même. En effet, s'il est assez évident que le «sens pratique», dans son rapport à l'habitus et à l'élaboration d'une «théorie de la pratique», est un des concepts fondamentaux de la sociologie bourdieusienne et de la théorie de l'action qu'elle contient, une telle centralité ne paraît pas immédiatement s'imposer s'agissant de la philosophie pratique de Hegel, telle qu'elle s'énonce plus particulièrement en une doctrine de l'«esprit objectif». De fait, l'expression «sens pratique» est extrêmement rare sous la plume de Hegel¹ et pour l'ensemble des *Principes de la philosophie du droit*, une seule occurrence est à recenser². Indépendamment, toutefois, de la simple question de mots, l'analyse de quelque chose de tel que le «sens pratique» chez Hegel se justifie en premier lieu à partir du concept, quant à lui manifestement fondamental s'agissant de la *Sittlichkeit* et de sa détermination, de *sittliche Gesinnung*, disposition-d'esprit éthique, dont l'explicitation occupe une grande partie de l'introduction de la section «Éthicité» et qui est constamment à l'œuvre dans l'exposition de celle-ci: c'est d'abord à partir de la *sittliche Gesinnung* que le sens pratique peut et doit être compris.

Mais c'est encore la mise en regard de deux pensées qui, à bien des égards, peuvent être tenues pour opposées qui peut surprendre. De fait, le propos ne sera pas ici de livrer une analyse systématique et globale de celles-ci pour tenter de sauver, malgré tout, quelques points d'accord. Sous un angle autre que celui de la comparaison exégétique, il s'agit bien plutôt de tenter de saisir la manière dont la normativité, le devoir-être, sont conçus dans deux appréhensions de l'action et de la pratique qui, pour être distinctes, ont au moins en commun d'accorder une place importante aux «dispositions» subjectives de l'agent (qu'elles

¹ Dans l'œuvre publiée, elle ne se rencontre qu'à deux reprises: outre une occurrence dans les *Grundlinien* ultérieurement mentionnée, elle est présente dans le dernier texte publié par Hegel, l'article sur le *Reformbill* (*Reformbill*, p. 108 ss.; *Pol.*, p. 402 ss.).

² Dans la remarque du § 308 où Hegel affirme que «le véritable sens pratique» n'est lui-même rien d'autre que «le sens rationnel», le «sens de l'Idée» (*RP*), p. 477; *PPD*, p. 511).

se disent comme *Gesinnung* ou comme *habitus*) à titre de condition de l'agir sensé. Ainsi circonscrite, la confrontation ne tend pas à déceler une possible filiation entre Hegel et Bourdieu, mais plutôt à mettre en lumière, par-delà leurs proximités, une différence significative s'agissant de la normativité dont ces pensées du sens pratique sont porteuses et qui repose en dernière instance sur la détermination différente du type de rationalité accordée à la pratique.

Il s'agira d'abord d'explicitier le sens et la fonction conceptuelle du «sens pratique» dans les théories hégélienne et bourdieusienne de l'action, en tant qu'il se comprend d'abord à partir d'une «disposition» se disant respectivement, dans l'une et l'autre conceptions, comme *sittliche Gesinnung* et *habitus* (I). Si, cependant, les enjeux comme la détermination de ce qui peut être désigné comme «sens pratique» manifestent en premier lieu de réelles et significatives proximités, l'examen de l'acquisition des dispositions subjectives au fondement du sens pratique et du processus d'incorporation par lequel elles sont originairement produites permet de déceler, à partir du rapport de la pratique à la contingence de la nature, la teneur normative radicalement de la *sittliche Gesinnung* hégélienne et de l'*habitus* bourdieusien (II).

1. Proximités

1.1 Les enjeux d'un concept

Par delà la question de mots³, dans un des rares cas où le nom de Hegel est mentionné à propos des usages antérieurs d'«habitus» relativement au concept qu'il forge, Bourdieu ne se trompe pas tout à fait, en écrivant que la voie hégélienne de l'usage de ce terme a pour enjeu «de rompre avec le dualisme kantien et de réintroduire les dispositions permanentes qui sont constitutives de la morale réalisée (*Sittlichkeit*) – par opposition au moralisme du devoir»⁴. En effet, le concept de disposition-d'esprit éthique est bien l'un des concepts centraux par lesquels l'éthicité se présente comme réponse aux apories posées par, si ce n'est Kant lui-même, le point de vue de la moralité. Dans la doctrine

³ C'est en effet bien plutôt l'usage du terme de *Gesinnung* que l'usage hégélien du terme d'«habitus» qui peut être désigné par là : Hegel n'emploie pas le mot «habitus» selon cette acception et il est d'ailleurs absent des *Principes de la philosophie du droit*. Il se trouve, entre autres, dans la *Philosophie de la nature*, mais il a alors plutôt le sens de «complexion», *ingenium* spinoziste (voir, par exemple, *Enç.* 2, § 368A, p. 500; *ESP* 2, p. 323).

⁴ *CD*, p. 23.

de l'esprit objectif, l'action comme telle trouve d'abord son lieu d'analyse privilégié dans le moment de la moralité. Mais, si tel est le cas, ce n'est pourtant pas le point de vue moral qui permet de livrer, en dernière instance, les normes véritables de l'action. Les apories auxquelles mène le point de vue de la moralité montrent bien que celui-ci est impropre à dégager des normes qui puissent être posées comme ultimement bonnes, parce qu'il est moment de la différence et de la finité et est ainsi essentiellement structuré par l'opposition première du sujet et du monde. Tel est en effet l'enjeu, bien connu, de la (nécessité de la) transition de la *Moralität* à la *Sittlichkeit*⁵. Toutefois, dans la section «Moralité», il ne s'agit pas seulement du rapport du sujet au Bien et au devoir, mais d'abord de la saisie de l'action en tant qu'elle est «expression-extérieure de la volonté en tant que *subjective* ou *morales*»⁶, du rapport en lequel l'action consiste entre la subjectivité (de la volonté) et l'objectivité (de la fin et de ce qui est fait), entre l'intériorité (subjective) et l'extériorité (objective, du monde), dont l'opposition du devoir et du pouvoir peut être considérée comme l'une des déterminations. Si, par distinction de la détermination d'objectivité unilatérale en laquelle se tient la volonté dans le «Droit abstrait», la section «Moralité» est bien exposition du moment de la volonté subjective, l'un de ses enjeux majeurs est précisément de se libérer de l'unilatéralité de la simple subjectivité⁷.

Or, cette «libération» s'opère par le concept d'action en tant qu'elle est irréductible à une compréhension purement subjectiviste comme strictement objectiviste: le problème du point de vue moral et de la structure d'opposition en laquelle il consiste est aussi qu'à partir de lui l'action effective, l'action en tant qu'elle s'accomplit, prend place et sens dans le monde (indépendamment même de sa valeur normative), est à la fois difficilement possible et difficilement pensable. Pour être et pour être pensée, l'action requiert d'une manière ou d'une autre que le sujet accomplissant l'action et le monde dans lequel l'action s'accomplit soient liés par autre chose qu'un rapport simplement extérieur ou d'opposition.

L'action n'est ni purement réductible à ce qu'un individu, subjectivement, vise à faire, ni à ce qui est objectivement fait et c'est aussi pourquoi, d'ailleurs, les évaluations strictement intentionnaliste *et* conséquentialiste de l'action sont toutes deux insatisfaisantes et, en dernière instance, illégitimes. Tant en termes d'évaluation en effet que pour

⁵ De la sorte, rendre honneur à l'autonomie de la volonté telle que Kant l'a révélée et analysée ne se faire que par la pensée de l'éthicité où celle-ci peut seulement trouver son plein épanouissement.

⁶ *RP*, § 113, p. 211; *PPD*, p. 265.

⁷ Voir *RP*, § 107Z., p. 206; *PPD*, p. 641.

penser l'action et ses conditions, il faut rompre, non pas seulement avec le «moralisme du devoir», mais, plus généralement, avec les approches strictement objectivistes ou strictement subjectivistes de l'action et de la pratique, qui ont en commun de supposer l'opposition du sujet et du monde, de l'intériorité et de l'extériorité. C'est dire aussi que le concept hégélien de *Gesinnung* dans son rapport à l'éthicité n'a pas seulement pour raison et enjeu de rompre avec le «moralisme du devoir», mais, avant tout, d'être une réponse satisfaisante à laquelle appelle l'action elle-même à l'opposition entre intérieur et extérieur caractéristique du point de vue moral. L'enjeu est ici de penser la pratique en sa concrétude et effectivité: du côté de l'individu agissant, la disposition-d'esprit éthique comme disposition *subjective* née de l'intériorisation de l'objectivité du monde et de ses normes est une réponse aux insolubles apories auxquelles nous vouons nécessairement, dans leur unilatéralité, les conceptions objectiviste ou subjectiviste de la pratique et de l'action.

Or, si les "ennemis" ne sont pas précisément les mêmes, c'est bien aussi pour sortir des impasses, erreurs et apories des appréhensions «subjectivistes» et «objectivistes» de la pratique ainsi que les conceptions de l'action qu'elles impliquent que s'élabore le concept bourdieusien d'habitus. Saisir véritablement la pratique en effet suppose de rompre avec l'«objectivisme» de l'ethnologue (lévi-straussien) et sa conception de la pratique comme exécution d'une règle et mise en œuvre d'un modèle (ou d'une structure), laquelle passe à côté de ce que la pratique a de spécifique, sans pour autant retourner «aux mystères et mirages de la subjectivité»⁸. La sociologie bourdieusienne se présente comme «théorie de la pratique» qui a d'abord et avant tout pour sens de saisir et de se donner les moyens de saisir ce qu'est véritablement la pratique, de mettre *théoriquement* au jour la pratique *en tant que* pratique. Or, pour cerner véritablement la pratique comme telle, la théorie de la pratique devra se garder de projeter sur elle ce qui relève en réalité en propre de la pratique *théorique*, de ses moyens et ses conditions: «vigilance» sera le maître mot du théoricien de la pratique dans l'élaboration de sa théorie même. En effet, les grandes erreurs et les mécompréhensions s'agissant de la saisie de la pratique procèdent de l'oubli des conditions de possibilité mêmes de la saisie théorique de la pratique et de la position du théoricien qui est d'abord, par excellence, celui qui n'agit pas: il est, par définition, celui qui est dégagé de la pratique, dans une position de temporalité suspendue, celle de la *skēbolē*, «temps libre et libéré des urgences

⁸ *Esquisse*, p. 236.

du monde»⁹. Le théoricien est d'abord l'«étranger à la pratique»¹⁰ et le fait premier dont la théorie doit prendre acte comme sa présupposition est la division originaire de la théorie et de la pratique, des théoriciens et des agents, des non-producteurs et des producteurs¹¹: se saisir théoriquement de la pratique suppose de se saisir des conditions de possibilité de l'activité théorique, de manière à en conjurer les possibles effets néfastes sur la théorie elle-même, c'est-à-dire les illusions, erreurs et «paralogismes» auxquels conduit ce que Bourdieu, reprenant Austin¹², nomme la «position scolastique».

Cet «oubli», ce «refoulement» de la position du théoricien et de ses conditions de possibilité se rencontrent au plus haut point chez l'«ethnologue»¹³ dans le paradigme d'«objectivisme» qu'il constitue. Il ne s'agit pas pour autant de donner dans le point de vue «subjectiviste»¹⁴: celui-ci se construit aussi bien dans l'ignorance de ses conditions de possibilité et suppose la spontanéité absolue d'un agent pensé abstraction faite de toute socialisation. Avec l'«objectivisme», la «connaissance *praxéologique*»¹⁵ s'accorde sur la nécessité de la rupture avec le point de vue de l'indigène et les illusions de l'évidence d'un monde naturel. Mais cette nécessaire rupture n'est que *première* rupture, à laquelle doit tout aussi nécessairement être adjointe une «seconde rupture», celle qu'opère la théorie de la pratique et qui répond de la nécessité d'«objectiver l'objectivation», d'opérer une «conversion du regard» permise par la réparation de l'omission du point de vue objectiviste lui-même, celle «d'objectiver la relation objectivante, c'est-à-dire la rupture épistémologique qui est aussi une rupture sociale»¹⁶.

⁹ MP, p. 9.

¹⁰ Nous reprenons cette expression à B. Karsenti, *D'une philosophie à l'autre. Les sciences sociales et la philosophie politique des modernes*, Gallimard, Paris 2013, pp. 226-265.

¹¹ Pour la généalogie et la source marxienne de cette division originaire comme point de départ et fondement du geste théorique bourdieusien, voir *ivi*, p. 225-237.

¹² Austin parle de «*scholastic view*» (J.L. Austin, *Sense and Sensibilia*, Oxford UP, Oxford 1962).

¹³ Par quoi il faut entendre l'ethnologue structuraliste, *i. e.* lévi-straussien (voire Lévi-Strauss lui-même).

¹⁴ Que l'*Esquisse* et le *Sens pratique* désignent comme la «connaissance *phénoménologique*» du monde social.

¹⁵ C'est le nom que Bourdieu donne à la théorie de la pratique qu'il entreprend dans l'*Esquisse*.

¹⁶ SP, p. 46.

La véritable «théorie de la pratique» s'établira ainsi, non par un retour aux prétendues immédiatetés du subjectivisme, mais par un redoublement de la coupure objectivante au fondement de la connaissance «*objectiviste*». S'il s'agit bien, par-delà l'objectivisme structuraliste et renouant à cet égard avec une certaine vocation du subjectivisme¹⁷, de donner sa place aux agents et à la pratique comme telle, cela ne peut se faire qu'en redoublant le geste théorique, en rendant compte des pré-supposés de la théorie elle-même.

Or, dans sa détermination même, le concept d'*habitus* est précisé-ment le lieu central de la véritable saisie de la pratique et a pour rôle et charge de permettre de sortir de cette alternative dont les deux branches sont autant d'écueils: l'*habitus*, en tant qu'il est le véritable principe des actions, est ce par quoi les faux problèmes peuvent être levés et la pratique *en tant que* pratique véritablement saisie. Si, en effet, l'ethnologue est abusé par sa position d'étranger (à la pratique) lorsqu'il conçoit l'action comme exécution d'une règle extérieure à l'agent, contre la phénoménologie et sa conception "spontanéiste" de l'agent, il faut maintenir que les positions sont déjà données et les agents déterminés dans le moment même où ils entrent dans le monde; que, dès lors, le monde social a bien en ce sens toujours déjà une structure; enfin (et conséquemment) que l'«attitude naturelle» est en réalité une attitude sociale dans le moment même où elle apparaît comme naturelle: elle est quelque chose de construit et l'ajustement, en réalité, ne va pas de soi, ou plutôt, il ne "va de soi" que dans la mesure d'une sorte d'"accord" entre l'agent et le monde dans lequel il agit, accord qui est lui-même quelque chose d'acquis, et dont il faut rendre compte.

1.2 Le sens pratique comme «seconde nature»

Disposition subjective durable résultant d'une incorporation et aptitude à générer immédiatement conduites et actions réglées et opportunes, l'idée de seconde nature s'impose pour déterminer ce qu'est le sens pratique relativement à la parenté que *sittliche Gesinnung* et *habitus* entretiennent avec l'habitude. Tous deux se comprennent en effet comme mixtes d'immédiateté et de médiation. Contre l'objectivisme et la radicale extériorité de la loi qu'il suppose, le sens pratique se caractérise d'abord par son immanence, le fait qu'il soit disposition *subjective* et consiste en un rapport d'immédiateté de l'agent au monde dans lequel

¹⁷ Voir *CD*, p. 19.

s'insère son action. Ainsi, par distinction de la conscience-morale seulement formelle qui s'oppose "structurellement" le Bien et le monde, c'est en premier lieu selon la modalité d'un rapport d'"immersion" complète, d'identité absolue à l'élément-éthique, comme «système» des déterminations substantielles¹⁸ que se présente, chez Hegel, la disposition-d'esprit éthique. Quand, en effet, dans le moment de la moralité, la volonté subjective se tient en opposition au monde, dans l'éthicité, en revanche, loin de n'être pour elle que comme quelque chose qui lui fait face et s'impose à elle, l'élément-éthique se tient avec l'agir des individus dans une «identité simple». Ce rapport, écrit Hegel, est réellement rapport «immédiat», qui est plus encore «un rapport d'identité que la *croiance* ou la *confiance* elles-mêmes»¹⁹, lesquelles supposent déjà une «réflexion commençante».

Pour désigner cette «identité sans rapport», cette "relation" sans distinction des termes du rapport par laquelle l'élément-éthique est intériorisé, "incorporé" à l'agir des individus – mieux: par lequel les individus se trouvent comme identiques à lui –, Hegel parle ici de l'élément-éthique comme étant, pour les individus particuliers, «seconde nature qui est posée à la place de la volonté première, simplement naturelle», «*habitude*»²⁰. En tant que «substantialité subjective»²¹, la disposition-d'esprit éthique désigne précisément, du côté de l'individu, ce «vouloir devenu habitude» par quoi l'agir et les conduites sont immédiatement ajustées et réglées, en tant qu'elles supposent et intègrent les conditions de sens et de valeur présentes à même l'objectivité. C'est ainsi selon un rapport d'immanence au monde éthique comme élément en lequel s'accomplissent les actions que conduites et pratiques peuvent être comprises, de telle sorte aussi que l'élément-éthique se présente comme «mode d'action universel»²². En cela la coutume (comme «coutume-éthique») se présente comme manifestation paradigmatique de ce rapport d'abord sans médiation qui lie élément éthique et disposition-d'esprit éthique, le fait que l'élément-éthique est en une «*identité* simple avec l'effectivité des individus»²³.

C'est de manière similaire que les coutumes se présentent, pour Bourdieu, comme l'un des «produits les plus exemplaires de l'habitus»²⁴. Contre le lexique de la règle, l'ambiguïté et l'extériorité de cette

¹⁸ Voir *RPh*, § 145, p. 293; *PPD*, p. 316.

¹⁹ *RPh*, § 147 u. A, p. 295; *PPD*, pp. 317-318.

²⁰ *RPh*, § 151, p. 300; *PPD*, p. 322.

²¹ *RPh*, § 267, p. 411; *PPD*, p. 438.

²² *RPh*, § 151, p. 300; *PPD*, p. 322.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Esquisse*, p. 301.

dernière, l'habitus est schème immanent des pratiques et qui en est au principe. Il est *disposition* durable et génératrice des actions, qui rend compte de l'«ajustement» des pratiques à leur monde sans qu'il soit pour cela besoin de supposer un calcul conscient (une stratégie comme poursuite *consciente* et intentionnelle d'intérêts), ni l'exécution d'une règle explicite et explicitée. Il permet dans le même temps de rendre compte de manière immanente (à la pratique) de la régularité des conduites, du fait qu'elles fassent sens les unes relativement aux autres. Le *Sens pratique* définit en effet les habitus comme

systèmes de *dispositions* durables et transposables, structures structurées prédisposées à fonctionner comme structures structurantes, c'est-à-dire en tant que principes générateurs et organisateurs de pratiques et de représentations qui peuvent être objectivement adaptées à leur but sans supposer la visée consciente de fins et la maîtrise expresse des opérations nécessaires pour les atteindre, objectivement «régées» et «régulières» sans être en rien le produit de l'obéissance à des règles²⁵[.]

Une telle caractérisation souligne l'immanence du «schème» qu'est l'habitus contre l'approche «objectiviste» de l'ethnologue, ainsi que la transcendance et extériorité de la règle à travers laquelle, dans sa position scolastique, il conçoit pratiques et actions. Celui-ci prétend en effet rendre compte des pratiques principalement à l'aide de codes, de règles, de modèles, d'où procèdent son appréhension de la langue à travers une *grammaire* – passant ainsi complètement à côté de cette *pratique* de la langue ou de cette langue pratiquée qu'est la *parole* –, sa compréhension des mythes, des rites et, finalement, de toutes conduites et de la pratique en général comme *exécution* d'un *code* ou d'un ensemble de *règles*²⁶ supposées indépendantes de ce qui n'est alors conçu que comme leur *mise en pratique*²⁷. Il y a là un processus de «projection», qui constitue comme le paradigme des «paralogismes» auxquels la raison scolastique donne lieu. De manière générale en effet, la position scolastique, ne concevant le *modus operandi* qu'à partir de l'*opus operatum*, l'action qui

²⁵ SP, p. 88-89.

²⁶ Voir not. *Esquisse*, p. 248.

²⁷ Il est seulement possible de le noter ici, mais relevons que cet aspect fondamental des «outils» de l'ethnologue selon lequel ils supposent la conception parfaitement *abstraite* du temps et de l'espace dans lesquels se déroulent conduites et pratiques: l'espace abstrait, isomorphe, de la carte, qui n'oppose aucune résistance, ou encore le temps indifférent, sans durée signifiante et finalement réversible de la théorie.

s'accomplit à partir de l'action faite (l'acte par distinction de l'action dirait Hegel), saisit la pratique à partir d'une position de spectateur qui la conduit à placer au principe des conduites de l'agent agissant ce qui relève en réalité de la condition du sujet réfléchissant les conduites²⁸. Le théoricien «met en suspens (sans le savoir) tous les intérêts et les enjeux pratiques»²⁹. Omettant la plurivocité et l'ambiguïté du terme de «règle», qui désigne aussi bien la «norme»³⁰, le schème³¹ et le modèle ou la structure que le savant construit pour rendre raison des pratiques³², le théoricien est conduit, à son insu, à prendre l'une pour l'autre chose et à finalement placer dans la tête des agents ce qui n'est en réalité que la construction qu'il a lui-même élaborée pour rendre compte de leurs pratiques. Par une sorte de raisonnement vicié – biaisé par la position du théoricien –, il ne conçoit finalement la pratique que comme *exécution* et les agents que comme *exécutants* d'une règle, d'un code, d'un modèle, construits par le théoricien: l'agent *exécute* la règle et le modèle de l'ethnologue. Or, non seulement, en confondant le schème et le modèle, on anéantit «la pratique dans ce qu'elle a de plus spécifique»³³, mais la compréhension même des pratiques comme obéissance à la règle suppose en réalité ce recours à l'habitus et au sens pratique – dépendance à l'égard de l'habitus qui se manifeste pleinement lorsqu'il s'agit, précisément, de penser l'application *opportune* de la règle, c'est-à-dire sa mise en pratique³⁴.

Par ces aspects, le sens pratique apparaît alors bien comme *nature*, sous la modalité d'immédiateté du «naturel». Comme en témoigne notamment la mise en pratique opportune de la règle qu'il permet (qui définit l'homme de l'art ou l'«excellent», lequel, en effet, n'est pas seulement celui qui connaît la règle mais bien celui qui la met en œuvre de manière opportune), l'habitus apparaît chez Bourdieu comme «cette sorte de sens pratique de ce qui est à faire dans une situation donnée – ce que l'on appelle, en sport, le sens du jeu, art d'*anticiper* l'avenir du jeu qui est inscrit en pointillé dans l'état présent du jeu»³⁵. Ainsi entendu comme étant au principe des pratiques qui sont aussi «enchaînement

²⁸ Voir *MP*, p. 78 ss.

²⁹ *RP*, p. 220.

³⁰ Par quoi Bourdieu entend la règle en tant qu'explicitée ou énoncée.

³¹ Implicite, bien qu'au principe des pratiques.

³² *Esquisse*, pp. 250-251.

³³ *Ibidem*, p. 346.

³⁴ Voir *Esquisse*, p. 301.

³⁵ *RP*, p. 45.

de “coups” objectivement organisés comme des stratégies»³⁶ sans qu’il soit besoin de supposer aucune intention (consciente) à ce “concert” objectif, l’habitus manifeste également cette caractéristique fondamentale du système de dispositions ou encore de «structures subjectives» par laquelle il se comprend comme «intérieurisation de l’extériorité». Ou encore, de manière générale, est par là souligné cet aspect fondamental à la compréhension et à la possibilité du sens pratique par lequel les dispositions subjectives entretiennent avec les «structures objectives», la structure du monde, un rapport de «complicité ontologique»³⁷.

Pour être ajustement *immédiat* et générateur d’actions propices et réglées, il doit lui-même être produit et généré par le monde en lequel prennent place ces actions. Disposition-d’esprit éthique comme habitus sont bien intériorisations, à même le sujet particulier, de l’objectivité du monde et des normes qui y sont comme déposées, de telle sorte qu’ils apparaissent comme immédiats et justifient l’idée d’immédiateté incluse dans l’expression de «sens pratique». Mais, ils sont aussi le résultat d’un processus d’acculturation que pointe dans le même temps leur parenté avec le concept d’habitude: pour être *nature*, aptitude incorporée qui permet d’agir et de se conduire avec aisance et l’apparente immédiateté d’un “naturel”, *sittliche Gesinnung* comme habitus n’en sont pas moins nature *seconde*. C’est en effet, écrit Hegel, la «valeur infinie de la culture» que, par elle, «la volonté subjective acquiert elle-même au-dedans de soi l’objectivité en laquelle seule elle est pour sa part, digne et capable d’être l’effectivité de l’idée»³⁸. Cette caractéristique par laquelle la disposition-d’esprit, condition de l’agir consistant et de la conduite droite, est quelque chose d’acquis et qui résulte d’une acculturation, manifeste dans le même temps le rejet hégélien de l’idée de la nécessité d’un appel à l’extraordinaire et à l’exception s’agissant de la capacité d’agir droitement et convenablement sous le rapport de l’éthicité. De même, en effet, qu’aucune génialité n’est requise pour se saisir de la vérité mais que celle-ci peut, ainsi que l’affirme la Préface de la *Phénoménologie de l’esprit*, «être la propriété de toute raison consciente de soi»³⁹

³⁶ *Esquisse*, p. 257.

³⁷ *CD*, p. 22.

³⁸ *Rph*, § 187A, p. 342; *PPD*, p. 356. Pour une explication de cette expression, voir O. Tinland, «La valeur infinie de la culture. À propos d’une remarque des *Principes de la philosophie du droit*», in J.-F. Kervégan et G. Marmasse (dir.), *Hegel penseur du droit*, Éd. CNRS, Paris 2004, pp. 211-226.

³⁹ *PhG*, *Vorrede*, p. 64; *PhE B*, p. 74.

pour autant qu'elle assume «l'effort, la fatigue du concept»⁴⁰, il n'y a pas de génie pour ce qui concerne la volonté, ou encore affirme Hegel, il n'y a pas de «génie de la vertu»⁴¹. La vertu, au contraire, est «quelque chose d'universel, à exiger de tous les hommes, qui n'a rien d'inné, mais quelque chose qui est à produire par l'individu moyennant l'activité propre de celui-ci»⁴². Plus encore, la vertu au sens strict⁴³ n'a pas, pour Hegel, réellement lieu d'être dans une situation éthique où les rapports sont pleinement développés, c'est-à-dire dans le cours *ordinaire* d'une vie éthique pleinement constituée: dans une communauté éthique en effet, l'individu «n'a rien d'autre à mettre en œuvre que ce qui, pour lui, est tracé, désigné et familier dans les rapports qui sont les siens»⁴⁴. Hegel nomme *droiture* la conformité à ses obligations ainsi déterminées. Ce n'est jamais que dans le cas de circonstances, de conflits extraordinaires⁴⁵ ou bien lorsque le monde éthique se trouve encore dans un «état inculte», que tous les rapports ne sont pas pleinement différenciés, que la vertu au sens strict peut être requise.

De même chez Bourdieu, s'il faut souligner l'immanence de l'habitus au principe des pratiques contre le «juridisme» de l'ethnologue, contre l'indépendance radicale relativement au monde et la spontanéité absolue du sujet supposées comme étant seules au principe de l'action par le «subjectiviste», il faut affirmer que le sens pratique est redevable du monde et des structures objectives en lesquelles il s'exerce et s'actualise, étant précisément le produit de ceux-ci. Le sens pratique en effet n'est pas exclusivement l'effet d'une nature singulière d'un individu tout aussi singulier, abstraction faite du monde et de ses déterminations. L'habitus est «produit de l'histoire», acquis au cours d'une histoire individuelle qui permet l'incorporation, à même les individus singuliers, des structures d'une histoire collective: il est ainsi histoire incorporée, histoire faite nature (parce qu'histoire faite corps) de part en part liée à cette histoire faite chose, histoire objectivée sous forme de structures et de mécanismes, qu'est le monde où les pratiques s'insèrent⁴⁶.

⁴⁰ *PhG*, *Vorrede*, p. 55; *PhE B*, p. 66.

⁴¹ *Enz.* 3 § 395Z, p. 71; *ESP* 3, p. 427.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Qu'il faut ici entendre selon le sens grec d'ἀρετή, comme excellence, et non en un sens exclusivement et strictement moral.

⁴⁴ *RPb*, § 150A, p. 297; *PPD*, p. 320.

⁴⁵ Ici, Hegel prend bien soin de préciser qu'il doit s'agir de «véritables» conflits, «car la réflexion morale peut en tout lieu s'inventer des conflits et se donner la conscience de quelque chose de particulier et de *sacrifices* faits» (ivi, p. 298; *PPD*, p. 321).

⁴⁶ Voir *Esquisse*, p. 217.

Résultat permettant une régulation immédiate de la conduite et de l'agir du sujet particulier, la disposition-d'esprit se présente alors proprement comme un immédiat médiatisé et cette double caractéristique est aussi ce par quoi peut être rendu compte de l'ordinaire de la vie pratique, du fait qu'elle réponde d'un ordre, de quelque chose d'objectivement réglé, et de que cet ordre soit ordre *commun* et *vivant*. Là où, en effet, l'objectivisme ne peut qu'enregistrer et constater les régularités sans en rendre raison et où le subjectivisme, armé de son concept d'interaction, ne peut, au mieux, penser l'harmonisation des pratiques individuelles et leur ajustement au monde que sous la modalité de la ponctualité, comme au "coup par coup", le sens pratique rend véritablement possible et pensable la dimension de *durée*, de *stabilité* que, dans son cours régulier, le monde pratique manifeste, et le "concert sans concertation" que, la plupart du temps, il est: son ordinaire. L'habitus, comme «schème» au principe des actions, en tant qu'il résulte d'une acculturation qui est incorporation des «produits de l'histoire collective que sont les structures objectives»⁴⁷, est ce par quoi peuvent être compris à la fois l'ajustement des pratiques individuelles au monde et à la situation, ainsi que l'ajustement des pratiques individuelles entre elles, leur harmonisation. Parce que les individus particuliers, pour être distincts, trouvent aux principes de leur conduite des dispositions résultant de l'acculturation par un *même* monde, «un des effets fondamentaux de l'accord entre le sens pratique et le sens objectivé est la production d'un *monde de sens commun*, dont l'évidence immédiate se double de l'*objectivité* qu'assure le consensus sur le sens des pratiques et du monde»⁴⁸.

Mais le sens pratique ne répond pas seulement de la caractéristique de «durabilité», il a également la «générativité»⁴⁹ pour propriété, et cet ordre, ce sens du monde, dont il est l'intériorisation, il ne cesse de le générer par son actualisation même en des pratiques et actions comme son «extériorisation». Cette caractéristique du sens pratique s'illustre exemplairement dans l'institution et le rapport que celle-ci, dans son objectivité, entretient à l'individu. Il s'agit de l'un des points sur lesquels les conceptions hégélienne et bourdieusienne ont peut-être les plus frappantes et troublantes proximités. La disposition-d'esprit éthique se présente en effet chez Hegel comme pôle en quelque sorte subjectif de

⁴⁷ *SP*, p. 96.

⁴⁸ *SP*, p. 97.

⁴⁹ A. OGIEIN, «L'antinomie oubliée», in M. de Fornel et A. Ogien (dir.), *Bourdieu, théoricien de la pratique*, Éd. de l'EHESS, Paris 2011, p. 141.

ce dont les institutions sont le pôle objectif, et celle-là se détermine comme étant tout autant produite par les institutions qu'elle est, en retour, ce qui anime et vivifie la substance éthique. Si, par distinction de la «moralité morte», l'éthicité, dans sa structuration institutionnelle, peut se présenter comme «Bien vivant», la volonté subjective est aussi ce par quoi le monde éthique, dans l'objectivité de l'institution «est redevable d'avoir une effectivité»⁵⁰: les actions mêmes des individus particuliers en tant qu'elles ont la disposition-d'esprit éthique pour principe sont ce par quoi, générant le tissu réel de la vie sociale et politique, l'institution peut être «vivifiée» et comme «animée». Mieux: les actions et pratiques ainsi conçues à partir de cette entente du sens pratique sont proprement ce par quoi l'institution – y compris dans les normes qui s'y objectivent – peut être comme institution véritable.

À cet égard, la conception hégélienne du mariage et l'affirmation – contre les «abominations» de Kant qui le conçoit sous la catégorie romaine de droit réel-personnel et fait de lui un simple contrat – qu'il est une institution, est exemplaire⁵¹. Contre le «juridisme» kantien comme à l'encontre des conceptions romantiques et subjectivistes qui n'y voient que ce par quoi la singularité de l'amour et des sentiments subjectifs seraient brimés et contraints, il faut affirmer la corrélation essentielle du mariage à l'amour éthique, conçu comme *Gesinnung* qui, autant qu'il est généré par la famille, est aussi ce qui la fait véritablement être comme institution, en en constituant l'*élément-éthique*⁵². Étant le produit de l'intériorisation des normes et du sens présents à même le monde dans l'institution, dans l'éthicité, la *sittliche Gesinnung* au principe des conduites est ce qui permet la *réactivation* du sens objectivé dans les institutions, elle permet à l'institution de n'être pas lettre morte, de la faire vivre, de l'*habiter* et, partant, de la réaliser *comme institution* – ou encore, pour l'énoncer, avec Bourdieu, en une phrase dans laquelle, *mutatis mutandis*, «disposition-d'esprit éthique» pourrait aisément se substituer à «habitus»:

produit du travail d'inculcation et d'appropriation qui est nécessaire pour que ces produits de l'histoire collective que sont les structures objectives parviennent à se reproduire sous la forme des dispositions durables et

⁵⁰ *RPb*, § 138, p. 259; *PPD*, p. 292.

⁵¹ Voir, notamment, C. Guibet-Lafaye, «Le mariage: du contrat juridique à l'obligation éthique», in J.-F. Kervégan et G. Marmasse (dir.), *Hegel penseur du droit*, cit., pp. 147-163.

⁵² Voir *RPb*, § 163, p. 312; *PPD*, p. 329.

ajustées qui sont la condition de leur fonctionnement, l'habitus, qui se constitue au cours d'une histoire particulière, imposant sa logique particulière à l'incorporation, et par qui les agents participent à l'histoire objectivée dans les institutions, est ce qui permet d'habiter les institutions, de se les approprier pratiquement, et par là de les maintenir, en vie, en vigueur, de les arracher continûment à l'état de lettre morte, de langue morte, de faire revivre le sens qui s'y trouve déposé, mais en leur imposant les révisions et transformations qui sont la contrepartie et la condition de la réactivation. Mieux, il est ce par quoi l'institution trouve sa pleine réalisation⁵³.

Contre les appréhensions strictement objectiviste et subjectiviste du monde pratique, le sens pratique hégélien comme bourdieusien, d'abord compris comme disposition-subjective, se présente ainsi comme ce par quoi peut être pensée et possible l'action effective et qui fait sens dans un monde qui recèle, précisément, les conditions du sens, sens dont les actions qui ont le sens pratique à leur principe sont en retour l'actualisation constante. En raison, pour reprendre une formule bourdieusienne, du «double processus d'intériorisation de l'extériorité et de d'extériorisation de l'intériorité»⁵⁴ dont il relève, le sens pratique permet de rendre compte, sans que quelque chose d'"extérieur" soit requis, du fait que les pratiques sont, dans leur ensemble, objectivement «régées», au double sens où en elles s'actualisent les «règles» du monde et où elles s'harmonisent entre elles. Le sens pratique est ainsi également condition de la compréhension et de l'existence d'un monde pratique qui, comme monde commun, doit être autre chose que la simple addition et juxtaposition d'actions isolées les unes relativement aux autres, dont la liaison et la concertation devraient *chaque fois* être redevenables d'une intervention consciente et volontaire. Le sens pratique permet de comprendre que c'est *au principe* et sans nécessiter de réflexion que les actions s'harmonisent et entre elles et au monde: il est ainsi ce par quoi peut être l'*ordinaire* de la vie pratique.

2. Distance

2.1 L'ambivalence de la seconde nature

En dépit de la proximité du geste dont il procède et des caractéristiques communes qui peuvent être mises en évidence, des divergences importantes apparaissent dès lors que, par-delà le rôle que joue chez

⁵³ *SP*, p. 96.

⁵⁴ *Esquisse*, p. 235.

l'un et l'autre auteur le sens pratique relativement à la saisie de la pratique, on porte plus particulièrement attention à la nature de l'«ajustement» qu'il permet. Quand, chez Hegel, à travers la disposition-d'esprit, l'individu trouve «sa liberté *substantielle*»⁵⁵, bien plutôt qu'à la liberté, c'est «seulement» à la nécessité, celle, immanente, du monde pratique, qu'est corrélé le sens pratique bourdieusien. Cet aspect du sens pratique bourdieusien se manifeste pleinement dans l'aptitude d'*anticipation* qui le caractérise essentiellement, comme ce qui permet d'agir «comme il faut», de faire, en la situation, la «seule chose à faire»⁵⁶: l'ajustement est alors strictement ajustement des exigences aux possibles.

En regard, la disposition-d'esprit éthique n'est pas seulement condition de l'efficacité et l'«efficacité» des conduites et actions, mais encore de cela qu'elles puissent être, en elles-mêmes, véritablement *bonnes*. Non, dès lors, que la dimension de nécessité du monde pratique soit absente chez Hegel, mais en tant qu'il est «monde éthique», on ne peut en rendre pleinement compte à l'aune de la seule nécessité: en lui du bon, du juste sont *véritablement* présents qui ne sont pas seulement relatifs et réductibles à ce qui se donne et s'impose comme tels, à même les corps et les esprits, du fait de l'intériorisation des «structures objectives». Autrement dit, le devoir-être (comme *Sollen*) corrélé à la disposition-d'esprit éthique ne se réduit pas au simple devoir (au sens de *Müssen*) de la «nécessité faite vertu»⁵⁷ lié à l'habitus bourdieusien. Il faut dire que, chez Hegel, la naturalisation n'est pas complète ou plutôt, elle ménage toujours un écart qui est aussi position de l'irréductibilité du devoir-être à ce qui est factuellement – et qui s'énonce en réalité dans la détermination plus précisément comprise de l'éthicité comme *seconde* nature. Cette différence ne relève toutefois pas de ce que l'«intérieurisation», la «naturalisation», soit, chez Bourdieu, conçue comme incorporation. Si le caractère *corporel* de l'habitus est une de ses propriétés fondamentales⁵⁸, la dimension corporelle n'est pas non plus absente de la disposition-d'esprit éthique hégélienne comme en témoignent sa généalogie dans le concept d'habitude⁵⁹ et son acquisition sous la modalité d'abord affective dans la sphère éthique de la famille. Cependant,

⁵⁵ *RPh*, § 257, p. 398; *PPD*, p. 416.

⁵⁶ Dans les *MP*, Bourdieu désigne le sens pratique comme «ce qui permet d'agir comme il faut (*ôς dei*, disait Aristote) sans poser ni exécuter un «il faut» (kantien), une règle de conduite» (p. 201).

⁵⁷ *SP*, p. 90; *CD*, p. 21 ss.

⁵⁸ On sait que la nécessité de la prise en compte du corps pour rendre compte des pratiques est l'un des motifs déterminants de la rupture bourdieusienne avec le structuralisme lévi-straussien.

⁵⁹ Anthropologique et non proprement pratique. Voir *Enq.* 3, §§ 410 ss., que nous ne pouvons malheureusement pas analyser ici.

ce qui est intériorisé, le contenu, comme, en réalité, la nature même du processus d'incorporation diffèrent essentiellement chez l'un et l'autre auteur: le statut, la teneur de cette extériorité constitutive de l'intériorité et la manière dont elle se fait nature en se "saisissant" du corps même des individus sont radicalement distinctes chez Hegel et Bourdieu, impliquant, par-delà les similitudes de leur conception du sens pratique, des divergences majeures s'agissant du monde pratique et de la manière dont les sujets s'y rapportent. Résultat d'une acculturation qui suppose le corps comme prise première et originaire, la genèse corporelle du sens pratique met en jeu, chez Hegel comme chez Bourdieu, une conception de l'acquisition de la disposition pratique qui a pour enjeu le rapport du pratique, du social, à quelque chose comme la "nature" et dont le processus consiste en une socialisation – Hegel dirait: «spiritualisation» – de l'immédiateté naturelle, en elle-même dépourvue de sens, à même cette naturalité, de manière immanente donc. Cependant, cette prise du pratique sur le corps, sur la nature dans sa contingence, et, partant, le statut normatif même de cette nature *seconde*, prend un sens tout différent dans l'une et l'autre conception: c'est aussi que le "contenu" incorporé comme la structure même de l'incorporation y sont sensiblement autres. Il n'est pas possible de livrer ici l'examen détaillé et différencié de la genèse de la disposition posée au principe des actions, du processus de son acquisition à même le corps dans le rapport à sa naturalité première. Bornons-nous ainsi en donner quelques résultats.

Si, pour Bourdieu, la socialisation du corps arrache à l'arbitraire – ou plutôt au non-sens – de la nature⁶⁰, la nécessité qu'elle instaure a pour fond un arbitraire premier et le vrai visage, le fond de la nécessité que le social instaure, c'est encore un arbitraire, celui des commencements et du corps jeté⁶¹ ici plutôt que là dans l'espace social. Ainsi, l'appropriation du corps (nécessaire et, dans une certaine mesure, "bénéfique" puisqu'elle est aussi la condition de la donation de sens) qu'est sa socialisation tient dans le même temps, en raison même de l'arbitraire que, par son processus même, elle voile, de l'aliénation. Conquérir sa raison d'être, sa «place» dans l'espace social, s'y inclure, y être

⁶⁰ Et Hegel ne contredirait certes pas cette position selon laquelle la nature n'a pas, par elle-même, de sens. La nature est précisément cette détermination de l'idée en laquelle le concept est sans cesse hors de lui, elle est ainsi la «*contradiction non résolue*» (*Enz.* 2, § 248A, p. 28; *ESP* 2, p. 187). Ce qui caractérise la nature, c'est précisément l'extériorité, de telle sorte aussi qu'en elle «ne montre, dans son être-là, aucune liberté, mais de la *nécessité* et de la *contingence*» (*Enz.* 2, § 248, p. 27; *ESP* 2, p. 187).

⁶¹ Nous renvoyons aux belles analyses déjà citées de B. Karsenti.

toujours déjà inclus et, peut-être, être toujours menacé d'exclusion, de déplacement, de mal à sa place (le désajustement rôde), c'est toujours également assumer un sens qui nous vient d'"ailleurs" et qui est irrémédiablement marqué d'arbitraire ou, du moins, de contingence. Dès lors, c'est sur l'individu que pèse la charge de légitimation et de justification, mais aussi, corrélativement, l'inquiétude que, en dernière instance, il n'y en ait pas, parce qu'il n'y a pas de fondement, pas de fond: il n'y a que le social et le sens qu'il impose, sens qui se construit sur le mode de la *relation*, dans les places qui sont autant d'assignations et de qualifications qu'il confère *dans* l'espace social (et il n'y en a pas d'autre) et l'arbitraire premier de la position qu'originellement on y occupe. Mais comment alors ne pas considérer que les agents ne sont pas purement et simplement conçus ici comme des «*cultural dopes*», tout aveuglés qu'ils sont par les structures d'un monde social qui exerce sur eux une emprise totale⁶²? Plus généralement, comment sort-on de son point de vue et, partant, comment le sociologue lui-même est-il possible? Si, du fait du corps et de la dimension originellement corporelle de l'habitus, le rapport de l'agent au monde est celui de l'*immersion*⁶³, comment la distance est-elle possible qui permettrait la libération de cette «prise» dans ce qu'elle a d'arbitraire? Comment l'écart supposé par le jugement et l'évaluation mêmes d'«arbitraire» est-il seulement pensable et possible? Le rapport du sujet au monde que permet l'habitus est un rapport sans distance, l'ajustement qu'est le sens pratique, parce qu'il a son foyer dans le corps, implique que le sujet comprend le monde

en un sens trop bien, sans distance objectivante, comme allant de soi, précisément parce qu'il s'y trouve pris, parce qu'il fait corps avec lui, qu'il l'habite comme un habit ou un habitat familier. Il se sent chez lui dans le monde parce que le monde est aussi en lui sous la forme de l'habitus, nécessité faite vertu qui implique une forme d'amour de la nécessité, d'*amor fati*⁶⁴.

⁶² Voir L. Boltanski, *De la critique. Précis de sociologie de l'émancipation*, Gallimard, Paris 2009, pp. 41-45.

⁶³ En ce double sens que le corps est *immergé* dans le monde et que cette immersion est *ipso facto* immersion constitutive et donatrice de sens du monde dans le corps.

⁶⁴ *MP*, p. 205.

En raison de cette «prise immédiate» du corps par le monde (de laquelle, encore une fois, il est aussi redevable de son sens – sa signification et sa direction), Bourdieu y insiste, la simple «prise de conscience», ou effort de la volonté appuyée sur une connaissance libératrice, est tout à fait impropre à suspendre la domination. Lors même que l'on "sait", la domination est «à corps défendant»⁶⁵. Ainsi, en dépit de la connaissance que l'on peut supposer commune, c'est dans le corps et sa "structuration" en tant que corrélée à une position initiale, que dans une même situation se loge la différence de la réaction *corporelle* (de l'aisance ou de la rougeur et timidité paralysante) entre celui qui est "à sa place" et celui est "déplacé", "parvenu".

Rien de tel chez Hegel, pour autant, du moins, que c'est bien de l'État rationnel et de la disposition éthique véritable qui lui est corrélée qu'il s'agit (et les *Principes de la philosophie du droit* n'ont en vue rien d'autre que son exposition). L'action droite, l'agir de valeur, est essentiellement, pour Hegel, détermination pour le *substantiel*. Certes, l'assise substantielle de son agir, le sujet particulier doit pouvoir la trouver dans les normes objectivées dans les lois et les institutions: dans l'État (rationnel), l'éthicité est aussi le plan concret qui donne les conditions d'effectuation d'un agir consistant et c'est aussi ce de quoi relève le concept de disposition-d'esprit éthique. Cependant, cela ne revient pas à dire que l'écart entre être et devoir-être – lui-même constitutif de l'action en tant que celle-ci ne peut être sans intérêt (à agir) – est complètement levé et que le sens pratique n'est jamais que ce qui permet une effectuation quasi-mécanique de la conduite droite. Au contraire, l'inscription de ce point de vue moral dans la «science philosophique du droit» signifie bien une intégration de l'autodétermination subjective des normes de l'agir – exigence qui est tout à la fois caractéristique du monde moderne et du «penser libre». Autrement dit, la disposition-d'esprit éthique est bien condition de l'agir sensé et ajusté et elle est «vouloir devenu *habitude*» et «seconde nature», mais elle intègre en elle la conception kantienne de la volonté (libre) comme autonomie et autodétermination: il n'y a, pour Hegel, pas d'autre fondement de l'obligation possible que ce pouvoir d'autodétermination. Le monde moderne et, corrélativement, l'État rationnel, doivent pouvoir satisfaire à ce «droit suprême du sujet» qu'est le «droit de ne rien reconnaître de ce que je ne distingue pas comme étant rationnel»⁶⁶. Il est bien vrai que ce

⁶⁵ Voir *ibidem*, pp. 244-245.

⁶⁶ *RPh*, § 132A, p. 244; *PPD*, p. 284.

discernement proprement rationnel ne se confond en rien avec les travers du subjectivisme moral, mais, déterminé comme esprit objectif, le monde objectif doit pouvoir donner satisfaction au «droit du penser libre»⁶⁷. Il se peut bien en effet, que la reconnaissance de l'éthicité comme leur essence propre et de la liberté comme leur but et leur objet par les sujets particuliers soit adhésion immédiate, progresse jusqu'à la croyance et la confiance ou encore jusqu'à un discernement fondé sur des raisons, ou repose seulement sur la crainte ou l'espoir⁶⁸. Mais, plus avant, une «*connaissance adéquate*» est possible, et ce que l'appréhension véritablement rationnelle du monde pratique apprend est que «[s]i le savoir de l'Idée – c'est-à-dire du savoir qu'ont les hommes que leur essence, leur but et ob-jet, est la liberté – est spéculatif, cette Idée elle-même est, en tant que telle, l'effectivité des hommes, non pas l'idée qu'ils en ont, mais celle qu'ils sont»⁶⁹.

Pour l'énoncer brièvement, deux traits d'une même différence fondamentale dans la détermination du sens pratique ressortent de l'examen du rapport de la nature au «monde éthique» au prisme de l'examen du rôle et du statut du corps dans l'une et l'autre conceptions. D'abord cela que, chez Bourdieu, le caractère corporel de la génération de l'habitus se présente pour part sous les traits de l'aliénation, en ce que la «prise» du social comme ce qui a l'exclusivité de la donation de sens et de valeur apparaît comme étant quasi-totale et n'offrant que peu de prise. En regard, si l'on peut bien parler également d'incorporation s'agissant de l'acquisition de la *sittliche Gesinnung* chez Hegel, loin d'avoir quoi que ce soit d'une aliénation, celle-ci est bien plutôt appropriation, par l'individu, de sa "nature" véritable (*i. e.* de sa nature éthique, rationnelle). Mais si tel est le cas – et tel est le second aspect de la différence – c'est que, chez Bourdieu, le contenu, la teneur des "normes" ainsi incorporées, est irrémédiablement arbitraire, quand, chez Hegel, le contenu est conçu comme ayant un caractère éthique véritable, comme étant «rationnel», de telle sorte également qu'il est porteur d'une normativité véritable. L'acquisition du sens pratique et des dispositions qui lui sont corrélées ne relève pas ici d'un pur et simple processus de «normalisation», ainsi que Bourdieu, se référant à Foucault, reconnaît que l'on peut rattacher certains traits de sa conception⁷⁰. Ces deux aspects sont essentiellement liés et le pivot de cette différence est, en dernière instance, la manière dont est conçue, par l'un et l'autre auteur, la *rationalité* de la pratique – rationalité affirmée par Bourdieu comme par

⁶⁷ *RPh*, *Vorrede*, p. 13; *PPD*, p. 116.

⁶⁸ Voir *RPh*, § 147A, pp. 294-295; *PPD*, pp. 317-318.

⁶⁹ *Enz.* 3, § 482A, p. 301; *ESP* 3, p. 279.

⁷⁰ Voir *MP*, p. 204.

Hegel, et dont l'affirmation est une réponse revendiquée à l'encontre de l'«athéisme du monde éthique».

2.2. Répondre à l'«athéisme du monde éthique»

Au sujet de la nécessité dont relève le monde social et du degré d'incertitude qu'il contient, Bourdieu, dans le dernier chapitre des *Méditations pascaliennes*, indique qu'il doit être tenu comme se situant entre «deux limites»: «d'un côté, le déterminisme radical, logiciste ou physicaliste» ne laissant place à aucune marge; de l'autre, l'indétermination complète, voire le hasard, cela même, écrit-il alors, que Hegel désigne comme «athéisme du monde éthique» et est le fait de «ceux qui, au nom de la distinction cartésienne du physique et du mental, refusent au monde social la nécessité qu'ils accordent au monde naturel»⁷¹. Parce qu'elle se veut dans une certaine mesure *science*, la sociologie, en effet, affirme la *rationalité* de la pratique et du «monde éthique». C'est oublier que cet «athéisme» prend encore, pour Hegel, une autre figure et ne tient pas seulement dans le fait de tenir le domaine de la pratique comme étant purement et simplement celui de l'indétermination, de la contingence et de l'absence de lois. L'«athéisme du monde» éthique est aussi – et même surtout – le fait de ceux qui ne voient dans le monde éthique qu'une nécessité sans raison, des lois qui, tout en étant bien rapportables à la causalité (efficiente), ne sont justement redevables que de cela. Contre l'athéisme du monde éthique, deux voies semblent en effet généralement possibles qui ne lui accordent cependant ni le même sens, ni la même portée. Une *première modalité de réponse* consiste à rendre raison, à retracer la nécessité du monde pratique: à montrer que celui-ci est déterminé, qu'il y a des lois du monde pratique ou du moins des tendances que l'on peut rationnellement exposer et énoncer. Il s'agit alors de tenir que le monde pratique n'est pas celui de la contingence absolue qui n'aurait pour principe que le supposé libre arbitre des agents. Une *seconde modalité de réponse* consiste, en outre, à affirmer la *rationalité profonde* du monde pratique, c'est-à-dire aussi que du devoir-être véritable s'y loge, et non pas simplement des injonctions et impératifs qui seraient en leur fond arbitraires et contingents (même s'il y en a aussi: tout n'est pas rationnel dans le réel de la pratique, ni, à l'évidence, de fait, ni, non plus, de droit: il y a une contingence irréductible dans l'esprit objectif qui, par sa détermination même, est esprit marqué par la finité). Il s'agit de tenir qu'*il y a* du juste et du bien au «sens plein», et non pas seulement quelque chose qui s'impose comme tel du fait de

⁷¹ Ibidem, p. 309. L'expression «athéisme du monde éthique» est employée par Hegel dans la Préface des *Grundlinien* (p. 15; PPD, p. 118).

l'habitude, comme par "naturalisation" et prend dès lors la figure de lois dans l'ambiguïté dont ce concept est porteur.

La conception bourdieusienne, conforme à sa vocation sociologique comme *science* sociale, relève de la première voie. En effet, «on ne peut pas faire de la sociologie [...] sans supposer [...] que les agents sociaux ne font pas n'importe quoi, qu'ils ne sont pas fous, qu'ils n'agissent pas sans raison»⁷². À cette supposition d'une rationalité de la pratique ainsi comprise requise par l'entreprise sociologique elle-même s'adjoint chez Bourdieu la thèse d'une auto-position, par le social, de sa valeur et de cela qu'il est ce qui pose toute valeur. Le social se présente alors comme étant le normatif en général, mais aussi comme ce qui permet de poser, en dernière instance, toute raison d'être. Ainsi, chez Bourdieu, il faut dire qu'en dépit – ou plutôt à partir – de sa contingence et de son arbitraire originaires, le social est instance de normativité ultime, qui n'a lui-même en dernier lieu d'autre justification que celle même d'être et d'exister puisque sans lui tout est absurde, à la fois dénué de sens et de valeur. Le social se présente comme le «dernier mot» de l'évaluation et du sens, mais ce sens, la plupart du temps, échappe précisément aux agents (puisque, au fond, il n'y a rien d'autre que lui, que son fait) et la valeur qu'il impose n'a, de même, rien de fondé, elle est en son fond injustifiée et injustifiable: elle est insondable pour les agents auxquels elle confère pourtant seule et exclusivement la possibilité même de l'évaluation et, par là même, une valeur. Dès lors, quant aux agents, c'est en termes d'inclusion et d'exclusion de cette sphère exclusive du sens et de la valeur qu'est le social que se pose le "problème" bourdieusien de la justice et les enjeux de ce que l'on peut bien désigner alors comme des «luttres pour la reconnaissance». C'est en effet par là que se comprend l'importance que prend, comme figure de l'injustice et peut-être même principe de toute injustice chez Bourdieu, l'inégale «répartition du capital symbolique». Celle-ci, qui est inégale répartition de «l'importance sociale», s'identifie immédiatement pour Bourdieu à celle «des raisons de vivre» et, précisément, sa distribution est la plus inégale – et la «plus cruelles»⁷³. Or, en termes hégéliens, une telle conception de la pratique relève bien encore d'une forme d'«athéisme du monde éthique», reposant sur la confusion entre ce que sont les choses en leurs phénomènes et ce qu'elles sont rationnellement. Répondre pleinement à l'«athéisme du monde éthique» suppose autre chose que de montrer qu'il relève de la nécessité et de ses lois: ce qu'il s'agit de voir est bien plutôt que le monde pratique est véri-

⁷² RP, pp. 149-150.

⁷³ Voir MP, p. 345.

tablement lieu de liberté et que le «bien» y est effectivement présent, non pas *en dépit* des lois, des institutions et des normes qu'il contient, mais *par* elles et *à travers* elles. Pour le dire brièvement, l'«athéisme du monde éthique» est aussi le fait de ceux qui le pensent régi par la seule «nécessité abstraite et dépourvue de raison d'un destin aveugle»⁷⁴ et rapportent toute chose à sa cause, prétendant par là en montrer la raison et le caractère intrinsèquement juste (ainsi, selon Hegel, l'École histoire du droit) ou l'absence de raison et l'injustice (ainsi Haller⁷⁵). Chez Hegel, l'appréhension rationnelle de la pratique conduit à concevoir la pratique, le monde objectif comme «esprit objectif», monde que l'esprit se fait à partir de l'immédiateté de la nature qui est mouvement de libération par rapport à la contingence de celle-ci, mouvement soutenu et qui correspond en réalité à l'effectuation d'une raison elle-même normativement structurée. En regard, l'appréhension rationnelle de la pratique qu'est la sociologie bourdieusienne conduit au constat d'une sorte de malédiction de la sociologie même puisque, d'un côté, elle met en évidence la nécessité derrière l'apparence du libre et du contingent, elle «découvre la nécessité, la contrainte sociale, là où l'on voudrait voir le choix, le libre arbitre»⁷⁶, quand, de l'autre, au principe de cette nécessité qu'instaure et en laquelle consiste l'ordre social, ce n'est jamais que le contingent et, plus avant, l'arbitraire, qu'elle découvre – tel est bien le «malheur de la sociologie», «qu'elle découvre l'arbitraire, la contingence, là où l'on aime voir la nécessité, ou la nature»⁷⁷.

En dernière instance, la différence fondamentale de la rationalité reconnue à la pratique et de la normativité qu'elle implique⁷⁸ tient à cette thèse hégélienne – que nous pouvons seulement énoncer ici sans l'établir – selon laquelle *il y a une normativité de la raison*: la raison est elle-

⁷⁴ *RPh*, § 342, p. 503; *PPD*, p. 543.

⁷⁵ Voir *RPh*, § 258A.

⁷⁶ *CD*, p. 25.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ Cette teneur différente se révèle particulièrement à travers les conceptions distinctes données par Hegel et Bourdieu des désajustements possibles des dispositions subjectives relativement aux structures objectives, c'est-à-dire aussi à travers la question de la transformation des dispositions et du monde dont dépend également la nature de l'«ajustement» qu'est le sens pratique. Elle se manifeste ainsi de manière privilégiée à la lumière de l'analyse, par l'un et l'autre auteurs, des rapports de (dé)synchronie des dispositions subjectives et des structures objectives : au prisme du «raté» (voir les analyses bourdieusiennes des «effets d'hysteresis»), de l'invention et de l'événement» (v. les analyses hégéliennes des actions des grands hommes). Il n'est toutefois pas possible de développer ici ce point.

même raison qui s'effectue et l'effectivité elle-même n'est autre que du rationnel s'effectuant. La raison intègre en elle la structure de la normativité et c'est relativement à cette normativité de la raison que le monde éthique comme "fait" de l'esprit objectif doit être compris. Par rapport à la nature en effet, le développement de l'esprit «se présente seulement comme l'activité par laquelle l'esprit se libère de toutes les formes de son être-là qui ne correspondent pas à son concept; libération qui se réalise pour autant que ces formes sont transformées en une effectivité parfaitement appropriée au concept de l'esprit»⁷⁹.

Or, la détermination du concept de l'esprit est, *en regard de la nature*, l'idéalité, c'est-à-dire «la suppression de l'être-autre de l'idée», ou encore être-nié de la finité. L'esprit se présente ainsi d'abord comme reprise de l'extériorité de la nature en son intériorité, esprit subjectif, puis extériorisation de cette extériorité intériorisée, objectivation de soi, esprit objectif. Ce dernier est alors «monde de l'esprit produit à partir de l'esprit lui-même, en tant que seconde nature»⁸⁰, ou encore esprit «dans la forme de la *réalité* comme d'un *monde* à produire et produit par lui, dans lequel la liberté est en tant que nécessité présente»⁸¹. Or, relativement à cette production, par lui-même, du monde objectif, ce que l'appréhension proprement rationnelle permet, c'est une «paix [...] chaleureuse»⁸², parce qu'elle est aussi saisie de ce que ce qui advient dans l'effectif, c'est la raison. Ce que la raison découvre dans le monde pratique, ce n'est pas la nécessité de l'imposition de normes qui ne tiendraient en leur fond que de l'arbitraire et, partant, un *fait* de l'injustice d'autant plus puissant qu'elle se présente sous les traits du juste, produisant et reproduisant sans cesse, à même les individus, sa propre justification. C'est bien plutôt l'accomplissement, à même la trame du réel, d'un devoir-être véritable qui est en réalité l'effectuation rationnelle même – tel est, chez Hegel, le sens profond de la rationalité de la pratique. Non, bien sûr, que tout soit bon et juste dans le monde pratique: tout n'y *est* pas tel qu'il *doit être* et là est bien aussi la marque de sa finitude. Mais, parce qu'il est précisément le "lieu", l'élément, en lequel la raison, ici critère ultime, s'effectue, le monde que produit l'esprit est bien «monde éthique» en un sens fort. La normativité qu'il présente n'est pas réductible à ce qui n'apparaît en regard que comme le fait "nu" de la normalisation, c'est-à-dire en l'imposition de normes arbitraires, en elles-mêmes contingentes, en quoi consisterait le fait de la pratique et de sa nécessité – sans autre "justice" que ce fait et cette nécessité mêmes,

⁷⁹ *Enz.* 3, § 382Z, p. 26; *ESP* 3, p. 393.

⁸⁰ *RPb*, § 4, p. 45; *PPD*, p. 151.

⁸¹ *Enz.* 3, § 385, p. 31; *ESP* 3, p. 180.

⁸² *RPb*, *Vorrede*, p. 26; *PPD*, p. 134.

critères ultimes de toute justice. Cette dernière position est celle de Bourdieu. La société, pour elle-même productrice, à travers les institutions et, au plus haut point, à travers cette institution architectonique qu'est l'État, de sa propre justification, se présente comme instance ultime d'évaluation, en dehors de laquelle il n'y ni juste ni bien. "Derrière", "en dehors" du critère ultime qu'est le social et qui est sa création, il n'y a rien. En cela, ce critère ultime a tout de l'arbitraire et il est d'autant plus puissant qu'il est, pour Bourdieu, exclusif à son rang, commande à tous les autres, juge absolu qui, ultimement, discrimine, justifie, donne de la «raison d'être», fait être même⁸³. Ainsi tranchent les ultimes lignes des *Méditations pascaliennes*, dont le dernier paragraphe affirme que «la société, c'est Dieu» et fait du sociologue un «théologien de la dernière instance»⁸⁴.

Ainsi, en dépit des étroites proximités que présente, dans les pensées hégélienne et bourdieusienne, leur concept respectif de sens pratique, sa teneur et son statut normatifs sont de nature essentiellement distincte chez l'un et l'autre auteur et cela tient fondamentalement au sens tout différent qu'ils accordent à la rationalité de la pratique. Pour Bourdieu, le social, le monde pratique, est bien ce qui arrache à l'arbitraire et au non-sens (de la nature), justifiant jusqu'à la condition et l'existence des individus singuliers. Mais s'il est tel, s'il a cette puissance prodigieuse, c'est sur le fond d'un arbitraire premier, que l'histoire reconduit et approfondit d'une part, et que le social ne cesse de recouvrir, en augmentant par là même les effets d'autre part. Chez Hegel, si l'on peut légitimement dire que l'«esprit objectif» enveloppe un tel pouvoir d'arrachement à la contingence et au non-sens de la nature, cet "arrachement"⁸⁵ en revanche n'a pas le sens de l'imposition d'un arbitraire, puisque son procès même relève de l'effectuation d'une raison normativement structurée.

⁸³ Voir *MP*, p. 345 : «Le monde social donne ce qu'il y a de plus rare, de la reconnaissance, de la considération, c'est-à-dire, tout simplement, de la raison d'être».

⁸⁴ *Ibidem*, p. 351.

⁸⁵ Qui n'est d'ailleurs jamais complet: il y a une part irréductible de contingence.

Abréviations utilisées

Textes de G.W.F. Hegel

- W*: *Werke in zwanzig Bänden*, E. Moldenhauer & K. M. Michel (dir.), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1969-1971 et CD-Rom, Berlin, Talpa Verlag. Cité *W*, suivi du numéro de volume
- Enz.1*: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1827/1830), 1: *Die Wissenschaft der Logik*, *W* 8
- Enz. 2*: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1827/1830), 2: *Die Naturphilosophie*, *W* 9
- Enz. 3*: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1827/1830), 3: *Die Philosophie des Geistes*, *W* 10.
- PhG*: *Phänomenologie des Geistes*, *W* 3.
- RPh*: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, *W* 7
- ESP 1*: *Encyclopédie des sciences philosophiques*, 1: *Science de la logique*, trad. fr par B. Bourgeois, Vrin, Paris 1970
- ESP 2*: *Encyclopédie des sciences philosophiques*, 2: *Philosophie de la nature*, trad. fr. par B. Bourgeois, Vrin, Paris 2004
- ESP 3*: *Encyclopédie des sciences philosophiques*, 3 : *Philosophie de l'esprit*, trad. fr par B. Bourgeois, Vrin, Paris 1988
- PhE B*: *Phénoménologie de l'esprit*, trad. fr. par B. Bourgeois, Vrin, Paris 2006
- PhE L* : *Phénoménologie de l'esprit*, trad. fr. par J.-P. Lefebvre, Aubier, Paris 1991
- PPD*: *Principes de la philosophie du droit*, trad. fr. par J.-F. Kervégan, PUF, Paris 2013

Textes de P. Bourdieu

- CD*: *Choses dites*, Éditions de Minuit, Paris 1987
- Esquisse*: *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle*, Seuil, Paris 2000
- MP*: *Méditations pascaliennes*, Éditions du Seuil, Paris 1997
- RP*: *Raisons pratiques: sur la théorie de l'action*, Éditions du Seuil, Paris 1994
- SP*: *Le sens pratique*, Éditions de Minuit, Paris 1980

Abstract

Attraverso il confronto fra le concezioni del «senso pratico» di Hegel e Bourdieu, l'articolo mira in primo luogo ad analizzare le analogie tra la *sittliche Gesinnung* hegeliana e l'abitudine di Bourdieu per quanto riguarda la loro determinazione, la loro funzione concettuale nonché le questioni alle quali cercano di rispondere. Al tempo stesso l'articolo si propone di mettere in luce le differenze fra questi due tipi di «senso pratico», in particolare a proposito della normatività che li caratterizza, la quale riposa in ultima istanza sulla differente modalità di concepire la natura e la razionalità della pratica.

Parole chiave: Hegel, Bourdieu, senso pratico, azione, razionalità pratica, normatività, norme sociali

*Based on a confrontation of the Hegelian and Bourdieu concepts of «practical sense», this paper aims to analyse the similarities of Hegelian *sittliche Gesinnung* and Bourdieusian *habitus* in the conceptual function they assume as well as in the issues they claim to meet. This comparison leads yet to highlight what fundamentally distinguishes these views on practical sense in terms of the normativity they bear, and which ultimately rests on the different concept about the nature of the rationality that should be recognised to practice.*

Keywords: Hegel, Bourdieu, Practical Sense, Action, Practical Rationality, Normativity, Social Norms