

Pierre Bourdieu

Méditations pascaliennes

ÉDITION REVUE ET CORRIGÉE

Éditions du Seuil

La connaissance par corps

La question du sujet se trouve posée par l'existence même de sciences qui prennent pour objet ce que l'on a coutume d'appeler le « sujet », cet objet pour qui il y a des objets ; et qui engagent, par là même, des présupposés philosophiques diamétralement opposés à ceux que défendent les « philosophies du sujet ». Il y en aura toujours, même parmi les spécialistes des sciences sociales, pour refuser le droit d'objectiver un autre sujet, d'en produire la vérité objective. Et il serait naïf de croire que l'on puisse rassurer les défenseurs des droits sacrés de la subjectivité en donnant des garanties de scientificité et en faisant observer que les assertions des sciences sociales, qui s'appuient sur un travail spécifique, armé de méthodes et d'instruments spécialement élaborés, et soumis au contrôle collectif, n'ont rien de commun avec les verdicts péremptoires de l'existence quotidienne, fondés sur une intuition partielle et intéressée, ragots, insultes, calomnies, rumeurs, flatteries, qui sont monnaie courante jusque dans la vie intellectuelle. Bien au contraire. C'est l'intention scientifique même qui est refusée comme un coup de force insupportable, une usurpation tyrannique du droit imprescriptible à la véridiction que tout « créateur » revendique par définition pour lui-même, surtout quand l'objet n'est autre que lui-même, dans sa singularité d'être irremplaçable, ou pour ses pareils (comme en témoignent les cris de la solidarité blessée que suscitent toutes les tentatives pour soumettre écrivains,

artistes ou philosophes à l'enquête scientifique en sa forme ordinaire). Et il arrive même que, dans certains cantons du monde intellectuel, ceux qui se montrent les plus soucieux de la dimension spirituelle de la « personne », peut-être parce qu'ils confondent les démarches méthodiques de l'objectivation avec les stratégies rhétoriques de la polémique, du pamphlet ou, pire, de la diffamation ou de la calomnie, n'hésitent pas à voir dans les énoncés du sociologue des « dénonciations », qu'ils se sentent en droit et en devoir de dénoncer, ou des verdicts qui témoignent d'une prétention proprement diabolique à usurper un pouvoir divin et à faire du jugement de la science le jugement dernier.

En fait, même si certains d'entre eux l'oublient parfois, qui sacrifient aux facilités du procès rétrospectif, historiens ou sociologues se proposent seulement d'établir des principes d'explication et de compréhension universels, valables pour tout « sujet », y compris, évidemment, pour celui qui les énonce et qui ne peut pas ne pas savoir qu'il pourra être soumis à la critique au nom de ces principes : expressions de la logique d'un champ soumis à la dialectique impersonnelle de la démonstration et de la réfutation, leurs énoncés sont toujours subordonnés à la critique des concurrents et à l'épreuve du réel, et lorsqu'ils s'appliquent aux mondes scientifiques eux-mêmes, c'est tout le mouvement de la pensée scientifique qui, dans et par ce retour sur soi, s'accomplit à travers eux.

Cela dit, j'ai bien conscience que l'intention même de définir objectivement, par des catégories nécessairement catégoriques et, pire, d'expliquer et d'expliquer génétiquement, fût-ce avec toutes les prudences méthodologiques et logiques du raisonnement et du langage probabilistes (hélas, souvent très mal compris), est condamnée à apparaître comme spécialement scandaleuse lorsqu'elle s'applique aux mondes scolastiques, c'est-à-dire à des personnes qui se sentent statutairement fondées à « fonder » plutôt qu'à être fondées, à objectiver plutôt qu'à être soumises à l'objecti-

vation et qui ne voient aucune raison de déléguer à une autre instance ce qu'elles perçoivent comme un pouvoir discrétionnaire de vie et de mort symboliques (qu'elles trouvent normal au demeurant d'exercer quotidiennement, sans s'entourer des garde-fous que procure la discipline scientifique). On comprend que les philosophes aient toujours été aux avant-postes du combat contre l'ambition scientifique d'expliquer, quand il s'agit de l'« homme », cantonnant les « sciences de l'homme », selon la vieille distinction diltheyenne, dans la « compréhension », plus compréhensive en apparence pour leur liberté et leur singularité, ou l'« herméneutique » qui, du fait des traditions liées à son origine religieuse, convient mieux à l'étude des textes sacrés de la production scolastique¹.

Pour sortir de ce débat interminable, il suffit de prendre pour point de départ un constat paradoxal, condensé dans une très belle formule pascalienne, qui conduit d'emblée au-delà de l'alternative de l'objectivisme et du subjectivisme : « [...] par l'espace, l'univers me comprend et m'engloutit comme un point ; par la pensée, je le comprends². » Le monde me comprend, m'inclut comme une chose parmi les choses, mais, chose pour qui il y a des choses, un monde, je comprends ce monde ; et cela, faut-il ajouter, *parce qu'il m'englobe et me comprend* : c'est en effet à travers cette inclusion matérielle – souvent inaperçue ou refoulée – et ce qui s'ensuit, c'est-à-dire l'incorporation des structures sociales sous la forme de structures dispositionnelles, de chances objectives sous la forme d'espérances et d'anticipations, que j'acquies une connaissance et une maîtrise pratiques de l'espace englobant (je sais confusément ce qui dépend de moi et ce qui n'en dépend pas, ce qui est « pour moi » ou « pas pour moi » ou « pas pour des gens comme moi », ce qu'il est « raisonnable », pour moi, de faire, d'espérer, de demander). Mais je ne puis comprendre cette compréhension pratique qu'à condition de comprendre et ce qui la définit en propre, par opposition à

la compréhension consciente, savante, et les conditions (liées à des positions dans l'espace social) de ces deux formes de compréhension.

On aura compris que j'ai tacitement élargi la notion d'espace pour y faire entrer, à côté de l'espace physique, auquel pense Pascal, ce que j'appelle l'espace social, lieu de la coexistence de positions sociales, de points mutuellement exclusifs, qui, pour leurs occupants, sont au principe de points de vue. Le « je » qui comprend pratiquement l'espace physique et l'espace social (sujet du verbe comprendre, il n'est pas nécessairement un « sujet » au sens des philosophies de la conscience, mais plutôt un habitus, un système de dispositions) est compris, en un tout autre sens, c'est-à-dire englobé, inscrit, impliqué dans cet espace : il y occupe une position, dont on sait (par l'analyse statistique des corrélations empiriques) qu'elle est régulièrement associée à des prises de position (opinions, représentations, jugements, etc.) sur le monde physique et le monde social.

De cette relation paradoxale de double inclusion se laissent déduire tous les paradoxes que Pascal rassemblait sous le chapitre de la misère et de la grandeur, et que devraient méditer ceux qui restent enfermés dans l'alternative scolaire du déterminisme et de la liberté : déterminé (misère), l'homme peut connaître ses déterminations (grandeur) et travailler à les surmonter. Paradoxes qui trouvent tous leur principe dans le privilège de la réflexivité : « [...]l'homme connaît qu'il est misérable ; il est donc misérable, puisqu'il l'est ; mais il est bien grand, puisqu'il le connaît³ » ; ou encore : « [...]la faiblesse de l'homme paraît bien davantage en ceux qui ne la connaissent pas qu'en ceux qui la connaissent⁴. » Sans doute en effet ne peut-on attendre quelque grandeur, au moins quand il s'agit de pensée, que de la connaissance de la « misère ». Et peut-être, selon la même dialectique, typiquement pascaliennne, du renversement du pour au contre, la sociologie, forme de pensée honnie des « penseurs » parce qu'elle donne accès à la

connaissance des déterminations sociales qui pèsent sur eux, donc sur leur pensée, est-elle en mesure de leur offrir, mieux que les ruptures d'apparence radicale qui, bien souvent, laissent les choses inchangées, la possibilité de s'arracher à une des formes les plus communes de la misère et de la faiblesse auxquelles l'ignorance ou le refus hautain de savoir condamnent si souvent la pensée.

Analysis situs

En tant que corps et individu biologique, je suis, au même titre que les choses, situé en un lieu, et j'occupe une place dans l'espace physique et dans l'espace social. Je ne suis pas *atopos*, sans lieu, comme Platon disait de Socrate, ou « sans attaches ni racines », comme dit, un peu à la légère, celui que l'on considère parfois comme un des fondateurs de la sociologie des intellectuels, Karl Mannheim. Je ne suis pas davantage doté, comme dans les contes, de l'ubiquité physique et sociale (dont rêvait Flaubert) qui me permettrait d'être en plusieurs lieux et plusieurs temps à la fois, d'occuper simultanément plusieurs positions, physiques et sociales. (Le lieu, *topos*, peut être défini absolument, comme l'endroit où une chose ou un agent « a lieu », existe, bref, comme localisation, ou, relationnellement, topologiquement, comme une position, un rang dans un ordre.)

L'idée d'individu séparé repose, de manière tout à fait paradoxale, sur l'appréhension naïve de ce qui, comme le dit Heidegger dans un cours de 1934, « est perçu de nous du dehors », et qui est « saisissable et solide », c'est-à-dire le corps : « Rien ne nous est plus familier que l'impression que l'homme est un être vivant individuel parmi d'autres et que la peau est sa limite, que l'intériorité est le siège des expériences et qu'il a des expériences de la même manière qu'il a un estomac et qu'il est soumis à des influences diverses auxquelles, pour sa part, il répond. » Ce matériau-

lisme spontané, le plus naïf, celui qui, comme dans Platon, ne veut connaître que ce qu'il peut saisir « à pleines mains » (*das Handgreifliche*, comme dit Heidegger), pourrait expliquer la tendance au physicalisme qui, traitant le corps comme une chose qu'on peut mesurer, peser, compter, prétend transformer la science de « l'homme », comme certaine démographie, en science de la nature. Mais il pourrait expliquer aussi, plus paradoxalement, à la fois la croyance « personnaliste » en l'unicité de la personne, fondement de l'opposition scientifiquement ruineuse entre l'individu et la société, et l'inclination au « mentalisme », thématiqué dans la théorie husserlienne de l'intentionnalité comme noèse, acte de conscience, enfermant des noèmes, contenus de conscience.

(Si le « personnalisme » est l'obstacle principal à la construction d'une vision scientifique de l'être humain et un des foyers de la résistance, passée et présente, à l'imposition d'une telle vision, c'est sans doute qu'il est un condensé de tous les partis pris théoriques – mentalisme, spiritualisme, individualisme, etc. – de la philosophie spontanée la plus commune, au moins dans les sociétés de tradition chrétienne et dans les régions les plus favorisées de ces sociétés. C'est aussi qu'il rencontre la complicité immédiate de tous ceux qui, attachés à se penser comme « créateurs » uniques de singularité, sont toujours prêts à entonner de nouvelles variations sur la vieille mélodie conservatrice du clos et de l'ouvert, du conformisme et de l'anticonformisme, ou à réinventer, sans le savoir, l'opposition, construite par Bergson contre Durkheim, entre les « ordres dictés par des exigences sociales impersonnelles » et les « appels lancés à la conscience de chacun par des personnes », saints, génies, héros⁵. Édifiées à l'origine, souvent au prix de mutilations indiscutablement scientistes, contre la vision religieuse du monde, les sciences sociales se sont trouvées constituées en bastion central du camp des Lumières – avec notamment la sociologie de la religion,

cœur de l'entreprise durkheimienne et des résistances qu'elle a suscitées – dans la lutte politico-religieuse à propos de la vision de l'« homme » et de sa destinée. Et la plupart des polémiques dont elles sont périodiquement la cible ne font qu'étendre à la vie intellectuelle la logique des luttes politiques. C'est pourquoi on y retrouve tous les thèmes des vieux combats menés, au siècle dernier, par les écrivains, les Barrès, Péguy ou Maurras, mais aussi Bergson, ou par de jeunes réactionnaires en colère, comme Agathon, pseudonyme d'Henri Massis et Alfred de Tarde, contre le « scientisme » de Taine et de Renan et contre la « Nouvelle Sorbonne » de Durkheim et Seignobos⁶. Il suffirait de changer les noms propres pour que telle rengaine inusable sur le déterminisme et la liberté, sur l'irréductibilité du génie créateur à toutes les explications sociologistes, ou tel cri du cœur de Claudel – « Je sortais enfin du monde répugnant d'un Taine ou d'un Renan, de ces mécanismes horribles régis par les lois inflexibles, au surplus connaissables et susceptibles d'être enseignés » – puissent être attribués à l'un ou l'autre de ceux qui, aujourd'hui, se font les défenseurs des droits de l'homme ou les annonciateurs inspirés du « retour du sujet ».)

La vision « mentaliste », qui est inséparable de la croyance dans le dualisme de l'âme et du corps, de l'esprit et de la matière, prend son origine dans un point de vue quasi anatomique, donc typiquement scolastique, sur le corps en extériorité. (De même que la vision perspective s'incarnait dans la *camera obscura* de la *Dioptrique* cartésienne, ce point de vue est en quelque sorte matérialisé dans cet amphithéâtre circulaire, disposé autour d'une table de dissection destinée aux leçons d'anatomie, que l'on peut voir à l'université d'Uppsala.) « Un homme est un suppôt, écrivait Pascal, mais si on l'anatomise, sera-ce la tête, le cœur, les veines, chaque veine, chaque portion de veine, le sang, chaque humeur de sang ? » Ce corps chose, connu du dehors comme simple mécanique, dont la limite est le

cadavre livré à la dissection, démontage mécaniste, ou le crâne aux orbites vides des vanités picturales, et qui s'oppose au corps habité et *oublié*, éprouvé de l'intérieur comme ouverture, élan, tension ou désir, et aussi comme efficence, connivence et familiarité, est le produit de l'extension au corps d'un rapport au monde de spectateur. L'intellectualisme, cette théorie de la connaissance de spectateur scolastique, est ainsi porté à poser au corps, ou à propos du corps, des problèmes de connaissance, tels ces philosophes cartésiens qui, se sentant dans l'impossibilité de rendre raison de l'efficace exercée sur le corps, d'avoir de l'action corporelle une connaissance intellectuelle, sont contraints d'attribuer l'action humaine à une intervention divine ; la difficulté s'exaspérant avec le langage : chaque acte de langage, en tant que sens incorporel exprimé en sons matériels, constitue un véritable miracle, une sorte de transsubstantiation.

D'autre part, l'évidence du corps isolé, distingué, est ce qui empêche de prendre acte du fait que ce corps qui fonctionne indiscutablement comme un principe d'individuation (en ce qu'il localise dans le temps et dans l'espace, sépare, isole, etc.), ratifié et renforcé par la définition juridique de l'individu en tant qu'être abstrait, interchangeable, sans qualités, est aussi, en tant qu'agent réel, c'est-à-dire en tant qu'*habitus*, avec son histoire, ses propriétés incorporées, un principe de « collectivisation » (*Vergesellschaftung*), comme dit Hegel : ayant la propriété (biologique) d'être ouvert au monde, donc exposé au monde et, par là, susceptible d'être conditionné par le monde, façonné par les conditions matérielles et culturelles d'existence dans lesquelles il est placé dès l'origine, il est soumis à un processus de socialisation dont l'individuation est elle-même le produit, la singularité du « moi » se forgeant dans et par les rapports sociaux. (On pourrait ainsi parler, avec P. F. Strawson, mais en un sens qui n'est peut-être pas exactement le sien, de « subjectivisme collectiviste⁷ ».)

L'espace social

Comme l'espace physique est défini, selon Strawson⁸, par l'extériorité réciproque des positions (autre manière de nommer « l'ordre des coexistences », dont parlait Leibniz), l'espace social est défini par l'exclusion mutuelle, ou la *distinction*, des positions qui le constituent, c'est-à-dire comme structure de juxtaposition de positions sociales (elles-mêmes définies, on le verra, comme des positions dans la structure de la distribution des différentes espèces de capital). Les agents sociaux, et aussi les choses en tant qu'elles sont appropriées par eux, donc constituées comme *propriétés*, sont situés en un lieu de l'espace social, lieu distinct et distinctif qui peut être caractérisé par la position relative qu'il occupe par rapport à d'autres lieux (au-dessus, au-dessous, entre, etc.) et par la distance (dite parfois « respectueuse » : *e longinquo reverentia*) qui le sépare d'eux. A ce titre, ils sont justiciables d'une *analysis situs*, d'une topologie sociale (cela même qui faisait l'objet de l'ouvrage intitulé *La Distinction*, et qui est très éloigné, on le voit, de l'interprétation peu compréhensive qui, bien qu'elle y soit par avance démentie, a été souvent donnée de ce livre, à partir sans doute du seul titre, et selon laquelle la recherche de la distinction serait le principe de toutes les conduites humaines).

L'espace social tend à se retraduire, de manière plus ou moins déformée, dans l'espace physique, sous la forme d'un certain arrangement des agents et des propriétés. Il s'ensuit que toutes les divisions et les distinctions de l'espace social (haut/bas, gauche/droite, etc.) s'expriment réellement et symboliquement dans l'espace physique approprié comme espace social réifié (avec par exemple l'opposition entre les beaux quartiers, rue du Faubourg-Saint-Honoré ou Cinquième Avenue, et les quartiers populaires ou les faubourgs). Cet espace est défini par la corres-

pondance, plus ou moins étroite, entre un certain ordre de coexistence (ou de distribution) des agents et un certain ordre de coexistence (ou de distribution) des propriétés. En conséquence, il n'est personne qui ne soit caractérisé par le lieu où il est situé de manière plus ou moins permanente (être « sans feu ni lieu » ou « sans domicile fixe », c'est être dépourvu d'existence sociale ; être « de la haute société », c'est occuper les hauts lieux du monde social). Caractérisé aussi par la position relative, donc la *rareté, génératrice de rentes matérielles ou symboliques*, de ses localisations temporaires (par exemple, les places d'honneur et toutes les préséances de tous les protocoles) et surtout permanentes (adresses privée et professionnelle, emplacements réservés, points de vue imprenables, exclusivités, priorités, etc.). Caractérisé enfin par la place qu'il prend, qu'il occupe (en droit) dans l'espace à travers ses propriétés (maisons, terres, etc.), qui sont plus ou moins « dévoreuses d'espace » (*space consuming*).

La compréhension

Ce qui est compris dans le monde est un corps pour qui il y a un monde, qui est inclus dans le monde mais selon un mode d'inclusion irréductible à la simple inclusion matérielle et spatiale. *L'illusio* est cette manière d'être dans le monde, d'être occupé par le monde qui fait que l'agent peut être affecté par une chose très éloignée, ou même absente, mais participant du jeu dans lequel il est engagé. Le corps est lié à un lieu par un rapport direct, de contact, qui n'est qu'une manière parmi d'autres d'entrer en relation avec le monde. L'agent est lié à un espace, celui du champ, à l'intérieur duquel la proximité ne se confond pas avec la proximité dans l'espace physique (même si, toutes choses étant égales par ailleurs, il y a toujours une sorte de privilège pratique de ce qui est directement perçu). « *L'illusio* qui consti-

tue le champ comme espace de jeu est ce qui fait que les pensées et les actions peuvent être affectées et modifiées en dehors de tout contact physique et même de toute *interaction* symbolique, en particulier dans et par la relation de compréhension. Le monde est compréhensible, immédiatement doté de sens, parce que le corps, qui, grâce à ses sens et à son cerveau, a la capacité d'être présent à l'extérieur de lui-même, dans le monde, et d'être impressionné et durablement modifié par lui, a été longuement (dès l'origine) exposé à ses régularités. Ayant acquis de ce fait un système de dispositions accordé à ces régularités, il se trouve incliné et apte à les anticiper pratiquement dans des conduites qui engagent une *connaissance par corps* assurant une compréhension pratique du monde tout à fait différente de l'acte intentionnel de déchiffrement conscient que l'on met d'ordinaire sous l'idée de compréhension. Autrement dit, si l'agent a une compréhension immédiate du monde familier, c'est que les structures cognitives qu'il met en œuvre sont le produit de l'incorporation des structures du monde dans lequel il agit, que les instruments de construction qu'il emploie pour connaître le monde sont construits par le monde. Ces principes pratiques d'organisation du donné sont construits à partir de l'expérience de situations fréquemment rencontrées et sont susceptibles d'être révisés et rejetés en cas d'échec répété.

(Je n'ignore pas la critique, rituelle, donc propre à apporter de grands profits symboliques pour un faible coût de réflexion, des concepts « dispositionnels ». Mais, dans le cas particulier de l'anthropologie, on ne voit pas comment on pourrait, sans nier l'évidence des faits, éviter de recourir à de telles notions : parler de disposition, c'est simplement prendre acte d'une prédisposition naturelle des corps humains, la seule, selon Hume – lu par Deleuze⁹ –, qu'une anthropologie rigoureuse soit en droit de présupposer, la *conditionnabilité* comme capacité naturelle d'acquérir des capacités non naturelles, arbitraires. Nier l'existence de dis-

positions acquises, c'est, quand il s'agit d'êtres vivants, nier l'existence de l'apprentissage comme transformation sélective et durable du corps qui s'opère par renforcement ou affaiblissement des connexions synaptiques¹⁰.)

Pour comprendre la compréhension pratique, il faut se situer par-delà l'alternative de la chose et de la conscience, du matérialisme mécaniste et de l'idéalisme constructiviste ; c'est-à-dire, plus précisément, se débarrasser du mentalisme et de l'intellectualisme qui portent à concevoir le rapport pratique au monde comme une « perception » et cette perception comme une « synthèse mentale », et cela sans pour autant ignorer le travail pratique de construction qui, comme l'observe Jacques Bouveresse, « met en œuvre des formes d'organisation non conceptuelles¹¹ » et ne devant rien à l'intervention du langage.

En d'autres termes, il faut construire une théorie matérialiste capable de reprendre à l'idéalisme, suivant le vœu que Marx exprimait dans les *Thèses sur Feuerbach*, « le côté actif » de la connaissance pratique que la tradition matérialiste lui a abandonné. C'est précisément la fonction de la notion d'habitus qui restitue à l'agent un pouvoir générateur et unificateur, constructeur et classificateur, tout en rappelant que cette capacité de construire la réalité sociale, elle-même socialement construite, n'est pas celle d'un sujet transcendantal, mais celle d'un corps socialisé, investissant dans la pratique des principes organisateurs socialement construits et acquis au cours d'une expérience sociale située et datée.

Digression sur l'aveuglement scolastique

Si toutes ces choses si simples sont en définitive si difficiles à penser, c'est d'abord que les erreurs écartées, qu'il faudrait rappeler à chaque pas de l'analyse, vont par couples (on n'échappe au mécanisme que par un constructi-

visme aussitôt exposé à tomber dans l'idéalisme), et que les thèses opposées, qu'il faut récuser, sont toujours prêtes à renaître de leurs cendres, ressuscitées par les intérêts polémiques, parce qu'elles correspondent à des positions opposées dans le champ scientifique et dans l'espace social ; c'est aussi en partie que nous sommes hantés par une longue tradition théorique soutenue et réactivée en permanence par la situation scolastique, qui se perpétue à travers un mélange de réinvention et de répétition et qui n'est, pour l'essentiel, qu'une théorisation laborieuse de la « philosophie » demi-savante de l'action. Vingt siècles d'un platonisme diffus et de lectures christianisées du *Phédon* inclinent à voir le corps non comme un instrument, mais comme un empêchement de la connaissance et à ignorer la spécificité de la connaissance pratique, traitée soit comme un simple obstacle à la connaissance, soit comme une science commençante.

La racine commune des contradictions et des paradoxes que la pensée banalement scolastique croit découvrir dans une description rigoureuse des logiques pratiques n'est autre que la philosophie de la conscience qu'elle implique et qui ne peut concevoir la spontanéité et la créativité sans l'intervention d'une intention créatrice, la finalité sans la visée consciente de fins, la régularité en dehors de l'obéissance à des règles, la signification en l'absence d'intention signifiante. Difficulté supplémentaire, cette philosophie est inscrite dans le langage ordinaire et ses tournures grammaticales toutes préparées pour la description finaliste, ainsi que dans les formes conventionnelles de narration, comme la biographie, le récit historique ou le roman qui, au XVIII^e et au XIX^e siècle, s'identifie à peu près complètement, comme le remarque Michel Butor, à la narration des aventures d'un individu, et qui prend presque toujours la forme d'enchaînements d'« actions individuelles décisives, précédées d'une délibération volontaire qui se déterminent les unes les autres ¹² ».

L'idée de « délibération volontaire », qui a donné matière à tant de dissertations, conduit à supposer que toute décision conçue comme choix théorique entre des possibles théoriques constitués comme tels suppose deux opérations préalables : premièrement, établir la liste complète des choix possibles ; deuxièmement, déterminer les conséquences des différentes stratégies et les évaluer comparativement. Cette représentation totalement irréaliste de l'action ordinaire, qu'engage plus ou moins explicitement la théorie économique et qui repose sur l'idée que toute action est précédée d'un dessein prémédité et explicite, est sans doute particulièrement typique de la vision scolastique, cette connaissance qui ne se connaît pas, parce qu'elle ignore le privilège qui l'incline à privilégier le point de vue théorique, la contemplation détachée, retirée des soucis pratiques et, selon l'expression de Heidegger, « débarrassée de soi-même comme étant dans le monde ».

Habitus et incorporation

Une des fonctions majeures de la notion d'habitus est d'écarter deux erreurs complémentaires qui ont toutes les deux pour principe la vision scolastique : d'un côté, le mécanisme, qui tient que l'action est l'effet mécanique de la contrainte de causes externes ; de l'autre, le finalisme qui, notamment avec la théorie de l'action rationnelle, tient que l'agent agit de manière libre, consciente et, comme disent certains utilitaristes, *with full understanding*, l'action étant le produit d'un calcul des chances et des profits. Contre l'une et l'autre théorie, il faut poser que les agents sociaux sont dotés d'habitus, inscrits dans les corps par les expériences passées : ces systèmes de schèmes de perception, d'appréciation et d'action permettent d'opérer des actes de connaissance pratique, fondés sur le repérage et la reconnaissance des stimuli conditionnels et conventionnels aux-

quels ils sont disposés à réagir, et d'engendrer, sans position explicite de fins ni calcul rationnel des moyens, des stratégies adaptées et sans cesse renouvelées, mais dans les limites des contraintes structurales dont ils sont le produit et qui les définissent.

Le langage de la stratégie, que l'on est contraint d'employer pour désigner les séquences d'actions objectivement orientées vers une fin qui s'observent dans tous les champs, ne doit pas tromper : les stratégies les plus efficaces, surtout dans des champs dominés par des valeurs de désintéressement, sont celles qui, étant le produit de dispositions façonnées par la nécessité immanente du champ, tendent à s'ajuster spontanément, sans intention expresse ni calcul, à cette nécessité. C'est dire que l'agent n'est jamais complètement le sujet de ses pratiques : à travers les dispositions et la croyance qui sont au principe de l'engagement dans le jeu, tous les présupposés constitutifs de l'axiomatique pratique du champ (la *doxa* épistémique par exemple) s'introduisent jusque dans les intentions en apparence les plus lucides.

Le sens pratique est ce qui permet d'agir comme il faut (*ôis dei*, disait Aristote) sans poser ni exécuter un « il faut » (kantien), une règle de conduite. Manières d'être résultant d'une modification durable du corps opérée par l'éducation, les dispositions qu'il actualise restent inaperçues aussi longtemps qu'elles ne passent pas à l'acte, et même alors, du fait de l'évidence de leur nécessité et de leur adaptation immédiate à la situation. Les schèmes de l'*habitus*, principes de vision et de division d'application très générale qui, étant le produit de l'incorporation des structures et des tendances du monde, leur sont au moins grossièrement ajustés, permettent de s'adapter sans cesse à des contextes partiellement modifiés et de construire la situation comme un ensemble doté de sens, dans une opération pratique d'*anticipation* quasi corporelle des tendances immanentes du champ et des conduites engendrées par tous les *habitus*

isomorphes avec lesquels, comme dans une équipe bien entraînée ou dans un orchestre, ils sont en communication immédiate parce qu'ils leur sont spontanément accordés.

(Il n'est pas rare que les défenseurs de la « théorie de l'action rationnelle » se réclament, en alternance, dans le même texte, de la vision mécaniste, qui est impliquée dans le recours à des modèles empruntés à la physique, et de la vision finaliste, l'une et l'autre enracinées dans l'alternative scolastique de la conscience pure et du corps-chose (je pense notamment à Jon Elster¹³ qui a le mérite de dire en toutes lettres qu'il identifie la rationalité à la lucidité consciente et qu'il tient tout ajustement des désirs aux possibilités assuré par des forces psychologiques obscures pour une forme d'irrationalité): on pourra ainsi expliquer la rationalité des pratiques, indifféremment, par l'hypothèse que les agents agissent sous la contrainte directe de causes que le savant est en mesure de dégager, ou par l'hypothèse, en apparence tout à fait opposée, que les agents agissent, comme on dit, en connaissance de cause et sont capables de faire par eux-mêmes ce que le savant fait à leur place dans l'hypothèse mécaniste.

Si le glissement de l'une à l'autre de ces positions opposées est si facile, c'est que le déterminisme mécanique externe, par les causes, et le déterminisme intellectuel, par les raisons – de « l'intérêt bien compris » –, se rejoignent et se confondent. Ce qui varie, c'est la propension du savant, calculateur quasi divin, à prêter ou non aux agents sa connaissance parfaite des causes ou sa conscience claire des raisons. Chez les fondateurs de la théorie utilitariste, et en particulier chez Bentham, dont l'œuvre majeure avait pour titre *Déontologie ou la science de la morale*, la théorie de l'économie des plaisirs était explicitement normative. Dans la *rational action theory*, elle l'est tout autant, mais elle se croit positive : elle donne un modèle normatif de ce que l'agent doit être s'il veut être rationnel (au sens du savant) pour une description du principe explicatif de ce

qu'il fait réellement¹⁴. Ce qui est inévitable lorsqu'on ne veut reconnaître aucun autre principe des actions raisonnables que l'intention rationnelle, le dessein (*purpose*), le projet, aucun autre principe explicatif de ses actions que l'explication par des raisons ou par des causes qui sont efficaces en tant que raisons, l'intérêt bien compris (et la fonction d'utilité) n'étant pas autre chose, en toute rigueur, que l'intérêt de l'agent tel qu'il apparaît à un observateur impartial ou, ce qui revient au même, à un agent obéissant à des « préférences parfaitement prudentes¹⁵ », c'est-à-dire parfaitement informé.

Cet intérêt bien compris n'est pas si loin, on le voit, de « l'intérêt objectif » qu'invoque une tradition théorique en apparence radicalement opposée et qui sous-tend l'idée de « conscience de classe imputée » (fondement de l'idée, tout aussi fantastique, de « fausse conscience ») telle que l'exprime Lukacs, c'est-à-dire « les idées, les sentiments, etc., que les hommes, dans une situation déterminée, auraient s'ils étaient capables de saisir cette situation dans son ensemble [c'est-à-dire d'un point de vue scolastique...], ainsi que les intérêts dérivant de cette situation, à la fois concernant l'action immédiate et la structure de la société qui correspondrait à ces intérêts¹⁶ ». Où l'on voit que les intérêts scolastiques n'ont pas besoin d'être des intérêts bien compris pour être la chose la mieux partagée parmi les *scholars*...)

On pourrait, par un jeu de mots heideggerien, dire que la disposition est exposition. C'est parce que le corps est (à des degrés inégaux) exposé, mis en jeu, en danger dans le monde, affronté au risque de l'émotion, de la blessure, de la souffrance, parfois de la mort, donc obligé de prendre au sérieux le monde (et rien n'est plus sérieux que l'émotion, qui touche jusqu'au tréfonds des dispositifs organiques), qu'il est en mesure d'acquérir des dispositions qui sont elles-mêmes ouverture au monde, c'est-à-dire aux structures mêmes du monde social dont elles sont la forme incorporée.

La relation au monde est une relation de présence au monde, d'être au monde, au sens d'appartenir au monde, d'être possédé par lui, dans laquelle ni l'agent ni l'objet ne sont posés en tant que tels. Le degré auquel le corps est investi dans cette relation est sans doute un des principaux déterminants de l'intérêt et de l'attention qui s'y trouvent engagés et de l'importance – mesurable à leur durée, leur intensité, etc. – des modifications corporelles qui en résultent. (C'est ce qu'oublie la vision intellectualiste, directement liée au fait que les univers scolastiques traitent le corps et tout ce qui s'y rattache, et en particulier l'urgence liée à la satisfaction des besoins et la violence physique, effective ou potentielle, de telle manière qu'il est mis en quelque sorte hors jeu.)

Nous apprenons par corps. L'ordre social s'inscrit dans les corps à travers cette confrontation permanente, plus ou moins dramatique, mais qui fait toujours une grande place à l'affectivité et, plus précisément, aux transactions affectives avec l'environnement social. On pensera évidemment, surtout après les travaux de Michel Foucault, à la normalisation exercée par la discipline des institutions. Mais il faut se garder de sous-estimer la pression ou l'oppression, continues et souvent inaperçues, de l'ordre ordinaire des choses, les conditionnements imposés par les conditions matérielles d'existence, par les sourdes injonctions et la « violence inerte » (comme dit Sartre) des structures économiques et sociales et des mécanismes à travers lesquels elles se reproduisent.

Les injonctions sociales les plus sérieuses s'adressent non à l'intellect mais au corps, traité comme un *pense-bête*. L'essentiel de l'apprentissage de la masculinité et de la féminité tend à inscrire la différence entre les sexes dans les corps (à travers le vêtement notamment), sous la forme de manières de marcher, de parler, de se tenir, de porter le regard, de s'asseoir, etc. Et les rites d'institution ne sont que la limite de toutes les actions explicites par lesquelles les

groupes travaillent à inculquer les limites sociales ou, ce qui revient au même, les classements sociaux (la division masculin/féminin, par exemple), à les naturaliser sous la forme de divisions dans les corps, les *hexis* corporelles, les dispositions, dont on entend qu'elles soient aussi durables que les inscriptions indélébiles du tatouage, et les principes de vision et de division collectifs. Aussi bien dans l'action pédagogique quotidienne (« tiens-toi droit », « tiens ton couteau de la main droite ») que dans les rites d'institution, cette action psychosomatique s'exerce souvent au travers de l'émotion et de la souffrance, psychologique ou même physique, celle notamment que l'on inflige en inscrivant des signes distinctifs, mutilations, scarifications ou tatouages, à la surface même des corps. Le passage de *La Colonie pénitentiaire* où Kafka raconte que l'on inscrit sur le corps du transgresseur toutes les lettres de la loi qu'il a transgressée « radicalise et littéralise avec une brutalité grotesque », comme le suggère E. L. Santner¹⁷, la mnémotechnique cruelle à laquelle, comme j'avais essayé de le montrer, les groupes ont souvent recours pour naturaliser l'arbitraire et, autre intuition kafkaïenne (ou pascalienne), lui conférer ainsi la nécessité absurde et insondable qui se dissimule, sans au-delà, derrière les institutions les plus sacrées.

Une logique en action

La méconnaissance, ou l'oubli, de la relation d'immanence à un monde qui n'est pas perçu en tant que monde, en tant qu'objet posé devant un sujet percevant conscient de lui-même, en tant que spectacle ou représentation susceptible d'être appréhendée d'un seul regard, est sans doute la forme élémentaire, et originaire, de l'illusion scolastique. Le principe de la compréhension pratique n'est pas une conscience connaissante (une conscience transcendantale, comme chez Husserl, ou même un *Dasein* existentiel, comme

chez Heidegger) mais le sens pratique de l'habitus habité par le monde qu'il habite, *pré-occupé* par le monde où il intervient activement, dans une relation immédiate d'engagement, de tension et d'attention, qui construit le monde et lui donne sens.

Manière particulière, mais constante, d'entrer en relation avec le monde, qui enferme une connaissance permettant d'anticiper le cours du monde, l'habitus est immédiatement présent, sans distance objectivante, au monde et à l'à venir qui s'y annonce (ce qui le distingue d'une *mens momentanea* sans histoire). *Exposé au monde*, à la sensation, au sentiment, à la souffrance, etc., c'est-à-dire engagé dans le monde, en gage et en jeu dans le monde, le corps (bien) disposé à l'égard du monde est, dans la même mesure, orienté vers le monde et ce qui s'y donne immédiatement à voir, à sentir et à pressentir ; il est capable de le maîtriser en lui apportant une réponse adaptée, d'avoir prise sur lui, de l'utiliser (et non de le déchiffrer) comme un instrument que l'on a bien en main (selon l'analyse célèbre de Heidegger) et qui, jamais considéré en tant que tel, est traversé, comme transparent, par la tâche qu'il permet d'accomplir et vers laquelle il est orienté.

L'agent engagé dans la pratique connaît le monde mais d'une connaissance qui, comme l'a montré Merleau-Ponty, ne s'instaure pas dans la relation d'extériorité d'une conscience connaissante. Il le comprend 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 familial. 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*.

L'action du sens pratique est une sorte de coïncidence nécessaire – ce qui lui confère les apparences de l'harmonie préétablie – entre un habitus et un champ (ou une position dans un champ) : celui qui a incorporé les structures du

monde (ou d'un jeu particulier) « s'y retrouve » immédiatement, sans avoir besoin de délibérer, et il fait surgir, sans même y penser, des « choses à faire » (des affaires, *pragmata*) et à faire « comme il faut », des programmes d'action inscrits en pointillé dans la situation, au titre de potentialités objectives, d'urgences, et qui orientent sa pratique sans être constitués en normes ou en impératifs clairement découpés par et pour la conscience et la volonté. Pour être en mesure d'utiliser un outil (ou de tenir un poste), et de le faire, comme on dit, *avec bonheur* – bonheur à la fois subjectif et objectif, et marqué tout autant par l'efficacité et l'aisance de l'action que par la satisfaction et la félicité de celui qui l'accomplit –, il faut s'être fait à lui, par une longue utilisation, parfois par un entraînement méthodique, avoir fait siennes les fins qui sont inscrites en lui comme un mode d'emploi tacite, bref, s'être laissé utiliser, voire instrumentaliser, par l'instrument. C'est à cette condition que l'on peut atteindre à la *dextérité* dont parlait Hegel et qui fait que l'on tombe juste sans avoir à calculer, faisant exactement ce qu'il faut, comme il faut et à propos, sans gestes inutiles, avec une économie d'effort et une nécessité à la fois intimement ressenties et perceptibles du dehors. (On pense à ce que Platon décrit comme *orthè doxa*, l'opinion droite, docte ignorance qui tombe juste, sans rien devoir au hasard, par une sorte d'ajustement à la situation qui n'est ni pensé ni voulu comme tel : « C'est par elle, dit-il, que les hommes d'État gouvernent les cités avec succès ; pour ce qui est de la science, ils ne diffèrent en rien des prophètes et des devins, car ceux-ci disent souvent la vérité mais sans rien connaître de ce dont ils parlent¹⁸. »)

En tant qu'il est le produit de l'incorporation d'un *nomos*, du principe de vision et de division constitutif d'un ordre social ou d'un champ, l'*habitus* engendre des pratiques immédiatement ajustées à cet ordre, donc perçues et appréciées, par celui qui les accomplit, et aussi par les autres, comme justes, droites, adroites, adéquates, sans être aucu-

nement le produit de l'obéissance à un ordre au sens d'im-pératif, à une norme ou aux règles du droit. Cette intentionnalité pratique, non thétique, qui n'a rien d'une *cogitatio* (ou d'une noèse) consciemment orientée vers un *cogitatum* (un noème), s'enracine dans une manière de tenir et de porter le corps (une *hexis*), une manière d'être durable du corps durablement modifié qui s'engendre et se perpétue, tout en se transformant continûment (dans certaines limites), dans une relation double, structurée et structurante, à l'environnement. L'habitus construit le monde par une certaine manière de s'orienter vers lui, de porter vers lui une attention qui, comme celle du sauteur qui se concentre, est tension corporelle active et constructive vers l'avenir imminent (l'*allodoxia*, erreur que l'on commet lorsque, attendant quelqu'un, on croit le reconnaître dans tous ceux qui arrivent, donne une juste idée de cette tension).

(La connaissance pratique est très inégalement exigée, et nécessaire, mais aussi très inégalement suffisante, et adaptée, selon les situations et les domaines d'activité. A l'inverse des mondes scolastiques, certains univers, comme ceux du sport, de la musique ou de la danse, demandent un engagement pratique du corps, donc une mobilisation de l'« intelligence » corporelle, propre à déterminer une transformation, voire une inversion des hiérarchies ordinaires. Et il faudrait recueillir méthodiquement les notations et les observations qui, dispersées çà et là, notamment dans la didactique de ces pratiques corporelles, les sports évidemment, et tout spécialement les arts martiaux, mais aussi les activités théâtrales et la pratique des instruments de musique, apporteraient des contributions précieuses à une science de cette forme de connaissance. Les entraîneurs sportifs cherchent des moyens efficaces de se faire entendre du corps, dans les situations, dont chacun a l'expérience, où l'on comprend d'une compréhension intellectuelle le geste à faire ou à ne pas faire, sans être en mesure de faire effectivement ce que l'on a compris, faute d'être parvenu à une

véritable compréhension par corps¹⁹. Et nombre de metteurs en scène recourent à des pratiques pédagogiques qui ont en commun de chercher à déterminer la mise en suspens de la compréhension intellectuelle et discursive et à obtenir de l'acteur, par une longue série d'exercices, que, selon le modèle pascalien de la production de la croyance, il retrouve des postures corporelles qui, étant grosses d'expériences mnésiques, sont capables de mettre en branle des pensées, des émotions, des imaginations.)

De même qu'il n'est pas cet être instantané, voué à la discontinuité cartésienne des moments successifs, mais, dans le langage de Leibniz, une *vis insita* qui est aussi *lex insita*, une force dotée d'une loi, donc caractérisée par des constantes et des constances (souvent redoublées par des principes explicites de fidélité à soi-même, *constantia sibi*, comme les impératifs d'honneur), de même, l'*habitus* n'est aucunement le sujet isolé, égoïste et calculateur de la tradition utilitariste et des économistes (avec, à leur suite, les « individualistes méthodologiques »). Il est le lieu des solidarités durables, des fidélités incoercibles parce que fondées sur des lois et des liens incorporés, celles de l'*esprit de corps* (dont l'*esprit de famille* est un cas particulier), adhésion viscérale d'un corps socialisé au corps social qui l'a fait et avec lequel il fait corps. Par là, il est le fondement d'une *collusion implicite* entre tous les agents qui sont le produit de conditions et de conditionnements semblables, et aussi d'une expérience pratique de la transcendance du groupe, de ses manières d'être et de faire, chacun trouvant dans la conduite de tous ses pareils la ratification et la légitimation (« ça se fait ») de sa propre conduite qui, en retour, ratifie et, le cas échéant, rectifie, la conduite des autres. Accord immédiat dans les manières de juger et d'agir qui ne suppose ni la communication des consciences ni, moins encore, une décision contractuelle, cette *collusio* fonde une intercompréhension pratique, dont le paradigme pourrait être celle qui s'établit entre les partenaires d'une même

équipe, mais aussi, en dépit de l'antagonisme, entre l'ensemble des joueurs engagés dans une partie.

Le principe de cohésion ordinaire qu'est l'esprit de corps trouve sa limite avec les dressages disciplinaires qu'imposent les régimes despotiques, à travers les exercices et les rituels formalistés ou le port d'une tenue destinée à symboliser le corps (social) comme unité et différence, mais aussi à tenir le corps en lui imposant une certaine tenue (par exemple la soutane, rappel permanent de la condition ecclésiastique), ou encore à travers les grandes démonstrations de masse telles que spectacles gymnastiques ou défilés militaires. Ces stratégies de manipulation visent à façonner les corps de manière à faire de chacun d'eux une incorporation du groupe (*corpus incorporatum in corpore incorporato*, comme disaient les canonistes) et à instituer entre le groupe et le corps de chacun de ses membres une relation de « possession » quasi magique, un rapport de « complaisance somatique », sujétion par la suggestion qui tient les corps et les fait fonctionner comme une sorte d'automate collectif.

Des habitus spontanément orchestrés entre eux et ajustés par anticipation aux situations dans lesquelles ils fonctionnent et dont ils sont le produit (cas particulier mais particulièrement fréquent) tendent à produire des ensembles d'actions qui, en dehors de tout complot et de toute concertation volontaires, sont grossièrement accordées entre elles et conformes aux intérêts des agents concernés. L'exemple le plus simple est celui des stratégies de reproduction que les familles privilégiées produisent, sans se concerter et sans en délibérer, c'est-à-dire séparément et souvent dans la concurrence subjective, et qui ont pour effet de contribuer (avec la collaboration de mécanismes objectifs tels que la logique du champ juridique ou du champ scolaire) à la reproduction des positions acquises et de l'ordre social.

L'orchestration d'habitus qui, étant le produit des mêmes conditions d'existence et des mêmes conditionnements (à des variantes près, liées aux trajectoires singulières), pro-

duisent spontanément des conduites adaptées aux conditions objectives et propres à satisfaire les intérêts individuels partagés permet ainsi de rendre compte, sans faire appel à des actes conscients et délibérés et sans sacrifier au fonctionnalisme du meilleur ou du pire, de l'apparence de téléologie qui s'observe souvent au niveau des collectifs et que l'on impute d'ordinaire à la « volonté (ou la conscience) collective », voire à la conspiration d'entités collectives personnalisées et traitées comme des sujets posant collectivement leurs fins (la « bourgeoisie », la « classe dominante », etc.) : je pense par exemple aux stratégies de défense du corps qui, opérées à l'aveugle et à titre strictement individuel, sans intention expresse ni concertation explicite, par les professeurs d'enseignement supérieur français, dans une période d'accroissement brutal de la population scolarisée, ont permis de réserver l'accès des positions les plus élevées du système d'enseignement à des nouveaux venus aussi conformes que possible aux principes de recrutement anciens, c'est-à-dire aussi peu différents que possible de l'idéal du normalien, agrégé, homme²⁰. Et c'est encore l'orchestration des habitus qui permet de sortir des paradoxes, inventés de toutes pièces par l'individualisme utilitariste, comme le *free rider dilemma* : l'investissement, la croyance, la passion, l'*amor fati*, qui sont inscrits dans la relation entre l'habitus et le monde social (ou le champ) dont il est le produit font qu'il est des choses que l'on ne peut pas faire dans certaines situations (« ça ne se fait pas ») et d'autres que l'on ne peut pas ne pas faire (l'exemple par excellence étant tout ce qu'impose le principe « noblesse oblige »). Parmi ces choses, il y a toutes sortes de conduites dont la tradition utilitariste ne peut rendre raison, comme les loyautés ou les fidélités à l'égard de personnes ou de groupes, et, plus largement, toutes les conduites de désintéressement, dont la limite est le *pro patria mori*, analysé par Kantorowicz, le sacrifice de l'ego égoïste, défi absolu à tous les calculateurs utilitaristes.

La coïncidence

Si indispensable soit-elle pour rompre avec la vision scolastique de la vision ordinaire du monde, la description phénoménologique, même si elle rapproche du réel, risque de faire obstacle à la compréhension complète de la compréhension pratique et de la pratique elle-même, parce que totalement anhistorique ou même antigénétiq ue. Il faut donc reprendre l'analyse de la présence au monde, mais en l'historicisant, c'est-à-dire en posant la question de la construction sociale des structures ou des schèmes que l'agent met en œuvre pour construire le monde (et qu'excluent aussi bien une anthropologie transcendantale de type kantien qu'une eidétique à la manière de Husserl et Schütz, et, à leur suite, l'ethnométhodologie, ou même l'analyse, par ailleurs très éclairante, de Merleau-Ponty); et en examinant ensuite la question des conditions sociales tout à fait particulières qui doivent être remplies pour que soit possible l'expérience du monde social comme allant de soi que la phénoménologie décrit sans se donner les moyens d'en rendre raison.

L'expérience d'un monde où tout paraît évident suppose l'accord entre les dispositions des agents et les attentes ou les exigences immanentes au monde dans lequel ils sont insérés. Or cette coïncidence parfaite des schèmes pratiques et des structures objectives n'est possible que dans le cas particulier où les schèmes appliqués au monde sont le produit du monde auquel ils s'appliquent, c'est-à-dire dans l'expérience ordinaire du monde familier (par opposition aux mondes étrangers ou exotiques). Les conditions d'une telle maîtrise immédiate restent les mêmes lorsque l'on s'éloigne de l'expérience du monde du sens commun, qui suppose la maîtrise d'instruments de connaissance accessibles à tous et susceptibles d'être acquis par la pratique ordinaire du monde – au moins jusqu'à un certain point –,

pour aller vers l'expérience des mondes scolastiques ou des objets qui y sont produits, comme les œuvres d'art, de littérature ou de science, et qui ne se livrent pas immédiatement au premier venu.

Le charme indiscutable des sociétés stables et peu différenciées, lieux par excellence, selon Hegel, qui en a eu une intuition très aiguë, de la liberté concrète comme « être-chez-soi » (*bei sich sein*) dans ce qui est²¹, trouve son principe dans la coïncidence quasi parfaite entre les habitus et l'habitat, entre les schèmes de la vision mythique du monde et la structure de l'espace domestique par exemple, organisé selon les mêmes oppositions²², ou encore entre les espérances et les chances objectives de les réaliser. Dans les sociétés différenciées elles-mêmes, toute une série de mécanismes sociaux tendent à assurer l'ajustement des dispositions aux positions, offrant par là à ceux qui en bénéficient une expérience enchantée (ou mystifiée) du monde social. On observe ainsi que, dans des univers très différents (patronat, épiscopat, université, etc.), la structure de l'espace des agents distribués selon les propriétés propres à caractériser des habitus (origine sociale, formation, titres, etc.) qui sont attachées à la personne sociale correspond assez étroitement à la structure de l'espace des positions ou des postes (entreprises, évêchés, facultés et disciplines, etc.) distribués selon leurs caractéristiques spécifiques (par exemple, pour les entreprises, le chiffre d'affaires, le nombre d'employés, l'ancienneté, le statut juridique).

Ainsi, l'habitus étant, le mot le dit, le produit d'une histoire, les instruments de construction du social qu'il investit dans la connaissance pratique du monde et dans l'action sont socialement construits, c'est-à-dire structurés par le monde qu'ils structurent. Il s'ensuit que la connaissance pratique est doublement informée par le monde qu'elle informe : elle est contrainte par la structure objective de la configuration de propriétés qu'il lui présente ; elle est aussi structurée par lui à travers les schèmes, issus de l'incorpo-

ration de ses structures, qu'elle met en œuvre dans la sélection et la construction de ces propriétés objectives. C'est dire que l'action n'est ni « purement réactive », selon l'expression de Weber, ni purement consciente et calculée. A travers les structures cognitives et motivatrices qu'il met en jeu (et qui dépendent toujours, pour une part, du champ, agissant comme champ de forces formatrices, dont il est le produit), l'habitus contribue à déterminer les choses à faire ou à ne pas faire, les urgences, etc., qui déclenchent l'action. Ainsi, pour rendre compte du retentissement différentiel d'un événement comme la crise de mai 68 tel que l'enregistrent des statistiques portant sur des domaines très divers de la pratique, on est conduit à supposer l'existence d'une disposition générale que l'on peut caractériser comme sensibilité à l'ordre et au désordre (ou à la sécurité), et qui varie selon les conditions sociales et les conditionnements sociaux associés. C'est cette disposition qui fait que des changements objectifs auxquels d'autres restent insensibles (crise économique, mesure administrative, etc.) peuvent se retraduire chez certains agents dans des modifications des comportements en différents domaines de la pratique (et jusque dans les stratégies de fécondité²³).

On pourrait ainsi étendre à l'explication des conduites humaines une proposition de Gilbert Ryle : de même qu'on ne doit pas dire que le verre s'est brisé parce qu'une pierre l'a frappé, mais qu'il s'est brisé, quand la pierre l'a frappé, *parce qu'il était cassable*, de même, comme on le voit de manière particulièrement claire lorsqu'un événement insignifiant, apparemment fortuit, déclenche d'énormes conséquences, propres à paraître disproportionnées à tous ceux qui sont dotés d'habitus différents, on ne doit pas dire qu'un événement historique a déterminé une conduite, mais qu'il a eu cet effet déterminant parce qu'un habitus susceptible d'être affecté par cet événement lui a conféré cette efficacité. L'*attribution theory* établit que les causes qu'une personne assigne à une expérience (et qu'il, ce que la théorie

ne dit pas, dépendent de son habitus) sont un des déterminants importants de l'action qu'elle va mener en réponse à cette expérience (par exemple, s'agissant d'une femme battue, retourner chez son mari, dans des conditions que les conseillers jugent intenable). Ce qui ne doit pas faire dire (avec Sartre par exemple) que l'agent choisit (dans la « mauvaise foi ») ce qui le détermine, car, si l'on peut dire qu'il se détermine, dans la mesure où il construit la situation qui le détermine, il est avéré qu'il n'a pas choisi le principe de son choix, c'est-à-dire son habitus, et que les schèmes de construction qu'il applique au monde ont été eux-mêmes construits par le monde.

On pourra dire aussi, dans la même logique, que l'habitus contribue à déterminer ce qui le transforme : si l'on admet que le principe de la transformation de l'habitus réside dans l'écart, vécu comme surprise positive ou négative, entre les attentes et l'expérience, on doit supposer que l'ampleur de cet écart et la signification qui lui est assignée dépendent de l'habitus, la déception de l'un pouvant être la satisfaction inespérée de l'autre, avec les effets de renforcement ou d'inhibition correspondants.

Les dispositions ne conduisent pas de manière déterminée à une action déterminée : elles ne se révèlent et ne s'accomplissent que dans des circonstances appropriées et dans la relation avec une situation. Il peut donc arriver qu'elles restent toujours à l'état de virtualité, comme le courage guerrier en l'absence de guerre. Chacune d'elles peut se manifester dans des pratiques différentes, voire opposées, selon la situation : par exemple, la même disposition aristocratique des évêques d'origine noble peut s'exprimer dans des pratiques d'apparence opposées dans des contextes historiques différents, à Meaux, petite ville provinciale dans les années trente, et à Saint-Denis, « banlieue rouge », dans les années soixante. Cela dit, l'existence d'une disposition (comme *lex insita*) permet de prévoir que, dans toutes les circonstances concevables d'une espèce déterminée, un

ensemble déterminé d'agents se comportera d'une manière déterminée.

L'habitus comme système de dispositions à être et à faire est une potentialité, un désir d'être qui, d'une certaine façon, cherche à créer les conditions de son accomplissement, donc à imposer les conditions les plus favorables à ce qu'il est. Sauf bouleversement important (un changement de position par exemple), les conditions de sa formation sont aussi les conditions de sa réalisation. Mais, en tout cas, l'agent fait ce qui est en son pouvoir pour rendre possible l'actualisation des potentialités inscrites dans son corps sous forme de capacités et de dispositions façonnées par des conditions d'existence. Et nombre de conduites peuvent se comprendre comme des efforts pour maintenir ou produire un état du monde social ou d'un champ qui soit capable d'offrir à telle ou telle disposition acquise – la connaissance d'une langue morte ou vivante, par exemple – la possibilité et l'occasion de s'actualiser. C'est là un des principes majeurs (avec les moyens de réalisation disponibles) des choix quotidiens en matière d'objets ou de personnes : guidé par les sympathies et les antipathies, les affections et les aversions, les goûts et les dégoûts, on se fait un environnement dans lequel on se sent « chez soi » et où l'on peut réaliser ce plein accomplissement de son désir d'être que l'on identifie au bonheur. Et, de fait, on observe (sous la forme d'une relation statistique significative) un accord, frappant, entre les caractéristiques des dispositions (et des positions sociales) des agents et celles des objets dont ils s'entourent – maisons, mobilier, équipement domestique, etc. – ou des personnes auxquelles ils s'associent plus ou moins durablement – conjoints, amis, relations.

Les paradoxes de la distribution du bonheur, dont La Fontaine a donné le principe dans la fable du savetier et du financier, s'expliquent assez bien : le désir d'accomplissement étant grossièrement mesuré aux chances de réalisation, le degré de satisfaction intime que connaissent les dif-

férents agents ne dépend pas autant qu'on pourrait le croire de leur pouvoir effectif comme capacité abstraite et universelle de satisfaire des besoins et des désirs abstraitement définis pour un agent quelconque ; il dépend plutôt du degré auquel le mode de fonctionnement du monde social ou du champ dans lequel ils sont insérés favorise l'épanouissement de leur habitus.

La rencontre de deux histoires

Le principe de l'action n'est donc ni un sujet qui s'affronterait au monde comme à un objet dans un rapport de pure connaissance ni davantage un « milieu » qui exercerait sur l'agent une forme de causalité mécanique ; il n'est ni dans la fin matérielle ou symbolique de l'action ni dans les contraintes du champ. Il réside dans la complicité entre deux états du social, entre l'histoire faite corps et l'histoire faite chose, ou, plus précisément, entre l'histoire objectivée dans les choses, sous forme de structures et de mécanismes (ceux de l'espace social ou des champs), et l'histoire incarnée dans les corps, sous forme d'habitus, complicité qui fonde un rapport de participation quasi magique entre ces deux réalisations de l'histoire. L'habitus, produit d'une acquisition historique, est ce qui permet l'appropriation de l'acquis historique. Comme la lettre n'échappe à l'état de lettre morte que par l'acte de lecture qui suppose une aptitude acquise à lire et à déchiffrer, l'histoire objectivée (dans des instruments, des monuments, des œuvres, des techniques, etc.) ne peut devenir histoire agie et agissante que si elle est prise en charge par des agents qui, du fait de leurs *investissements* antérieurs, sont inclinés à *s'intéresser* à elle et dotés des aptitudes nécessaires pour la réactiver.

C'est dans la relation entre l'habitus et le champ, entre le sens du jeu et le jeu, que s'engendrent les enjeux et que se constituent des fins qui ne sont pas posées comme telles,

des potentialités objectives qui, bien qu'elles n'existent pas en dehors de cette relation, s'imposent, à l'intérieur de celle-ci, avec une nécessité et une évidence absolues. Le jeu se présente à celui qui est « pris » au jeu, absorbé par le jeu, comme un univers transcendant, imposant sans conditions ses fins et ses normes propres : s'il n'y a du sacré que pour le sens du sacré, celui-ci rencontre néanmoins le sacré comme pleine transcendance et *l'illusio* n'est illusion ou « divertissement », on le sait, que pour qui appréhende le jeu du dehors, du point de vue du « spectateur impartial ».

Cela dit, la correspondance que l'on observe entre les positions et les prises de position n'a jamais un caractère mécanique et fatal ; dans un champ par exemple, elle ne s'établit qu'au travers des stratégies pratiques d'agents dotés d'habitus et de capitaux spécifiques différents, donc d'une maîtrise inégale des forces de production spécifiques léguées par toutes les générations antérieures et capables d'appréhender l'espace des positions comme des espaces de possibles plus ou moins ouverts où s'annoncent, de manière plus ou moins impérative, les choses qui s'imposent à eux comme « à faire ». (A ceux qui imputeraient ce constat à une sorte de parti pris « déterministe », je voudrais dire seulement l'étonnement, toujours renouvelé, que j'ai maintes fois éprouvé devant la nécessité que la logique de la recherche m'amenait à découvrir ; cela non pour me disculper de quelque faute impardonnable contre la liberté, mais pour encourager ceux qui s'indignent de tant de détermination dans le dévoilement des déterminismes à abandonner le langage de la dénonciation métaphysique ou de la condamnation morale, pour se situer, s'il y a lieu, sur le terrain de la réfutation scientifique.)

Le corps est dans le monde social mais le monde social est dans le corps (sous forme d'*hexis* et d'*eidos*). Les structures mêmes du monde sont présentes dans les structures (ou, mieux, les schèmes cognitifs) que les agents mettent en œuvre pour le comprendre : lorsque c'est la même histoire

qui hante l'habitus et l'habitat, les dispositions et la position, le roi et sa cour, le patron et son entreprise, l'évêque et son diocèse, l'histoire communique en quelque sorte avec elle-même, se réfléchit en elle-même. Le rapport doxique au monde natal est une relation d'appartenance et de possession dans laquelle le corps possédé par l'histoire s'approprie de manière immédiate les choses habitées par la même histoire. C'est seulement lorsque l'héritage s'est approprié l'héritier que l'héritier peut s'approprier l'héritage. Et cette appropriation de l'héritier par l'héritage, condition de l'appropriation de l'héritage par l'héritier (qui n'a rien de fatal), s'accomplit sous l'effet conjugué des conditionnements inscrits dans la condition de l'héritier et de l'action pédagogique des prédécesseurs, propriétaires appropriés.

L'héritier hérité, approprié à l'héritage, n'a pas besoin de *vouloir*, c'est-à-dire de délibérer, de choisir et de décider consciemment, pour faire ce qui est approprié, ce qui convient aux intérêts de l'héritage, de sa conservation et de son augmentation. Il peut ne savoir à proprement parler ni ce qu'il fait ni ce qu'il dit et pourtant ne faire ou ne dire rien qui ne soit conforme aux exigences de la perpétuation de l'héritage. (C'est sans doute ce qui explique la part qui est faite à l'hérédité professionnelle, à travers notamment les procédures, en grande partie obscures à elles-mêmes, de cooptation des corps – au sens de groupes organisés : l'habitus hérité, donc immédiatement ajusté, et la contrainte par corps qui s'exerce à travers lui, est le plus sûr garant d'une adhésion directe et totale aux exigences, souvent implicites, des corps sociaux. Les stratégies de reproduction qu'il engendre sont une des médiations à travers lesquelles s'accomplit la tendance de l'ordre social à persévérer dans l'être, bref, ce que l'on pourrait appeler son *conatus*.)

Louis XIV est si complètement identifié à la position qu'il occupe dans le champ de gravitation dont il est le soleil qu'il serait aussi vain d'essayer de déterminer ce qui,

entre toutes les actions survenant dans le champ, est ou n'est pas le produit de sa volonté que de faire la part, dans un concert, de ce qui est produit par le chef d'orchestre et de ce qui est le fait des musiciens. Sa volonté de dominer elle-même est le produit du champ qu'elle domine et qui fait tourner toute chose à son profit : « Les privilégiés, prisonniers des filets qu'ils se jetaient réciproquement, se maintenaient pour ainsi dire les uns les autres dans leurs positions, même s'ils ne supportaient qu'à contrecœur le système. La pression que les inférieurs ou les moins privilégiés exerçaient sur eux les forçait à défendre leurs privilèges. Et *vice versa* : la pression d'en haut engageait les désavantagés à s'en affranchir en imitant ceux qui avaient accédé à une position plus favorable ; en d'autres termes, ils entraient dans le cercle vicieux de la rivalité de rang²⁴. »

Ainsi, un État qui est devenu le symbole de l'absolutisme et qui présente au plus haut degré, pour le monarque lui-même (« L'État, c'est moi »), le plus directement intéressé à cette représentation, les apparences de l'« Appareil » dissimule en réalité un champ de luttes dans lequel le détenteur du « pouvoir absolu » doit s'engager au moins assez pour entretenir et exploiter les divisions et pour mobiliser ainsi à son profit l'énergie engendrée par l'équilibre des tensions. Le principe du mouvement perpétuel qui agite le champ ne réside pas dans quelque premier moteur immobile – ici le Roi Soleil – mais dans la lutte même qui, produite par les structures constitutives du champ, tend à en reproduire les structures, les hiérarchies. Il est dans les actions et les réactions des agents : ceux-ci n'ont pas d'autre choix que de lutter pour maintenir ou améliorer leur position, c'est-à-dire pour conserver ou augmenter le capital spécifique qui ne s'engendre que dans le champ ; et ils contribuent ainsi à faire peser sur tous les autres les contraintes, souvent vécues comme insupportables, qui naissent de la concurrence (à moins évidemment de s'exclure du jeu, par un renoncement héroïque qui, du point de

vue de l'*illusio*, est une mort sociale, donc un parti impensable). Bref, nul ne peut tirer profit du jeu, pas même ceux qui le dominent, sans s'engager dans le jeu, sans se prendre au jeu : c'est dire qu'il n'y aurait pas de jeu sans l'adhésion (viscérale, corporelle) au jeu, sans l'intérêt pris au jeu en tant que tel qui est au principe des intérêts divers, voire opposés, des différents joueurs, des volontés et des aspirations qui les animent et qui, produites par le jeu, dépendent de la position qu'ils y occupent.

Ainsi, l'histoire objectivée ne devient agie et agissante que si le poste, plus ou moins institutionnalisé, avec le programme d'action, plus ou moins codifié, qu'il enferme, trouve, à la façon d'un vêtement, d'un outil, d'un livre ou d'une maison, quelqu'un pour s'y retrouver et s'y reconnaître assez pour le reprendre à son compte, le prendre en main, l'assumer, et se laisser du même coup posséder par lui. Le garçon de café ne joue pas à être garçon de café, comme le voulait Sartre²⁵. En revêtant sa tenue, bien faite pour exprimer une forme démocratisée et quasi bureaucratique de la dignité dévouée du serviteur de grande maison, et en accomplissant le cérémonial de l'empressement et de la sollicitude, qui peut être une stratégie pour masquer un retard, un oubli, ou faire passer un mauvais produit, il ne se fait pas chose (ou « en soi »). Son corps, où est inscrite une histoire, épouse sa fonction, c'est-à-dire une histoire, une tradition, qu'il n'a jamais vue qu'incarnée dans des corps ou, mieux, dans ces habits habités d'un certain habitus que l'on appelle des garçons de café. Ce qui ne signifie pas qu'il ait appris à être garçon de café en imitant des garçons de café, ainsi constitués en modèles explicites. Il entre dans la peau du personnage de garçon de café non comme un acteur jouant un rôle, mais plutôt comme l'enfant s'identifie à son père et adopte, sans même avoir besoin de « faire semblant », une manière de tenir la bouche en parlant ou de déplacer les épaules en marchant qui lui paraît constitutive de l'être social de l'adulte accompli. On ne peut même pas

dire qu'il se prend pour un garçon de café ; il est trop complètement pris par la fonction à laquelle il était socio-logiquement destiné – en tant, par exemple, que fils de petit commerçant qui doit gagner de quoi s'installer à son compte. Alors qu'il suffit de mettre un étudiant dans sa position (comme on en voyait parfois après 68, dans certains restaurants d'« avant-garde ») pour lui voir marquer, par mille signes, la distance qu'il entend tenir, en affectant précisément de la jouer comme un *rôle*, à l'égard d'une fonction qui ne correspond pas à l'idée (socialement constituée) qu'il a de son être, c'est-à-dire de son destin social ; à l'égard d'un métier pour lequel il ne se sent pas fait, et dans lequel, comme dit le consommateur sartrien, il n'entend pas « se laisser emprisonner ».

Et pour preuve que l'intellectuel ne prend pas plus de distance que le garçon de café à l'égard de son poste, et de ce qui le définit en propre en tant qu'intellectuel, c'est-à-dire l'illusion scolastique de la distance à l'égard de tous les postes, il suffit de lire *comme un document anthropologique* l'analyse par laquelle Sartre prolonge et « universalise » la description célèbre : « J'ai beau accomplir les fonctions de garçon de café, je ne puis l'être que sur le mode neutralisé, comme l'acteur est Hamlet, en faisant mécaniquement les *gestes typiques* de mon état et en me visant comme garçon de café imaginaire à travers ces gestes pris comme “analogon”. Ce que je tente de réaliser, c'est un être-en-soi du garçon de café, comme s'il n'était pas en mon pouvoir de conférer leur valeur et leur urgence à mes devoirs et à mes droits d'état, comme s'il n'était pas de mon libre choix de me lever chaque matin à cinq heures ou de rester au lit, quitte à me faire renvoyer. Comme si du fait que je soutiens ce rôle à l'existence, je ne le transcendais pas de toute part, je ne me constituais pas comme un *au-delà* de ma condition. Pourtant il ne fait pas de doute que je *suis* en un sens garçon de café – sinon ne pourrais-je m'appeler aussi bien diplomate ou journaliste²⁶ ? »

Il faudrait s'arrêter à chaque mot de cette sorte de produit miraculeux de l'inconscient social qui, à la faveur du double jeu (ou je) autorisé par un usage exemplaire du *je* phénoménologique et de l'identification « compréhensive » à autrui (Sartre l'a beaucoup pratiquée), projette une conscience d'intellectuel dans une pratique de garçon de café, ou dans l'*analogon* imaginaire de cette pratique, produisant une sorte de chimère sociale, monstre à corps de garçon de café et à tête de philosophe : ne faut-il pas avoir la liberté de rester au lit sans se faire renvoyer pour appréhender celui qui se lève à cinq heures pour balayer les salles et mettre le percolateur en train avant l'arrivée des clients comme se libérant (librement ?) de la liberté de rester au lit, quitte à se faire renvoyer ? On aura reconnu la logique, celle de l'identification à un fantasme, selon laquelle d'autres, donnant le rapport « intellectuel » à la condition ouvrière pour le rapport ouvrier à cette condition, ont pu produire un ouvrier tout entier engagé dans « les luttes » ou, au contraire, par simple inversion, comme dans les mythes, désespérément résigné à n'être que ce qu'il est, à son « être-en-soi » d'ouvrier, dépourvu de la liberté que donne le fait de compter parmi ses possibles des positions comme celle de diplomate ou de journaliste.

La dialectique des dispositions et des positions

Dans les cas de *coïncidence* plus ou moins parfaite entre la « vocation » et la « mission », entre les « attentes collectives », comme dit Mauss, inscrites le plus souvent de manière implicite dans la position, et les attentes ou les espérances enfouies dans les dispositions, entre les structures objectives et les structures cognitives à travers lesquelles elles sont appréhendées, il serait vain de chercher à distinguer, dans la plupart des cas, ce qui, dans les pratiques, tient à l'effet des positions et ce qui est le produit

des dispositions que les agents y importent et qui commandent tout leur rapport au monde, et en particulier leur perception et leur appréciation de la position, donc leur manière de la tenir et, par suite, la « réalité » même de cette position.

Il n'y a d'action, et d'histoire, et de conservation ou de transformation des structures, que parce qu'il y a des agents qui ne se réduisent pas à ce que le sens commun, et « l'individualisme méthodologique » après lui, mettent sous la notion d'individu et qui, en tant que corps socialisés, sont dotés d'un ensemble de dispositions impliquant à la fois la propension et l'aptitude à entrer dans le jeu et à le jouer avec plus ou moins de succès.

Seul le recours aux dispositions permet de comprendre vraiment, sans faire l'hypothèse ruineuse du calcul rationnel de tous les tenants et aboutissants de l'action, la compréhension immédiate que les agents se donnent du monde en lui appliquant des formes de connaissance issues de l'histoire et de la structure du monde même auquel ils les appliquent ; seul, il permet de rendre compte de ce sentiment d'évidence qui, paradoxalement, masque de manière particulièrement efficace, aux yeux même de ceux qui le décrivent le mieux, comme Husserl et Schütz, les conditions particulières (et pourtant relativement fréquentes) qui le rendent possible.

Mais les cas d'ajustement des dispositions aux situations constituent en outre l'une des plus saisissantes attestations de l'inanité de l'opposition préconstruite entre l'individu et la société ou entre l'individuel et le collectif. Si cette opposition demi-savante résiste si bien aux réfutations, c'est qu'elle est soutenue par la force purement sociale des routines de pensée et des automatismes de langage ; par la logique des oppositions scolaires qui sous-tendent les sujets de dissertations et les cours magistraux (Tarde – ou Weber – contre Durkheim, conscience individuelle contre conscience collective, individualisme méthodologique contre holisme,

RATS – partisans de la *Rational Action Theory* – contre CATS – partisans de la *Collective Action Theory* –, etc.); par la tradition littéraro-philosophique de la dissidence libertaire contre les pouvoirs sociaux et, en particulier, contre l'État; enfin et surtout par la prégnance des oppositions politiques sous-jacentes (libéralisme contre socialisme, capitalisme contre collectivisme), que les « théoriciens » peu avisés et peu scrupuleux s'empressent de reprendre à leur compte, sous une forme parfois à peine euphémisée²⁷.

La notion d'habitus permet d'échapper à cette alternative mortelle et, du même coup, l'opposition entre le réalisme, qui hypostasie le social dans une entité commune, la « conscience collective », fausse solution à un vrai problème, le nominalisme. C'est en chaque agent, donc à l'état individué, qu'existent des dispositions supra-individuelles qui sont capables de fonctionner de manière orchestrée et, si l'on veut, collective (la notion d'habitus permet, comme on l'a vu, de rendre compte de processus sociaux collectifs et dotés d'une sorte de finalité objective – comme la tendance des groupes dominants à assurer leur propre perpétuation – sans faire appel ni à des collectifs personnifiés posant leurs propres fins, ni à l'agrégation mécanique des actions rationnelles des agents individuels, ni à une conscience ou une volonté centrale, capable de s'imposer par l'intermédiaire d'une discipline).

Du fait que le social s'institue aussi dans les individus biologiques, il y a, en chaque individu socialisé, du collectif, donc des propriétés valables pour toute une classe d'agents – que la statistique permet de porter au jour. L'habitus entendu comme individu ou corps biologique socialisé, ou comme social biologiquement individué par l'incarnation dans un corps, est collectif, ou transindividuel – on peut donc construire des classes d'habitus, statistiquement caractérisables. C'est à ce titre qu'il est en mesure d'intervenir efficacement dans un monde social ou un champ auquel il est génériquement ajusté.

Mais la collectivisation de l'individu biologique que réalise la socialisation ne fait pas disparaître pour autant toutes les propriétés anthropologiques liées au support biologique. Et il faut aussi prendre acte de tout ce que le social incorporé – que l'on pense par exemple au capital culturel à l'état incorporé – doit au fait qu'il est lié à l'individu biologique, donc dépendant des faiblesses et des défaillances du corps – le dépérissement des capacités, mnésiques notamment, ou la possible *imbecillitas* de l'héritier du trône, ou la mort. Et aussi tout ce qu'il doit à la logique spécifique du fonctionnement de l'organisme, qui n'est pas celle d'un mécanisme simple, mais celle d'une structure fondée sur l'intégration de niveaux d'organisation de plus en plus complexes, et qu'il faut invoquer pour rendre raison de certaines des propriétés les plus caractéristiques de l'habitus, comme la tendance à la généralisation et la systématité de ses dispositions.

La relation entre les dispositions et les positions ne prend pas toujours la forme de l'ajustement quasi miraculeux, et voué de ce fait à passer inaperçu, qui s'observe lorsque les habitus sont le produit de structures stables, celles-là mêmes dans lesquelles ils s'actualisent : en ce cas, les agents étant amenés à vivre dans un monde qui n'est pas radicalement différent de celui qui a façonné leur habitus primaire, l'accord se fait sans peine entre la position et les dispositions de celui qui l'occupe, entre l'héritage et l'héritier, entre le poste et son détenteur. En raison notamment des transformations structurelles qui suppriment ou modifient certaines positions, et aussi de la mobilité inter- ou intragénérationnelle, l'homologie entre l'espace des positions et l'espace des dispositions n'est jamais parfaite et il existe toujours des agents en porte-à-faux, déplacés, mal dans leur place et aussi, comme on dit, « dans leur peau ». La discordance, comme chez les Messieurs de Port-Royal, peut être au principe d'une disposition à la lucidité et à la critique qui porte à refuser d'accepter⁴¹ comme allant de soi

les attentes ou les exigences du poste, et, par exemple, à changer le poste conformément aux exigences de l'habitus au lieu d'ajuster l'habitus aux attentes du poste. La dialectique entre les dispositions et les positions ne se dévoile jamais aussi bien que dans le cas des positions situées en des zones d'incertitude de l'espace social, comme les professions encore mal définies, tant pour les conditions d'accès que pour les conditions d'exercice (éducateur, animateur culturel, conseiller en communication, etc.). Du fait que ces postes mal délimités et mal garantis, mais « ouverts » et, comme on dit parfois, « pleins d'avenir », laissent à leurs occupants la possibilité de les définir en y apportant la nécessité incorporée qui est constitutive de leur habitus, leur devenir dépendra beaucoup de ce qu'en feront leurs occupants, ou du moins ceux d'entre eux qui, dans les luttes internes à la « profession » et dans les confrontations avec les professions voisines et concurrentes, parviendront à imposer la définition de la profession la plus favorable à ce qu'ils sont.

Mais les effets de la dialectique entre les inclinations inscrites dans les habitus et les exigences impliquées dans la définition du poste ne sont pas moindres dans les secteurs les plus réglés et rigidifiés de la structure sociale, comme les professions les plus anciennes et les mieux codifiées de la fonction publique. Ainsi, loin d'être un produit mécanique de l'organisation bureaucratique, certains des traits les plus caractéristiques de la conduite des petits fonctionnaires, la tendance au formalisme, au fétichisme de la ponctualité ou à la rigidité dans le rapport au règlement, sont la manifestation, dans une situation spécialement favorable à leur actualisation, d'un système de dispositions qui s'exprime aussi hors de la situation bureaucratique, dans toutes les pratiques de l'existence, et qui suffirait à prédisposer les membres de la petite bourgeoisie aux vertus exigées par l'ordre bureaucratique, et exaltées par l'idéologie du « service public » : probité, minutie, rigorisme et propension à

l'indignation morale. La tendance du champ bureaucratique, espace relativement autonome de relations (de force et de lutte) entre des positions explicitement constituées et codifiées (c'est-à-dire définies dans leur *rang*, leur ressort, etc.), à « dégénérer » en « institution totale » exigeant l'identification complète et mécanique du « fonctionnaire » à la fonction et l'exécution stricte et mécanique de règles de droit, règlements, directives, circulaires, n'est pas liée de manière mécanique aux effets morphologiques que la taille et le nombre peuvent exercer sur les structures (à travers par exemple les contraintes imposées à la communication); elle ne peut s'accomplir que pour autant qu'elle rencontre la complicité des dispositions.

Plus on s'éloigne du fonctionnement ordinaire des champs pour aller vers des limites, sans doute jamais atteintes, où, avec la disparition de toute lutte et de toute résistance à la domination, l'espace de jeu se rigidifie, se réduisant à une « institution totale » au sens de Goffman ou encore, en un sens rigoureux cette fois, à un *appareil*, plus l'institution tend à consacrer des agents qui donnent tout à l'institution (au Parti, à l'Église ou à l'Entreprise, par exemple), et qui accomplissent d'autant plus aisément cette *oblation* qu'ils ont moins de capital en dehors de l'institution (les détenteurs de « diplômes maison », par exemple), donc de *liberté* par rapport à elle et par rapport au capital et aux profits spécifiques qu'elle offre. L'*apparatchik*, qui doit tout à l'appareil, est l'appareil fait homme, prêt à tout donner à un appareil qui lui a tout donné : on peut lui confier sans crainte les responsabilités les plus hautes puisqu'il ne peut rien faire pour faire avancer ses intérêts qui ne donne par là même satisfaction aux attentes et aux intérêts de l'appareil; comme l'oblat, il est prédisposé à défendre l'institution, avec la dernière conviction, contre les menaces que lui font courir les déviations hérétiques de ceux qu'un capital acquis hors de l'institution autorise et incline à prendre des distances avec les croyances et les hiérarchies internes.

Décalages, discordances et ratés

Le fait que les réponses que l'habitus engendre sans calcul ni projet apparaissent, le plus souvent, comme adaptées, cohérentes et immédiatement intelligibles, ne doit pas conduire à en faire une sorte d'instinct infaillible, capable de produire à tout coup des réponses miraculeusement ajustées à toutes les situations. L'ajustement anticipé de l'habitus aux conditions objectives est un *cas particulier*, sans doute particulièrement fréquent (dans les univers qui nous sont familiers), mais qu'il faut se garder d'universaliser.

(C'est sans doute à partir du cas particulier de l'ajustement de l'habitus et de la structure que l'on a souvent compris comme un principe de répétition et de conservation un concept qui, comme celui d'habitus, s'est imposé à moi à l'origine comme le seul moyen de rendre compte des *décalages* qui s'observaient, dans une économie comme celle de l'Algérie des années soixante (et encore aujourd'hui dans beaucoup de pays dits « en voie de développement »), entre les structures objectives et les structures incorporées, entre les institutions économiques importées et imposées par la colonisation (ou aujourd'hui par les contraintes du marché) et les dispositions économiques apportées par des agents directement issus du monde précapitaliste. Cette situation quasi expérimentale avait pour effet de faire apparaître en négatif, à travers toutes les conduites qui étaient alors communément décrites comme des manquements à la « rationalité » et des « résistances à la modernité », et souvent imputées à de mystérieux facteurs culturels, comme l'islam, les conditions cachées du fonctionnement des institutions économiques, c'est-à-dire les dispositions économiques que les agents doivent posséder pour que les structures économiques puissent fonctionner harmonieusement, si harmonieusement que cette condition même de leur bon fonctionnement passe inaperçue, comme

dans les sociétés où les institutions et les dispositions économiques se sont développées d'un même pas.

J'ai été ainsi conduit à mettre en question l'universalité des dispositions économiques dites rationnelles et, du même coup, à poser la question des *conditions économiques* – et culturelles – de l'accès à ces dispositions – question que, paradoxe, les économistes omettent de poser, acceptant par là même comme des universaux anhistoriques des notions qui, comme celles d'action rationnelle ou de préférences, sont en fait déterminées économiquement et façonnées socialement. Et c'est, paradoxalement, à Bergson que l'on peut demander de rappeler une évidence historique que la déshistoricisation associée à la familiarité fait oublier : « Il faut des siècles de culture pour produire un utilitaire comme Stuart Mill²⁸ », c'est-à-dire ce que les économistes qui se réclament du fondateur de l'utilitarisme considèrent comme une nature universelle. La même chose vaudrait de tout ce que le rationalisme primaire inscrit dans la raison. La logique est l'inconscient d'une société qui a inventé la logique. L'action logique dans la définition qu'en donne Pareto ou l'action rationnelle selon Weber est une action qui, ayant le même sens pour celui qui l'accomplit et pour celui qui l'observe, n'a pas d'extérieur, pas d'excédent de sens, sauf qu'elle ignore les conditions historiques et sociales de cette parfaite transparence à soi-même.)

L'*habitus* n'est ni nécessairement adapté, ni nécessairement cohérent. Il a ses degrés d'intégration – qui correspondent notamment à des degrés de « cristallisation » du statut occupé. On observe ainsi qu'à des positions contradictoires, propres à exercer sur leurs occupants des « doubles contraintes » structurales, correspondent souvent des *habitus* déchirés, livrés à la contradiction et à la division contre soi-même, génératrice de souffrances. De plus, même si les dispositions peuvent dépérir ou s'affaiblir par une sorte d'« usure » liée à l'absence d'actualisation (corrélative, notamment, d'un changement de position et de condition

sociale) ou par l'effet d'une prise de conscience associée à un travail de transformation (comme la correction des accents, des manières, etc.), il y a une inertie (ou une *hysteresis*) des habitus qui ont une tendance spontanée (inscrite dans la biologie) à perpétuer des structures correspondant à leurs conditions de production. En conséquence, il peut arriver que, selon le paradigme de Don Quichotte, les dispositions soient en désaccord avec le champ et les « attentes collectives » qui sont constitutives de sa normalité. C'est le cas, en particulier, lorsqu'un champ connaît une crise profonde et voit ses régularités (voire ses règles) profondément bouleversées. A l'inverse de ce qui se passe dans les situations de concordance où l'évidence liée à l'ajustement rend invisible l'habitus qui le rend possible, le principe de légalité et de régularité relativement autonome que constitue l'habitus apparaît alors en pleine clarté.

Mais plus généralement, la diversité des conditions, la diversité correspondante des habitus et la multiplicité des déplacements intra- et intergénérationnels d'ascension ou de déclin font que les habitus peuvent se trouver affrontés, en nombre de cas, à des conditions d'actualisation différentes de celles dans lesquelles ils ont été produits : il en est ainsi notamment dans tous les cas où les agents perpétuent des dispositions rendues obsolètes par les transformations des conditions objectives (vieillesse sociale), ou occupent des positions exigeant des dispositions différentes de celles qu'ils doivent à leur condition d'origine, que ce soit durablement, comme les parvenus, ou conjoncturellement, comme les plus démunis lorsqu'ils ont à affronter des situations régies par les normes dominantes, comme certains marchés économiques ou culturels.

Les habitus changent sans cesse en fonction des nouvelles expériences. Les dispositions sont soumises à une sorte de révision permanente, mais qui n'est jamais radicale, du fait qu'elle s'opère à partir des prémisses instituées dans l'état antérieur. Elles se caractérisent par une combinaison de

constance et de variation qui varie selon les individus et leur degré de souplesse ou de rigidité : si, pour reprendre la distinction de Piaget à propos de l'intelligence, l'adaptation l'emporte trop, on a affaire à des habitus rigides, fermés sur soi et trop intégrés (comme chez les vieillards), si c'est l'accommodation, l'habitus se dissout dans l'opportunisme d'une sorte de *mens momentanea*, incapable de rencontrer le monde et d'avoir un sentiment intégré de soi.

Dans les situations de crise ou de changement brutal, celles notamment qui s'observent à l'occasion des contacts de civilisation liés à la situation coloniale ou à des déplacements très rapides dans l'espace social, les agents ont souvent peine à tenir ensemble les dispositions associées à des états ou à des étapes différents et certains d'entre eux, souvent ceux qui, précisément, étaient les mieux adaptés à l'état antérieur du jeu, ont peine à s'ajuster au nouvel ordre établi : leurs dispositions deviennent dysfonctionnelles et les efforts qu'ils peuvent faire pour les perpétuer contribuent à les enfoncer plus profondément dans l'échec. C'est le cas de ces héritiers de « grande famille » que j'observais, en Béarn, dans les années soixante, et qui, portés par les dispositions anciennes et encouragés à le faire par des mères protectrices et attachées à un ordre en voie de disparition, se condamnaient au célibat et à une sorte de mort sociale²⁹ ; c'est le cas aussi de ces élus des écoles d'élite qui, toujours dans les années soixante, perpétuaient, contre toute raison, une image de l'accomplissement universitaire, à propos notamment de la thèse de doctorat, qui les vouait à laisser la place à des nouveaux venus, souvent moins nantis scolairement, qui savaient adopter les nouveaux canons, moins exigeants, de la performance académique ou s'écarter de la voie royale pour emprunter des chemins de traverse (en s'orientant par exemple vers le CNRS, l'École des hautes études ou les disciplines nouvelles)³⁰. Et il serait facile d'emprunter à l'histoire d'innombrables exemples de ces aristocrates qui, faute de vouloir ou de pouvoir déroger

(habitus – de noblesse – oblige), ont laissé leur privilège se convertir en handicap dans la concurrence avec des groupes sociaux moins nantis.

De façon plus générale, l'habitus a ses ratés, ses moments critiques de déconcertement et de décalage : la relation d'adaptation immédiate est suspendue, dans un instant d'hésitation où peut s'insinuer une forme de réflexion qui n'a rien à voir avec celle du penseur scolastique et qui, à travers les mouvements esquissés du corps (celui par exemple qui mesure du regard ou du geste, à la façon du joueur de tennis refaisant un coup raté, les effets du mouvement accompli ou l'écart entre ce mouvement et le mouvement à effectuer), reste tournée vers la pratique et non vers celui qui l'accomplit.

Faut-il se plier aux habitudes de pensée qui, telle la dichotomie du conscient et de l'inconscient, portent à poser la question de la part qui revient, dans la détermination des pratiques, aux dispositions de l'habitus ou aux volontés conscientes ? Leibniz apportait, dans *La Monadologie*, une réponse rare, qui a la vertu de faire une place, et importante, à la « raison pratique » : « Les hommes agissent comme les bêtes, en tant que les consécutions de leurs perceptions ne se font que par la mémoire ; ressemblant aux médecins empiriques, qui ont une simple pratique sans théorie ; et nous ne sommes qu'empiriques dans les trois quarts de nos actions³¹. » Mais, en réalité, le partage n'est pas facile, et nombre de ceux qui ont réfléchi sur ce que c'est que de suivre une règle ont observé qu'il n'est pas de règle qui, si précise et explicite soit-elle (comme la règle juridique ou mathématique), puisse prévoir toutes les conditions possibles de son exécution et qui ne laisse donc inévitablement une certaine marge de jeu ou d'interprétation, dévolue aux stratégies pratiques de l'habitus (ce qui devrait poser quelques problèmes à ceux qui postulent que les comportements réglés et rationnels sont nécessairement le résultat de la volonté de se soumettre à des règles explicites et recon-

nues). Mais, à l'inverse, les improvisations du pianiste ou les figures dites libres du gymnaste ne vont jamais sans une certaine présence d'esprit, comme on dit, une certaine forme de pensée ou même de *réflexion pratique*, réflexion en situation et en action qui est nécessaire pour évaluer sur-le-champ l'action ou le geste accompli et corriger une mauvaise position du corps, reprendre un mouvement imparfait (la même chose étant vraie, *a fortiori*, des conduites d'apprentissage).

De plus, le degré auquel on peut s'abandonner aux automatismes du sens pratique varie évidemment selon les situations et les domaines d'activité, mais aussi selon la position occupée dans l'espace social : il est probable que ceux qui sont « à leur place » dans le monde social peuvent plus et plus complètement s'abandonner ou se fier à leurs dispositions (c'est « l'aisance » des gens bien nés) que ceux qui occupent des positions en porte-à-faux, tels les parvenus ou les déclassés ; mais ceux-ci ont plus de chances de porter à la conscience ce qui, pour d'autres, va de soi, car ils sont contraints de se surveiller et de corriger consciemment les « premiers mouvements » d'un habitus générateur de conduites peu adaptées ou déplacées.