Liberté et habitus chez Pierre Bourdieu.

Par Mathieu Hilgers

« Darf ich Pierre Bourdieu dazu gratulieren, daß sein Leben und Wirken eine lebendige Widerlegung der Grundauffassung der Soziologie ist, nach der das Individuum durch die gesellschaftlichen Verhältnisse bestimmt wird? Er hat nie das getan, was ihm durch Herkunft und Ausbildung vorgezeichnet war, sondern immer das, was ihn in offenen Widerspruch zu der verinnerlichten Macht der eigenen Gruppe und der Institutionen in uns setzte, die er selbst als “Habitus” und “soziales Feld” zum Schlüssel seiner Analysen machte ». Ulrich Beck[1]

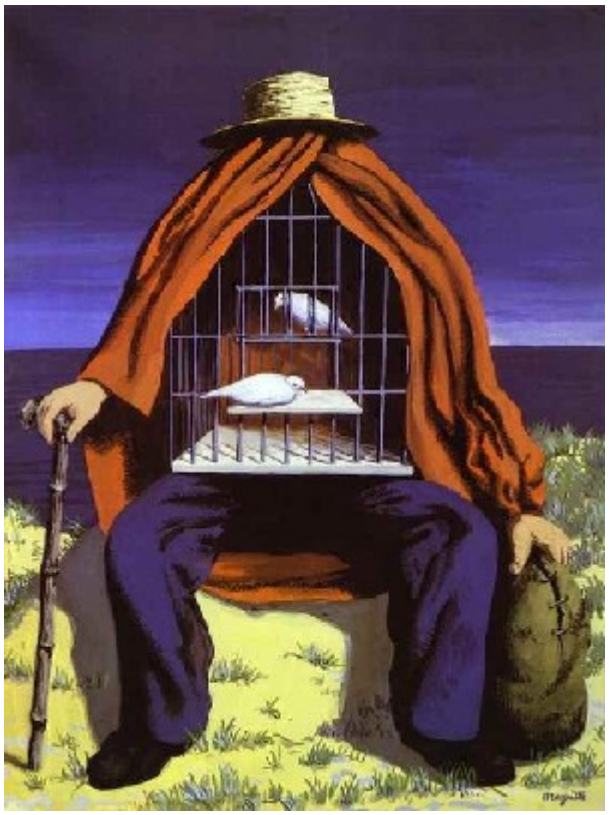


Image : Magritte, Le thérapeute, 1941, gouache sur papier, collection privée. Merci à Abc Gallery.

L'importation de concepts classiques dans une réflexion entraîne souvent une série de nœuds théoriques qui y sont liés. Il arrive qu'ils se révèlent centraux pour comprendre tous les enjeux et la fécondité d'un modèle analytique. Les théories classiques de l'habitualité ont souvent vu leurs auteurs s'interroger sur la notion de liberté (pour une rétrospective de ces théories, Camic 2000, Héran 1987, Rist 1984)[2]. La notion d'habitus évoque toujours une disposition difficile à transformer, une finalité sans conscience, perceptible et compréhensible par la seule manifestation phénoménale, c'est-à-dire, par l'action dans le monde ; souvent, le défi fut d'établir l'incidence réelle de l'habitus sur nos conduites, de mieux comprendre les déterminations afin de pouvoir les infléchir, de saisir l'importance et l'effet qu'exerce la conscience des contraintes sur les contraintes [3]. Quel est le statut de la volonté, l'incidence de la réflexivité, de la conscience du processus d'habitualité sur le jugement ? Cette conscience peut-elle modifier la structure de représentation du monde, la logique de l'action ? Finalement, peut-on être libre avec un habitus ?

Bien qu'elle soit peu thématisée, nous ferons ici l'hypothèse que la notion de liberté est un rouage essentiel et nécessaire à la cohérence du modèle bourdieusien tant au niveau de son articulation théorique que de son ancrage dans la réalité empirique. Une telle affirmation peut paraître surprenante à propos d'un modèle qui fut souvent accusé d'être déterministe. Nous pensons pourtant que d'un point de vue épistémologique la théorie de Pierre Bourdieu, plus spécifiquement son traitement de la notion d'habitus, exclut le déterminisme. Cet article vise à identifier les développements théoriques liés à cette exclusion. C'est donc en abordant la théorie de Pierre Bourdieu d'un point de vue constructiviste que nous y considérerons le rôle de la liberté. En nous restreignant à la notion d'habitus, nous n'épuisons pas la question. Ce texte peut donc se présenter comme une première étape pour réfléchir sur l'articulation entre l'empirie et les impératifs liés à la volonté de Bourdieu de forger un modèle théorique ambitieux, pour reconstruire l'ajustement progressif et indéfini d'une série d'hypothèses explicatives à une série indéfinie d'expériences singulières, mais aussi de manière générale pour s'interroger sur l'importance de la liberté dans son oeuvre (Bouveresse, Roche 2004, Quiniou 1996, Sapiro 2004) et dans la sociologie (De Coster, 1996).

Pourquoi Bourdieu n’est-il pas déterministe ?

Pierre Bourdieu tente de dépasser une série d’opposition qui jalonne les sciences sociales (subjectivisme/objectivisme, micro/macro, stratégie/non stratégie, liberté/déterminisme etc.). Son oeuvre prend, entre autres, position dans le débat entre le libre-arbitre sartrien et le déterminisme lévy-straussien. En proposant une perspective praxéologique (Bourdieu, 1972), l’ambition de Bourdieu est de dépasser ces oppositions tout en conservant leurs apports pour le traitement sociologique de l’action. Le mode de connaissance praxéologique « est le produit d’une double translation théorique » (Bourdieu, 1972, p. 235). Il s’agit de s’approprier la démarche objectiviste, en s’interrogeant sur les conditions de possibilité de l’expérience première, et de la dépasser en mettant en lumière la faiblesse du fondement objectiviste — lequel se dispense de toute forme d’auto-interprétation, de retour réflexif sur ses propres conditions de possibilité. En montrant que ce type de connaissance se constitue en opposition à l’expérience première, Bourdieu souligne l’impossibilité d’intégrer une théorie de la connaissance pratique du monde social dans une perspective strictement objectiviste. L’intérêt de la connaissance praxéologique est de constituer une synthèse entre les acquis de la connaissance objectiviste (qu’elle conserve et dépasse en intégrant les présupposés permettant une théorie de l’action) et ceux de la connaissance pratique du monde social. L’habitus est au cœur de la théorie que Bourdieu va développer à partir de cette méthode.

Le traitement de cette notion par Bourdieu implique au moins trois principes qui excluent le déterminisme : (1) la production d’un nombre infini de comportements à partir d’un nombre limité de principes (2) la mutation permanente et (3) les limites intensives et extensives de l’appréhension sociologique. Après avoir identifié et décrit ces principes, nous montrerons les raisons de leurs incompatibilités avec une perspective déterministe et tenterons de dégager ce qu’ils impliquent pour son modèle théorique.

La production d’un nombre infini de comportements à partir d’un nombre limité de principes.

L'habitus génère un nombre infini de comportements à partir d'un nombre limité de principes. C'est un système générateur composé de principes limités et transposables. L'agent incorpore des règles au fil de sa socialisation et de sa trajectoire sociale ; ces règles sont peu nombreuses mais déterminent une matrice représentationnelle et une matrice d'action. Les règles formelles au cœur du fonctionnement de ces matrices sont limitées mais transposable à une pluralité de contexte et leur contenu peut varier infiniment. L'habitus s'apparente à une grammaire générative (Bourdieu, 1967) parce qu'il permet la combinaison de constituants aux formes plus ou moins semblables mais dont le contenu se différencie selon chaque agent[4]. Le mode de fonctionnement social de l'agent est à la fois contraint et rendu possible par une structure structurante et structurée, constituée par un nombre restreint de principes qui permettent de générer un nombre infini de comportements. Nous reviendrons plus loin sur ce que cela implique.

La mutation permanente.

L'habitus est une notion dynamique et se compose de schèmes producteurs de pratiques et de schèmes classificatoires qui permettent la perception et l'appréciation des pratiques. L'agent perçoit, comprend, évalue, s'adapte et agit dans une situation en fonction de son habitus. Les actes qu'ils posent et le résultat de son action influent de façon plus ou moins importante sur sa perception des choses et, par voie de conséquence, sur ses dispositions (à l'action et à la perception). Du fait de sa dimension évolutive, l'habitus détermine la pratique mais est aussi déterminé par elle. Il est donc en mutation permanente, mutation d'autant plus forte qu'il s'expose à des contextes et des situations hétérogènes. Cette mutation peut renforcer ou déforcer les dispositions déjà acquises. Du fait de ces modifications successives, on ne peut saisir cette notion dynamique qu'à un moment donné de l'histoire d'un agent à travers la recomposition de cette histoire jusqu'au moment présent.

Outre la difficulté de reconstituer analytiquement un habitus singulier, à un niveau collectif toute forme de généralisation d'un comportement, par exemple, entre individus ayant un habitus proche, reste foncièrement approximative. En effet, il est exclu que deux agents, de condition et d'origine identique vivent

exactement les mêmes situations, les mêmes expériences dans un ordre semblable. Si l'on peut toutefois dégager des pratiques communes aux membres d'un groupe, celles-ci ne sont pas pour autant substituables ou impersonnelles. « Pour rendre raison de la diversité dans l'homogénéité […] il suffit d'apercevoir la relation fondamentale d'*homologie* qui s'établit entre les habitus des membres […] d'une même classe en tant qu'ils sont le produit de l'intériorisation des mêmes structures fondamentales. » (Bourdieu, 1972, p. 284).

S'il existe une affinité structurale entre individus ayant une appartenance commune, on doit reconnaître toutefois que la relation aux contextes varie selon chacun. En raison de cette variation et de la mutation permanente, les effets de l'habitus sont partiellement indéterminés[5]. Cette indétermination ne rend pas possible une analyse du monde social sous le couvert d'un déterminisme radical.

Les limites de l'appréhension sociologique.

Le dernier principe retenu s'inscrit dans la suite logique du second et est propre à l'analyse des sciences sociales. On ne peut saisir qu'approximativement les différents éléments qui ont formé et qui forment l'habitus. Il est impossible de les appréhender tous ou même de comprendre de façon parfaite l'influence d'un seul d'entre eux. C'est pourquoi, par exemple, dans son ouvrage sur Heidegger (Bourdieu, 1988), Bourdieu rappelle qu'il faudrait, pour présenter l'ethos ou l'habitus générique qui anime les individus dans le champ de la philosophie allemande, procéder à une relecture de la philosophie et de la tradition intellectuelle allemandes dans une perspective praxéologique. Incapable de réaliser cette entreprise démesurée, il est conduit à formuler des hypothèses sous forme de « totalisation au conditionnel », c'est-à-dire à généraliser une opinion théorique qui, faute de pouvoir développer l'ancrage empirique qu'elle nécessite, se limite à la formulation d'hypothèses.

Ces trois éléments intrinsèques à la modélisation facilitent le traitement de l'imprévisibilité des pratiques. Le principe d'une production d'un nombre indéfini de comportements à partir d'un nombre restreint de principes traduit l'infinie variété des pratiques possibles pour un individu, la mutation permanente témoigne de la relative malléabilité de l'habitus au fil de la trajectoire d'un agent

et donc des limites d'une analyse figée, les limites intensives et extensives de l'appréhension sociologique rendent compte de l'impossibilité de saisir la totalité du réel et de la faible capacité prédictive de la sociologie. L'imprévisibilité face à laquelle se trouve la science sociologique signifie-t-elle pour autant que les pratiques soient réellement libres ou indéterminées ? Pour répondre à cette question, ou tout au moins pour éclairer sa portée chez Bourdieu, il faut comprendre le rôle de ces principes dans une théorie qui vise à identifier et conceptualiser un système générateur de pratiques. Fidèle aux limites que nous avons dès le départ assigné à notre propos, nous poursuivrons l'analyse en demeurant au niveau interne du modèle. Plutôt que de nous pencher sur les limites propres aux sciences sociales, nous nous concentrerons sur la production de comportements à partir d'un nombre limité de principes et sur la mutation permanente.

L'analogie de l'expérience.

Le système générateur de pratiques se compose de quelques constituants qui s'appliquent aux multiples situations du quotidien. Selon Bourdieu, la similitude dans les différentes pratiques et réactions d'un agent trouve son origine dans un principe analogique, un « *transfert de schèmes* que l'habitus opère sur la base d'équivalences acquises, facilitant la substituabilité d'une réaction à une autre et permettant de maîtriser par une sorte de généralisation pratique tous les problèmes de même forme pouvant surgir dans des situations nouvelles » (Bourdieu, 1980, p. 158). Ce principe analogique permet, par substituabilité pratique, à un petit nombre de schèmes générateurs de régir les structures cognitives et évaluatives et, par-là, la perception et l'organisation de l'action[6].

L'habitus est un système de dispositions durables et transposables. L'analogie de l'expérience[7] facilite à la fois le recours à des schèmes identiques pour des situations différentes et la capacité d'improvisation des agents, l'adaptation, improvisée ou non, à de nouveaux contextes. Cette substituabilité pratique et le postulat selon lequel le monde s'appréhende comme (et est composé par) des structures homologiques autorisent et facilitent l'extension du modèle analytique à l'ensemble des conduites. Mais ce modèle abstrait, même s'il ne prend sens, forme et substance qu'à partir de manifestations pratiques — et cela bien qu'une

disposition reste « irréductible à une série finie ou infinie quelconque d'actualisations, c'est-à-dire à un fait, ou à un ensemble de faits actuels » (E. Bourdieu, 1998, p. 39) — ne peut être autre chose qu'un artefact théorique[8]. Dès lors, « la description par construction que rend possible la maîtrise de la *formule génératrice* des pratiques, se doit de rester dans les limites que la logique a pour principe, non cette formule, mais ce qui en est l'équivalent pratique, c'est-à-dire un système de schèmes capables d'orienter les pratiques sans accéder à la conscience autrement que de manière intermittente et partielle » (Bourdieu, 1980, p. 438). D'une certaine manière, le modèle théorique est donc distinct de la maîtrise à l'état pratique des agents, il ne donne qu'une idée, à la fois très proche et très distante, du réel. C'est toujours en fonction de ce réel que la théorie doit se réajuster car le monde social demeure irréductible aux architectures que l'on peut en donner.

La logique pratique renvoie à la pluralité des aspects du réel en relation. Cette complexité explique qu'elle fonctionne avec une certaine liberté par rapport à la logique logique. Elle est l'application d'un « système *partiellement intégré* de schèmes générateurs qui, *partiellement mobilisé* en fonction de chaque situation particulière, produit en chaque cas […] une définition pratique de la situation et des fonctions de l'action […] qui engendre, selon une combinatoire à la fois simple et inépuisable, les actions propres à remplir au mieux ces fonctions dans les limites des moyens disponibles » (Bourdieu, 1980, p. 435). Le caractère parcellaire de la mobilisation schématique anticipe les critiques qui voudraient faire de l'habitus un principe monothétique, monolithique et univoque et suggère la capacité d'adaptation des agents à une pluralité de contextes. Il permet de mieux comprendre la liberté réglée qui caractérise l'imprévisibilité des pratiques mais aussi la dimension plurielle du processus de socialisation[9].

L'habitus fonctionne grâce à un transfert analogique de schèmes qui permet d'appréhender le réel à travers un système de perception relativement fixe. Les expériences passées structurent les dispositions transposables, donnent sens aux expériences et situations nouvelles et contribuent à l'ajustement plus ou moins congruent de la pratique aux structures et règles objectives. À partir de ce schéma analogique, s'opère la *perception créative* d'un sens dont la nouveauté est fonction des situations, un sens produit par cette loi immanente de l'habitus

qui amène l'agent à ajuster, désajuster et réajuster ses pratiques en accord avec la réalité objective telle qu'elle lui apparaît subjectivement.

L'inadéquation entre le contexte objectif et l'appréciation subjective donne lieu à des phénomènes d'*hysteresis* d'importance variable. Ces phénomènes apparaissent lorsque les dispositions les plus figées de l'individu, celles qui sont quasi naturalisées et quasiment non modifiables, se confrontent à une situation dans laquelle elles sont déphasées. Ces décalages expliquent, par exemple, la difficulté qu'éprouvent certains agents à saisir le sens des bouleversements historiques, l'incapacité à percevoir des occasions objectives. A cause de dispositions figées, un individu peut rester hermétique à l'évolution d'un contexte, à la modification de ses règles objectives, de son fonctionnement et donc de sa propre position au sein de ce contexte. L'effet durable des structures les plus originaires est ainsi flagrant dans les situations d'*hysteresis*. L'évolution et la composition d'un habitus demeurent toujours tributaires de la pratique. L'habitus unit la réalité objective et la représentation subjective. Dans la perspective de Bourdieu, cette union est le principe qui permet l'action du sujet dans le monde[10]. Plus elle est maîtrisée, plus elle devient un facteur de liberté.

Le principe d'analogie, parce qu'il permet d'envisager une multitude de pratiques à partir d'un nombre restreint de principes, facilite le développement d'un schéma synoptique qui autorise la saisie simultanée, *monothétique*, « des significations qui sont produites et utilisées *polythétiquement* » par les agents (Bourdieu 1972, p. 334, Bourdieu 1980, p. 140). L'analyste a la possibilité d'exercer un pouvoir de totalisation en considérant sous la forme de phases arrêtées les virtualités possibles que l'agent ne perçoit que dans la succession temporelle[11]. S'il se limite à cette totalisation, il ne pourra rendre compte de l'imprévisibilité des pratiques car celle-ci est caractéristique « d'un rapport *polythétique* à l'expérience. Il s'agit d'un type de rapport au monde qui permet de distribuer dans une succession des attitudes qui seraient jugées contradictoires, mais qui référées à des occurrences contextuelles créent un rythme approximatif des variations de comportement » (Maesschalck, 1997, p. 13). La rencontre entre le principe d'une production d'un nombre infini de comportements à partir d'un nombre limité de règles et une situation trace l'espace général des possibilités d'action d'un agent. La reconstruction de cet espace ne pouvant

jamais se faire totalement, l'action reste en partie imprévisible. Cette imprévisibilité signifie-t-elle liberté ou, au moins, en est-elle le signe ?

La liberté d'un agent ne peut s'exprimer qu'à travers les mécanismes réglés du système générateur de pratiques. Le défi de Bourdieu consistera donc à convertir une nécessité en choix sans tomber dans les écueils du déterminisme ou de la liberté totale. L'habitus est un principe unificateur qui associe le désir subjectif à l'évolution de la finalité objective. Le schématisme bourdieusien, selon Maesschalck, dépasse ainsi la perspective kantienne « d'un mécanisme de subsomption sous les catégories puisqu'il tente de résoudre, *dans une formule pratique*, l'exigence la plus radicale de la dialectique : la transformation de la nécessité en libre-choix […] grâce à l'identité de l'identité et de la différence. Le couplage des schèmes pratiques et des schèmes classificatoires permet en effet d'unir la cohérence interne des pratiques et leur cohérence externe en tant qu'identité à soi et différence par rapport au non soi » (Maesschaelck, 1997, p. 20). Le schématisme permet de poser un principe objectif d'orientation et un principe subjectif d'appréciation mais aussi d'appréhender la diversité à partir d'une unité synthétique. Le modèle bourdieusien dans sa cohérence interne a besoin de réaliser une synthèse entre nécessité et liberté. En outre, les décalages entre la réalité empirique et la mise en forme théorique du monde social, entre les conduites effectives et les conduites conformes à la rationalité du modèle, les écarts entre l'*opus operatum* et le *modus operandi*, entre l'acte et la puissance, entre les dispositions et les positions, entre les structures objectives et les structures cognitives prennent sens à travers cette imprévisibilité relativement libre des conduites que le modèle théorise, notamment, par une conception dynamique de l'habitus[12].

L'habitus comme notion dynamique.

Comment se traduit ce que nous avons appelé le principe de mutation permanente dans la formation de l'habitus ? Sur cette question Bourdieu n'est pas prolixe. Néanmoins, l'on peut, à partir de ses travaux, concevoir l'habitus comme la superposition de différentes couches de socialisation. Parmi celles-ci, il faut distinguer une couche primaire et une couche secondaire. Chacune d'entres elles étant composée par l'appropriation singulière de repères collectifs

qui s'opère à travers les expériences particulières des agents[13].

La couche primaire s'élabore à partir des représentations archétypales et collectives articulées autour d'un système d'opposition binaire qui distingue les sexes (homme/femme, frère/sœur etc.), le temps (jour/nuit, matin/soirée, court/long etc.), la taille (grand/petit, large/étroit etc.), le lieu (intérieur/extérieur, ouvert/fermé etc.) etc. La couche primaire est le fruit de la sédimentation de générations de socialisation. Les rapports de domination entre les sexes sont, par exemple, caractéristiques de cette couche. Toujours présents en dépit des volontés affichées de les dépasser, ils témoignent de la difficulté de bouleverser cette sédimentation[14]. Les changements dans la couche primaire de l'habitus s'opèrent lentement et laborieusement.

Produit de la reproduction des pratiques domestiques, de l'agir quotidien de l'intériorisation des rôles et des fonctions dans la cellule familiale, la couche primaire se particularise durant la petite enfance. La famille transmet des modèles de représentation qui organisent les perceptions des agents et montrent des conduites qui vont structurer leurs pratiques. Cette couche de socialisation s'administre, essentiellement, par la voie familiale et par la voie scolaire. Le processus d'acquisition implique un rapport d'identification qui n'est en rien une imitation consciente d'un modèle objectivé. C'est un processus de reproduction. L'agent intériorise la réalité objective et contribue à reproduire les catégories qu'il a perçues parce qu'il pose ses actes en fonction de cette perception du monde. D'une certaine manière, par sa pratique, l'agent fait exister ce qu'il perçoit. Il extériorise son intériorisation. Ce processus d'acquisition participe à la construction de ce que l'on est, de ce que l'on devient, développe une propension à la réalisation d'un « soi » possible, d'une finalité qui n'est jamais ni totalement définitive ni complètement déterminée. « Ce qui est appris par corps, dit Bourdieu, n'est pas quelque chose que l'on a, comme un savoir que l'on peut tenir devant soi, mais quelque chose que l'on est » (Bourdieu, 1980, p. 123). L'agent grandit et c'est au fil de sa relative autonomisation que se développe la couche secondaire de son habitus. Elle se compose d'une dimension collective particularisée. Si l'individu a bel et bien un style de vie, un habitus propre à un groupe ou à une classe, il n'en reste pas moins un individu singulier.

Cette délimitation suggérée ici permet de saisir à travers une coupe synchronique de l'état de composition d'un habitus, la proportion et donc la portée des différents moments de socialisation de l'histoire d'un individu, en d'autres termes, leur force de détermination. Elle souligne l'importance de la trajectoire et le caractère évolutif de l'habitus. La vie quotidienne et ses événements renforcent ou déforcent une habitualité partiellement mouvante. Les expériences qui sédimentent l'habitus en font « la matérialisation de la mémoire » (Bourdieu, 1980, p. 91, n. 4) et il la perpétue dans les pratiques.

Les premières expériences sont les plus déterminantes, elles laissent l'empreinte la plus forte et la plus durable. Ce sont elles qui forment les schèmes de perception, de pensée et d'action. « La logique même de sa genèse fait de l'habitus une série chronologiquement ordonnée de structures, une structure d'un rang déterminé spécifiant les structures de rang inférieur (donc génétiquement antérieures) et structurant les structures de rang supérieur par l'intermédiaire de l'action structurante qu'elle exerce sur les expériences structurées génératrices de ces structures » (Bourdieu, 1972, p. 284). L'habitus apparaît donc comme une entité relativement et relationnellement malléable. Il se modifie au fil des expériences qui le constituent, au fil des rencontres et des contacts dans un réel toujours déjà relationnel. Les expériences premières marquent, plus que les autres, la perception du monde et les pratiques qui en résultent. Au fil de son existence, l'individu se trouve confronté à des situations inédites et puise dans ces expériences antérieures des ressources pour s'y adapter. L'importance des expériences primitives résulte aussi de la tendance de l'habitus à assurer sa constance et sa défense contre le changement et la remise en question. L'individu évolue dans un univers propre à renforcer ses dispositions et à les recevoir favorablement. En limitant son exposition à des milieux étrangers, sans forcément en avoir conscience, il évite le contact avec l'information susceptible de mettre en question l'information accumulée qui façonne sa représentation du monde.

Les modifications se font dans une relative irréversibilité. Au fil de l'évolution, de la trajectoire, du vieillissement s'opère une progressive fermeture des structures mentales et des structures au principe de la pratique. L'habitus est le fruit de l'histoire et génère, lui-même, (des pratiques et donc) de l'histoire

« conformément aux schèmes engendrés par l'histoire ; il assure la présence active des expériences passées qui, déposées en chaque organisme sous la forme de schèmes de perception, de pensée et d'action, tendent plus sûrement que toutes les règles formelles et toutes les normes explicites, à garantir la conformité des pratiques et leur constance à travers le temps » (Bourdieu, 1980, p. 91). En d'autres termes, le produit de l'histoire fait l'histoire (individuelle et collective).

La liberté de l'agent face à une détermination de soi par soi, de son histoire future par son histoire passée, de son être par un avoir été, réside dans sa capacité d'objectivation de sa propre condition. On peut dire que pour Bourdieu, les agents deviennent pleinement des Sujets lorsque, par la médiation d'un travail réflexif, ils identifient et entament un travail de relatif contrôle de leur disposition. Cette réflexivité permet, selon le contexte, de laisser libre cours, de tempérer, d'inhiber, voire d'opposer les unes aux autres les dispositions. Elle « nous rend capable de maîtriser, jusqu'à un certain point, certaines des déterminations qui s'exercent à travers la relation de complicité immédiate entre position et dispositions » (Bourdieu, Wacquant, 1992, p. 111). Ainsi dans une situation donnée, la malléabilité d'un habitus, son potentiel de transformation, son adaptation sont proportionnels à son degré de sédimentation, en d'autres termes à la couche impliquée dans l'action. La transformation potentielle de l'habitus se fera selon la couche impliquée et selon l'intensité, l'inédit et la répétition de cette expérience. Si la totalité de l'habitus est présent dans l'action, certains de ses traits peuvent être inhibés, renforcés, accentués. L'expérience n'aura pas les mêmes effets sur chaque composant d'un habitus[15]. Sa malléabilité est cela même qui rend possible l'adaptation de l'habitus à une pluralité d'univers sociaux. Elle montre aussi en quoi il est tributaire de l'univers pratique à laquelle il s'associe.

Ce premier niveau d'analyse de la liberté chez Bourdieu ne doit pas nous limiter à comprendre la liberté *in abstracto*. Il nous permet d'éclaircir, d'un point de vue théorique, pourquoi « l'habitus […] n'est pas un destin » (Bourdieu, 2001, p. 89). Les agents peuvent objectiver l'incidence qu'ils exercent sur l'espace social qui les détermine. Les pratiques qu'ils posent par l'intermédiaire des catégories de perception, de pensée et d'action qu'ils ont intériorisées au contact des

structures objectives participent à la modification de ces structures et donc, par la suite, à la modification des catégories intériorisées. C'est pourquoi les agents sociaux sont déterminés seulement dans la mesure où ils *se* déterminent ; mais « les catégories de perception et d'appréciation qui sont au principe de cette (auto)détermination sont elles-mêmes en grande partie déterminées par les conditions économiques et sociales de leur constitution » (Bourdieu, Wacquant, 1992, p. 111). Celui qui a les moyens de se déterminer à travers la connaissance des mécanismes objectifs peut s'en servir « pour leur échapper et pour prendre par exemple ses distances par rapport à ses dispositions » (Bourdieu, Wacquant, 1992, p. 111). L'émancipation que vise cette connaissance nécessite de connaître les principes au cœur de l'action. Dès lors, comme le note Bouveresse contre les accusations de déterminisme, « ce n'est pas la sociologie mais la désocialisation et la dépolitisation du problème de la liberté qui constituent une menace pour la vraie liberté » (Bouveresse, 2004, p. 13). Dans le même ordre d'idée, on peut dégager deux types de liberté chez Bourdieu : une liberté sans conscience et une liberté consciente ou, plus exactement, une liberté en amont du dévoilement sociologique et une en son aval.

La liberté en amont de la conscience sociologique.

L'habitus est un *principe ordonnateur d'improvisation réglée* (*principium importans ordinem ad actum),* (Bourdieu 1972, p. 262, Bourdieu 1980, p. 22, Bourdieu 1987, p. 97), il engendre des pratiques qui tendent à « reproduire les régularités immanentes aux conditions objectives de la production de leur principe générateur, mais en s'ajustant aux exigences inscrites au titre de potentialités objectives dans la situation directement affrontée » (Bourdieu, 1972, pp. 262-263). L'espace social et ses contraintes forment un lieu au sein duquel, par le système acquis de schèmes générateurs et dans le cadre de ses limites, l'agent peut exercer librement sa pratique. La structure objective dont l'habitus est le produit gouverne, par lui, la pratique au travers des contraintes et des limites originairement assignées à ses inventions. La création s'opère toujours dans un contexte qui constitue l'agent et que l'agent s'approprie activement, elle

ne peut donc s'exercer que dans les limites de cet espace et dans le cadre des limites du système de la pratique. Le système générateur est composé d'un nombre restreint de principes qui permettent d'engendrer une infinité de pratiques relativement imprévisibles, mais limitées dans leur diversité. C'est en ce sens que la théorie de l'habitualité écarte le débat entre liberté et déterminisme. L'habitus est le système de principes non choisis de choix qui permettent l'improvisation, la création et l'innovation. C'est un principe générateur d'improvisation réglée qui active et réactive subjectivement le sens objectif du contexte.

La socialisation dote les agents de capacités créatrices qui leur permettent d'inventer librement dans les limites de leurs conditions d'existence, de leurs dispositions et du contexte, leurs adaptations aux situations. Le système générateur est conçu comme un système reproductif. Il est fondé par l'intériorisation d'une extériorité dont le sens est donné, au fil de la socialisation, à partir des expériences originaires et de la trajectoire individuelle qui particularise et compose les (di)visions, hiérarchisations, classifications, appréciations des représentations du monde social. Le rapport pratique avec l'avenir détermine la pratique présente. L'habitus se constitue et se détermine en fonction d'un avenir probable qu'il contribue à actualiser en anticipant. L'objectivité incorporée du monde social génère des régularités objectives qui dépassent les agents mais qu'ils actualisent par leur pratique quotidienne parce qu'ils sont formés par le contexte qu'ils forment. Ces représentations incorporées engendrent la perception d'un monde subjectif et fondent l'anticipation particulière de ce monde perçu tant et si bien qu'à partir d'une liberté réglée, par leur incidence les pratiques tendent à reproduire dans le réel (à faire exister) cette perception subjective (par exemple, des relations perçues comme corrompues peuvent engendrer des comportements corruptifs qui participent à l'existence de la corruption).

L'avenir est inscrit virtuellement dans le présent et est, d'une certaine manière, perçu comme déjà là par les schèmes pratiques qui imposent l'ordre dans l'action. « L'habitus opérationnalise » (Alexander, 2000, p. 41)[16] l'explication sociale structurale en rendant au Sujet son caractère actif. La compréhension du monde s'opère toujours par rapport et à partir d'un arrière-fond inscrit dans la

pratique. Les agents le comprennent sans nécessairement passer par un mouvement réflexif. En s'appropriant activement, sans le savoir, cet arrière-fond, les agents génèrent des représentations. Ces représentations sont parfois formulées comme engagements, comme finalités, comme ambitions etc., mais la plupart du temps elles demeurent non formulées voire informulables et structurent l'action intelligente dans le monde. Cette intelligence, sans être formulée, découle d'une compréhension quasiment non explicitée et toujours présente (Taylor, 2000). La pratique évolue, souvent, selon le principe d'une intelligence sans conscience, anticipant sans toujours savoir qu'elle est le produit et qu'elle produit des anticipations.

La liberté que ménage l'habitus a un aspect involontaire. Cet aspect propre à la logique pratique permet une forme de *liberté non, ou peu, consciente*. L'amnésie de la genèse de cette liberté (qui sous certains aspects est illusoire) permet d'oublier qu'à la source d'une croyance ou d'un choix il y a une socialisation. C'est ainsi que dans une veine très pascalienne, Bourdieu considère que « la décision de croire ne peut réussir que si elle s'accompagne d'une décision d'oublier, c'est-à-dire d'une décision d'oublier la décision de croire » (Bourdieu, 1980, p. 83)[17]. Il résout ainsi l'antinomie de la croyance décisoire laissée en suspend par Pascal (on ne peut simultanément croire *x* et croire que croire *x* est le fruit d'une volonté de croire *x*). L'agent croit sa vision du monde social naturelle parce qu'il en a oublié la genèse. La liberté d'action s'actualise à travers le produit d'une socialisation qui implique une part d'involontaire dans les pratiques, ainsi paradoxalement ce type de liberté peut parfois endiguer une libération — toujours limitée — des conditions sociales. Elle semble laisser croire aux agents qu'ils sont libres[18]. Elle permet à la croyance et au choix de « se vivre comme à la fois logiquement nécessaires et sociologiquement inconditionnés » (Bourdieu, 1980, p. 84). Pourtant, cette liberté n'en est pas pour autant totalement illusoire. Le système des dispositions permet d'engendrer librement des pensées, des perceptions et des actions dans les limites des conditions historiques et sociales qui circonscrivent et façonnent sa production (Bourdieu, 1980, p. 92). Ces conditionnements permettent à l'agent une relative autonomie dans sa confrontation avec les situations présentes.

Tous les agents n'ont pas le même degré d'autonomie. « Rien n'est plus libre ni plus contraint que l'action du bon joueur » (Bourdieu, 1987, p. 80). Le degré de liberté varie, en fait, avec la position sociale de l'individu et le degré d'officialisation, d'institutionnalisation, de ritualisation du contexte. Les virtualités de l'habitus s'actualisent d'autant plus librement qu'elles ont un espace propice pour voir le jour. S'ils maîtrisent les règles objectives qui structurent un champ, les agents sont à l'aise pour jouer avec elles tout en étant en règle avec leurs exigences, pour les transgresser de manière régulière et se distinguer ainsi par une excellence qui s'oppose à une conformité limitée à l'exécution pure et simple. Inversement, moins il y a de congruence entre les structures objectives et celles de l'habitus moins les agents arrivent à « être en règle avec des règles qui sont faites *contre eux* » (Bourdieu, 1980, p. 185, n. 18). L'interaction entre les dispositions et les situations fait que les « agents *tombent* en quelque sorte *sur* la pratique qui est la leur plutôt qu'ils ne la choisissent dans un libre projet ou qu'ils n'y sont poussés par une contrainte mécanique » (Bourdieu, 1987, p. 127). Cette spontanéité est indéterminée parce qu'elle fonctionne dans l'urgence de la situation. L'individu contraint par l'instantanéité du présent fait ses choix instinctivement à partir de ses dispositions incorporées, sans calcul logique ou rationnel. « En fait, la logique pratique ne peut fonctionner qu'en prenant toute sorte de libertés avec les principes les plus élémentaires de la logique logique » (Bourdieu, 1980, p. 434), elle se développe à partir de schèmes « *partiellement mobilisés* en fonction de chaque situation particulière » (Bourdieu, 1980, p. 435). L'individu sera d'autant plus à l'aise qu'il y a une correspondance importante entre son être et son devoir être dans la situation. Cette aisance peut se traduire par l'éclosion d'une liberté créatrice. L'habitus d'avance ajusté au poste et fait pour lui (par les mécanismes déterminant la vocation et la cooptation) contribue à faire le poste, d'autant plus qu'il a une grande marge de liberté et qu'il existe une distance importante entre « ses conditions sociales de production et les exigences sociales inscrites dans le poste » (Bourdieu, 1984, p. 211).

Il faut distinguer la nécessité objective de la nécessité vécue. La sociologie met à jour les nécessités objectives en postulant que rien n'est sans raison d'être sociale. Le degré de détermination du monde tel qu'il apparaît subjectivement est tributaire de la connaissance que nous en avons. Dans une perspective toute spinoziste, Bourdieu déclare : « Alors que la méconnaissance de la nécessité

enferme une forme de reconnaissance de la nécessité, et sans doute la plus absolue, la plus totale, puisqu'elle s'ignore comme telle, la connaissance de la nécessité n'implique pas du tout la nécessité de cette reconnaissance » (Bourdieu, 1984, p. 45). L'individu est d'autant plus libre qu'il a conscience et connaissance des contraintes qu'il subit. Pour permettre cette prise de conscience, la sociologie est un outil puissant.

La liberté en aval de la conscience sociologique.

L'extension de la liberté par la conscience sociologique permet un choix normatif qui consiste à accepter ou non la nécessité. L'agent ou le monde politique peut introduire des éléments modificateurs qui peuvent suffire à « transformer dans le sens de nos souhaits le résultat des mécanismes » (Bourdieu, 1982, p. 20). Le simple fait de connaître des mécanismes qui doivent leur efficience à la méconnaissance, les cas de « violence symbolique » par exemple, contribue à modifier leurs effets. La science sociologique en dévoilant le réel a donc des vertus libératrices. Elle permet d'introduire une liberté par rapport à l'adhésion primaire et de devenir, partiellement, « maître et possesseur de la nature sociale » (Bourdieu, 1982, p. 33), de « contrôler les effets des déterminismes qui s'exercent » (Bourdieu, 1987, p. 112) sur le monde social. En concevant la liberté comme dévoilement, Bourdieu n'en revient-il pas à l'antinomie pascalienne ? Si la conscience permet d'agir sur les principes de socialisation, si l'habitus est malléable, cela n'implique-t-il pas que la volonté et la conscience puissent, pour les plus sociologues d'entre nous, être au principe des dispositions qui nous font croire les choses ? Pousser le raisonnement à son terme suppose d'acquérir une disposition à l'objectivation de soi afin de jouir de son libre arbitre et de l'exercer en toute conscience. N'est-ce pas là croire en même temps que l'on décide de croire ? À ces questions, Bourdieu répondrait probablement en distinguant croyance et vérité scientifique. Une distinction qui souligne l'ambiguïté de cette position qui souvent oscille entre constructivisme et réalisme mais que nous pouvons discuter ici.

Au delà de la liberté réglée, la liberté pratique apparaît à Bourdieu comme la conscience des structures et des déterminations ce qui, d'une certaine manière, signifie qu'elle est la possibilité d'une transformation consciente et volontaire des

structures objectives. Nous ne sommes pas loin de la liberté spinoziste : la liberté réelle est la connaissance des contraintes[19]. L'individu qui n'a pas conscience de ses déterminations peut se croire libre, faire de nécessité vertu, et poser donc comme meilleur choix celui vers lequel incline son habitus. Les individus les plus libres sont ceux qui, conscients de leurs déterminations, finissent par les choisir ou par les transformer. Nous sommes face à deux niveaux de liberté. Le premier, sans conscience sociologique, semble presque illusoire. L'intériorisation des structures permet de se croire libre sans avoir conscience de ses propres déterminations. Le second, fruit d'une réflexion analytique sur soi par la mise à jour des structures qu'autorise une distance réflexive, une conscience de son propre habitus, permet un certain contrôle de soi. « La sociologie libère en libérant de l'illusion de la liberté […] de la croyance mal placée dans des libertés illusoires. La liberté n'est pas un donné mais une conquête illusoire » (Bourdieu, 1987, p. 26). On ne dispose jamais librement de ces dispositions mais on peut mieux les contrôler si l'on en a connaissance. Comme chez Spinoza (1677 part. v) cette liberté conquise implique la vertu. Ainsi, dans le cadre scientifique, par exemple, la double objectivation implique une éthique qui stimule à la vertu scientifique, c'est-à-dire, à l'élévation des conditions de la rigueur scientifique (Hilgers, 2006). D'abord « parce que c'est une science, [ensuite parce que] s'il est vrai que c'est à travers la connaissance des déterminations procurées par la science que devient possible une forme de liberté qui est la condition et le corrélat d'une éthique, alors il est vrai aussi qu'une science réflexive implique ou inclut une éthique » (Bourdieu, Wacquant, 1992, p. 171).

Au fil de sa prise de conscience l'agent jouit d'une plus grande liberté dans son usage des règles. Si l'individu tend toujours à la réalisation de son être social, s'il est mû par un conatus[20], la liberté sans conscience sociologique (ou n'ayant, à travers le pouvoir d'une sociologie spontanée qu'une conscience sociologique faible) est de pouvoir anticiper une probabilité forte et de faire sien ce qui doit *probablement* arriver (au sens statistique). C'est pourquoi les agents conscients de leur exclusion potentielle d'un espace social procèdent souvent à leur auto-exclusion. Ainsi, la conscience des dissonances entre les normes scolaires et leurs modes de représentations, d'exigences et de rapports à la connaissance peut conduire les plus défavorisés à s'exclure spontanément du système

scolaire. Dans ce cas-ci, leur espérance subjective est encore plus faible que leur chance objective, les agents transfigurent une détermination probable de leur avenir en une liberté choisie. Ils contribuent par leur auto-détermination à leur disqualification.

Selon Bourdieu, la réflexion sociologique peut donner accès à la compréhension des mécanismes qui au-delà des réflexions (et réflexivités) spontanées permettent d'identifier les meilleures stratégies pour que les agents puissent atteindre leurs objectifs et pour que le collectif, le politique puissent élaborer des transformations des structures objectives. L'analyse sociologique peut permettre de minimiser les déterminismes sociaux et contribuer à « universaliser les conditions d'accès à l'universel ». Cette liberté que permet la connaissance a des implications éthico-morales. La conscience des structures de socialisation, des mécanismes qui structurent les rapports sociaux dans un champ peut être mise au service d'un accès à l'universel élargi.

Le degré de liberté est variable. Généralement, elle croît à mesure que le capital scolaire et économique augmente, affirme Bourdieu. Elle implique un effort de maîtrise du futur qui nécessite une connaissance de l'adéquation possible entre les potentialités objectives et les espérances subjectives. L'importance de cette adéquation sous-tend toute son œuvre. Dès ces premiers travaux, il écrit qu'elle permet « *un plan de vie*, en tant qu'attente rationnelle et raisonnable fondée de futurs successivement accessibles moyennant tel ou tel effort » (Bourdieu, Darbel, Rivet, Seibel, 1963, p. 366). Dès ses analyses de la société algérienne, Bourdieu montre que les classes les plus favorisées par leur condition ont un accès à un degré de liberté plus important. Une telle lecture ne doit pas omettre les contraintes sociales subies par les classes supérieures. Il suffit de se rappeler, par exemple, les analyses de Norbert Elias (Elias, 1933) à propos de Louis xiv et de la pesanteur de la codification sociale, ou les analyses de Bourdieu sur les stratégies matrimoniales (Bourdieu, 1962, Bourdieu, 2002) pour avoir à l'esprit leur importance.

Lorsqu'il passe d'une réflexion formelle à une réflexion substantielle sur la liberté, Bourdieu passe aussi d'un discours scientifique sur les pratiques à un discours moral, engagé politiquement. Il ne s'agit plus d'étudier les rapports

entre socialisation et liberté mais entre liberté et émancipation. Cette démarche tente, entre autres, de contribuer à libérer les dominés de leur domination (mais pas seulement, tout le monde peut bénéficier des bienfaits de la connaissance sociologique) car la capacité de choix, et donc le degré de liberté varie en fonction du revenu, du degré de qualification, d'instruction et des catégories socioprofessionnelles. La congruence entre les espérances subjectives et les possibilités objectives permet un plus haut degré de réalisation de soi et de ses ambitions.

Il ne s'agit pas seulement de donner aux dominés la possibilité d'atteindre par la conscience le niveau de liberté dont disposent parfois les dominants par leur habitus. Il s'agit d'une véritable libération de soi par la connaissance et en ce sens cette libération vise, sans distinction, tous les agents sociaux. Seule la prise de conscience et de distance par rapport aux structures objectives auxquelles ils s'adaptent, permet aux agents d'exercer un véritable libre arbitre. La liberté matérielle, si elle en est une condition nécessaire n'est pas pour autant la liberté de conscience. Cette conception de la liberté mène à une démarche axiologique qui se développe plus spécifiquement dans les derniers textes de Bourdieu. La liberté de choix permise par la mise à jour de la logique pratique nécessite une prise de position face à l'Idéal. L'individu doit poser un choix normatif en fonction d'une valeur morale subjective, il peut essayer de s'ouvrir à autre chose qu'à son propre habitus. Jusqu'ici l'unité des conduites était déterminée par l'habitus, celui-ci a permis de s'introduire dans la conscience du fonctionnement de la logique pratique de façon à ce que le Sujet puisse poser des actes qui, pour lui, modifient la structure objective concrète de l'univers axiologique et deviennent, dans certaines limites, autonomes par rapport à ses déterminations sociales. Les derniers textes de Bourdieu semblent soumis à une tension entre son recentrement analytique sur le rôle du champ dans la détermination des pratiques et l'importance de la détermination subjective dans l'émergence des nécessités induites par le champ. D'un point de vue normatif, la capacité de changement que recèle en lui chaque agent semble devoir être renforcée par l'extension de la conscience du fonctionnement du monde social afin de palier les inégalités produites par les structures objectives [21].

Conclusion.

On ne choisit pas, ou peu, sa socialisation et l'adaptation au champ s'opère naturellement, voir de manière instinctive, pourtant, il n'est nul coercition qui nous impose nos réactions. Le libre choix apparaît souvent comme une « *liberté obligée* » (Bourdieu, 2001, p. 141) alors qu'il devrait être une liberté consciente. Et même si la liberté reste une liberté sous contrainte (Bourdieu, 1992, p. 385) qui s'exerce dans un espace de potentialités objectives définit par la rencontre entre l'ensemble des dispositions incorporées et les règles et relations qui régissent la structure sociale, les choix qui en résulte ne sont pas identique en teneur et en orientation si elle est une liberté consciente. Il s'agit donc de généraliser l'accès aux moyens rationnels et « d'utiliser pleinement les marges de manœuvres laissées à la liberté » (Bourdieu, 1993, p. 1454), en d'autres termes, « il ne s'agit pas d'enfermer les agents sociaux dans un ‘‘être social originel’’ traité comme un destin, une nature, mais de leur offrir la *possibilité* d'assumer leur habitus sans culpabilité ni souffrance » (Bourdieu, 1980a, p. 42).

Les agents peuvent progressivement s'émanciper de leurs déterminismes. Au fil de sa progression, cette émancipation devient un devoir car la liberté de conscience implique une grande responsabilité : « une connaissance de la nécessité objective [offre] la possibilité d'une liberté à l'égard de cette nécessité, donc d'une éthique pratique visant à accroître cette liberté » (Bourdieu, 1997, p. 139). Cette liberté nécessite la réalisation de conditions de possibilités (un certain niveau de vie et d'éducation pour pouvoir s'appréhender réflexivement d'un point de vue sociologique) pour s'accomplir, indépendamment de celles-ci, selon Bourdieu, sa simple promotion, notamment parce qu'elle renvoie à ses conditions de possibilités, permet d'élargir les conditions d'accès à l'universel.

Comme toutes les théories faisant usage de la notion d'habitus, le modèle bourdieusien confère un statut spécifique à la liberté, même s'il est peu thématisé. Sur le plan théorique, cette notion, ou plus exactement peut-être l'indétermination, permet à travers au moins trois principes (la production d'un nombre infini de comportements à partir d'un nombre limité de principes, la mutation permanente, les limites intensives et extensives de l'appréhension sociologique) de justifier les écarts entre le modèle théorique et la pratique des

agents tout en fournissant des éléments pour une sociologie de la liberté. La liberté est conçue comme la connaissance des contraintes (l'objectivation de soi par l'analyse sociologique), la capacité d'autodétermination vers une finalité choisie et l'action relativement libre malgré les obligations liées à la position occupée dans l'espace social. Elle suppose la capacité dispositionnelle de l'agent mais aussi la possibilité configurationnelle (relative au champ) et situationnelle (relative aux interactions concrètes qui actualisent pour l'acteur la structure du jeu) d'adopter un comportement libre et donc a priori plus difficile à anticiper pour ses partenaires. La liberté ne se réduit donc pas à une propriété personnelle intrinsèque au mode de prise de décision, elle suppose une configuration inscrite dans la construction historique d'espaces sociaux. Sur le plan moral, la liberté devient un instrument de lutte contre les inégalités sociales, même si Bourdieu n'est pas particulièrement explicite sur ce sujet. D'une certaine manière, la conscience libérée implique une responsabilité devant l'état du monde. En affirmant que le propre de la domination symbolique réside précisément dans « le fait qu'elle suppose de la part de celui qui la subit une attitude qui défie l'alternative ordinaire de la liberté et de la contrainte — les ''choix'' de l'habitus […] sont accomplis, sans conscience, ni contrainte, en vertu de dispositions qui, bien qu'elles soient indiscutablement le produit des déterminismes sociaux, se sont aussi constituées en dehors de la conscience et de la contrainte » (Bourdieu, 2001, p. 79), Bourdieu souligne significativement l'importance de la distinction entre une liberté avec ou sans conscience sociologique. C'est, pour lui, la seconde qui est fondamentale pour le changement et l'émancipation de la souffrance sociale.

Résumé

La question de la liberté est récurrente dans les théories de l'habitus. Bien qu'il en fasse un concept central, elle reste si peu thématisée chez Bourdieu que de nombreux critiques ont pu taxer son travail de déterministe. Pourtant, une lecture approfondie permet de dégager au cœur du modèle au moins trois principes qui le rendent incompatible avec le déterminisme : la production d'un nombre infini de comportements à partir d'un nombre limité de principes, la mutation permanente et les limites intensives et extensives de l'appréhension

sociologique. L'identification de ses principes et l'analyse de leur portée sur la matrice conceptuelle permettent de mieux comprendre le statut de la liberté dans l'œuvre de Bourdieu.

Notes

[1]. Nous traduisons : « M'est-il permis de gratifier la vie et l´action de Pierre Bourdieu en cela qu'elles constituent une antithèse vivante de la conception sociologique fondamentale selon laquelle l´individu est déterminé par les rapports sociaux ? Bourdieu n'a jamais fait ce à quoi son origine et sa formation le prédestinaient ; mais toujours son action le mit en contradiction flagrante avec le pouvoir des groupes et des institutions que nous intériorisons, cela même dont il fit, sous les noms d'"habitus" et de "champ social", la clef de ses analyses ».

[2]. Précisons, pour éviter les confusions, que notre intention n'est pas ici de suivre certains auteurs selon lesquels Bourdieu n'aurait fait que reproduire ces théories. L'usage rigoureux de concepts implique souvent le traitement des nœuds théoriques qu'ils impliquent.

[3]. Parmi une littérature abondante autour de la notion d'habitus on peut, par exemple, voir les travaux de Arnou qui montre le rôle central que joue la liberté dans la théorie de l'habitus chez Saint Thomas (Arnou, 1970, 1971).

[4]. Chez Bourdieu ces constituants sont la position, la disposition, la trajectoire, le capital (symbolique, culturel, économique, social, relationnel, linguistique, scolaire etc.). Pour des raisons que nous ne pouvons étudier ici, Bourdieu abandonnera progressivement le terme de grammaire générative librement repris à Chomsky (voir notamment E. Bourdieu, 1998, pp. 171-172).

[5]. Cela d'autant plus dans les sociétés modernes où l'agent s'expose a des contextes plus variés.

[6]. Pour une critique de ces principes, voir notamment Lahire, 1999.

[7]. Formule que Bourdieu reprend au schématisme kantien.

[8]. Artefact qui est lui-même le reflet d'une pratique scientifique.

[9]. Sur ce dernier aspect voir surtout Lahire, 1998.

[10]. Contrairement à ce que certaines lectures, ou lecteurs, rapides laissent entendre Bourdieu n'a pas cherché à « évacuer » le sujet. Simplement, il n'entendait pas le sujet au sens habituel (un sujet pur, transcendantal aux catégories universel etc.) mais comme « un sujet dont les catégories de perception et de pensée, les structures, les schèmes avec lesquels il va construire le monde, sont pour une part les structures du monde dans lequel il est […] c'est à condition de savoir où je suis dans cet espace qui doit quelque chose au fait que je suis un point dans cet espace, que j'ai quelques chances d'être véritablement un sujet » (Bourdieu, 2002, pp. 25-26).

[11]. Mais ce faisant, il s'expose au risque d'investir, dans la compréhension de la pratique, des éléments qui, par leur caractère virtuel, se révèlent être non probants pour l'explicitation des conduites. De la même façon, la totalisation à partir de phases arrêtées peut l'amener à omettre ou à négliger l'orientation que la structuration temporelle fait subir aux conduites, celles-ci peuvent ainsi lui sembler réversibles alors qu'elles semblent irréversibles aux agents. La capacité de synchronisation et de totalisation du schéma synoptique permet de rendre raison de la cohérence des pratiques mais sans pouvoir faire état de leur caractère imprévisible et de leur rythme.

[12]. Face à ces décalages, différentes options théoriques sont possibles. Si Bourdieu les observe dès ses travaux sur l'Algérie (Bourdieu, Sayad, 1964), il note leur plus grande importance dans les sociétés modernes, et les étudiera surtout à travers la notion d'*hysteresis* et dans la théorie des champs. Après l'avoir soumis à critique, Lahire pour sa part tente de raffiner le modèle en développant des questions qui très souvent n'étaient qu'esquissées : les modalités du déclenchement des schèmes d'actions incorporés, l'hétérogénéité des processus de socialisation, le processus de transfert analogique etc. (Lahire, 1998). Il va analyser empiriquement ces multiples décalages, dissonances ou paradoxes en (re)centrant le questionnement sur l'individu (Lahire, 2004). Martuccelli de son côté considère que la croissance de ces multiples décalages

témoigne de l'incapacité du modèle à saisir la modernité (Martuccelli, 1999). Plutôt que le raffinement et la croissante complexification du modèle, ces travaux plaident en faveur d'un déplacement du questionnement, c'est-à-dire, en terme kuhnien pour un changement de paradigme (par exemple Martuccelli, 2005).

[13]. Voir notamment Berger et Luckmann, 1966. On peut aussi déplacer cette question des dispositions primaires et secondaires au niveau de la relation entre individu et communautés : « Les individus intériorisent les normes de représentation et les croyances fondamentales qui constituent les principes de la vision du monde des communautés dans lesquelles ils sont engagés. Mais, une fois devenue disposition, c'est-à-dire une fois contractée sous la forme de loi individuelle de comportement, cette vision du monde acquiert, à l'échelle d'un individu, une seconde incarnation, relativement autonome par rapport à la première et qui, par conséquent, n'en suit pas nécessairement l'évolution […], du fait de son autonomie et de son inertie propre, cette seconde incarnation de la règle instituée contribue à l'existence et à la survie de cette dernière, de sorte qu'il s'établit une relation de dépendance réciproque » (E. Bourdieu, 1998, p. 222).

[14]. Bourdieu va chercher dans la tradition kabyle son explication archéologique des rapports de genre (Bourdieu, 1998). Nous n'entrerons pas en débat avec la démarche fort discutable qui veut que la description ethnographique de la société kabyle, « véritable conservatoire de l'inconscient méditerranéen fournit un instrument extrêmement puissant pour dissoudre les évidences et explorer les structures symboliques de cet inconscient androcentrique qui survit chez les hommes et les femmes d'aujourd'hui ».

[15]. C'est Lahire qui a le mieux étudié l'hétérogénéité des expériences socialisatrices et notamment ce que Bourdieu nomme des « habitus clivés, déchirés, portant sous la forme de tensions et de contradictions la trace des conditions de formations contradictoires dont ils sont le produit » (Bourdieu, 1997, p. 79).

[16]. Pour une lecture critique de l'ouvrage incisif d'Alexander (2000) nous renvoyons au texte de Wacquant, 1996.

[17]. Sur le rapport entre croyance et dispositionnalisme voir E. Bourdieu, 1998, pp. 195-254.

[18]. Selon Lahire la dimension plurielle de l'acteur joue un rôle essentiel dans cette impression de liberté : « On pourrait dire que nous sommes trop *multisocialisés* et trop *multidéterminés* pour pouvoir nous rendre compte de nos déterminismes. S'il n'y avait qu'une seule force de déterminations puissantes, qui s'exerçait sur nous, alors peut-être aurions-nous l'intuition, même vague, du déterminisme » (Lahire, 1998, p. 235).

[19]. On retrouve cette distinction entre deux niveaux de liberté chez Spinoza. Il écrit dans sa fameuse *lettre à Schuller* : « J'appelle libre, quant à moi, une chose qui est et agit par la seule nécessité de sa nature; contrainte, celle qui est déterminée par une autre à exister et à agir d'une certaine façon déterminée […] je ne fais pas consister la liberté dans un libre décret, mais dans une libre nécessité […] une pierre par exemple reçoit d'une cause extérieure qui la pousse, une certaine quantité de mouvement et, l'impulsion de la cause extérieure venant à cesser, elle continuera à se mouvoir nécessairement. Cette persistance de la pierre dans son mouvement est une contrainte, non parce qu'elle est nécessaire, mais parce qu'elle doit être définie par l'impulsion d'une cause extérieure. Et ce qui est vrai de la pierre il faut l'entendre de toute chose singulière, quelle que soit la complexité […] toute chose singulière est nécessairement déterminée par une cause extérieure à exister et à agir d'une certaine manière déterminée. Concevez maintenant […] que la pierre […] pense et sache qu'elle fait effort […] pour se mouvoir. Cette pierre assurément, puisqu'elle a conscience de son effort […] croira qu'elle est très libre et qu'elle ne persévère dans son mouvement que parce qu'elle le veut. Telle est cette liberté humaine que tous se vantent de posséder et qui consiste en cela seul que les hommes ont conscience de leurs appétits et ignorent les causes qui les déterminent. Un jeune enfant croit librement appéter le lait, un jeune garçon irrité vouloir se venger […] Un ivrogne croit dire par un libre décret de son âme ce qu'ensuite, revenu à la sobriété, il aurait voulu taire […] Ce préjugé étant naturel, congénital parmi tous les hommes, ils ne s'en libèrent pas aisément […] ils croient cependant qu'ils sont libres ». (1966, pp. 303-304, voir aussi *L'éthique*, iii.

2 et v.)

[20]. Selon Pierre Bourdieu, l'agent est mu par un *conatus*, une tendance à persévérer dans son être, qui l'incline à poser des choix. L'agent actualise en permanence, par sa pratique, un être qui fluctue au fil de l'action et de l'expérience et vers lequel il tend.

[21]. L'investissement croissant du « dernier Bourdieu » dans l'élaboration d'une théorie du champ peut aussi se comprendre comme un moyen du mieux répondre aux situations de décalages entre le modèle et la réalité. L'analyse de la situation et du contexte permet de mieux comprendre les clivages au sein de l'habitus que Bourdieu soulignait plus fréquemment dans ces derniers travaux, même si l'inertie de l'habitus lui assure toujours une autonomie relative par rapport au contexte (voir par exemple E. Bourdieu, 1998, pp. 143-148).

Bibliographie

Jeffrey Alexander, *La réduction critique de Bourdieu*, Paris, Cerf, 2000.

René Arnou, *L'homme a-t-il le pouvoir de connaître la vérité ? Réponse de Saint Thomas la connaissance par habitus*, Rome, Presses de l'Université grégorienne, 1970.

René Arnou, « La critique de la connaissance intellectuelle de l'homme dans la philosophie de St. Thomas », in *Gegorianus*, 52/2, 1971, pp. 273-297.

Peter Berger, Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality*, New York, Doubleday, 1966.

Emmanuel Bourdieu, *Savoir faire*. *Contribution à une théorie dispositionnelle de l'action*, Paris, Seuil, 1998.

Pierre Bourdieu, « Célibat et condition paysanne », in *Études rurales*, 1962, pp. 32-135.

—, « Postface » in E. Panofsky, *Architecture gothique et pensée scolastique* (trad. P. Bourdieu), Paris, Éd. de Minuit, 1967.

—, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris, Seuil, [1972], 2000.

—, *Le sens pratique*, Paris, Éd. de Minuit, 1980.

—, *Questions de sociologie*, Paris, Éd. de Minuit, 1980.

—, *Leçon sur la leçon*, Paris, Éd. de Minuit, 1982.

—, *Homo Academicus*, Paris, Éd. de Minuit, 1984.

—, *Choses dites*, Paris, Éd. de Minuit, 1987.

—, *L'ontologie politique de Martin Heidegger*, Paris, Éd. de Minuit, 1988.

—, *Les règles de l'art : Genèse et structures du champ littéraire,* Paris, Seuil, 1992.

—, *La misère du monde*, Paris Seuil, 1993.

—, *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 1997.

—, *La domination masculine*, Paris, Seuil, 1998.

—, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil, 2001.

—, *Science de la science et réflexivité*, Paris, Raison d'agir, 2001.

—, *Le bal des célibataires*, Paris, Seuil, 2002.

—, *Si le monde social m'est supportable c'est parce que je peux m'indigner*, Paris, Éd. l'Aube, 2002.

— *et alii*, *Travail et travailleurs en Algérie*, Paris-La Haye, Ehess-Mouton, 1963.

Pierre Bourdieu, Abdelmalek Sayad, *Le déracinement : la crise de l'agriculture en Algérie*, Paris, Éd. de Minuit, 1964.

—, Loïc Wacquant, *Réponses : Pour une anthropologie réflexive,* Paris, Seuil, 1992.

Jacques Bouveresse, « Règles, dispositions et habitus », in *Critique*, n° 579-580, 1995, pp. 573-594.

Jacques Bouveresse, Daniel Roche, *La liberté par la connaissance Pierre Bourdieu (1930-2002)*, Paris, Odile Jacob, 2004.

Charles Camic, « The Matter of Habit », in Derek Robbins, *Pierre Bourdieu*, vol. i, London, Sage Publications, [1982], 2000, pp. 323-366.

Michel De Coster, *Sociologie de la liberté*, Bruxelles, De Boeck, 1996.

Norbert Elias, *La société de cour*, Paris, Flammarion, [1933], 1985.

François Héran, « La seconde nature de l'habitus: tradition philosophique et sens commun dans le langage sociologique », *Revue Française de Sociologie*, xxviii-3, 1987, pp. 385-416.

Mathieu Hilgers, « La responsabilité sociologique. Retour sur l'entreprise critique de Pierre Bourdieu », *Recherches Sociologiques et Anthropologiques*, n°1, 2006, pp. 43-63.

Bernard Lahire, *L'homme pluriel : les ressorts de l'action*, Paris, Nathan, 1998.

—, « De la théorie de l'habitus à la sociologie psychologique », in Lahire B., *Le travail sociologique de Pierre Bourdieu : dettes et critiques*, Paris, La Découverte, 1999, pp. 121-152.

—, *La culture des individus : dissonances culturelles et distinction de soi*, Paris, La Découverte, 2004.

Marc Maesschalck, « Normes et contextes : iii. Sociologie de l'habitus », *Les carnets du Centre de Philosophie du Droit*, n°34, 1997.

Danilo Martuccelli, *Sociologies de la modernité*, Paris, Gallimard, 1999.

—, *La consistance du social*, Rennes, Presse Universitaire de Rennes, 2005.

Yvon Quiniou, « Déterminisme, matérialisme et émancipation chez P. Bourdieu », in *Actuel Marx*, 1996, n° 20, pp. 117-134.

Gilbert Rist, « La notion médiévale d'‘‘habitus’’ dans la sociologie de Pierre Bourdieu », in *Revue européenne des sciences sociales*, t. XXII, n° 67, 1984, pp. 201-212.

Gisèle Sapiro, « Une liberté contrainte. La formation de la théorie de l'habitus », in Louis Pinto, Gisèle Sapiro, Patrick Champagne Éds., *Pierre Bourdieu, sociologue,* Paris, Fayard, 2004.

Baruch Spinoza, *L'éthique* (trad. R. Caillois), Paris, Gallimard, [1677],1954 .

Baruch Spinoza, « lettre à Schuller » (trad. C. Appuhn), *Œuvres 4 Traité politique – Lettres*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, pp. 303-306.

Charles Taylor, « To Follow a Rule… » in D. Robbins, *Pierre Bourdieu*, vol. ii, London, Sage Publications, [1995], 2000, pp. 330-343.

Loïc Wacquant, « Notes tardives sur le ‘‘marxisme’’ de Bourdieu », *Actuel Marx*, 1996, pp. 83-90.

Image : Magritte, Le thérapeute, 1941, gouache sur papier, collection privée. Merci à Abc Gallery.