

Epreuve corrigée

Bruno Frère
Aspirant FNRS
Groupe de Sociologie Politique et Morale (EHESS-CNRS)
Service de Sociologie Générale (ULg-ISHS)

Incertitudes sur l'habitus

Paradigme génétique et phénoménologie : vers un approfondissement de la notion d'habitus

Voici bientôt quatre ans, Pierre Bourdieu disparaissait relativement inopinément, laissant derrière lui une carrière riche d'une quarantaine d'ouvrages et de centaines d'articles. Après un bref moment de déchaînement médiatique souvent virulent, parfois vengeur, les ouvrages collectifs d'hommages et d'éloges ont commencé à se succéder¹. Dans la plupart des cas se mêlent reconnaissances intellectuelles à l'égard du sociologue, mise en exergue des acquis, exposition de leurs usages empiriques et anecdotes personnelles. Aujourd'hui, le travail de deuil nous semble effectué. Nous voudrions ici éviter une énième introduction redondante par rapport à tout ce qui a été dit et écrit dernièrement afin d'entrer, pour ainsi dire, dans le vif du sujet épistémologique et nous interroger sans trop de détours :

Au delà de son application répétée, peut-on encore aujourd'hui faire progresser le paradigme de Bourdieu afin de le rendre opérationnel sur les terrains au sujet desquels il est notoire qu'il n'a pas appris grand chose (nous pensons principalement aux nouveaux mouvements sociaux) ? Car — et c'est là le moindre hommage qu'il convient de lui rendre, querelles et éloges mis à part — c'est bel et bien un nouveau paradigme sociologique, au sens que Thomas Kuhn donne à ce concept, que Bourdieu a tenté d'échafauder. Si l'on considère que « les paradigmes consistent en des découvertes scientifiques universellement reconnues qui, pour un temps, fournissent à une communauté de chercheurs des problèmes types et des solutions », la voie de son structuralisme constructiviste (ou génétique) a indéniablement ouvert un espace de réflexion entre objectivisme et subjectivisme qui a permis de penser le rapport entre l'individu et son environnement social de manière singulièrement neuve (1983, p. 11)². Bien que ce soit de cet espace (et de ceux qui y déplient leurs travaux) plus que de

¹ . On se référera principalement à Mauger G., dir., 2005, *Rencontres avec Pierre Bourdieu* (Editions du Croquant). Champagne P., Pinto L., Sapiro G., 2004, *Pierre Bourdieu sociologue* (Paris, Fayard). Heilbron J., Lenoir R., Sapiro G., dir., 2004, *Pour une histoire des sciences sociales, hommage à Pierre Bourdieu* (Paris, Fayard). Bouveresse J., Roche D., dir., 2004, *La liberté par la connaissance* (Paris, Odile Jacob). Encrevé P., Lagrave R-M., dir., 2003, *Travailler avec Bourdieu* (Paris, Flammarion). Enfin, on retiendra deux revues lui ayant consacré très vite un numéro spécial : La Revue de l'Institut de Sociologie, 2003, *Hommage à Pierre Bourdieu*, (2002/1-4, Bruxelles) et Space and Culture, 2003, *At the Wall of Darkness :Pierre Bourdieu 1930-2002* (Volume 6, Issue 1).

² . Structuralisme qu'il appelait aussi parfois « critique » ou « génétique ». L'usage plus récurrent du terme « constructiviste » est surtout dû à la volonté de marquer son opposition au « constructivisme relativiste » de Bloor ou Latour qu'il condamnait (voir surtout P.Bourdieu, 2001, p. 41). Nous utiliserons indifféremment dans ces pages « structuralisme génétique » et « constructiviste », la déclinaison « critique » faisant plutôt référence à sa mise en contexte politique dont nous ne parlerons qu'en conclusion.

Bourdieu qu'il va en retourner dans ces pages, retenons la définition séminale qu'en donne l'intéressé. Par structuralisme, Bourdieu cherche à désigner le fait qu'il existe, dans le monde social lui-même, des structures objectives indépendantes de la conscience ou de la volonté des agents, qui sont capables d'orienter ou de contraindre leurs pratiques ou leurs représentations. Par constructivisme, Bourdieu entend qu'il y a une genèse sociale d'une part des schèmes de perception, de pensée et d'action qui sont constitutifs de ce qu'il appelle l'*habitus* et d'autre part des structures sociales que sont les champs, groupes ou classes sociales (1987, p. 147)³.

Luc Boltanski — que l'on ne peut certainement pas tenir pour un *bourdieu*ien » et dont on sait combien le paradigme « pragmatique » doit plus à l'ANT latourienne⁴ qu'à *La distinction* — voit dans la synthèse de ces deux traditions structuraliste et constructiviste une solution capitale à la question (à « l'énigme » aurait dit Kuhn) qui se jouait dans les années 60 et qu'elles n'étaient parvenues à résoudre ni l'une ni l'autre : celle du « lieu de la culture », c'est à dire du lieu où se trament à la fois la construction de la culture par les agents et la construction de ces agents par leur culture. Ce lieu qui correspond, on l'aura deviné, à l'*habitus*, a irrémédiablement trouvé sa place dans le champ des innovations scientifiques qui ont marqué une époque de la discipline qu'elles venaient bousculer (2003, p. 159). Contournant le reproche lancinant du déterminisme traqué maintes fois derrière cette notion⁵ (et qui a pour conséquence systématique de l'évacuer hors du champ de la réflexion avant même de s'être interrogé plus avant), Boltanski ne prête pas non plus le flanc à ceux qui, selon lui, font un usage « fort » de l'*Habitus* (On peut penser aux chercheurs du Centre de sociologie européenne qu'animait P. Bourdieu : Champagne, Pinto, Sapiro, etc.). D'un côté on

³ . Cette définition du paradigme est celle qui est la plus communément citée par les spécialistes de Bourdieu (voir P. Corcuff, 2003, p. 19, P. Mounier, 2001, p. 32, A. Accardo, 1997, pp. 258-159, etc).

⁴ . Actor Network Theory (ou sociologie de la traduction), elle-même formalisée à partir de la sociologie des sciences qui l'a rendu célèbre avec M. Callon. On lira avec intérêt l'une des dernières mises au point de leur commune divergence avec les paradigmes de type « structuraliste » dans Latour, 2004.

⁵ . Nous ne reviendrons pas sur cette critique devenue monnaie courante (Frère, 2003). J. Verdès-Leroux et quelques autres se sont rendus célèbres en en offrant l'extrapolation parfois caricaturale : en entretenant le « sentiment d'incompétence » des acteurs emprunts « des projections naïves du sens commun » Bourdieu et sa sociologie critique seraient tombés dans un « misérabilisme » disqualifiant a priori les discours réflexifs et justificatifs des acteurs (1998, pp. 15 et 116. Voir aussi Maigret, 2002, pp. 170-178.). D'autres, si l'on jette un coup d'œil vers la revue *Esprit*, ont montré que « Bourdieu n'a eu de cesse de rogner les marges de manœuvre du sujet, de l'assigner à une place, à une fonction déterminée par tout le poids de la structure sociale au nom d'une double critique de l'objectivisme structuraliste et du subjectivisme » (O. Mongin et J. Roman, 1998, p. 161). Et, du côté anglo-saxon, Jeffrey C. Alexander écrit pour sa part que ses textes sont « tellement pauvres et déterministes qu'ils ne peuvent offrir ni les ressources théoriques ni les ressources empiriques nécessaires à la compréhension, et encore moins à l'évaluation des sociétés contemporaines » (1995, p. 131, nous traduisons). Le dénominateur commun de ces différentes critiques est rapidement identifiable : il renvoie au débat classique autour de la manière dont Bourdieu laisse une trop grande initiative aux forces sociales pour négliger la liberté de l'individu. En bref, Bourdieu nierait le singulier au profit du collectif dont les constantes (modèles de comportements, schèmes de réflexions, catégories de perception, etc.) ne laisseraient qu'une faible marge de manœuvre à l'individu singulier.

ignore combien l'habitus incarne de la manière la plus originale cette pièce intermédiaire qui permet de passer, dans les deux sens, des structures culturelles et sociales repérées au cours du travail de mise en ordre du corpus des règles et des normes culturelles d'un espace social aux actions d'un acteur singulier et à l'expérience qu'il s'en donne. De l'autre on fait un usage de l'habitus qui tend à résorber la question de la contingence de la situation et du fait qu'une personne se retrouve plus souvent qu'à son tour en posture de devoir « improviser » ou « inventer » son comportement. « L'analyste considère alors qu'il est allé au bout de sa tâche quand il a pu montrer que, plongé dans des situations différentes, l'acteur a agi en actualisant les schèmes inscrits dans son habitus, c'est à dire d'une certaine façon, de manière prévisible, ce qui tend à faire s'évanouir la question même de l'action. Or que reste-t-il de l'action une fois éliminée la part d'incertitude à laquelle doit faire face l'acteur plongé dans une situation qui, aussi routinisée qu'elle peut le paraître, enferme toujours la possibilité que quelque chose de nouveau advienne, c'est à dire une dimension événementielle » demande Boltanski (*Ibid.*, p. 160) ?

Autrement dit, comment un acteur, ou plutôt un agent pour le dire dans le langage du structuralisme génétique, peut-il « inventer » ? Et, qui plus est, osons aller plus loin, comment peut-il innover non pas « malgré » mais « grâce » à la lourdeur de son habitus ? Telle est la question de fond que laisse pendante le structuralisme constructiviste (ou « génétique ») dans l'état actuel et à laquelle ce papier théorique voudrait s'employer à répondre. Cette tâche n'est en fin de compte rien moins que celle à laquelle auraient dû s'atteler depuis longtemps ceux qui ne voient dans l'habitus que « déterminations » (et qui, au lieu de chercher à résoudre le problème, évacuent d'emblée ce « concept-privant-l'acteur-de-sa-liberté ») comme ceux qui l'ont toujours défendu (et qui, au lieu de l'affiner, ont jusqu'à présent cru qu'il suffisait de subsumer sous cette catégorie analytique une quantité toujours plus grande de données issues de domaines d'étude différents pour étayer sa validité).

Transcender les limites de l'habitus par l'habitus revient, comme signalé plus haut, à ne pas épiloguer sur Bourdieu afin de s'intéresser à ceux qui ont pris le temps de pousser leurs investigations strictement théoriques sur ce concept plus loin que lui tout en restant, selon nous, dans la ligne paradigmique initiée. Le structuralisme génétique s'est considérablement reconfiguré et renforcé depuis l'ethnologie Kabyle (1972) et le *Sens pratique* (1980). Toujours dans le sillage épistémologique de T. Kuhn et non loin de Latour et Callon, on peut tenir pour acquis que la force d'un paradigme ne se mesure pas uniquement à l'aune de ses contenus

initiaux — de ses *Principia* » pourrait-on dire en reprenant la métaphore du physicien-philosophe — mais aussi à celle de ses ultimes (et moins connus) perfectionnements qui accroissent son potentiel de longévité. A l'instar de l'ouvrage du même nom écrit par Aristote, les *Principia* d'un paradigme exposent l'ensemble de la théorie acceptée, mentionnent un plus ou moins grand nombre de ses applications réussies et comparent ces applications avec des observations et des expériences servant d'exemple (comme, pour Bourdieu, l'éducation et le champ scolaire). Mais ils ne se révèlent pas toujours faciles à appliquer, tantôt parce qu'ils ont encore la maladresse inévitable d'une première tentative et tantôt parce que, pour une grande part, leur portée n'est à l'origine encore qu'implicite. Arrivent alors des scientifiques qui désirent exposer les thèses implicites des *Principia* sous une forme plus cohérente d'un point de vue logique, laquelle s'appliquerait de façon à la fois plus uniforme et moins équivoque aux problèmes nouvellement élaborés. « De semblables reformulations de paradigmes se sont produites à plusieurs reprises et dans toutes les sciences, mais presque toujours en entraînant une transformation du paradigme plus importante que les reformulations des *Principia* » (Kuhn, 1983, pp. 56-57). Ce qui permet aux chercheurs de résoudre des problèmes jugés « ordinaires » au sein d'un paradigme modulable dans sa forme plus que dans ses prémisses. Aussi, un paradigme ne doit-il pas être réduit à sa gangue d'origine : il est rarement réalisé par un seul homme et jamais du jour au lendemain (p. 24).

Pour le structuralisme constructiviste (ou génétique), c'est à de semblables reformulations que se sont employés Corcuff et Lahire. L'un et l'autre peuvent être tenus dans le même temps pour les représentants les moins orthodoxes du paradigme et ceux qui lui ont permis de se reformater de la manière la plus pertinente⁶. Il faut saluer avec insistance l'existence de ces deux démarches, à notre sens tout à fait cruciales. C'est ce type de travaux, que nous situons à la lisière du paradigme, qui vont lui permettre de ne pas se rigidifier et devenir stérile. Pour « dynamiser » l'*habitus* » c'est naturellement vers les approfondissements que lui ont donnés ces deux auteurs qu'il faut aller chercher plutôt que dans les textes séminaux⁷ du « fondateur » (textes qu'ils ont forcément intégrés) ou ses usages « mécaniques » répétés, certes illustratifs, mais qui ne nous apprennent rien de neuf. Ce sont

⁶. Contrairement au paradigme grammatical qui est un schéma accepté dont la fin est d'être reproduit (par exemple, en latin, *amo*, *amas*, *amat*, est un paradigme parce qu'il met en évidence le modèle à utiliser pour conjuguer un grand nombre de verbes), le « paradigme » au sens scientifique du terme n'est pas susceptibles d'être reproduit : c'est un objet destiné à être ajusté et précis dans des conditions nouvelles ou plus strictes (Kuhn, 1983, p. 45).

⁷. Outre *L'esquisse d'une théorie de la pratique* (1972, Genève, Droz) systématisée dans *Le sens pratique*, 1980, Paris, Minuit), citons encore *Méditations pascaliennes* (1997, Paris, Seuil).

les avancées du perfectionnement que ces deux sociologues donnent à la notion d'*habitus* et leurs limites (assignables en grande partie au fait que ledit perfectionnement est actuellement en cours) que discuteront les deux premières parties de ce papier⁸. Nous tiendrons ces avancées, comme dirait Boltanski, pour des acquis définitifs.

En situant d'emblée la sociologie génétique dans des zones de transaction avec la psychologie pour l'un et la philosophie pour l'autre, Lahire et Corcuff nous permettent de bien saisir le potentiel de l'*habitus* tout en jetant les premières bases nécessaires à l'élaboration d'une solution à l'énigme qui nous occupe (comment se peut-il qu'à partir de l'*habitus*, quelque chose de nouveau advienne ?)⁹. Ils formulent tous deux l'hypothèse d'un « individu pluriel » difficilement concevable dans l'état actuelle de la théorie génétique (qui, en corrélant l'*habitus* au champ, au groupe ou à la classe, cherche à démontrer la régularité des comportements en situation sociale X ou Y). Nous le verrons, leurs tentatives sont convaincantes bien que tendanciellement divergentes. Mais c'est, selon nous, au prix d'un aveu d'abandon partiel chez l'un et au prix d'un empirisme peut-être excessif chez l'autre.

L'originalité de l'*habitus* tient en ce qu'il est composé d'un ensemble de normes sociales ressaisies en dispositions individuelles qui ne font pas office de règles de comportement explicites mais de tendances inconscientes à agir de telle manière plutôt que d'une autre. Le concept d'*habitus* permet d'extraire « l'inconscient » du carcan mentaliste que lui concédait la psychanalyse (Frère, 2004, p. 88). Les schèmes (ou les dispositions) qui le composent ne se rapportent pas « à des représentations qui existent dans la vie mentale », dont on n'a pas connaissance, (« et qui peuvent être décelées dans l'esprit et rendues conscientes ») a

⁸ . Les disputes récurrentes autour du structuralisme génétique depuis le début des années 80 ont toujours donné l'impression qu'il n'existant aucune voie médiane entre la critique radicale et l'adhésion aveugle. On peut donc se réjouir que certains s'inquiètent aujourd'hui de déterminer des « zones de transactions » (Benatouïl, 1999, p. 314) entre la sociologie de Bourdieu et son dehors. P. Corcuff commence son récent ouvrage en écrivant que la « flopée des anti-Bourdieu », dont nous citons ci-dessus certains représentants, proposent des analyses simplistes « qui méconnaissent tout ce en quoi les concepts qu'il a forgés dessinent une pensée de la complexité » (2003, p. 8). A l'inverse, poursuit-il, « engluée dans la mauvaise foi des "contre", la lecture de Bourdieu peut aussi pâtrir des cécités des "pour". A force de donner une image trop lisse, trop cohérente, trop idyllique de cette sociologie, d'en faire l'aboutissement ultime des sciences sociales, on enrôle le mouvement de la recherche sociologique » (*Ibid.*, p. 10).

⁹ . Consistantes à ce problème, d'autres interrogations pourraient être solutionnées dans le sillage de son dénouement : comment par exemple expliquer les célèbres « ratés de l'*habitus* » ? Comment comprendre son éventuelle non congruence avec le champ social qui est censé l'avoir mis en forme ? Comment saisir toutes ces potentielles fuites d'un individu hors des processus de socialisation classiques auxquels le destine son *hexis*, et qui, si l'on s'en tient au principe de falsifiabilité popperien, devraient invalider définitivement la théorie critique une fois actualisés ? Ou encore, pour reprendre une dernière fois Boltanski, « comment penser la coordination entre des personnes dont la socialisation s'est opérée dans des contextes d'expérience différents et qui, pourtant, peuvent trouver des terrains de rapprochement sans invoquer "l'accord spontané des *habitus*" » (Boltanski, 2003, p. 160) ?

posteriori), mais aux injonctions sociales qui « s'adressent non à l'intellect mais au corps » (Freud, 1968, p. 175, Bourdieu, 1997, p. 169)¹⁰.

La chose selon nous la plus importante est précisément ce paradoxe : l'habitus est inconscient et pourtant, il n'est pas mental, psychique ou psychologique.

C'est probablement ce paradoxe qui troublera Lahire qui tente, à tort, de le réduire en cherchant la correspondance des dispositions du côté psychique. L'habitus est reconduit à un complexe psychique d'ordre mécanique, ce qui limite son potentiel créatif. P. Corcuff quant à lui ne le réduira pas mais évacuera purement et simplement la question de l'inconscient lorsqu'il recourra judicieusement à la notion d'habitus individuel et à l'identité-ipséité de Ricœur — ce qui nous semble moins heureux. Car nous voudrions montrer que si l'agent peut « inventer en situation » c'est *grâce* à ses déterminations et non pas parce qu'il posséderait, malgré elles, un subjectivité libre (une identité-ipséité) qui leur serait hétérogène comme le laisse penser Corcuff. Il s'agit de démontrer que ce paradoxe peut (doit ?) en réalité être assumé si l'on veut pouvoir encore réfléchir dans le paradigme génétique. Mais il réclame de convoquer une tradition antérieure au structuralisme génétique ; la phénoménologie du corps. C'est ici que l'on quitte la perspective épistémologique « progressiste » (pour ne pas dire quelque peu « évolutionniste ») de Thomas Kuhn qui ne reviendra jamais sur la thèse de l'incommensurabilité des paradigmes. Chez lui, des paradigmes différents sont envisagés comme obligatoirement successifs (un « nouveau » remplaçant un « ancien ») et séparés d'une nécessaire « révolution » (1983, p. 204sq). Or, en sciences sociales du moins, il n'est pas rare que des écoles différentes s'empruntent mutuellement les outils nécessaires à la résolution de problèmes au bout desquels n'arrivait pas seul (et dans son état actuel) leur corpus théorique (Feyerabend, 1988, p. 120sq).

La dernière partie de cet article, tentera donc de re-légitimer l'usage d'une certaine forme de phénoménologie dans le paradigme génétique afin d'achever la redéfinition de l'habitus entamée par Lahire et Corcuff, qui, bien que substantiellement plus riche que celle de Bourdieu ou de ses successeurs, nous semble inaboutie. Ce faisant, il faudra éviter le piège des essais qui, pour Karsenti et Benoist, ont déjà fait office de « synthèses molles et pacifiantes (2001, p. 16) ». Il est une irréductibilité que nous ne prétendons pas solutionner entre la phénoménologie philosophique et la sociologie. Par contre, recourir à la phénoménologie philosophique pour élaborer une grille de lecture de sociologie phénoménologique utilisable sur le terrain même de la sociologie est envisageable et peut ouvrir de nouvelles recherches.

¹⁰. Sur Bourdieu et la psychanalyse, voir aussi Fourny, 2000.

Nouvelles car il ne s'agira pas non plus d'utiliser le courant intellectualiste husserlien (dominant en phénoménologie) qui alimentera par exemple la sociologie de Schütz¹¹. Il faudra bien plutôt utiliser une tradition plus marginale, celle qui joue le corps contre la conscience. En France, elle a été développée par Merleau-Ponty et Castoriadis.

Le paradigme génétique trouve dans la très novatrice hypothèse de « l'homme pluriel » (développée par Lahire et reprise par Corcuff) un enrichissement considérable pour l'habitus. Mais il ne faut pas omettre sa dimension inconsciente (ce que fait Corcuff) ou chercher à le localiser et à appréhender empiriquement ses fameux schèmes dans le *psychisme* (à l'instar de Lahire). Conserver l'hypothèse d'un ensemble d'habitudes sociales inconscientes incarnées en chacun d'entre nous sous la forme de dispositions à agir nous semble fondamental. Mais être susceptible de concevoir le magma de ces dispositions sans pour autant réduire son porteur à une pure mécanique psychique ne l'est pas moins. Chez Lahire, l'adaptation de l'agent à une diversité de champs, même grande, reste de l'ordre de la reproduction mécanique d'acquis. Chez Corcuff l'habitus est mis de côté pour cette raison précise et c'est une autre identité (ipséité) qui vient libérer, comme par surcroît, l'agent du poids de ses habitudes sociales.

S'ils nous mettent sur la voie avec l'hypothèse d'un individu pluriel susceptible de réagir aux sollicitations de son environnement de manières diverses (voir inattendues), ni Lahire ni Corcuff ne solutionnent le fond du problème : celui de l'inertie de l'habitus. Quand bien même l'habitus deviendrait plus complexe que monolithique, quand bien même deviendrait-il celui d'un individu unique et pluriel, comment peut-il se concilier avec des facteurs humains tels que la créativité ou l'inventivité sociale ? L'habitus peut-il être autre chose que ce poids du passé personnel, conditionnant l'activité des acteurs ? Cette question peut surgir à diverses reprises pour les sociologues travaillant par exemple dans les secteurs où l'idée d'innovation est convoquée par les acteurs (sociologie de l'art, des sciences ou des mouvements sociaux). La phénoménologie du corps de Merleau-Ponty¹², appliquée dans ses textes plus

¹¹ Depuis le constructivisme d'A. Schütz, la phénoménologie s'est progressivement imposée en sociologie comme outil ou modèle d'analyse pertinent. Comme on le sait, le regard que celle-ci pose sur la réflexivité subjective et la conscience intentionnelle fut dans le monde anglo-saxon une source d'inspiration pour Garfinkel et les ethnométhodologues en général. En France, c'est du côté des sociologies pragmatiques (Boltanski, Thévenot, Chateauraynaud) et de la sociologie des sciences (Latour, Callon, etc) qu'elle trouvera plus particulièrement écho (voir sur ce point Benatouïl, 1999).

¹² Ce n'est pas un hasard si c'est ce philosophe qui aura la plus grande influence sur Bourdieu quand il définira son concept d'habitus. La tradition sociologique française tient généralement le structuralisme de Bourdieu comme l'un des courants les plus illustratifs de l'opposition au projet phénoménologique (Benatouïl, 1999). On peut avaliser cette lecture à condition de marquer que ses réticences portent essentiellement sur le prologue de cette tradition initialement forgée par Husserl pour étudier « ce qui se donne à la conscience » (voir infra, dernière partie). Selon Bourdieu, la tradition phénoménologique, profondément anti-génétique, empêche de poser « la question de la construction sociale des structures ou des schèmes que l'agent met en œuvre pour

anthropologiques à la culture et poursuivie par Castoriadis sur le champ politique, nous permet de saisir un habitus par lequel, pour reprendre Boltanski, « quelque chose de nouveau advient ». Grâce à elle, un habitus multi-déterminé, inconscient et pourtant susceptible d'échapper à la reproduction sociale devient envisageable. Dans le cadre plus spécifique de nos recherches empiriques sur les mouvements altermondialistes (que nous n'aborderons ici que périphériquement), ce coup de pouce phénoménologique au paradigme est destiné à nous aider à formaliser l'habitus du militant et les nouvelles formes de luttes qu'il entend pratiquer en se démarquant des anciens mouvements « sociaux » syndicaux ou politiques. Ce souci pratique a engendré la réflexion strictement théorique esquissée dans ces pages. Il importe que l'habitus puisse devenir dynamique, au risque de s'éloigner d'une définition qui le confinerait à la répétition de règles sociales et de flirter, pourquoi pas, avec une conceptualité qui lui est jusqu'à présent radicalement étrangère : imprévisibilité, zones d'incertitudes, régimes d'action, etc. Nous parlons de « risque ». Mais le rapprochement s'avérera peut-être salutaire si le paradigme génétique veut éviter la crise que beaucoup lui prédisent.

Deux pistes génétiques pour une sociologie de l'individu pluriel

Lahire, pour sa part, commence son analyse critique par pointer le flou avec lequel certaines notions clefs sont utilisées en sociologie structuraliste. Il montre ainsi que le structuralisme génétique ignore vraisemblablement que, dans les années 70 et 80, la

construire le monde » (Bourdieu, 1980, p. 44, 1987, p. 47, 1997, p. 175,etc). Produit original d'une philosophie de la conscience, elle n'autorise pas la régression critique en deçà des capacités réflexives des acteurs, vers ce qui conditionne précisément leur élaboration commune du sens du monde. Elle en vient donc à interpréter logiquement ce sens comme une représentation rationnelle issue de consciences pures. Si l'on suit Schütz, le travail sociologique consisterait alors en une mise en représentation de ces constructions intersubjectives. Et les sciences sociales en général correspondraient « pour ainsi dire à des constructions de second degré, c'est à dire des constructions des constructions produites par les acteurs sur la scène sociale » (1962a, p. 6, nous traduisons). Garfinkel et les ethnométhodologues, en parlant de « compte rendu » (accounts, 1984) feront la même erreur en s'en tenant à la construction de telle ou telle situation sociale élaborée par des acteurs sociaux sans « mettre à jour les conditions sociales de possibilité de la construction » elle-même (Bourdieu, 2001, p. 182). Autrement dit, la phénoménologie de Schütz et l'ethnométhodologie s'en tiendraient à une forme de micro-sociologie qui ne permet de considérer que des acteurs rationnels, conscients et réflexivement compétents alors que l'enjeu sociologique est, à l'instar des traditions du soupçon (Marx, Nietzsche, Freud), de cerner les conditions sociales de la conscience, de la réflexivité et de la rationalité des acteurs (Ricoeur, 1965). Mais bien au delà des intentions anti-phénoménologiques qui apparaissent lors des premières lectures de ses textes, on remarque que Bourdieu s'est fait phénoménologue plus souvent qu'à son tour. Le travail sur la « conscience » n'est pas le tout de la phénoménologie et une étude exhaustive nous montre que l'habitus de Bourdieu n'est pas sans rappeler, comme nous l'évoquons ici, cette tradition phénoménologique qui, de Scheler à Merleau-Ponty en passant par Heidegger ou Levinas, donne la priorité à une forme d'intentionnalité « affective » ou « pré-subjective » sur « l'intentionnalité de la conscience » (voir, entre autre, 1987, p. 15)

psychologie donnait, contrairement à lui, des définitions de ce qu'elle entendait par disposition ou reproduction psychique de structures sociales. Cette insuffisance laisse son système — employé à repérer les traits sociaux d'un comportement et à le subsumer sous un habitus précis — relativement dépourvu face aux questions suivantes : Comment des expériences socialisantes peuvent-elles cohabiter dans le même corps ? Comment interviennent-elles plus tard dans la vie d'un individu ? etc. Soucieuse de leur unique expression sociologique, l'école « bourdieusienne » n'analyse pas ce qu'elle entend par *dispositions d'un individu*. Par voie de conséquence, « on ne dispose daucun exemple de construction sociale d'incorporation ou de transmission de ces dispositions. On n'a aucune indication sur la manière dont on peut les construire ni sur la façon dont elles agissent ». (Lahire, 2001b, p. 129). C'est pourquoi « on voit mal comment des acteurs pourraient incorporer des structures objectives et comment celles-ci pourraient alors se re-produire, se convertir, se transfigurer en structures mentales et cognitives (Lahire, 2001a, p. 210). L'idée d'inscription des structures sociales dans le cerveau sous forme de structures mentales est une métaphore dangereuse tant qu'on n'a pas pris le temps de se demander comment les premières peuvent s'incorporer pour fonder homologiquement les secondes.

Certes le résultat de cette incorporation trouve-t-il à être exprimé en terme de matrices, de schèmes ou de dispositions mais rien n'est concrètement dit à leur sujet. En réalité, le « génétisme » aurait importé en sociologie sous une forme réifiée, indiscutée, et inchangée depuis une vingtaine d'année, ces concepts fort expressifs qui n'étaient en réalité « que des sortes de résumés de l'état des travaux psychologiques parmi les plus avancés de l'époque » (1998, p. 105 et 2001b, pp. 124-125). Depuis, les chercheurs qui parlent le langage de l'incorporation des structures objectives n'ont jamais donné corps à cette dialectique et ne se sont jamais avérés capables de saisir comment se construisent, à travers les expériences sociales, les multiples genres de dispositions et de schèmes. Ils risquent ainsi de perdre tout leur intérêt heuristique et de rendre stérile un paradigme pourtant prometteur.

Le projet de Lahire consiste alors en une sociologie psychologique inspirée de Piaget (1999). En travaillant sur les concepts (schèmes, dispositions, matrices) utilisés par les sociologues structuralo-constructivistes pour signifier l'organisation sociale des modes de pensées, de comportements et d'actions de l'acteur (ou de l'agent), elle chercherait à complexifier le débat qui empêche l'habitus bourdieusien d'être celui d'acteurs intentionnels et rationnels (2001a, p. 171). En comprenant bien *comment* ils peuvent renvoyer à différents modes et moments d'intériorisation et *combien* ils ont une faculté d'adaptation à divers contextes sociaux, ces notions qui articulent l'habitus ouvrent la voie à un individu pluriel

multi-socialisé et *multi-déterminé* unique. Nous sommes tous, en tant qu'êtres sociaux, confrontés à un ensemble de situations locales qui vont avoir plus ou moins d'impact sur la composition de notre bagage dispositionnel en fonction de mille et une variables.

Mais le transfert de structures objectives vers celui-ci ne relève pas de la nécessité. La sociologie a trop longtemps vécu par paresse empirique sur l'évidence de transférabilité des schèmes, ce qui lui permet de dresser en quelque sorte le tableau d'individus répondant à une même généralisation de schèmes arbitrairement retenus. « En fait, le régime, non discuté et empiriquement peu mis à l'épreuve, de transfert généralisé empêche de concevoir (et donc d'observer) l'existence de schèmes ou de dispositions très locales (propres à des situations sociales ou à des domaines de pratiques particuliers), de modes de catégorisation, de perception, d'appréciation ou d'action sensori-motrice partiels attachés à des objets et à des domaines spécifiques. Il réduit un processus d'extériorisation de l'intériorité complexe à un fonctionnement unique et simple, à savoir celui de l'assimilation/accommodation : assimilation des situations aux schèmes incorporés et accommodation (correction) des schèmes antérieurement acquis aux variations et aux changements de situation (2001b, p. 136).

Pour Bernard Lahire notre bagage est composé d'un ensemble de dispositions dont certaines peuvent être inhibées ou désactivées pour laisser la place à la formation ou à l'activation d'autres dispositions. Elles peuvent se limiter à n'être que des dispositions sociales spécifiques, au domaine de pertinence bien circonscrit, le même individu apprenant à développer des dispositions différentes dans des contextes différents. Il ne subit pas un simple transfert d'une même structure dispositionnelle mais est porteur d'une pluralité de dispositions correspondant à une pluralité de contextes sociaux. Et plus cet individu aura été placé dans des contextes sociaux non homogènes, plus il sera susceptible de posséder un patrimoine de dispositions, d'habitudes ou de capacités d'adaptation non homogène et non unifié. Travailler à découvrir ce patrimoine revient, pour le sociologue, à rendre sa particularité et sa diversité à l'individu, comme a pu le faire Piaget, en montrant que les catégories de la connaissance ne sont pas transcendantales mais évolutives et singularisées (1970, p. 80).

Un important travail de terrain recroisant un ensemble de données quantitatives et qualitatives vient étayer ce programme de recherche génétique et tente de vaincre les dernières réticences. Sans Piaget cette fois mais à l'appui d'entretiens de nombreux travaux statistiques, Lahire élabore des hypothèses fortes telles que celle des « profils dissonants » qui met en scène des individus dont les attitudes, les pratiques ou les goûts ne correspondent pas nécessairement à ceux qui caractérisent leurs origines socio-professionnelles ou socio-

culturelles (2004, pp. 175-203). Les solides assises empiriques de ces hypothèses leur permettent de résister à la tentation des propos vagues sur la montée de l'individualisme et de ne pas céder au rejet idéologique de la notion de classes sociales qu'on peut aujourd'hui soupçonner chez Gauchet, Renaut, Beck, Taylor ou encore Lipovetsky. L'enjeu se situe sur un autre terrain : procéder à la rupture avec certaines habitudes intellectuelles par trop durkheimiennes nourrissant « la crainte de psychologisation des rapports sociaux » et celle de « la régression vers un certain atomisme », craintes que l'on retrouve dans le structuralisme constructiviste actuel (2004, p. 696).

Corcuff s'inspire notamment de cette zone de transaction que Lahire tente d'ébaucher entre psychologie et structuralisme constructiviste (2003, pp. 82-86). Sans pourtant la citer, il se rapproche aussi fortement de B. Fowler lorsqu'elle cherche à populariser ce paradigme dans l'espace britannique des *cultural studies*. Les travaux de la sociologue insistent sur l'idée d'une pluralité identitaire dont la description ne peut se réduire à la combinaison de structures extérieures avec une conception de l'individu modulable par celles-ci (Fowler, 1997, p. 132, nous traduisons). C'est en s'appuyant sur la même intuition d'une singularité plurielle (ou pluralité identitaire) que Corcuff essaie de dessiner sa propre alternative à un habitus « qui unifie a priori les dispositions et construit une permanence de la personne » (Corcuff, 2003, p. 70).

Là où Lahire propose de recourir à la psychologie et à Piaget afin de spécifier les schèmes composant le contenu variable de l'habitus, Corcuff lui, convoquera Paul Ricoeur. Non sans regretter qu'une certaine forme de culture explicitement anti-philosophique constitue encore parfois en sociologie « un passeport quasi magique pour atteindre les sommets de la science » (*Ibid.*, pp. 121-122). La philosophie est ici d'usage légitime, estime-t-il (dans le sillage de Kuhn), car elle permet aussi d'avancer vers une singularité individuelle et néanmoins socialement complexe, sans pour autant être le reflet de structures objectives. Le concept d'identité-ipséité de P. Ricoeur renvoie par exemple au moment où une personne se pose la question de savoir *qui* elle est. Il en retourne ici de la part subjective de l'identité personnelle par opposition à sa part objective qui répond à la question *que suis-je* : l'identité-mêmeté.

Cette dernière correspond bien aux « dispositions durables » de l'habitus dans son acception génétique (Corcuff, 2001, p. 98, 2003, p. 62). Nous sommes en présence de la part objective de l'identité d'un sujet. L'identité ipséité par contre se rapproche de la notion de distance au rôle chère à Goffman ou F. Dubet. Elle correspond à la sédimentation d'un « quant à soi » personnel se représentant comme irréductible aux rôles sociaux incarnés. La plupart des autres chercheurs travaillant au sein du paradigme structuralo-constructiviste — au sein

duquel la réflexivité de l'acteur s'assimile à une illusion biographique¹³ — ne tiennent pas compte de ce « sens subjectif de soi-même » et iraient même jusqu'à le considérer comme nul et non avenu. Seul le sociologue, armé de ses concepts de domination, de champ, d'habitus et résolument ancré dans une perspective de soupçon serait en mesure de signifier à l'individu ce qu'il est en lui-même¹⁴. Hypothèse qui n'est pas fausse mais bien insuffisante. Il est tout aussi crucial pour le sociologue de tenir compte dans son étude du monde social, des conséquences effectives qu'ont sur lui les identités que les « agents » se construisent à côté des « rôles » que leur habitus (compris ici comme « sens du jeu ») les pousse à jouer inconsciemment.

Corcuff face au dilemme de l'identité (conscience ou habitus ?)

Lahire face à la critique phénoménologique (habitus ou empirisme ?)

Le grand intérêt de ces tentatives de dépassement est de ne pas se situer dans une des filiales de la vieille opposition phénoménologie – structuralisme. Elles permettent d'ailleurs d'y revenir mieux armés.

Leur refus de comprendre l'habitus uniquement comme « dispositions durables et transposables, structures structurées prédisposées à agir comme structures structurantes » (Bourdieu, 1980, p. 88) n'induit nullement qu'il faille souscrire à l'effacement de l'hypothèse génétique comme cela a déjà été fait (Boudon en France, Alexander outre Atlantique, etc). C'est parce que les dispositions et schèmes, individuellement, ne sont pas seulement « l'incorporation de la même histoire objectivée dans des habitus et des structures » mentales qu'ils ne donnent pas toujours des comportements pratiques identiques les uns aux autres qui seraient « mutuellement compréhensibles et immédiatement ajustés aux structures » (*Ibid.*, p. 97).

Parmi tout ce qui se fait, s'écrit ou se dit aujourd'hui à partir de la sociologie génétique, nous sommes probablement là en présence des deux postures intellectuelles les plus articulées. Une réserve peut toutefois être formulée. Toutes rigoureuses qu'elles soient, ces

¹³. Voir, à l'origine, Bourdieu, 1994, pp. 81-90.

¹⁴. A cette identité duale, que Corcuff inscrit bien dans le projet général de recherche sur *l'individu pluriel*, vient encore s'ajouter le moment de subjectivation proposé par Benoist qui correspond à l'expérience d'un défaut d'identité. Il s'agit de tous ces moments durant lesquels « le je ne manifeste pas une identité à soi, mais l'expression d'une irréductibilité, d'une singularité dans la ponctualité d'un moment, d'une action, par exemple dans le "j'emmerde cette société" ou le "je t'aime" (2003, p. 99, p. 64). La sociologie a quelque chose à dire de ces moments de subjectivation, conclut Corcuff, non sans se référer au régime d'agapè de Luc Boltanski dont il cherche lui-même à développer le modèle (voir à ce sujet Corcuff P., 2001 et Corcuff P., 2002)

démarches semblent parfois justement avorter la réflexion par la rapidité avec laquelle elles entendent transcender l'habitus. L'une et l'autre pour le « corriger » nous semblent réintroduire des difficultés que ce concept était précisément parvenu à contourner. Lahire, nous y reviendrons, donne l'impression de vouloir trouver matériellement la résultante psychique de l'habitus à force de traquer ses dispositions. Corcuff quant à lui a probablement raison de vouloir réintroduire un intérêt pour la conscience de l'individu et sa capacité à réfléchir son identité et son action. Mais du coup, il referme en partie la porte entrouverte sur la richesse fertile de notre inconscient social incorporé et laisse entendre que si créativité de l'agent il y a, elle ne peut être envisagée que comme le propre de son identité ipséité, celle qui se construit comme dans un univers parallèle à l'habitus.

Pourtant c'est bien Corcuff qui nous met sur la piste de l'habitus dynamique lorsqu'il rappelle une distinction fondamentale (que l'on tient pour un *Principia* du structuralisme génétique) : celle qui distingue l'habitus individuel et l'habitus de classe¹⁵.

On ne peut parler indistinctement de l'un et l'autre car « cela reviendrait à tenir toutes les pratiques ou les représentations produites selon des schèmes identiques pour impersonnelles et interchangeables qui [...] ne reflètent aucune particularité du moi empirique [...]. Chaque système individuel de dispositions est une variante structurale des autres, où s'exprime la singularité de la position à l'intérieur de la classe et de la trajectoire [...]. Le principe des différences entre les habitus individuels réside dans la singularité des trajectoires sociales, auxquelles correspondent des séries de déterminations chronologiquement ordonnées et irréductibles les unes aux autres : l'habitus qui, à chaque moment, structure, en fonction des structures produites par les expériences antérieures, les expériences nouvelles qui affectent ces structures dans les limites définies par leur pouvoir de sélection, réalise une intégration unique » (Bourdieu, 1980, p. 101)¹⁶.

¹⁵ . Que ce soit dans *Bourdieu autrement* ou dans sa collaboration à l'ouvrage collectif dirigé par B. Lahire, il souligne qu'un structuralisme qui ne soit pas partiel et partial « est susceptible de mettre en évidence un certain traitement du singulier dans ses rapports avec le collectif » (Corcuff, 2001a, p. 95 et 2003, p. 53). Or, ce qui est effectivement dommageable c'est que ses partisans n'y ont jamais porté une attention directe. On ne trouve guère plus d'analyse de la distinction cruciale entre habitus de classe et habitus individuel dans l'ouvrage de Pinto (1998) que dans les introductions d'Accardo (1997), de Mounier (2001), les articles des revues qui ont consacré un numéro à Bourdieu comme *Critique* (1995, *Pierre Bourdieu*, n°579-580), *Substance* (2000, *Bourdieu*, vol. 29, n°3), *La revue internationale de philosophie* (2002 n°2, *Pierre Bourdieu et la philosophie*) ou les collectifs (Schusterman R., dir., 1999).

¹⁶ . Cité aussi partiellement par Corcuff, 2001a, p. 103 et 2003, p. 56. Force est de constater que Bourdieu lui-même ne facilite pas cette archéologie. Il va en quelque sorte brider l'habitus individuel pour le ramener éternellement à une simple variante stylistique de l'habitus de classe. L'homologie stricte entre les habitus des individus d'une même classe réapparaît d'ailleurs avec fermeté chaque fois que Bourdieu expose la tâche de la sociologie. Elle doit être celle d'une volonté de « construire des analogies cachées » afin de saisir où, comment et pourquoi on élabore des règles et des régularités entre habitus comme on tente d'élaborer des règles et régularités à l'égard de tout objet de science (Bourdieu, Passeron, Chamboderon, 1973, p. 78). Jusque dans *Science de la science et réflexivité*, Bourdieu se tiendra à cette conviction. Nous serions là un présence d'un postulat scientifique indépassable car, dit-il en citant Frege, « si tout était dans un flux continu et que rien ne se

Corcuff voit bien que là se joue toute la possibilité d'opérer une archéologie conceptuelle qui permette de poser, une fois pour toutes, que l'*habitus* n'est pas seulement le bulldozer du collectif contre le singulier mais aussi un qualificatif porteur d'une irréductible unicité. Parce que le structuralisme génétique n'a jamais permis de penser le concept d'*habitus* autrement que dans son articulation au champ ou à la classe (c'est à dire à un espace social homogène au sein duquel les individus posséderaient des caractéristiques et des schèmes dispositionnels communs), Corcuff conclut que « l'on ne peut pas faire de l'*habitus* un point d'achèvement de la sociologie de la singularité » (2003, p. 62).

Ce en quoi il a tort, du moins d'un point de vue génétique. On peut regretter qu'après avoir bien relevé, contrairement à cette tradition, l'intérêt d'un *habitus* singulier il élude lui-même la question et ne poursuit pas le questionnement plus avant. Pourquoi ? Selon nous parce qu'il n'en éprouve pas le besoin. Laissant l'*habitus* du côté de « l'inerte », du « réceptacle de déterminations » correspondant à *l'identité mémété* de Ricoeur, il convoque *l'identité ipséité* pour pouvoir parler plus à l'aise d'une liberté subjective qui se donne à voir en pointillés derrière l'auto-analyse consciente que fait l'acteur de son activité quotidienne. Armé de l'outillage conceptuel que Luc Boltanski a forgé dans *L'amour et la justice comme compétences* (Paris, 1990) et surtout dans *De la justification* (avec L. Thévenot, Paris, Gallimard, 1991), il referme le dossier en écrivant que l'*habitus* n'est qu'une « facette de la singularité » qui ne doit pas monopoliser l'intérêt du chercheur aux dépens des capacités réflexives des acteurs. Malgré le poids de leur *habitus* ces capacités attesteraient de l'inaliénable créativité des acteurs : ils se forgent une identité eux-mêmes. La réflexivité de l'acteur lui permet de faire émerger son « identité » en guise de réponse à la question de savoir « qui je suis ». Ce geste implique une conscience dynamique, certes légitime pour la sociologie, mais qui ne peut pas être celle de l'*habitus*, inconscient dans sa nature. *Habitus* et créativité sont de nouveau renvoyés dos à dos, comme ils l'ont toujours été dans le paradigme génétique. En définitive, tout se passe comme si Corcuff abandonnait par facilité la piste de l'*habitus* individuel (et corrélativement le paradigme structuralo-constructiviste dont l'*habitus* est un *Principium*) juste après l'avoir amorcé, pour en suivre une autre en dernier recours : celle de *l'identité-ipséité* de Ricoeur¹⁷.

maintenait fixé pour toujours, il n'y aurait pas de possibilité de connaître le monde et tout serait plongé dans la confusion » (Bourdieu, 2001, pp. 137-138). A peine parvenu au singulier Bourdieu semble s'en détourner pour en revenir à l'ancienne perspective, fort positiviste, des lois et des constantes sociales.

¹⁷. Les problématiques de la réflexivité et de la compétence rationnelle relancées par Corcuff ne permettront pas une appréhension complète de l'*habitus* individuel. On peut en effet, en tant qu'acteur, disposer d'un *habitus* suffisamment complexe pour être socialement unique sans pour autant devoir atteindre le stade de l'analyse réflexive de son action. Il est logique qu'après avoir bien décortiqué l'*habitus* dans sa singularité, Corcuff en arrive à recourir à l'*ipséité* de Ricoeur qu'il lui « ajoute ». Il n'a pas le choix de procéder autrement s'il pour pouvoir continuer à parler de réflexivité.

Structuraliste-constructiviste, Lahire le reste bel et bien. Nos dispositions sont chez lui issues de champs sociaux de déterminations hyper-diversifiées. Elles s'inscrivent quand même au plus profond de notre singularité pour marquer ce que nous sommes (nos identités) d'un ampreinte profonde, indélébile et donc quasi-génétique. On peut ainsi depuis ses travaux « penser la coordination entre des personnes dont la socialisation s'est opérée dans des contextes d'expérience différents et qui, pourtant, peuvent trouver des terrains de rapprochement » : un ouvrier et un patron joueurs de belote, un fils de soprano et un fils de rappeur amateurs des mêmes concertos de Beethoven, etc (Boltanski, 2003). Mais l'hypothèse de l'homme pluriel ne nous permet toujours pas de comprendre comment les déterminations qui l'informent (au double de sens de « mettre en forme » et « renseigner ») composent une richesse d'acquis inconscients mobilisables pour « inventer » des comportements singuliers.

A force d'exhorter à la mise à l'épreuve psychologique contre « les inclinations à trancher des questions théoriques par des citations philosophiques », Lahire restreint considérablement la diversité des points de vue qui, en se posant sur l'habitus, circonscrivent à chaque fois une réification originale de celui-ci (1998, p. 187, note). Il en vient presque à se demander ce à quoi correspondraient *matériellement* les schèmes et dispositions de l'habitus dans le psychisme des individus, frôlant ainsi un empirisme anti-intellectualiste qui ne peut plus poser la question que dans ces termes : « A-t-on affaire à un concept utile empiriquement, sans lequel les actes de recherche ou les comptes rendus de recherche ne seraient pas ce qu'ils sont, ou bien a-t-on affaire à ce que Michel de Certeau n'hésitait pas à appeler une "réalité mystique", une "case supplémentaire" (entre structure et pratiques) dont aurait besoin le sociologue pour boucler sa théorie » (*Ibid.*, p. 63) ?

Pour aller vers une conception de l'habitus qui n'ait rien d'un bulldozer collectif broyant la singularité, il faut peut-être s'empêcher de poser de telles dichotomies entre l'empirie et la philosophie niant que la seconde ne puisse jamais mettre en garde la première quant aux impasses de la psychologie empirique. Dans ses excès objectivistes cette dernière fut d'ailleurs critiquée par les premiers sociologues phénoménologues. Schütz relevait avec Scheler par exemple que quelles que soient les formes qu'elle puisse en effet revêtir, « la psychologie empirique presuppose déjà non seulement que des hommes semblables existent, mais [...] suppose en outre l'objectifiabilité du psychique en tant que tel et inclut la supposition non fondée que les mêmes événements psychiques peuvent réapparaître chez une multitude de sujets et peuvent être reproduits par expérimentations » (Schütz, 1962b, p. 157, Scheler, 1993, p. 166 sq.).

On peut entendre par là que, s'il faut effectivement travailler à mieux décortiquer les schèmes et dispositions que nous incorporons sous forme d'habitus, chercher uniquement à déterminer leurs localisations et leurs contenus psychologiques risquerait de nous conduire à les catégoriser sous différents ensembles caractéristiques de groupes sociaux au sein desquels les individus seraient tendanciellement identiques. Lahire nous suggère pour ainsi dire un « multi-déterminisme » à la place d'un « déterminisme ». La localisation de la disposition qui lui correspond permet de comprendre pourquoi la musique classique est appréciée par une personne à laquelle l'habitus ouvrier ne la prédestinait pas. La même appréhension purement technique pourrait être reproduite pour toutes les dispositions composant l'habitus (à chacune son champ de socialisation, même si elles sont contradictoires entre elles comme dans le cas l'ouvrier mélomane). Le défi de la singularité serait perdu et il ne nous resterait plus qu'à tenter de comprendre pourquoi telles ou telles dispositions composent effectivement l'habitus de telles ou telles catégories d'individus plutôt que telles autres. Comment dès lors appréhender l'habitus individuel ?

Si l'agent n'est rien d'autre qu'une somme de dispositions à agir, comment comprendre que son action puisse être autre chose que leur stricte mise en œuvre à l'identique ? Et, partant, comment traiter l'invention d'un comportement neuf dans une situation ou, pour le dire avec Boltanski « faire en sorte que quelque chose de nouveau advienne ? ». Greffer à ce phénomène d'individuation un doublon réflexif (Corcuff) revient à réfléchir à côté de l'habitus. On le disjoint de l'acte par lequel chacun se construit et se représente, en toute conscience sa véritable individualité. Deux identités : un habitus individuel (qui reste « péjorativement » lourd) et une véritable subjectivité libre (un quant à soi, un identité ipséité, etc).

A ce stade, on est en mesure de pouvoir espérer que l'habitus individuel peut à lui seul synthétiser ces identités qui impliquent l'effraction hors du structuralisme génétique. Un troisième (et synthétique) programme de recherche doit être ouvert. Ni concept empirique ni réalité mystique, l'habitus individuel peut en réalité revêtir une troisième acception qui permet son utilisation rigoureuse sans renvoyer sans cesse le sociologue qui s'en empare aux querelles épistémologiques à propos de sa réalité psychologique. On peut se l'octroyer sous la forme de fiction sociologique que l'on tiendrait, en sociologie, pour aussi légitime que la fiction que constitue le fameux Je transcendental kantien en philosophie (Frère 2003).

Altérer le concept d'habitus en le confinant au statut de « boîte noire » insondable (Boudon)¹⁸, ou en cherchant à le dénicher empiriquement du côté des structures mentales et cognitives (B. Lahire) pour répondre à cette critique revient dans tous les cas à poser sur lui un regard trop restrictivement positiviste. L'habitus n'est pas une boîte matériellement incluse en nous, cause mécanique de nos pensées et actions. Il s'agit d'une abstraction intellectuelle qui permet de penser l'individuation de schèmes collectifs sous forme de dispositions individuellement incarnées. L'usage annoncé de la phénoménologie vient à point nommé pour outiller la théorisation de cet « habitus fiction » dont la seule ambition est de pouvoir rester « outil » manipulable et moins contradictoire pour la sociologie génétique.

Phénoménologie et fiction sociologique : un troisième programme génétique pour un habitus dynamique

Il convient de rappeler que la locution apparaît pour la première fois chez Husserl, le père fondateur de la phénoménologie, lorsqu'il désigne le Je « comme Moi persistant par des habitus durables » qui en sont le substrat (1994, p. 114). Et en effet, en pointillés derrière l'usage contemporain de l'habitus (considéré comme corollaire de l'histoire de la vie sociale individuelle) se distingue généralement assez nettement l'idée de *rétention* husserlienne selon laquelle notre vie est une succession de moments avec d'autres sujets sociaux qui, passés, laissent pourtant en nous une im-pression « qui est toujours quelque chose d'actuellement là » (1964, p. 44). Chez Husserl, on cherche effectivement à comprendre comment les traces de nos expériences passées peuvent continuer à influer sur nos expériences présentes. Mais, en dernière analyse, un rapprochement trop direct de ces auteurs fausse la juste évaluation du rapport entre le paradigme génétique et la phénoménologie. Dans les textes husserliens, l'habitus n'est qu'une notion périphérique qui sert de parure à une identité transcendantale débusquée plus profondément tandis que la *rétention* renvoie, pour sa part, à un processus qui ne concerne que des faits conscients. Car le projet phénoménologique pour Husserl est de mettre en place la fameuse réduction transcendantale (*l'epoché*) afin de régresser au niveau

¹⁸. Sur l'habitus comme boîte noire, on se référera, en complément, aux textes cités de Verdès-Leroux, Lahire et Corcuff, à R. Boudon, 1998, et C. Grignon, 1996.

« de la subjectivité pré-sociale », vers « ce dont le sujet personnel peut faire l'expérience originairement », à savoir sa confrontation consciente au monde (1982, pp. 278-279). Or, et c'est là de ses *Principia*, la conscience est inopérante dans les processus explicatifs du structuralisme génétique¹⁹.

Merleau-Ponty pour sa part « a changé le caractère de l'entreprise husserlienne en centrant sa phénoménologie sur le corps plutôt que sur la conscience » (Wolff, 1978, p. 499, nous traduisons). Le corps répond chez lui à la question de savoir ce qui nous met au contact du monde (social) en deçà de nos pensées et de notre conscience : Il est lui-même une intentionnalité originale, une manière de se rapporter à nos environnements sociaux distincte de la connaissance réflexive (1945 p. 444)²⁰. Il s'entrelace avec la *chair* du monde. Il s'y enfonce et s'y confond. Dans les textes circonscrits dans *Eloge de la philosophie, Signes* ou encore *La prose du monde* (qui rassemble des écrits inachevés qui sont, pour l'essentiel, de simples brouillons) Merleau-Ponty ouvre clairement la voie au structuralisme génétique en qualifiant cet entrelacs du corps et du monde de « culturel » (il est le « lieu de la culture » sur lequel insiste Boltanski). On peut alors lire que « l'unité de la culture étend au-delà des limites d'une vie individuelle le même genre d'enveloppe qui réunit par avance tous les moments de celle-ci à l'instant de son institution ou de sa naissance ». On voit par là même que Husserl fait partie de ceux qui se fourvoient en cherchant « du côté de l'esprit la garantie d'une unité qui est déjà là quand nous percevons » le monde et le sens que ma culture (mon univers social) y a déposé à l'état de sédiment (1960a, p. 111). Par l'action de la culture, je m'installe d'une certaine manière dans des vies qui ne sont pas miennes en ce sens que la signification que les objets du monde revêtent pour moi est celle qui a été forgée par ceux qui ont « précédé

¹⁹. C'est, à notre sens, une erreur de considérer que c'est le courant majeur de la phénoménologie que l'on trouve chez Bourdieu, lequel aurait « rencontré pour la première fois le schème-souche du dépôt, de la sédimentation de l'expérience en habitus [...] chez Husserl » (C. grignon, 1996, p. 95). Toute phénoménologie de la conscience est inopérante chez Bourdieu (voir aussi supra n. 12). L.Wacquant, dans *Réponses*, verra bien que s'il est une conception phénoménologique que l'on retrouve chez Bourdieu c'est celle, « chère à Merleau-Ponty, de la corporéité intrinsèque du contact préobjectif entre sujet et objet de façon à restituer le corps comme source d'une intentionnalité pratique, comme source d'une signification [...] enracinée au niveau préobjectif de l'expérience » (1992, p. 27). Et Pinto a certainement raison de rappeler de son côté que Merleau-Ponty « était l'un de ceux qui étaient allés le plus loin dans la mise en évidence de la spécificité de l'expérience pratique » (1995, p. 613). C'est la raison pour laquelle il fait figure d'exception dissidente par rapport à « l'intellectualisme profond des philosophes européens qui n'ont pas su voir tout ce qu'on avait à gagner en se mettant à l'écoute du corps » (Bourdieu et Wacquant, 1992, p. 98).

²⁰. « Il ne détient pas, comme dans une enceinte privée, sa vue du monde : il voit le monde même sans avoir à sortir de soi, parce qu'il n'est tout entier rien d'autre que cette référence d'un tangible étalon à tout ce dont il porte la ressemblance et dont il recueille le témoignage»(1964a, p. 181.). Notre corps connaît presque instinctivement le monde avant notre conscience et il le connaît d'une connaissance qu'il partage avec autrui et qui lui vient de la communauté. Il commerce avec le monde. Mieux, il nous place dans une relation "sourde avec le monde, dans une initiation au monde sur laquelle repose la relation d'une pensée à son objet et qui est toujours déjà faite quand le retour réflexif du sujet intervient (*Ibid.*, p. 57).

mon présent »²¹. Ce présent devient ce que Merleau-Ponty appelle « le social-mien », c'est-à-dire la matière brute de mon *être au monde* que je vais alors pouvoir sculpter (Frère, 2005, p. 248).

On peut lire ça et là dans l'œuvre du philosophe, en guise de clin d'œil à la sociologie en laquelle il était l'un des seuls à croire à l'époque²², qu'un fait social, lorsqu'il n'est plus pris comme une « réalité massive » (il vise ici très ouvertement l'objectivisme de Durkheim) « s'insère au plus profond de l'individuel » (1960c, pp. 123-142). Toute vie « a une atmosphère sociale » qui précède et conditionne le retour réflexif que l'on peut poser sur elle. Mais cette atmosphère, ce *social-mien* « n'a de nom en aucune philosophie » pourrait-on dire en paraphrasant C. Lefort²³. Par contre il s'est débusqué dans une sociologie. En passant d'une philosophie évacuant la conscience à une sociologie qui en fait de même (le structuralisme génétique), l'*être au monde*, le *social-mien* s'appelle habitus.

Cette interrelation entre l'individu et son monde culturel n'est pas réflexive, auquel cas, nous serions déjà en train de réfléchir sur la manière dont P. Corcuff ente l'*identité-ipséité* de P. Ricoeur sur l'habitus.²⁴ L'habitus singulier ainsi relu à la lumière de Merleau-Ponty nous permet d'envisager l'individu pluriel à la fois comme susceptible de produire des comportements issus en droite ligne d'apprentissages et de déterminismes sociaux inconscients, comme tout à fait unique (singularisé), et comme un potentiel culturel de création. La grande nuance est qu'il est à présent gros d'une charge culturelle « positive ».

En définitive, on voit bien que la véritable question que posait l'habitus était bien plus inquiétante que celle du déterminisme : Comment permettre au structuralisme génétique de parler d'innovation ? Comment expliquer qu'un habitus, y compris — ou plutôt surtout —,

²¹. Je suis en contact avec un monde dont j'hérite le sens culturel et social (perpétuellement engendré et nuancé par ceux qui m'ont précédé) avant même que ma conscience puisse lui en élaborer un. « Quand je réveille en moi la conscience de ce social-mien, c'est toute ma synchronie qui me devient présente, c'est, à travers elle, tout le passé que je deviens capable de penser [...], c'est toute l'action convergente et discordante de la communauté historique qui m'est donnée effectivement dans mon présent vivant » (Merleau-Ponty, 1960b, p. 12).

²². Sur la condescendance des normaliens de l'époque à l'égard des « philosophes déchus » que sont surtout les sociologues, voir surtout Bourdieu, 1987, p. 15

²³. Voir Micha R, 1990, pp. 88-94. Lefort C, 1978, p. 110.

²⁴. C'est ce que les derniers textes de Merleau-Ponty expriment de la plus belle manière : « le corps déborde sur un monde dont il porte en lui le schéma [...] qui ne cesse de susciter en lui mille prodiges » (1960a, p. 108). Ce schéma, pourrait-on poursuivre, permet au corps de faire l'expérience du monde et « c'est sur le fond de cette expérience privilégiée que nous apprenons à connaître le corps comme principe structurant » (1960b, pp. 97-122). Ce corps est voué à l'inspection d'un monde et capable de sentir le sens des choses. Il est important de conserver l'origine merleau-pontienne (irréfléchie) de l'habitus. C'est elle qui permet au génétisme de le définir comme une « incorporation inconsciente de dispositions sociales particulières dans la pratique, comme individu ou corps biologique socialisé, ou comme social biologiquement individué par l'incarnation » (1997, p. 186). Il est ainsi au jour le jour une quantité infinie d'attitudes et de comportements que mon corps a appris au contact de son monde social. Ce qui revient à dire que « mon corps a son monde ou comprend son monde sans avoir à passer par des représentations, sans se soumettre à une fonction objectivante » (*Ibid.*, p. 164)

considéré comme individualisation unique de structures sociales complexes puisse donner lieu à une identité subjective susceptible de créer ? On a pu faire progresser le paradigme avec Lahire et Corcuff pour comprendre comment *se construit* l'habitus de manière singulière et inconsciente mais l'on ne peut pas comprendre grâce à eux comment *il construit* quelque chose. Il reste une sorte de table rase destinée à recevoir des « impressions » sociales. Il faut en faire quelque chose de potentiellement dynamique car dans le cas contraire on ne pourrait rendre compte que d'individus chaque fois singuliers mais dont la singularité reste à l'état de virtualité. Certes, on peut lire en divers endroits des textes « génétiques » fondateurs que l'habitus est socialement construit avant de rétroagir lui-même sur le monde social, ce qui situe habitus et monde social dans un processus de transformation mutuelle et continue. Mais on peut légitimement considérer qu'ils font l'impasse sur cette totale circularité en négligeant de considérer ce qu'aurait pu être un habitus réellement actif. Les conséquences de cette impasse sont à aller voir du côté des paragraphes les plus forts sur la violence symbolique que rédigent aujourd'hui les tenants du paradigme génétique, paragraphes au sein desquels il est devenu impossible de percevoir fut-ce l'ombre d'« acteurs » potentiellement créatifs sous leurs « agents » encore et toujours reproducteurs des conditions sociales de leur domination (le refrain est connu : on a « appris » à aimer regarder la télévision plutôt que de lire un livre, on a « appris » à se désintéresser du politique, etc).

En investissant la voie de la phénoménologie du corps, peut-être les structuralistes-constructivistes pourront utiliser le concept d'individu pluriel forgé par Lahire sans pour autant avoir à faire la mise à l'écart de l'habitus singulier de ce même individu comme semble le faire Corcuff à partir du moment où il s'agit de se demander si « déterminations » ne peut pas aussi rimer avec « richesse culturelle ». On peut être un individu socialement complexe sans pour autant procéder à la prise de conscience de ce qui fait l'unité profonde de son identité culturelle et de la capacité qu'elle concède aux agents de faire en sorte que « quelque chose de nouveau advienne ». En d'autres termes, ce n'est pas parce que chaque individu pluriel dispose d'un habitus inconsciemment structuré que ce dernier rime avec « incomptence » et qu'il faut se satisfaire de reprendre, en ayant fait vœu de complexité, les mécaniques dispositionnelles qui se trouveraient au principe des actions qu'elles orientent.

Merleau-Ponty prend l'exemple du peintre pour montrer combien « l'être au monde » est source de créativité (« le peintre prête son corps au monde pour qu'il se mette en peinture », il s'en fait « l'écho » écrit-il dans *L'œil et l'esprit* en reprenant Valery, 1964b, pp.

16-22). Cornélius Castoriadis pour sa part emboîte le pas à la phénoménologie de corps de Merleau-Ponty pour en donner une déclinaison politique²⁵. Il rappelle dans *L'institution imaginaire de la société* que le support du sujet et du non sujet dans le sujet (à savoir ce qui lui vient de ses influences sociales), « la charnière de l'articulation du Soi aux autres, c'est le corps, cette structure matérielle grosse d'un sens virtuel. Le corps, qui n'est pas aliénation – cela ne voudrait rien dire – mais participation au monde et au sens, attachement et mobilité, pré-constitution d'un univers de significations avant toute pensée réfléchie » (1975, p. 157).

Le sujet dont nous parle Castoriadis correspond à la définition que l'on pourrait aujourd'hui donner à l'acteur au sens sociologique du terme après Lahire ou Corcuff. Il n'est pas ce moment abstrait de la subjectivité philosophique, il est le sujet actif dans différentes régions du monde social. Ce sujet n'est pas un « soi absolu », il est à la fois un individu pétri de contenus sociaux « et l'instance active qui réorganise constamment ces contenus en s'aidant de ces mêmes contenus » (Castoriadis, 1975, p. 158). L'autonomie n'est alors plus, comme le répète l'école critique (ou génétique), de chercher à annuler, en les contrôlant, « les effets sur notre vie de la structure oppressive de la société » (1975, p. 161). L'autonomie est précisément cette structure même à partir du moment où des acteurs la transforment en « l'agissant ».

Ce que Castoriadis appelle encore l'imagination radicale de la *psyché* correspond à la description tentée plus haut de l'*habitus* comme fiction sociologique. Il ne faut pas chercher à localiser la *psyché*, il faut la saisir comme un magma de déterminations sociales. « L'homme est psyché profonde, inconsciente ; et l'homme est société, il n'est que dans et par la société, son institution et les significations imaginaires sociales qui rendent la psyché apte à la vie. Au-delà de la biologie (...) l'homme est un être psychique et social-historique. Et c'est à ces deux niveaux que nous retrouvons la capacité de création que j'ai nommée imaginaire et imagination. Il y a imagination radicale de la *psyché* » écrit Castoriadis (1996, p. 112).

La *psyché* est, à l'instar de l'*habitus*, la capacité de combiner des éléments déjà donnés (des habitudes) pour faire naître de nouvelles formes d'activité. Par le corps, la *psyché* reçoit des impressions qu'elle met inconsciemment en forme pour faire surgir discours et actions. La *psyché* de Castoriadis, c'est à dire notre *habitus* singulier, c'est « la capacité de faire surgir quelque chose qui n'est pas réel » mais grâce aux éléments offerts par le réel. Magma dont les éléments sont inconscients, elle est notre monde pré-subjectif, « une masse compacte, aveugle et sourde qui donne lieu à des « éclosions imaginaires » (1997b, p. 95).

On le voit, Castoriadis permet un progrès considérable. L'agent, devenu sujet et acteur social, en tant que *psyché*, n'est plus coincé dans une situation où il y va de deux choses

²⁵. Voir surtout Castoriadis, 1997a.

l'une : Soit il ignore les différentes causes sociales de son habitus et l'activité de celui-ci reste synonyme de reproduction de l'ordre, des comportements et des représentations acquises. Ce qui revient à renvoyer leur habitus du côté de la plus stricte passivité. Soit il connaît et maîtrise ces causes (grâce à l'action de révélation du sociologue) et il parvient à neutraliser les effets inconscients de son habitus. Cette dichotomie est exclue si l'on accepte de voir d'une part dans l'habitus un berceau de l'imagination créatrice paradoxalement construit par des déterminations et d'autre part dans l'inconscient un magma dynamique plutôt qu'un voile synonyme d'ignorance.

Sans vouloir se payer de mots, la société n'est plus seulement ce qui restreint notre liberté, elle est aussi et surtout ce qui l'autorise en faisant de nous des êtres complexes, pénétrés de multiples influences, et aptes à mettre celles-ci en forme dans des modes d'expression et d'action radicalement neufs. De nouvelles manières d'être ensemble sont susceptibles de naître sans que nous ne comprenions immédiatement de quoi il s'agit. Les nouveaux mouvements sociaux sont peut-être justement une bonne illustration de ce qui peut résulter, de manière en grande partie aléatoire, d'habitus proches les uns des autres et pourtant dissonants. Si l'on prend le phénomène des forums sociaux (Porto Alègre, Bombay, Paris), on retrouve en effet un ensemble d'acteurs qui, de loin en loin, se rejoignent sur un habitus militant commun (des personnes issues de milieux familiaux et socio-professionnels complètement différents s'entendent sur la nécessité de « lutter contre le néo-libéralisme »). Chacun à leur manière, individuellement et en groupes plus restreints, vont innover et inventer de nouveaux modèles revendicatifs, de nouvelles justifications politiques ou encore des nouveaux modèles économiques (coopératifs, mutuellistes, etc). Ils « instituent » des propositions pour « un autre monde possible » mais à partir du monde existant. Chacun d'entre eux possède probablement certaines dispositions militantes incorporées propres à son histoire et à son vécu singulier. « Chacun est riche de ses déterminations ». Elles sont sa « forme personnelle » bien qu'il n'ai pas spécialement conscience des limites exactes de ses pourtours dirait Castoriadis (« pourquoi m'engager dans telles associations et non telles autres » s'interroge le militant questionné par le sociologue ? la question suscite souvent des réponses bien hésitantes qui attestent de l'insuffisance d'une démarche exclusivement réflexive et de la pertinence d'une recherche en terme d'habitus).

Certes, personne ne peut plus prétendre détenir seul la bonne définition du militantisme puisqu'il s'agit d'un militantisme « à la carte ». Comme l'a très bien montré Jacques Ion dans ses derniers travaux, les militants répugnent aujourd'hui à se réclamer de « fédérations » ou de syndicats. Ils s'engagent ponctuellement et dans diverses associations à la fois pour conserver leur « autonomie » (2001, p. 197sq et 2005, et al., p. 124sq). Pourtant

leur engagement n'est pas « faible ». Présents aux sommets altermondialistes, ils font « corps » avec l'événement dirait Merleau-Ponty. Au point d'y tenir différents stands de différentes associations (Attac, Greenpeace, AC !, No Logo, etc) à tous les moments de la semaine en fonction de la forme que leur habitus donne à leurs désirs d'engagements (tendances Vertes, féministes, etc). Cette forme est singularisée pour chacun d'entre eux. Mais avec d'autres, c'est bel et bien à l'avènement d'actions ou de discours jusqu'alors inexistants qu'elle va procéder. La simple existence des forums sociaux comme nouveaux modèles de lutte en est le témoignage. Ni l'habitus au sens traditionnel du terme, ni ce qu'en font Lahire ou Corcuff ne nous semblent pouvoir comprendre cela, alors qu'il y va pourtant toujours bel et bien de conséquences résultant d'habitus « militants ».

Il est fort probable que ces conjugaisons d'habitus dynamiques, eux-mêmes issus de processus de socialisations dynamiques, s'expriment dans des manifestations aux conséquences dont les acteurs ne sont pas conscients. Pour donner un exemple, personne n'est en mesure de dire à l'heure actuelle si le mouvement altermondialiste va se politiser entièrement, partiellement ou pas du tout. Il y a fort à parier que la combinaison de certaines rencontres et démarches débouchent à un niveau macro-social sur des formes d'institutionnalisations que sociologues et acteurs sont incapables de prévoir. Tout comme, à l'échelle individuelle, la potentialité que possède chaque acteur à créer du neuf à partir de ses « vieilles » dispositions peut lui permettre de revêtir, à terme, une identité imprévisible et éventuellement contraire à celle à laquelle aurait dû le conformer son milieu familial. Le décalage ne peut plus seulement être réduit à l'idée de raté de l'habitus. Il doit être approché en tant que tel, à la lisière du moment où le hasard prend le pas sur la nécessité.

On voit bien en quoi le programme génétique qui se cherche encore lui-même dans la présente tentative de théorisation doit forcément revêtir, empiriquement, les traits d'une sociologie de la contingence. L'hypothèse d'un habitus dynamique repose en grande partie, il est vrai, sur l'idée que l'innovation sociale est aléatoire. Elle n'est pas entièrement analysable à partir du projet qu'assignait Bourdieu après Durkheim à la sociologie : pouvoir discerner des constantes dans la vie sociale. Les études de terrain qui ont conduit à la rédaction de ces quelques pages et qui ont plongé au cœur de divers mouvements militants nous donnent à penser que le risque d'un structuralisme génétique tourné vers la contingence vaut la peine d'être couru. Nous l'évoquions, courir ce risque s'avérera peut-être nécessaire si ce paradigme veut éviter la crise à laquelle sa tendance classiquement plus objectiviste et déterministe va, dit-on, le vouer. Davantage de réflexions doivent encore venir étayer les premières idées ici jetées en vrac. A terme, peut-être sera-t-il possible de modéliser les innovations sociales et politiques que revendent ces acteurs-militants.... sans pour autant

nécessairement s'installer dans un autre paradigme dont l'avenir paraît tout aussi incertain : celui des explications en termes d'acteur rationnel, d'individualisme méthodologique, de calculs et d'intérêts bien compris.

Bibliographie

- **Accardo A.**, 1997, *Introduction à une sociologie critique*, Bordeaux, Le Mascaret.
- **Alexander J-C.**, 1995, *Fin de Siècle Social Theory*, Verso, London. New York.
- **Benatouil T.**, 1999, « Critique et pragmatique en sociologie », dans *Annales, Histoire, Sciences Sociales*, 54^e année, n°2, pp. 282-319.
- **Benoist J. et Karsenti B.**, 2001 « Phénoménologie et sociologie : une rencontre impossible ? », dans *Phénoménologie et sociologie*, Benoist J. et Karsenti B., dir., Paris, PUF, pp. 5-17.
- **Boltanski L.**, 2003 « Usages faibles, usages forts de l'habitus », dans *Travailler avec Bourdieu*, Encrevé P., Lagrave R-M., dir., Paris, Flammarion, pp. 153-161.
- **Boudon. R.**, 1998, « Social mechanisms without black boxes », dans *Social mechanisms, An Analytical Approach to Social Theory*, Hedström P. et Swedberg R., dir., Cambridge, Cambridge university Press, pp. 172-203.
- **Bourdieu P.**, 1972 (2000), *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris, Seuil.
- **Bourdieu P.**, 1980, *Le sens pratique*, Paris, Minuit.
- **Bourdieu, P.**, 1984, *Raisons pratiques*, Paris, Seuil.
- **Bourdieu P.**, 1987, *Choses Dites*, Paris, Minuit.
- **Bourdieu, P.**, 1997, *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil.
- **Bourdieu, P.**, 2001, *Science de la science et réflexivité*, Paris, Raisons d'agir.
- **Bourdieu, P., Chamboredon J-C., Passeron J-C.**, 1973, *Le métier de sociologue*, Paris, Mouton.
- **Bourdieu P. et Wacquant L. J. D.**, 1992, *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Paris, Seuil.
- **Castoriadis C.**, 1975, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil.
- **Castoriadis C.**, 1996, « Anthropologie, Philosophie, Politique », dans *La montée de l'insignifiance, les carrefours du labyrinthe IV*, Paris, Seuil.
- **Castoriadis C.**, 1997a, « Merleau-Ponty et le poids de l'héritage ontologique » dans *Fait et à faire, les carrefours du labyrinthe V*, Paris, Seuil, pp. 157-195.
- **Castoriadis C.**, 1997b, « De la monade à l'autonomie », dans *Fait et à faire, les carrefours du labyrinthe V*, Paris, Seuil, pp. 85-107.
- **Corcuff P.**, 2001a, « Le collectif au défi du singulier : en partant de l'habitus », dans *Le travail sociologique de Pierre Bourdieu*, Paris, La découverte, pp. 95-120.

- **Corcuff P.**, 2001b, « Usage sociologique de ressources phénoménologiques : un programme de recherche au carrefour de la sociologie et de la philosophie », dans *Phénoménologie et sociologie* (Benoist J. et Karsenti B., dir.), Paris, PUF, pp. 105-126.
- **Corcuff P.**, 2002, *La société de verre, pour une éthique de la fragilité*, Paris, Armand Collin.
- **Corcuff P.**, 2003, *Bourdieu autrement, fragilité d'une sociologie de combat*, Paris, Textuel.
- **Feyerabend P.**, 1988, *Against Method*, Revised ed., London, Verso.
- **Fourny J-F.**, 2000, « Bourdieu's Uneasy Psychoanalysis », in *Substance (Bourdieu)*, vol. 29, n°3, pp. 102-112.
- **Fowler B.**, 1997, *Pierre Bourdieu and Cultural Theory, Critical Investigations*, London, Sage.
- **Freud S.**, [1943] 1968, « Notes sur l'inconscient en psychanalyse », dans *Métapsychologie*, trad. Laplanche J., et Pontalis J-B., Paris, Gallimard, pp. 173-185.
- **Frère B.**, 2003, « De la philosophie à la sociologie en compagnie de Pierre Bourdieu », dans *Revue de l'institut de sociologie*, 2002, 1-4, Bruxelles, pp. 103-118.
- **Frère B.**, 2004, « Genetic structuralism, psychological sociology and pragmatic social actor theory, Proposals for a convergence of French sociologies » in *Theory, Culture and Society*, n° 21 (2-3), London, Sage, pp. 85-99.
- **Frère B.**, 2005 « Quelle phénoménologie pour une sociologie du consensus ? » dans *Etudes phénoménologiques*, n° 41-42, Bruxelles, Ousia, pp. 243-266.
- **Garfinkel H.**, 1984, *Studies in ethnomethodology*, Cambridge, Polity Press.
- **Grignon C.**, 1996, « Le savant et le lettré, ou l'examen d'une désillusion », dans *Revue européenne des sciences sociales (Cahiers Vilfredo Pareto)*, t. XXXIV, n° 103, pp. 81-98.
- **Husserl E.**, 1964, *Leçon pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. G. Granel, Paris, PUF, 1^e éd. allemande, 1928.
- **Husserl E.**, 1982, *Idées II, recherches phénoménologiques pour la constitution*, trad. E. Escoubas, Paris, PUF, 1^e éd. Allemande 1952.
- **Husserl E.**, 1994, *Méditations cartésiennes*, trad. de Launay M., Paris, PUF, 1^e éd. allemande 1950.
- **Ion J.**, dir., 2001, *L'engagement au pluriel*, Saint-Etienne, Publication de l'université de Saint-Etienne.
- **Ion J., Frangiadakis S., Viot P.**, 2005, *Militer aujourd'hui*, Paris, Autrement.
- **Kuhn T.**, 1983, *La structure des révolutions scientifiques*, Trad. Meyer L., Paris, Flammarion.
- **Lahire B.**, 1998, *L'homme pluriel, les ressorts de l'action*, Paris, Nathan.

- **Lahire B.**, 1999, « Esquisse du programme scientifique d'une sociologie psychologique », dans *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. CVI, pp. 29-55.
- **Lahire B.**, 2001a, « Pour une sociologie à l'état vif », dans *Le travail sociologique de Pierre Bourdieu*, Paris, La découverte, pp. 5-20.
- **Lahire B.**, 2001b, « De la théorie de l'habitus à une sociologie psychologique », dans *Le travail sociologique de Pierre Bourdieu*, Paris, La découverte, pp. 121-152.
- **Lahire B.**, 2004, *La culture des individus, dissonances culturelles et distinction de soi*, Paris, La découverte.
- **Latour B.**, 2004, « Comment finir une thèse de sociologie », dans *La revue du MAUSS*, n° 24, pp. 154-172.
- **Lefort C.**, 1978, « Réflexions sur de premiers commentaires », dans *Sur une colonne absente*, Paris, Gallimard.
- **Maigret E.**, 2002, « Pierre Bourdieu, la culture populaire et le long remords de la sociologie de la distinction culturelle », dans *Esprit*, n°283, pp. 170-178.
- **Merleau-Ponty M.**, 1945, *La phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard.
- **Merleau-Ponty M.**, 1960a, « Le langage indirect et les voix du silence », dans *Signes*, Paris, Gallimard, pp. 63-135.
- **Merleau-Ponty M.**, 1960b, « Le philosophe et la sociologie », dans *Eloge de la philosophie*, Paris, Gallimard, pp. 97-122.
- **Merleau-Ponty M.**, 1960c, « De Mauss à Claude Levi-Strauss », dans *Eloge de la philosophie*, pp. 123-142.
- **Merleau-Ponty M.**, 1964a, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard.
- **Merleau-Ponty M.**, 1964b, *L'œil et l'esprit*, Paris, Gallimard.
- **Micha R.**, 1990 Les pouvoirs effectifs de la prose", dans *Merleau-Ponty*, Paris,. L'arc, 1990, pp. 88-94.
- **Mongin O. et J. Roman.**, 1998, « Le populisme version Bourdieu ou la tentation du mépris », dans *Esprit*, n°244, juillet 1998, pp. 158-175.
- **Mounier P.**, 2001, *Pierre Bourdieu, une introduction*, Paris, La découverte.
- **Piaget J.**, 1970, *Psychologie et épistémologie : Pour une théorie de la connaissance* (1947-1970), Paris, Denoël
- **Pinto L.**, 1995, « La théorie en pratique », dans *Critique* n° 579/580, *Pierre Bourdieu*, pp. 610-630.
- **Pinto L.**, 1998, *Pierre Bourdieu ou la théorie du monde social*, Paris, Albin Michel.
- **Ricoeur P.**, 1965 *De l'interprétation : essai sur Freud*, Paris, Seuil.
- **Scheler M.**, 1993, *Problèmes de sociologie de la connaissance*, trad. S. Mesure, Paris, PUF.

- **Schütz A.**, 1962a, « Common-sense and scientific interpretation of human action », in *Collected Papers Vol. I*, Natason M., ed., The Hague, Martinus Nijhoff, pp. 3-47.
- **Schütz A.**, 1962b, « Phenomenology and the Social Sciences », in *Collected Papers Vol. I*, Natason M., ed., The Hague, Martinus Nijhoff, pp. 97-203.
- **Shusterman R.**, dir., 1999, *Bourdieu : A critical Reader*. Oxford, Blackwelle.
- **Verdès-Leroux J.**, 1998, *Le savant et le politique, essai sur le terrorisme sociologique de Pierre Bourdieu*, Paris, Grasset.
- **Wolff K-H.**, 1978, "Phenomenology and sociology", in *A history of sociological analysis*, Bottomore T. et Nisbet R., dir., Basic Books, Inc., Publishers, New York pp. 499-554.