Figures de l'individualité, de Marx aux sociologies contemporaines.

Entre éclairages scientifiques et anthropologies philosophiques.

Par Philippe Corcuff



L'opposition de l'individuel et du collectif est souvent apparue comme un axe structurant pour la sociologie. Un des « pères fondateurs » de la sociologie universitaire française, Émile Durkheim, a ainsi fortement contribué à établir une séparation disciplinaire nette entre l'individuel et le collectif, le premier revenant à la psychologie et le second à la sociologie. La sociologie a-t-elle alors quelque chose à dire sur l'individualité, en tant que singularité, c'est-à-dire unicité irréductible ? La sociologie est-elle susceptible d'éclairer de manière spécifique la singularité ou peut-elle simplement désenchanter nos prétentions à une telle irréductibilité? Doit-on évacuer un tel problème de l'espace de nos questionnements sociologiques, en le laissant à la philosophie, à la psychologie ou à l'art, ou même combattre la possibilité de l'existence d'un tel niveau de la réalité, parce qu'illusoire? On est ici au cœur d'un paradoxe relevé par Danilo Martucelli : « l'individu a été un problème à la fois étrangement central et marginal dans la sociologie » (2002, p. 11). Il aurait ainsi, selon lui, des « racines anciennes » en sociologie et pourtant nombre de sociologues auraient « longtemps répugné » à s'y intéresser. On va voir que des approches contemporaines ont déplacé les frontières énoncées par Durkheim, en amorçant plus directement des lectures sociologiques de la singularité individuelle. Et que ces lectures sociologiques de la singularité individuelle peuvent trouver des antécédents dans la tradition sociologique : chez Marx, par exemple.

Quelques questions épistémologiques introductives.

Avant d'entamer la discussion proprement dite sur les sociologies de l'individualité, il nous faut clarifier deux problèmes qui seront engagés dans l'analyse : 1er) le rapport à la polarisation méthodologique traditionnelle entre holisme et individualisme, et 2e) le statut dans la recherche sociologique de ce qui est appelé « anthropologies philosophiques ».

Ni individualisme, ni holisme : un relationnalisme méthodologique.

Les approches sociologiques contemporaines de l'individualité se situent bien, le plus souvent, dans le « jeu de langage » sociologique. C'est-à-dire qu'elles appréhendent la singularité individuelle dans un cadre social et historique. Ce cadre social est fréquemment traité de manière *relationnaliste*, ni individualiste méthodologique, ni holiste. Qu'est-ce à dire ? Rappelons que, schématiquement, l'individualisme méthodologique part des « parties » (les « individus ») pour rendre compte du « tout » (« la société »), analyse les formes collectives comme une agrégation d'actions individuelles. Aujourd'hui, Raymond Boudon incarne une orientation dans la sociologie française se réclamant de l'individualisme méthodologique (voir, par exemple, Boudon, 1986) ; bien que ses analyses concrètes soient plus relationnalistes et moins individualistes que ses textes programmatiques (voir notamment Boudon 1977 et 1984). À l'inverse, le holisme méthodologique part du « tout » de « la société » pour rendre compte du comportement des unités individuelles. La sociologie durkheimienne a de fortes tendances holistes (notamment dans Durkheim, 1981).

Le relationnalisme méthodologique constitue les *relations sociales* en réalités premières, caractérisant alors les individus et les institutions collectives comme des réalités secondes, des cristallisations spécifiques de relations sociales. Ces relations sociales ont pu être appréhendées dans l'histoire de la sociologie de manière diverse : « rapports sociaux » chez Marx, « action réciproque » chez Georg Simmel, dynamique de « l'imitation » chez Gabriel Tarde,

« interdépendances » chez Norbert Elias, « interactions » chez Erving Goffman, « champs » comme systèmes de relations chez Pierre Bourdieu, etc. Quelles que soient les divergences (réelles) entre ces différents auteurs, ils convergent pour mettre les relations sociales (thématisées au moyen de concepts différents) au cœur de la démarche sociologique. Dans *Les nouvelles sociologies* (1995), on avait centré la présentation des nouveaux courants sociologiques autour du schéma *constructiviste* (de « la construction sociale de la réalité »). Logiquement, il est plus juste, si on part de l'opposition collectif/individuel, d'identifier trois grands programmes en sociologie : un programme holiste, un programme individualiste et un programme relationnaliste, qui déplace le regard sociologique par rapport à l'opposition des deux premiers. Le schéma constructiviste ne serait qu'un des schémas à disposition du programme relationnaliste.

Le programme relationnaliste ne « dépasse » pas dans une « synthèse » supérieure, selon une formule magique d'inspiration hégélienne courante en sciences sociales[1], l'opposition entre le collectif et l'individuel. Il *déplace* simplement notre regard sur elle, ce qui est différent, plus modeste. Il permet de traiter dans un même cadre ces deux dimensions, mais de fortes différences demeurent entre ces deux grandes catégories de cristallisation de relations sociales : les individus et les collectifs.

Sociologies et anthropologies philosophiques.

Dans ce texte, on essaiera de prendre en compte les rapports entre les dimensions analytiques-scientifiques (l'analyse scientifique de ce qui est ou a été : le plan principal des sciences sociales) et les dimensions anthropologiques. On entendra « anthropologies » ici au sens d'« anthropologies philosophiques ». Il ne s'agit pas de la discipline « anthropologie » dans les sciences sociales, mais de l'approche philosophique des propriétés de l'humain et de la condition humaine. On visera donc par « anthropologies philosophiques » des présupposés (non nécessairement explicites) quant aux propriétés de l'humain et de la condition humaine. Et on fait l'hypothèse qu'il y a des relations entre sociologie et anthropologies philosophiques. Ainsi la sociologie se nourrirait notamment, le plus souvent implicitement, des *a priori* propres à des

anthropologies philosophiques (au sens donc de conceptions philosophiques des propriétés des humains et de la condition humaine ne dérivant pas seulement de la connaissance empirique, mais contribuant aussi à nourrir cette connaissance).

Pour un sociologue, reconnaître la part anthropologique des analyses produites (présente, ne serait-ce que dans la façon de nommer les humains : « acteur », « agent », « individu », « personne », etc. et les propriétés dont on les dote : « dispositions », « habitudes », « intérêts », « calcul », « stratégies », « désirs », « passions », « identités », « compétences », etc.), ce n'est pas nier la science au nom de l'abstraction, de l'*a priori* ou du « normatif ». C'est prendre conscience des effets de présupposés, à notre sens irréductibles, dans la pré-structuration du regard scientifique. Cela n'écrase pas la dynamique d'objectivation scientifique, mais cela contribue à lui donner une certaine orientation. L'*input* anthropologique ne nous dit pas à l'avance ce que l'enquête empirique va éclairer de la réalité (l'*output* cognitif) — et avec des présupposés anthropologiques analogues on peut produire (en fonction des techniques utilisées, des terrains observés, des chercheurs concernés, etc.) des connaissances fort variées et de qualité variable —, mais va tendre à laisser dans l'ombre certaines zones. Cela contribue à délimiter le domaine de validité des connaissances produites[2]. Les présupposés anthropologiques travaillant la sociologie nourrissent les conceptualisations analogiques qui lui servent d'outils [3]. Ces conceptualisations analogiques (par exemple, la notion d'« intérêt » et ses présupposés anthropologiques utilitaristes) tendent à focaliser l'attention sur certains aspects des logiques sociales comparées, et à en laisser d'autres à l'abri du regard. Si on ne travaille que sur le versant « adéquations » à l'objet étudié, et non pas aussi sur son versant « inadéquations » (selon le conseil de Passeron, 1982), on risque une routinisation et une dogmatisation des concepts sociologiques. « La conceptualisation métaphorique devient stérile dès qu'elle se réduit à la répétition mécanique d'une ressemblance qui tourne en rond dans un modèle monotone d'interprétation, soustrait par la répétition à toute contre-interrogation comparative des différences », note ainsi Passeron (2000, p. 20).

On pourrait parler, dans le sillage de Ludwig Wittgenstein, d'une « maladie sociologique » : « Cause principale des maladies philosophiques — un régime

unilatéral : On nourrit sa pensée d'une seule sorte d'exemples » (Wittgenstein, 2004, &593, p. 221). Chaque conceptualisation analogique tend à rabattre l'ensemble du réel sur une partie des phénomènes observables, sur « une seule sorte d'exemples ». Par exemple, les analyses utilitaristes en termes d'« intérêt » (aujourd'hui dominantes dans la science politique française) aplatissent les diverses dimensions de la réalité sur « une seule sorte d'exemples », ceux qui apparaissent justement les mieux éclairés par la catégorie d'« intérêt », en ignorant alors les autres « sortes d'exemples », et donc les autres aspects de la réalité rendus invisibles. Sur cette pente, on peut être amené à penser qu'il n'y a qu'un seul langage de description-interprétation-explication du monde social (celui guidé par les analogies retenues, et pré-structuré par leurs présupposés anthropologiques)[4], voire à attribuer à la réalité des propriétés qui sont celles des concepts utilisés (par exemple, on pourrait croire que la réalité parle « directement » en termes d'« intérêt »). Afin de sortir de ce risque dogmatique, il faudrait, si l'on suit Wittgenstein, faire varier nos « étalons de mesure », nos analogies, et donc les hypothèses anthropologiques qui les nourrissent implicitement : « Car nous ne pouvons échapper au manque de pertinence ou à la vacuité de nos affirmations qu'en présentant le modèle pour ce qu'il est : comme un objet de comparaison — un étalon de mesure, en quelque sorte, et non comme une idée préconçue à laquelle la réalité *devrait* correspondre. (Dogmatisme dans lequel nous tombons si facilement quand nous philosophons.) » (Wittgenstein, 2004, &131, pp. 88-89).

La part anthropologique des sciences sociales pourrait mieux participer à la dynamique proprement scientifique de ces disciplines si elle s'inscrit dans le mouvement de *la réflexivité sociologique*. D'une part, prendre conscience de cette part anthropologique, c'est davantage prendre conscience des limites des concepts utilisés, et donc du domaine de validité des énoncés scientifiques produits. Par la réflexivité sociologique, on localise davantage le savoir, et en le localisant on le rend plus rigoureux. D'autre part, prendre conscience de cette part anthropologique et des limites qu'elle introduit dans le regard scientifique, c'est se donner les moyens de faire varier les outils conceptuels utilisés, en les adossant à des hypothèses anthropologiques plus diversifiées. Cela nous pousse à recourir à d'autres conceptualisations analogiques, nourries d'autres présupposés anthropologiques (par exemple, de prendre appui sur des

anthropologies de l'amour, des passions ou des désirs afin de déplacer le regard sociologique par rapport aux thématiques omniprésentes de « l'intérêt » : non pas pour les invalider, mais afin de mener des investigations à partir de leurs points aveugles), ouvrant de nouveaux terrains empiriques à la recherche sociologique. Cette mobilité conceptuelle de la sociologie, associée à la réflexivité sociologique, invite à des dialogues *transfrontaliers* avec la philosophie[5].

Après ces clarifications introductives, revenons à la question de la lecture sociologique de l'individualité. Notre propos sera divisé en trois temps : 1er) un aperçu de l'approche marxienne de l'individu, incluant une comparaison avec Durkheim ; 2e) un tableau synthétique des traitements contemporains de la singularité individuelle, au sein de la philosophie et de la sociologie ; et 3e) un éclairage particulier des apports et des limites des schémas dispositionnels, en termes de « dispositions » (chez Pierre Bourdieu et, dans son prolongement critique, chez Bernard Lahire). Nous commencerons donc par les apports et les limites d'une vision classique de l'individualité (celle de Marx). Puis nous envisagerons de quelle manière cette approche classique se trouve élargie au sein de la sociologie contemporaine. Enfin, nous orienterons la focale sur une catégorie d'approches contemporaines : les sociologies dispositionnelles. Ce parcours nous invitera à bâtir une lecture pluri-dimensionnelle de l'individualité face aux analyses unidimensionnelles en concurrence dans la sociologie actuelle.

Marx et l'individualité.

Si on veut lire Marx afin de donner à certaines de ses analyses un caractère opératoire dans les débats sociologiques actuels, il faut peut-être d'abord essayer d'essuyer ses lunettes et d'enlever l'épaisse pellicule des lectures dites « marxistes » qui nous brouillent fréquemment la vue. Contre les lectures « collectivistes » de nombre de « marxistes », on peut ainsi découvrir un Marx pour une part « individualiste ». C'est en tout cas ce qu'ont mis en évidence, dans des directions différentes, des auteurs plus marginaux dans la masse des commentaires écrits sur Marx, comme le philosophe phénoménologue Michel Henry (1976), l'anthropologue Louis Dumont (1977) ou le politiste Jon Elster

(1985). Toutefois, si on peut bien repérer un fil individualiste-subjectiviste chez Marx (mis en valeur, dans des cadres théoriques différents, par Michel Henry, Louis Dumont et Jon Elster), comme un fil holiste (mis souvent en valeur par les « marxistes »), on privilégiera ici un troisième fil : un *individualisme relationnaliste*. Dans de nombreux passages de son œuvre, Marx apparaît attaché à une pensée de l'intersubjectivité davantage que de la seule subjectivité, de l'interindividualité davantage que de la seule individualité. Le fil de l'intersubjectivité marxienne, c'est une subjectivité réinsérée et travaillée dans et par les relations sociales (des interactions de face à face aux institutions et aux structures sociales plus globales). C'est, par exemple, le cas dans la *vie Thèse sur Feuerbach* : « l'essence humaine n'est point chose abstraite, inhérente à l'individu isolé. Elle est, dans sa réalité, l'ensemble des relations sociales » (1982, p. 1032).

Un individualisme relationnel chez Marx.

En assumant l'héritage des Lumières et du libéralisme politique du 18e siècle, d'une part, tout en puisant dans le subjectivisme romantique[6], d'autre part, Marx nourrit une partie de ses critiques du capitalisme d'une perspective de développement de l'individualité, mais d'une individualité sociale et historique. C'est particulièrement le cas dans ses œuvres dites de « jeunesse » comme les *Manuscrits de 1844*, les *Thèses sur Feuerbach* (1845) ou *L'idéologie allemande* (en collaboration avec Engels, 1845-1846), mais aussi dans des textes plus tardifs comme le livre 1 du *Capital* (1867) ou la *Critique du programme de Gotha* (1875). On se concentrera ici sur les *Manuscrits de 1844* (1968)[7].

C'est en fonction d'une anthropologie philosophique de « l'homme total » ou de « l'homme complet » que Marx critique le monde tel qu'il est « divisé », c'est-à-dire à partir d'une vision idéale de l'humanité au sein de laquelle devraient pouvoir être développées des potentialités infinies. C'est au nom de la figure de « l'homme complet » que sont mis en cause, dans les *Manuscrits de 1844*, « l'aliénation » et le « morcellement » de l'homme dans l'univers marchand, c'est-à-dire un monde qui tend à être dominé par la marchandise et l'argent. Marx veut justement émanciper l'individualité de l'aliénation capitaliste : « Chacun de ses rapports humains avec le monde, voir, entendre, sentir, goûter,

toucher, penser, contempler, vouloir, agir, aimer, bref tous les actes de son individualité » (1968, pp. 82-83). Ne perçoit-on pas ici chez Marx une philosophie pratique de la sensualité, assez à l'écart des visions classiques du personnage ? Le règne de l'argent imposerait alors la mesure unique de la marchandise à la singularité incommensurable des sens et des capacités créatrices de chaque être individuel : « À la place de tous les sens physiques et intellectuels est apparue l'aliénation pure et simple des sens, le sens de l'avoir » (*ibid*., p. 83).

C'est au nom d'une telle individualité sensuelle que Marx critique aussi ce qu'il appelle « le communisme vulgaire » (*ibid*., p. 77) — qui ressemble étonnamment à ce que la tradition « marxiste » a souvent nommé par la suite « communisme », en un sens « collectiviste » et égalitariste. Ce « communisme vulgaire » promeut « le nivellement des êtres humains » en « niant partout la personnalité de l'homme ». Il s'appuie sur « l'envie » et « la cupidité », et constitue alors l'antithèse du communisme de la singularité individuelle défendue par Marx. Car ce « communisme vulgaire » cherche à « tout ramener à un même niveau », à la manière du capitalisme, au lieu de créer les conditions d'un déploiement des singularités individuelles, dans ce qu'elles ont d'irréductible les unes par rapport aux autres, de proprement incommensurable. N'a-t-on pas là en germe une double critique libertaire du capitalisme et du « communisme » réellement existant au nom de la singularité individuelle ?

Une des anthropologies philosophiques alimentant cette double critique du capitalisme et du communisme est donc celle de « l'homme complet ». Dans cette anthropologie, les humains seraient dotés de désirs et de passions infinis. Ces désirs et ces passions sont considérés comme des potentialités créatrices. Le désir et la passion apparaissent chez Marx comme intrinsèquement positifs et émancipateurs. Le capitalisme (mais aussi, dans une logique un peu différente, « le communisme vulgaire ») constitue un cadre social qui entrave, étouffe, amenuise ces capacités humaines, à travers la double logique de la domination de la marchandise et de la division industrielle du travail (analysée quant à elle dans *Le Capital*). Pour Marx, une société émancipée devrait libérer les désirs humains créateurs de leurs entraves. On peut parler d'une anthropologie philosophique des désirs humains créateurs, associée à une politique émancipatrice[8].

Durkheim en contraste.

Une comparaison avec Émile Durkheim va nous permettre de mieux éclairer, par effet de contraste, les spécificités (dans ses apports comme dans ses limites) de l'approche marxienne de l'individualité. La sociologie de Durkheim va plutôt se concentrer sur des entités collectives comme la division du travail, les représentations collectives ou les institutions. C'est dans cette perspective qu'elle va appréhender le processus socio-historique d'individualisation propre aux sociétés modernes.

Un des aspects de la sociologie de Durkheim est de poser la tension entre deux individualismes (un individualisme égoïste et un individualisme moral) en jeu dans les sociétés modernes, elle-même renvoyant à une tension au sein de l'individu. C'est ce qu'il explicite notamment dans deux articles : « L'individualisme et les intellectuels » (1970, a) et « Le dualisme de la nature humaine et des conditions sociales » (1970, b). L'individualisme moral, c'est celui qui rend possible une stabilité du « tout » social, du lien social. L'individualisme égoïste – dont les économistes libéraux de l'époque font l'apologie — c'est celui qui contribue à désagréger le lien social, ouvrant la port à ce que Durkheim appelle « l'anomie », un état de dérèglement des repères moraux dans la société. Cette anomie apparaît, dans son investigation empirique sur *Le suicide* (1999), comme un des facteurs de suicide au sein du monde moderne.

Une de ses anthropologies philosophiques de référence apparaît alors fort distincte de celle qu'on a pointée chez Marx. Car une partie de ses travaux est nourrie par l'hypothèse selon laquelle le tourbillon illimité des désirs individuels ne débouche pas forcément sur le positif, mais peut aussi provoquer la souffrance individuelle et les dérèglements collectifs. Sa critique sociologique et son inquiétude morale plongent leurs racines dans une anthropologie philosophique pessimiste, clairement exprimée dans *Le suicide*. Pour Durkheim, « la nature humaine » serait caractérisée par des « besoins » potentiellement « illimités » apparaissant « insatiables » (1999, p. 273) ; porteurs d'angoisses, de souffrances, et donc d'anomie. Le caractère insatiable des désirs humains ne les rendrait pas principalement créateurs, comme chez Marx, mais frustrants. « Une

soif inextinguible est un supplice perpétuel », écrit-il (*ibid.*, p. 274). D'où une orientation politique différente de celle de Marx : il faudrait mettre des bornes — des normes sociales et des contraintes sociales — sur lesquelles viendrait buter le caractère destructeur et auto-destructeur des désirs humains. On repèrerait donc chez Durkheim une *anthropologie des désirs humains frustrants*.

On voit bien ici que les approches différentes du rapport entre l'individualité et les institutions collectives imbriquent des dimensions proprement analytiques-scientifiques et des intuitions anthropologiques, morales et politiques. Et la comparaison Marx/Durkheim met en évidence combien une approche de la pluralité des figures de l'individualité moderne ne peut se contenter de la vision anthropologiquement optimiste de Marx, qu'elle aurait besoin de rééquilibrer par le pessimisme anthropologique de Durkheim.

Traitements contemporains de l'individualité.

L'intérêt pour une lecture relationnaliste de l'individualité participe donc de la tradition sociologique — à travers Marx et d'autres auteurs comme Simmel, Weber, Tarde, etc. Le cas de Durkheim, dans ses tendances holistiques, apparaît à part ; mais marque aussi une préoccupation pour l'individualité comme pour le processus d'individualisation et ses effets sociaux, susceptible d'échapper à un cadre strictement holiste. Faisons maintenant un saut vers les approches actuelles de l'individualité. Afin de repérer plus nettement différentes façons de traiter la singularité individuelle dans les nouvelles sociologies contemporaines, je mettrai en parallèle des réflexions philosophiques et des conceptualisations sociologiques[9]. Dans le champ contemporain des analyses philosophiques, les individualités ont à voir avec l'identité personnelle (ce qui suppose une permanence dans le temps de la personne) mais aussi avec ce qui la déborde (qui peut n'exister que dans la ponctualité d'un moment).

Mais qu'en est-il en premier lieu des relations entre individualité et identité de la personne? Paul Ricoeur (1990) distingue deux pôles de l'identité : *la mêmeté* et *l'ipséité* ; ces deux modalités appelant chacune à leur manière une unicité et une permanence dans le temps de la personne.

PHILOSOPHIE	SOCIOLOGIE
Identité-mêmeté (Ricoeur)	Habitus (Bourdieu)
Identité-ipséité (Ricoeur)	Quant à soi (Dubet)
Moments de subjectivation (Benoist)	agapè (Boltanski)

Identité-mêmeté et habitus.

La mêmeté, c'est la permanence du « quoi » du « qui » nous dit Ricoeur; elle répond alors à la question « *que suis-je?* » (1990, p. 147). Elle vise la continuité de propriétés de la personne; ce que résume Ricoeur avec la notion de « caractère », entendu comme « l'ensemble des dispositions durables *à quoi* on reconnaît une personne » (*ibid*., p. 146). Composée de traits objectivables de la personne, la mêmeté apparaît d'une certaine manière comme la part « objective », non volontaire et non nécessairement consciente de l'identité personnelle.

C'est un domaine familier de la sociologie, en particulier avec la notion d'habitus définie par Pierre Bourdieu comme un « *système* de dispositions *durables* et *transposables* » incorporé par l'individu au cours des divers apprentissages de son existence (voir notamment Bourdieu, 1980). On croit souvent que ce concept d'habitus chez Bourdieu traite surtout du collectif et non pas de l'individualité. C'est une erreur que peuvent commettre tant des critiques de Bourdieu que certains de ses partisans. Car Bourdieu distingue nettement les habitus de classe *et* les habitus individuels. Il y a des habitus de classe, nous dit-il, car il y a des « classe(s) de conditions d'existence et de conditionnements identiques ou semblables » (1980, p. 100). Les personnes participant à un même groupe social ont des probabilités de faire une série d'expériences communes. Mais cet habitus de classe constitue un découpage collectif (les expériences probablement communes à un ensemble d'individus) et non pas ce que l'on retrouve au sein de chaque unité individuelle. D'où la différence essentielle entre habitus de classe et habitus individuel. Car, précise Bourdieu, « il est exclu que *tous* les membres de la même classe (ou même deux d'entre eux) aient fait *les mêmes expériences et dans le même ordre* » (*ibid*.). C'est-à-dire que chacun d'entre nous serait un composé individuel, singulier, unique, de dispositions collectives. Ce traitement de la singularité individuelle apparaît peu connu dans la sociologie de Bourdieu. Les lectures « anti-bourdieusiennes » et

« bourdieusiennes » font plutôt de l'habitus un bulldozer du collectif contre l'individualité. Ce bulldozer du collectif constitue un fil effectivement présent chez Bourdieu (comme le fil holiste-collectiviste chez Marx), mais ce n'est pas le seul. Si la question des spécificités de l'habitus individuel a été traitée théoriquement dans *Le sens pratique*, elle a été explorée empiriquement dans trois livres : à propos de Heidegger (1988), à propos de Flaubert (1992) et à propos de cas plus ordinaires dans *La misère de monde* (1993).

Mais l'identité-mêmeté n'est pas la seule modalité d'approche de l'identité singulière des personnes.

Identité-ipséité et quant à soi.

L'ipséité se rattache, quant à elle, chez Ricoeur « à la question du *qui ?* en tant qu'irréductible à toute question *quoi?* » (1990, p. 143). C'est la question « *qui suis-je ?* » (*ibid*., p. 147) qui l'oriente, débouchant sur la figure du « maintien de soi » (*ibid*., p.148). L'ipséité constituerait en quelque sorte la part subjective de l'identité personnelle. L'ipséité, en tant qu'être soi-même pour soi, a donc à voir avec un sens de sa propre unité et de sa propre continuité, quelque chose comme un sens de son authenticité personnelle.

La sociologie a également fait des incursions dans ce domaine. C'est le cas du thème, chez François Dubet (1994), de la sédimentation d'un *quant à soi* personnel se représentant, pour soi-même, comme irréductible aux rôles sociaux incarnés. Cette subjectivité serait historiquement constituée à travers des relations sociales. Car l'émergence et la consolidation d'un *je*, empêchant « l'individu d'être totalement son rôle ou sa position » (*ibid*., p. 129) et « en mesure de donner sens et cohérence à une expérience par nature dispersée » (*ibid*., p. 184), trouverait ses racines dans la diversification institutionnelle des sociétés modernes et des rôles sociaux qui lui sont associées. Cette subjectivité contemporaine, en développement dans nos sociétés individualistes, exprimerait une composante réflexive de l'individu, « jamais totalement adéquat à ses rôles sociaux, d'une part, à ses intérêts, de l'autre ».

Mais la singularité dont serait porteur un individu ne s'épuise pas dans ces deux dimensions identitaires (mêmeté et ipséité).

Moments de subjectivation et agapè.

Il y aurait aussi ce que le philosophe Jocelyn Benoist (1995) appelle des *moments de subjectivation*. Dans cette modalité de l'expérience, la présence du sujet serait « d'abord celle d'un écart et d'un défaut d'identité » (*ibid*., p. 546). Dans cette figure, le *je* ne manifeste pas une identité à soi, mais l'expression d'une irréductibilité, d'une singularité dans la ponctualité d'un moment, d'une action. Comme dans certains « *je* t'aime », où le *je* ne renvoie pas nécessairement à la continuité d'un caractère ou à une continuité subjective de soi, mais simplement à un jaillissement subjectif dans un moment, dans une situation.

C'est une dimension moins explorée par la sociologie, mais une catégorie de moments de subjectivation a été traitée par la sociologie des états d'*agapè* formalisée par Luc Boltanski (1990). L'agapè, pour Boltanski, renvoie à des moments d'insouciance engageant dans un amour singulier débarrassé de tout recours au calcul. C'est un mouvement d'amour singulier vers une personne, qui n'est pas conditionné par une réciprocité, et qui nous éloigne, à certains moments et dans certaines situations, des relations d'intérêts, de calcul et même de mesure. Mais ce n'est qu'un aspect des moments de subjectivation qui ne se déploient pas seulement dans le registre de l'amour.

Le sociologue actuel a donc dans sa boîte à outils des ressources pour penser la pluri-dimensionnalité de l'individualité. Il ne s'agit pas nécessairement de bâtir un nouveau « système » conceptuel qui, dans la tradition des « grandes théories », articulerait les différentes facettes de l'individualité, mais plus artisanalement de faire varier les éclairages, en récusant les prétentions hégémoniques des lectures unidimensionnelles. C'est le cas en particulier, quelles que soient ses grandes qualités heuristiques, de la sociologie dispositionnelle, magistralement incarnée par Pierre Bourdieu et prolongée aujourd'hui par Bernard Lahire.

La sociologie dispositionnelle, ses apports et ses limites.

Revenons plus précisément sur une des façons d'appréhender l'individualité que nous venons d'envisager : l'approche dispositionnelle (dont la notion d'habitus chez Pierre Bourdieu constitue une des formes contemporaines qui s'est révélé les plus heuristiques dans la recherche sociologique). La notion de *dispositions* a progressivement pris un sens fort en sociologie : la présence « déterminante » du passé incorporé au cœur du présent. « Propensions, inclinations, penchants, habitudes, tendances, manières d'être persistantes » : autant de synonymes égrenés par Bernard Lahire (2002, p. 19), qui s'inscrit lui aussi dans cette tradition. Pour saisir les apports et les insuffisances de la problématisation de l'individualité dans un tel cadre dispositionnel, on la confrontera aux trois manières philosophiques de traiter le problème dont on vient de faire état : *l'identité-mêmeté*, *l'identité-ipséité* et *les moments de subjectivation*. Puis, on terminera sur des observations ayant trait aux présupposés anthropologiques à l'œuvre dans l'analyse dispositionnelle propre à Bourdieu.

Dispositions et identité-mêmeté : de Bourdieu à Lahire.

Le concept d'habitus explore principalement une des facettes de la singularité : l'identité-mêmeté. La configuration à chaque fois unique des dispositions socialement constituées intériorisées par un individu structurerait l'unité et la permanence de sa personne. Mais l'habitus — en tant que *système* de dispositions *durables* et *transposables* acquises par une personne — présuppose une certaine intégration des dispositions de cette personne. Or, ces dispositions ne sont-elles pas davantage hétérogènes, voire parfois contradictoires, au sein d'un même individu ? Une autre façon d'explorer l'identité-mêmeté n'est-ce pas alors de tirer une pluralité de fils dispositionnels plus ou moins durables de la vie d'une personne ? Bourdieu a fait un pas (limité) en ce sens dans ses derniers travaux, en parlant d'« habitus clivés » (1997, p. 79 et p. 190), c'est-à-dire coupés en deux (par exemple, pour un jeune issu de l'immigration entre les dispositions associées à la culture des parents et celles associées à la culture du pays d'accueil). Toutefois, ces dernières années des approches de l'individu plus radicalement pluralistes, comme celles de Luc Boltanski et Laurent Thévenot, de Jean-Claude Kaufmann, de François de Singly ou de Bernard Lahire, ont été développées au sein de la sociologie.

On s'arrêtera ici sur un livre de Bernard Lahire paru l'an dernier, et qui se situe dans le prolongement critique de Bourdieu : *La culture des individus* (2004). Comme *La distinction* (1979), livre portant sur les années 1960-1970, *La culture des individus* est consacré aux goûts et pratiques culturelles dans la société française, mais dans les années 1990. Les investigations empiriques comprennent tout à la fois un volet statistique et un volet qualitatif (des entretiens individuels). Mais Lahire, à la différence de *La distinction*, va interroger les goûts et les pratiques culturelles sous l'angle des habitus individuel (et non des habitus de classe, comme Bourdieu dans *La distinction*). L'innovation n'est pas ici principalement théorique, mais empirique, puisqu'on a vu que la notion d'habitus individuel a été constituée par Bourdieu lui-même (mais n'a pas été appliquée au terrain des goûts et des pratiques culturelles). Lahire développe alors un tableau, « à l'échelle individuelle », fort éclairant sur notre société, tout à la fois complémentaire et critique vis-à-vis de celui bâti vingt-cinq ans plus tôt par Bourdieu.

Deuxième différence avec Bourdieu, il s'agit d'habitus individuels pluriels (et non unifiés). De ce point de vue, il faudrait plutôt parler chez Lahire, non pas d'habitus mais de *dispositions individualisées* (dans le sens où l'on n'a pas affaire au caractère tendanciellement cohérent d'un habitus). Ici Lahire s'inscrit, à la suite d'un précédent livre intitulé *L'homme pluriel* (1998), dans la constellation des approches plurielles de l'individu à l'œuvre dans la sociologie contemporaine[10]. On aurait donc affaire à une pluralité de dispositions. Cela se manifesterait par des profils individuels qui, dans le domaine des pratiques et des goûts culturels, seraient de plus en plus *dissonants*, du point de vue de la légitimité culturelle dominante. Cet accroissement des dissonances aurait ses racines dans la plus grande différenciation des sociétés contemporaines (notamment de leurs institutions de socialisation) : « La plurisocialisation des individus dans des sociétés différenciées est ce qui rend raison de la variation inter-individuelle de leurs comportements sociaux », note Lahire (2004, p. 737).

La prise en compte d'un pluralisme dispositionnel constitutif de chaque individualité ne conduit toutefois pas Lahire au modèle de l'« homo oeconomicus » ou du « choix rationnel », où chaque individu serait « libre » et maître de ses goûts personnels. Dans le sillage de Bourdieu, Lahire demeure

tendanciellement *déterministe*, dans le sens où il continue à situer son analyse dans le langage des « déterminations sociales » (les dispositions sont « déterminées socialement » et, en retour, elles contribuent à « déterminer socialement » les comportements individuels). Pour Lahire, l'individu ne serait donc pas de plus en plus « libre », mais doté d'une singularité culturelle de plus en plus dissonante. Son approche dispositionnelle apparaît toutefois assouplie d'une autre manière par rapport à Bourdieu, et ce également depuis *L'homme pluriel* : les dispositions incorporées ne sont pas actives dans toutes les situations, comme tendanciellement dans l'habitus chez Bourdieu, mais sont plus ou moins activées ou désactivées en fonction des contextes d'action. Pour Lahire, « la situation présente […] est ce qui ouvre ou laisse fermées, réveille ou laisse à l'état de veille, mobilise ou maintient à l'état de lettre morte les habitudes incorporées par les acteurs » (1998, p. 62). On a bien affaire à un prolongement critique, davantage pluraliste et assoupli, du traitement dispositionnel de l'identité-mêmeté par Bourdieu.

Mais le double langage des « déterminations sociales » et des « dispositions » révèle, chez Bourdieu comme chez Lahire, un point aveugle. Tous deux tendent à traiter les « compétences » sous l'hégémonie des « dispositions ». Ce faisant, ils écrasent l'espace de visibilité ouvert par le langage des « compétences ». Une disposition, c'est une tendance, liée à la socialisation, qui s'impose à l'individu (par exemple, le sentiment de ne pas être tout à fait à sa place quand on fait le trajet social d'un univers populaire à un milieu culturellement favorisé). La compétence, cela renvoie à l'apprentissage d'une capacité (comme l'apprentissage du football ou du piano). Dans *La distinction* (1979), c'est sous la dépendance des « principes générateurs et organisateurs de pratiques et de représentations » propres à l'habitus que les « compétences culturelles » ou que les « compétences politiques » sont appréhendées. Or, il apparaît, par exemple, appauvrissant de fondre dans un « habitus militant » les compétences militantes (rédaction et distribution de tracts, organisation de grèves et de manifestations, animation d'assemblées générales, etc.) avec les dispositions à la dépossession des plus démunis culturellement au profit d'un appareil politique comme le Parti Communiste Français. Car ainsi on rabat les capacités individualisées sur les déterminations sociales non-conscientes.

Dans *Portraits sociologiques*, Lahire amorce une distinction utile : « il est important, même à titre de clarification analytique, de distinguer “compétences” (ou “capacités”) et “dispositions” (en réservant ce terme aux situations où il y a penchant, inclination, propension, tendance et non simple ressource potentiellement mobilisable) » (2002, p. 24). Mais il utilise peu cette distinction. Et il reproche même à Luc Boltanski (1990) d’avoir substitué le langage des « compétences » à celui des « dispositions » (Lahire, 2002, p. 11). C’est pourtant un chemin qui n’est pas nouveau, et qu’avait déjà introduit, dans le recours au vocabulaire des « capacités » à la place de celui des « dispositions », un auteur souvent cité positivement par Lahire, Ludwig Wittgenstein (voir Chauviré, 2002). Plus, Lahire tend à analyser ensuite la compétence comme une forme plus « particulière » susceptible d’être englobée par la forme plus « générale » de la disposition : « la compétence est encore en deçà, en termes de particularité, de la disposition », écrit-il (2002, p. 416). Et de préciser : « ces savoirs et savoir-faire peuvent être révélateurs d’une disposition plus générale » (*ibid*., p. 415).

Or, Anthony Giddens note judicieusement que « les structures sociales » ont une double dimension : « le structurel est toujours à la fois contraignant et habilitant » (1987, p. 226) C’est par exemple le cas de notre langue maternelle qui *contraint* nos modes de pensée, mais nous rend aussi *capables*. Bourdieu et Lahire tendent à passer à côté de cette dualité, en envisageant principalement les compétences sous le parapluie des dispositions. Ce faisant, ils enracinent leur tendance déterministe, en négligeant les *marges d’autonomie* des individus dans la mise en œuvre de capacités apprises. Jean-Claude Kaufmann a alors raison de noter que, dans *Portraits sociologiques* (comme, par la suite, dans *La culture des individus*), Lahire manifeste un « élargissement exagéré » de « la portée » des dispositions, « effaçant le rôle du sujet » (Kaufmann, 2004, p. 177). Si l’on entend bien la notion de « sujet », en un sens sociologique, comme une marge de jeu historiquement située et confrontée à des contraintes dans le cours des relations sociales, et non comme une substance « libre » et intemporelle.

Dispositions et identité-ipséité.

La deuxième figure de l'individualité, l'identité-ipséité, va nous ramener à cette question des marges d'autonomie individuelle négligées par les tendances déterministes de Bourdieu et de Lahire. L'identité-ipséité, en tant que sens subjectif de soi-même, semble plus éloignée des préoccupations de la sociologie dispositionnelle. Bourdieu traite même cette ipséité comme un obstacle à l'analyse dans sa critique de ce qu'il appelle « l'illusion biographique » (1986), qui constituerait la manière fictive qu'aurait un individu de se représenter la continuité de sa personne. Cette « illusion biographique » est opposée à l'habitus, entendu comme la reconstruction par le sociologue d'une continuité davantage non-consciente, à partir de propriétés objectivables.

Un sens authentique de soi-même, conquis contre les illusions du sens commun (dont « l'illusion biographique »), apparaît toutefois chez Bourdieu, sous la forme d'inspiration spinoziste de la connaissance de ses propres déterminations. On rappellera que pour Spinoza, dans l'*Ethique* (1965), « le libre-arbitre » constitue une croyance illusoire, et que la vraie liberté passe par la connaissance des causes qui nous font agir, par la connaissance des déterminations de notre action. C'est ainsi que Bourdieu envisage, dans la dernière phrase de la préface du *Sens pratique*, la possibilité d'émergence d'un sujet : « la sociologie […] offre un moyen, peut-être le seul, de contribuer, ne fût-ce que par la conscience des déterminations, à la construction, autrement abandonnée aux forces du monde, de quelque chose comme un sujet » (1980, p. 41). La manifestation d'un sujet authentique supposerait donc l'auto-connaissance de ses propres déterminations sociales.

Cette dernière piste reste toutefois une façon limitée de traiter l'ipséité, en n'en faisant qu'un horizon d'auto-analyse, et non pas une dimension active de l'expérience quotidienne. On n'a pas affaire, comme chez François Dubet avec l'hypothèse d'un « quant à soi », à une autonomie subjective favorisée par la consolidation d'une capacité de distanciation aux rôles sociaux joués.

Dispositions et moments de subjectivation.

Le sujet d'inspiration spinoziste de Bourdieu, en tant que reprise réfléchie d'un habitus, est encore trop lié à l'unité et à la permanence de la personne pour

pouvoir s'intéresser aux moments de subjectivation. Il manque une fluidité situationnelle à cette sociologie. La sociologie dispositionnelle de Lahire apparaît, quant à elle, plus ouverte aux variations contextuelles, mais toujours dans la logique de l'activation d'un passé incorporé « déterminant ». Dans les deux cas, les surgissements subjectifs en situation (comme les états d'agapè traités par Boltanski) n'ont pas de visibilité sociologique. Il faudrait avoir d'autres outils théoriques, davantage interactionnistes, pour penser la pluralité des moments de l'action et de l'interaction. C'est le cas, par exemple, de la sociologie des régimes d'action initiée par Luc Boltanski et Laurent Thévenot qui oriente le regard sociologique sur la rencontre de compétences et de dynamiques situationnelles[11].

Les schémas dispositionnels ont offert et continuent d'offrir des éclairages heuristiques sur l'individualité en sociologie. Le langage des « déterminations sociales » qui leur est associé pointe judicieusement le projecteur sociologique sur des dimensions qui tendent à échapper à la conscience des individus, en montrant que singularité individuelle et logique du « choix » constituent deux questions différentes. Toutefois, d'autres aspects de l'individualité contemporaine apparaissent mal-traités par ces schémas. C'est pourquoi le constat des apports et des points aveugles des approches dispositionnelles ouvre l'analyse à d'autres conceptualisations, à d'autres analogies, susceptibles de défricher d'autres terrains empiriques. Mais l'ouverture sociologique du traitement de la singularité individuelle a aussi à voir avec l'ouverture des hypothèses anthropologique sous-jacentes, comme on va le voir avec Bourdieu.

Présupposés anthropologiques dans la sociologie de Bourdieu.

Il n'y a pas que les auteurs classiques (comme Marx et Durkheim) dont les analyses sociologiques sont innervées par des anthropologies philosophiques. Les sociologues actuels révèlent aussi des présupposés anthropologiques. Ils sont moins visibles que chez les classiques, parce que la séparation académique entre la philosophie et la sociologie est maintenant stabilisée, et que la spécialisation scientifique a fait son œuvre depuis Marx et Durkheim. Mais l'autonomisation scientifique de la sociologie vis-à-vis de la philosophie, qui a globalement apporté une plus grande rigueur dans la construction scientifique

des faits sociaux, n'a pas pour autant éliminé les dépendances extra-scientifiques (notamment anthropologiques) de l'activité sociologique. On peut ainsi repérer trois fils anthropologiques principaux travaillant la sociologie de Bourdieu, non articulés entre eux, et qui nourrissent plus ou moins différents éléments de ses travaux sociologiques : l'anthropologie des intérêts, l'anthropologie de la lutte contre la mort symbolique et l'anthropologie de la liberté relative par la connaissance des déterminismes sociaux[12].

Partons de *l'anthropologie des intérêts*. D'un point de vue théorique, la notion d'intérêt est fortement associée à celle de champ chez Bourdieu. Les champs, ce sont des espaces autonomisés et institutionnalisés de concurrence entre des agents (individuels et collectifs) dotés de ressources inégales (champ économique, champ politique, champ journalistique, champ intellectuel, etc.). Ces agents apparaissent en compétition autour d'*intérêts* spécifiques au champ concerné, dans la logique d'accumulation de *capitaux* eux aussi spécifiques. Une part des caractéristiques de ce concept de champ est alors révélée par l'analogie commerciale de *la concurrence* qui se déploierait entre les individus et les groupes y participant. Les habitus apparaissent alors fréquemment marqués par les logiques de l'intérêt et de la concurrence. Chez Bourdieu, ce fil utilitariste a nourri, par exemple, ses analyses du champ politique et du processus de professionnalisation politique ou ses analyses du langage en terme de « marché linguistique ». C'est le fil anthropologique le moins spécifique chez lui, mais celui qui a fortement marqué les usages de sa sociologie dans la science politique française.

Le sociologue a caractérisé, dans ses *Méditations pascaliennes* (1997), l'anthropologie philosophique qu'il revendiquait comme étant une *anthropologie de la lutte contre la mort symbolique*. Il l'a défini par l'impossibilité d'« échapper aux jeux qui ont pour enjeu la vie et la mort symboliques » (*ibid*., p. 281). Ici Bourdieu part d'un non-sens originel caractérisant la condition humaine, qui ne renverrait à aucune nécessité divine ou naturelle. Les sociétés humaines seraient alors amenées à produire socialement un sens collectif et individuel afin, nous dit Bourdieu, de s'« arracher au sentiment de l'insignifiance d'une existence sans nécessité » (*ibid*., p. 283). C'est à travers les jeux de distinction entre les personnes et les groupes, dans la quête d'une reconnaissance par les

autres, que cette production sociale de sens serait engagée. Cette anthropologie revêt souvent chez Bourdieu une tonalité *tragique*, quand il l'identifie, sous l'égide de Pascal, comme une « fiction sociale » (*ibid*., p. 286), mettant artificiellement en son centre « l'être perçu » (*ibid*., p. 284). Ainsi on le sent à plusieurs reprises tenté de voir cette « comédie sociale » comme une course-poursuite artificielle, au final vaine, pour la reconnaissance par les autres. L'individualité, originellement vide de sens, serait remplie socialement d'un sens artificiel et illusoire. On pourrait rapprocher cette anthropologie philosophique du pessimisme d'un écrivain comme Cioran (voir, par exemple, 1956). Ces ressources anthropologiques nourrissent tout particulièrement les investigations empiriques de *La distinction*. Dans *La culture des individus*, Lahire reprend cette thématique anthropologique de « la guerre symbolique de tous contre tous » (2004, pp. 671-672).

Un troisième fil anthropologique repéré donne une place à la question de l'émancipation : l'anthropologie de la liberté relative par la connaissance des déterminismes sociaux. Ce fil anthropologique puise dans la conception originale de la liberté avancée par Spinoza mettant l'accent sur la connaissance de ses propres déterminations, contre l'illusion du « libre-arbitre », dont on a parlé précédemment. Ce fil anthropologique, plus optimiste et laissant ouverte une émancipation relative, a nourri tout d'abord l'épistémologie de la réflexivité sociologique de Bourdieu. Il a aussi une grande place dans les ponts lancés entre sa sociologie et ses engagements publics. Il écrit, par exemple, dans le post-scriptum de *La misère du monde* : « ce que le monde social a fait, le monde social peut, armé de ce savoir, le défaire » (1993, p. 944). Au niveau individuel, c'est cette anthropologie qui fonde la possibilité d'émergence d'un sujet.

En guise de conclusion.

Affiner la saisie théorique et empirique de l'individualité, dans un cadre sociologique s'intéressant au cours de relations sociales, suppose d'explorer différentes facettes, en ne limitant pas la dynamique de la recherche aux explications dispositionnelles. Dans les insuffisances de chaque type d'éclairage, dans ses points aveugles, réside la possibilité d'autres problématisations diversifiant le regard sociologique et les terrains d'enquête accessibles. Prenons

un exemple[13]. Lors d'une enquête sur les interactions de guichet entre agents de caisses d'allocations familiales et usagers, on a ainsi pu éclairer les relations dissymétriques entre les premiers (dominants) et les seconds (dominés). Dans cette perspective, la sociologie de la domination formulée par Pierre Bourdieu nous a été utile. Et on a alors mis en évidence certaines dispositions à la docilité intériorisées par les allocataires, d'autant plus qu'ils étaient démunis culturellement. Mais, changeant de registre conceptuel, on a aussi observé des marges de manœuvre de ces allocataires dans les échanges avec les agents publics, témoignant de l'expression d'un *quant à soi* subjectif (au sens de François Dubet). Enfin, en nous tournant du côté de la sociologie des régimes d'action initiée par Luc Boltanski et Laurent Thévenot, on a aussi été attentif à des surgissements subjectifs en situation, du côté des agents des Caf, sous la forme de la compassion.

En nous arrêtant sur les apports différentiels des pôles de la triade identité-mêmeté/identité-ipséité/moments de subjectivation comme de ceux du couple dispositions/compétences, on a voulu donner un contenu sociologique à la pluri-dimensionnalité de l'individualité. Ce constat pluraliste s'oppose aux prétentions impérialistes de chacun des dits pôles dans le champ de la sociologie contemporaine. Il ne débouche toutefois pas sur la construction d'une nouvelle théorie de l'individualité à visée totalisante. Il appelle, plus modestement, à faire varier les éclairages conceptuels sur les complications de l'objet sociologique « individualité ». Mais ce pluralisme théorique suppose un pluralisme anthropologique. De ce point de vue, il est difficile de se contenter d'hypothèses anthropologiques optimistes débouchant sur une perspective émancipatrice (comme celles de l'anthropologie des désirs humains créateurs de Marx ou de l'anthropologie de la liberté relative par la connaissance des déterminismes sociaux de Bourdieu) ou, inversement, d'hypothèses anthropologiques pessimistes (comme celles de l'anthropologie des désirs humains frustrants de Durkheim ou de la lutte contre la mort symbolique de Bourdieu).

Les présupposés anthropologiques participent donc de la fermeture et de l'ouverture du regard sociologique sur la singularité individuelle. Par exemple, une sociologie de « l'intérêt » ne peut pas appréhender les surgissements compassionnels de l'individu contemporain. La part anthropologique de la

sociologie apparaît inéliminable. Et elle ne doit pas être considérée seulement comme un obstacle à l'analyse scientifique, mais également comme un de ses carburants cognitifs[14]. Mais un carburant cognitif qui contraint et contribue à délimiter son champ de vision sur la réalité (par exemple, sur les réalités de la singularité individuelle). Afin de mieux assurer la rigueur scientifique de sa démarche, le sociologue est alors amené à emprunter les chemins de la réflexivité sociologique. Le sociologue n'a pas à prendre position directement dans les débats anthropologiques (ou éthiques ou politiques), sans pour autant pouvoir rompre totalement avec des présupposés anthropologiques (et éthiques et politiques). Cela participe de la fragilité épistémologique de la sociologie. La double voie qui s'ouvre consiste alors : 1) à mieux localiser la pertinence scientifique de ses analyses par le retour réflexif sur ses propres présupposés (de manière individuelle et/ou collective, dans la logique des « contrôles croisés » propres aux « communautés » scientifiques) ; et 2) à *méthodologiser* les questions anthropologiques (ou éthiques ou politiques), en faisant varier les modèles sociologiques empruntant à des anthropologies variées (comme à des philosophies morales et à des philosophies politiques variées). Mieux ne vaut-il pas affronter l'émiettement et le relativisme « post-modernes » par une sociologie consciente de ses fragilités, mais mieux assurée de ses savoirs, que par la mythologie d'une science sociale autosuffisante et toute-puissante ?

Image : affiche du film *Nadia et les hippopotames*, 1999, dont le scénario est co-signé par Philippe Corcuff.

Résumé

Cet article propose une vue synthétique du traitement sociologique de la question de l'individualité. Il revient d'abord sur le débat traditionnel entre individualisme méthodologique et holisme méthodologique afin de proposer une troisième voie : le relationnalisme méthodologique (en termes de relations sociales). Il s'arrête ensuite sur une approche classique et méconnue, celle de Marx, en la comparant avec celle de Durkheim. Puis il s'intéresse aux

problématisations nouvelles avancées par la sociologie contemporaine. Il décrit ainsi trois grandes figures abordées également par la philosophie : l'identité-mêmeté (Paul Ricoeur)/l'habitus (Pierre Bourdieu), l'identité-ipséité (Paul Ricoeur)/le quant à soi (François Dubet) et les moments de subjectivation (Jocelyn Benoist)/les états d'agapè (Luc Boltanski). Dans une dernière partie, il oriente le projecteur sur les apports et les limites d'un des paradigmes sociologiques les plus dynamiques : la sociologie dispositionnelle (et, plus précisément, sur Pierre Bourdieu et sur Bernard Lahire). Est mis alors en évidence ce que ce cadre heuristique peut perdre scientifiquement dans les amalgames entre «les dispositions» et «les compétences». Tout au long de ce cheminement sociologique, l'auteur s'efforce de clarifier les présupposés anthropologiques (au sens de conceptions philosophiques *a priori* des propriétés des humains et de la condition humaine) alimentant les différentes démarches sociologiques, dans la perspective d'un dialogue transfrontalier entre sociologie et philosophie. Au bout du parcours s'ouvre une lecture pluri-dimensionnelle de l'individualité contre les exclusives des sociologies unidimensionnelles.

Notes

[1] Cette formule d'inspiration hégélienne a, par exemple, guidé en 1995 dans *Les nouvelles sociologies*, ma présentation du schéma constructiviste comme « dépassement» des antinomies léguées par l'histoire intellectuelle (matérialisme/idéalisme, objectif/subjectif ou collectif/individuel).

[2] Une tentation scientiste conduit certains à nier la présence de présupposés anthropologiques dans l'outillage scientifique. Par exemple, le politiste Daniel Gaxie écrit : « Vouloir déceler une "anthropologie" dans le travail sociologique, revient donc à introduire dans les sciences sociales un point de vue philosophique qui devrait leur être étranger» (Gaxie, 2005, p. 168). Dans cette perspective, on admettrait assez facilement qu'il existe des impensés sociaux qui ont des effets sur le regard philosophique (comme l'a mis en évidence, par exemple, Pierre Bourdieu à propos de Heidegger : voir Bourdieu, 1988). Mais, de manière déséquilibrée, on refuse d'admettre que des présupposés

philosophiques puissent avoir des effets sur le regard sociologique. Pourtant, les sciences sociales ont souvent hérité de postures et de concepts travaillés par la tradition philosophique (voir le cas, par exemple, de la notion d'« intérêt» dont Albert Hirschman a proposé une généalogie intellectuelle, dans Hirschman, 1997). La sociologie serait-elle une « science reine », sans présupposés et complètement autosuffisante ? Pierre Bourdieu, qui a eu des rapports contrastés avec la philosophie, semble récuser ce déséquilibre dans *Méditations pascaliennes* (1997), dont un des objectifs affiché dès l'introduction est justement de clarifier les dimensions anthropologiques à l'œuvre dans son travail. Il parle ainsi « d'expliciter […] l'idée de "l'homme" que, inévitablement, j'ai engagée dans mes choix scientifiques » (*ibid.*, p. 17).

[3] Sur les concepts sociologiques entendus comme analogies, c'est-à-dire comme rapprochements métaphoriques entre des périodes historiques et des phénomènes sociaux divers au sein d'un cadre théorique commun, voir les analyses épistémologiques de Jean-Claude Passeron (notamment 1982 et 2000).

[4] On trouve un exemple de cette tentation chez le politiste Daniel Gaxie. Gaxie est l'auteur d'un article, devenu une référence classique dans la science politique française, sur « les rétributions du militantisme » (Gaxie, 1977), c'est-à-dire élargissant le paradigme de « l'intérêt » aux rétributions dites « symboliques » de l'engagement (l'engagement s'expliquant par « les rétributions matérielles et symboliques » qu'il procure). J'ai essayé de pointer, dans *Bourdieu autrement* (2003, a, pp. 99-105), les apports dans son contexte de cet article, mais aussi les risques de routinisation des analogies économiques dans les travaux actuels sur les activités militantes, tendant à faire du langage de « l'intérêt » le seul mode d'interprétation de l'engagement. Gaxie m'a répondu en naturalisant de deux façons le langage des « rétributions » : 1e) en me caractérisant comme un « adversaire de la sociologie du militantisme » (Gaxie, 2005, p. 166), en considérant donc implicitement qu'une seule « sociologie du militantisme » avait droit de citer, celle qui recourait au vocabulaire des « intérêts » ; et 2e) il a émis des hypothèses sur les causes sociales de mes « erreurs » théoriques, en puisant dans le langage même des « intérêts » (point

de passage obligé de toute analyse ?) : je serais notamment guidé par des « profits de célébration » du militantisme, à la différence des vrais scientifiques qui assumeraient quant à eux « les coûts de la transgression du sens commun » (*ibid*., p. 167), du fait de ma double caractéristique d'« universitaire/militant ou militant/universitaire » (*ibid*., p. 166). Bref, on ne pourrait pas sortir du langage des « intérêts », et prétendre en sortir serait même l'expression de prégnants « intérêts » sous-jacents…

[5] Sur la place épistémologique de tels dialogues *transfrontaliers* entre sciences sociales et philosophie, voir Corcuff (2003, c).

[6] Sur « l'individualisme qualitatif » de la réaction romantique à la modernité, et en particulier « l'exaltation romantique de la subjectivité », en tension avec la nostalgie holistique de « la communauté perdue », et sur ses traces dans la pensée marxienne, voir Löwy et Sayre (1992, notamment pp. 40-42 et 123-137).

[7] Pour des analyses convergentes dans des textes plus tardifs de Marx, voir *La question individualiste* (Corcuff, 2003, b).

[8] Pierre-Michel Menger a raison de pointer « une faiblesse de l'anthropologie philosophique de Marx», dans ce qui serait un « individualisme indifférencié » pour lequel « les individus ne doivent surtout pas se comparer — s'admirer ou s'envier —, ce qui ferait affleurer des différences et, très vite, des situations d'échange et de transaction fondées sur les avantages comparatifs dont chacun pourrait tirer profit pour faire ce que l'autre ne ferait pas aussi bien ou aussi volontiers » (2002, p. 16). La fragilité anthropologique de Marx réside notamment dans la vision idyllique d'une association des singularités tendant à éliminer les tensions, les conflits et les concurrences entre elles. Mais a-t-on atteint, par cette critique, tout l'apport anthropologique de Marx ? Pas nécessairement. Un noyau de cette anthropologie philosophique résiste : ce que Michel Henry caractérise comme « le refus passionné de limiter la vie individuelle à une seule activité, à la satisfaction d'un seul besoin » (1976, tome 1, p. 274). L'homme, du fait de ses potentialités, devrait pouvoir échapper à l'hégémonie d'une mesure exclusive de ses actions — qu'elle soit marchande, étatique-bureaucratique ou autre — et trouver différentes sphères de valorisation de ses aptitudes (l'économie, mais

aussi la politique, l'art, l'amour, la sexualité, l'éducation, la famille, l'engagement bénévole, etc.). C'est ce sur quoi ouvre aujourd'hui, par exemple, la théorie pluraliste de la justice formulée par Michael Walzer (1997).

[9] Les éléments qui suivent sont davantage développés dans la troisième partie de *Bourdieu autrement* (Corcuff, 2003-a) : « La sociologie de Bourdieu aux prises avec la singularité individuelle ».

[10] J'avais donné en 1995 un premier aperçu de cette constellation dans le chapitre 5 (intitulé justement « Des individus pluriels ») des *Nouvelles sociologies*. J'ai complété cette présentation et pointé une série d'antécédents philosophiques dans la quatrième partie de *Bourdieu autrement* (2003, a), intitulée « L'homme pluriel et l'habitus — Questions autour de Pierre Bourdieu et de Bernard Lahire ».

[11] Pour des présentations synthétiques et programmatiques de la sociologie des régimes d'action, voir notamment Boltanski (1990), Thévenot (1998) et Corcuff (2001).

[12] Pour des développements sur ces trois fils anthropologiques, voir la cinquième partie de *Bourdieu autrement* (Corcuff, 2003-a) : « Les conditions humaines de la sociologie de Bourdieu – Sciences sociales et philosophie ».

[13] Pour des développements sur cet exemple, voir Corcuff (1996).

[14] Pour une lecture des présupposés (anthropologiques, éthiques ou politiques) à l'œuvre dans les sciences sociales comme tout à la fois des obstacles épistémologiques *et* des carburants cognitifs, voir Corcuff (2002).

Bibliographie

Cette bibliographie propose des références larges, au-delà de celles qui sont citées dans le texte.

Jocelyn Benoist, « La subjectivité », dans *Notions de philosophie ii*, sous la direction de Denis Kambouchner, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1995.

Luc Boltanski, *L'Amour et la Justice comme compétences – Trois essais de sociologie de l'action*, Paris, Métailié, 1990.

Raymond Boudon, *Effets pervers et ordre social*, Paris, Puf, 1977.

Raymond Boudon, « Individualisme et holisme dans les sciences sociales », dans Pierre Birnbaum et Jean Leca (dir.), *Sur l'individualisme*, Paris, Presses de la Fnsp, 1986.

Raymond Boudon, *La Place du désordre – Critique des théories du changement social*, Paris, Puf, 1984.

Pierre Bourdieu, *La distinction – Critique sociale du jugement*, Paris, Minuit, 1979.

Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, Paris, Minuit, 1980.

Pierre Bourdieu, « L'illusion biographique », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n°62-63, juin 1986.

Pierre Bourdieu, *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, Paris, Minuit, 1988.

Pierre Bourdieu, *Les règles de l'art – Genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Seuil, 1992.

Bourdieu Pierre (sous la direction de), *La misère du monde*, Paris, Seuil, 1993.

Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 1997.

Christiane Chauviré, « Dispositions ou capacités ? La philosophie sociale de Wittgenstein », dans Christiane Chauviré et Albert Ogien (éds.), *La régularité – Habitude, disposition et savoir-faire dans l'explication de l'action*, Paris, Éditions de l'Ehess, coll. « Raisons pratiques », 2002.

Cioran, *La tentation d'exister*, Paris, Gallimard, coll. tel, 1956.

Philippe Corcuff, *Les nouvelles sociologies – Constructions de la réalité sociale*, Paris, Nathan, coll. « 128 », 1995.

Philippe Corcuff, « Ordre institutionnel, fluidité situationnelle et compassion – Les interactions au guichet de deux caisses d'allocations familiales », *Recherches et Prévisions* (Cnaf), n°45, septembre 1996.

Philippe Corcuff, « Usage sociologique de ressources phénoménologiques : un programme de recherche au carrefour de la sociologie et de la philosophie », dans Jocelyn Benoist et Bruno Karsenti (éds.), *Phénoménologie et sociologie*, Paris, Puf, 2001.

Philippe Corcuff, « Sociologie et engagement : nouvelles pistes épistémologiques dans l'après-1995 », dans Bernard Lahire (éd.), *À quoi sert la sociologie ?*, Paris, La Découverte, 2002.

Philippe Corcuff, *Bourdieu autrement – Fragilités d'un sociologue de combat*, Paris, Textuel, 2003, a.

Philippe Corcuff, *La question individualiste – Stirner, Marx, Durkheim, Proudhon*, Latresne, Le Bord de l'Eau, 2003, b.

Philippe Corcuff, « Pour une épistémologie de la fragilité – Plaidoyer en vue de la reconnaissance scientifique de pratiques transfrontalières », *Revue européenne des sciences sociales*, tome xli, n°127, 2003, c.

François Dubet, *La sociologie de l'expérience*, Paris, Seuil, 1994.

Louis Dumont, *Homo aequalis – Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard, 1977.

Émile Durkheim, « L'individualisme et les intellectuels » (1e éd. : 1898), repris dans *La science sociale et l'action*, Paris, Puf, 1970, a.

Émile Durkheim, « Le dualisme de la nature humaine et des conditions sociales » [1914], repris dans *La science sociale et l'action*, Paris, Puf, 1970, b.

Émile Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, Puf, coll. « Quadrige », [1895] 1981.

Émile Durkheim, *Le suicide*, Paris, Puf, coll. « Quadrige », [1897] 1999.

Jon Elster, *Karl Marx – Une interprétation analytique*, trad. franç., Paris, Puf, [1985 pour l'édition Américaine] 1989.

Daniel Gaxie, « Économie des partis et rétributions du militantisme », *Revue française de science politique*, vol.27, n°1, février 1977.

Daniel Gaxie, « Rétributions du militantisme et paradoxes de l'action collective », *Revue Suisse de Science Politique*, vol. 11, issue 1, spring 2005.

Anthony Giddens, *La constitution de la société – Éléments de la théorie de la structuration*, trad. franç., Paris, Puf, [1984 pour l'édition anglaise], 1987.

Michel Henry, *Marx*, 2 tomes : *Une philosophie de la réalité* (tome 1) et *Une philosophie de l'économie* (tome 2), Paris, Gallimard, 1976.

Albert Hirschman, 1997, *Les passions et les intérêts – Justifications politiques du capitalisme avant son apogée*, trad. franç., Paris, Puf, coll. « Quadrige », [1977 pour l'édition américaine], 1997.

Jean-Claude Kaufmann, *L'invention de soi – Une théorie de l'identité*, Paris, Armand Colin, coll. « Individu et Société », 2004.

Bernard Lahire, *L'homme pluriel – Les ressorts de l'action*, Paris, Nathan, coll. « Essais & Recherches », 1998.

Bernard Lahire, *Portraits sociologiques – Dispositions et variations individuelles*, Paris, Nathan, coll. « Essais & Recherches », 2002.

Bernard Lahire, *La culture des individus – Dissonances culturelles et distinction de soi*, Paris, La Découverte, 2004.

Michael Löwy, Robert Sayre, *Révolte et mélancolie – Le romantisme à contre-courant de la modernité*, Paris, Payot, 1992.

Danilo Martucelli, *Grammaires de l'individu*, Paris, Gallimard, coll. « Folio/Essais », 2002.

Karl Marx, *Manuscrits de 1844*, repris dans *Œuvres ii*, édition établie par Maximilien Rubel, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1968.

Karl Marx, *Thèses sur Feuerbach* (1845), repris dans *Œuvres iii*, édition établie par Maximilien Rubel, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1982.

Pierre-Michel Menger, *Portrait de l'artiste en travailleur – Métamorphoses du capitalisme*, Paris, Seuil, coll. « La République des Idées », 2002.

Jean-Claude Passeron, « L'inflation des diplômes – Remarques sur l'usage de quelques concepts analogiques en sociologie », *Revue française de sociologie*, tome xxiii, n°4, octobre-décembre 1982.

Jean-Claude Passeron, « Analogie, connaissance et poésie », *Revue européenne des sciences sociales*, tome xxxviii, n°117, 2000.

Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, coll. « Points », 1990.

Baruch Spinoza, *Éthique* [écrite entre 1663 et 1675, pub. posth. en 1677], trad. franç., Paris, GF-Flammarion, 1965.

Laurent Thévenot, « Pragmatiques de la connaissance », dans Anni Borzeix *et al* . (dir.), *Sociologie et connaissance*, Paris, Éditions du Cnrs, 1998.

Michael Walzer, *Sphères de justice – Une défense du pluralisme et de l'égalité*, trad. franç., Paris, Seuil, [1983 pour l'édition américaine] 1997.

Ludwig Wittgenstein, *Recherches philosophique*s [manuscrits travaillés vers 1936-1949], trad. franç., Paris, Gallimard, 2004.

Image : affiche du film *Nadia et les hippopotames*, 1999, dont le scénario est co-signé par Philippe Corcuff.