

Le travail de l'habitus dans l'œuvre de Pierre Bourdieu

André MARY

Le travail de l'habitus
dans l'œuvre
de Pierre Bourdieu

Visitez notre site
www.karthala.com

André Mary

**Le travail de l'habitus
dans l'œuvre
de Pierre Bourdieu**

ÉDITIONS KARTHALA
22-24, BOULEVARD ARAGO
75013 PARIS

Avant-propos

Le sabir culturel de l'habitus

Les chapitres qui suivent avaient pour titre global «Le corps, la maison, le marché et les jeux. Paradigmes et métaphores dans le bricolage de la notion d'habitus». Le texte est issu des *Cahiers du LASA*¹, édité par le Laboratoire de Sociologie anthropologique de l'Université de Caen. Ce cahier de lectures de Pierre Bourdieu était à l'image des lectures contradictoires de l'œuvre que nous avons entreprises, avec mes collègues sociologues, au début des années 1990. Lire Bourdieu était pour nous un impératif au regard des mésinterprétations accumulées, des malentendus plus ou moins délibérés et des désaccords profonds suscités par ses thèses et sa position hégémonique dans le champ de la sociologie. Republier ce texte pratiquement introuvable presque trente ans plus tard, au moment où vient de paraître le monument du *Dictionnaire International Bourdieu*², suppose un minimum d'actualisation des enjeux et des intérêts théoriques repris dans des écrits majeurs, comme *Méditations pascaliennes*³, qui n'ont cessé de faire retour sur les concepts originaires et de pratiquer cette sociologie «réflexive» dont se réclame le Bourdieu de la maturité.

1. *Lectures de Pierre Bourdieu, Cahiers du Laboratoire de Sociologie Anthropologique*, n° 12-13, 1992, p. 17-107.

2. Gisèle Sapiro (éd.), *Dictionnaire International Bourdieu*, Paris, éditions du CNRS, 2020.

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

La rencontre avec l'œuvre de Bourdieu et cet exercice de lecture s'inscrivaient pour ma part dans la continuité des préoccupations sociologiques et anthropologiques qui étaient alors les miennes au sein du LASA. Dans le travail d'équipe engagé parallèlement avec mes collègues géographes sociaux, j'étais régulièrement interpellé en tant qu'anthropologue par les interrogations que suscitait la cartographie régionale des écarts de conduites en matière scolaire ou religieuse. Rien de plus stimulant pour les fantasmes identitaires que des cartes en couleur qui dissimulent l'arbitraire des codifications et la fabrique de la machinerie statistique. À la manière des démographes Le Bras et Todd, dans *L'invention de la France*⁴, les écarts de « retard scolaire » et d'investissement de l'école, entre la Bretagne et la Normandie, la Manche et la Plaine de Caen, suggéraient l'existence de différences « ethno-régionales » fortement ancrées, un peu rapidement transmues en habitus culturels, sur fond d'opposition entre société du Bocage et société de la Plaine (la société bocaine n'était pas la société kabyle mais presque...). Le paradoxe était que si la scolarisation peut être assimilée, comme l'a montré de façon novatrice Bourdieu, à une « acculturation », ce sont les régions de fortes identités locales et de « socialité primaire » vivante qui investissaient de longue date dans l'école (à l'exemple de la Bretagne et de la Manche, championnes de la scolarisation).

L'autre source de mon intérêt pour l'habitus était liée à mes recherches africanistes sur les logiques mythico-rituelles et leurs transformations. L'habitus de la tradition segmentaire de la société fang du Gabon est sans doute plus éclairant pour comprendre la dynamique du milieu initiatique que l'assimilation d'un culte équatorial comme le Bwiti des Fangs à une « secte synchrétique »⁵. En l'occurrence la logique des syncrétismes faisait directement écho à ce que Bourdieu, ethnologue

4. Hervé Le Bras, Emmanuel Todd, *L'invention de la France*, Paris, Le Livre de Poche, 1981.

5. André Mary, *Le Défi du syncrétisme. Le travail symbolique de la religion d'Eboga (Gabon)*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1999.

des rituels kabyles, évoquait en termes de « sabir culturel ». Ses analyses du « démon de l'analogie », le travail symbolique de la « logique du flou », entre ressemblance globale et abstraction incertaine⁶, ont été une révélation réconfortante pour le jeune philosophe anthropologue que j'étais, immergé en 1980 dans l'Afrique des ténèbres et les objets impurs de l'imagination religieuse de l'Afrique équatoriale.

La conversion wébérienne de mon intérêt pour le travail religieux met l'accent sur le prophétisme et l'ethos évangélique mais pour un étudiant de philosophie qui a fait son mémoire sur la notion de « forme symbolique » chez Cassirer, il est hautement significatif que Bourdieu place ses premières théorisations sur le travail religieux non seulement sous l'autorité de Weber, mais aussi sous le signe de ce que Cassirer appelle « formes mythiques de la vie » à partir des années 1920⁷. Dans cette phénoménologie historique de la conscience d'inspiration hégélienne, ancrée dans les formes de la culture (mythe, langage, art et science), le mythe est la forme première, native, censée adhérer au réel sur le mode d'une présence totale, mais la conscience dite mythique est déjà une forme symbolique, au sens transcendantal, c'est-à-dire une forme d'expression, d'énergie créatrice de sens et de médiation : « car c'est d'abord par la forme et sa médiation que l'immédiateté de la vie prend la forme de l'esprit⁸ ». Nul doute que dans mon itinéraire personnel comme dans celui de Bourdieu, la notion de « forme

6. P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de « Trois études d'ethnologie kabyle »*, Genève, Droz, 1972, p. 216-17 ; P. Bourdieu, *Le sens pratique*, Paris, Éditions de Minuit, 1980, p. 146

7. Ernst Cassirer revient en 1946, sur le concept de « forme symbolique » dans la pensée mythique et la puissance de la métaphore, dans *Language and Myth*, New York, Dover Publications, Inc., 1946 (vingt-deux ans après la *Philosophie des formes symboliques*), essai auquel se réfère Bourdieu dans « Genèse et Structure du champ religieux », *Revue française de sociologie*, n° 12, vol. 3, 1971, p. 296, note 2. En 1970 Bourdieu publie aussi en allemand, *Zur Soziologie der Symbolischen Formen*, Francfort-am-Main, Suhrkamp Verlag KG.

8. Ernst Cassirer, « Le concept de forme symbolique », in *Trois essais sur le Symbolique*, Œuvres VI, Paris, éditions du Cerf, 1997, p. 37.

symbolique» de Cassirer, reprise par Lévi-Strauss, soit le noyau matriciel de l'habitus.

Un air de famille : le démon de l'analogie

Pourquoi revenir trente ans plus tard sur l'habitus, avec les révisions, mutations et rebondissements du concept, dans l'œuvre de Bourdieu. Dès les débuts de l'œuvre écrite et commentée, la posture même de l'étude, et du *lector*, exégète ou commentateur, est stigmatisée et affectée du vice de l'incompréhension ou de la mésinterprétation, un dialogue de sourds structurel entre l'auteur incompris et les lecteurs. Dans les années 1960 le jeune Bourdieu puise dans les ressources rhétoriques qu'offrent les mécanismes de la résistance de la psychanalyse pour alimenter son argumentaire face à la critique des critiques ou «la Kritik kritik» (au sens de Marx et Engels dans *La Sainte famille*⁹). La notion bachelardienne d'obstacle épistémologique, avec ses connotations psychanalytiques fournit le ressort principal de ses défenses et «Réponses» non sans concession et confession auto-analysante sur sa situation d'incompris. Pour le sociologue quelque peu positiviste, il y a ceux qui travaillent et forgent les outils dont ils ont besoin pour résoudre les problèmes qu'ils se posent à l'épreuve des terrains d'enquête, et ceux qui dissertent, glosent, sur le dos des travailleurs de la preuve en se donnant de l'importance. Les premiers échos sur la première version de mon étude sur l'habitus étaient de cette tonalité.

Avec *Méditations pascaliennes*, ce ne sont plus seulement les obstacles épistémologiques ou les résistances propres au champ de la critique philosophique qui sont mis en cause, c'est la disposition inhérente à la *scholé*, et l'entreprise scolastique de l'*homo academicus*¹⁰, avec la perversité de ses propres

9. Friedrich Engels et Karl Marx, *La Sainte famille ou Critique de la Critique critique contre Bruno Bauer et consorts*, Paris, Les Éditions sociales, [1845] 1969, 256 p.

10. P. Bourdieu, *Homo academicus*, Paris, Éditions de Minuit, 1984, p. 13.

habitus, qui opère comme une pulsion de déconstruction à l'image du point de vue de Thersite, le besoin de réduire inspiré du ressentiment ; ou l'étude spéculaire des concepts en soi, hors contexte et le rabattement sur les versions antérieures du concept et sa banalisation. Plus fondamentalement c'est le rapport théorique à la théorie qui transcende la « critique des critiques », avec pour défi épistémologique l'enjeu de la « compréhension pratique » au cœur même d'une théorie de la pratique. On est en même temps dans la reprise et dans la continuité de l'*Esquisse d'une théorie de la pratique* et du *Sens pratique*.

Dans son auto-analyse, Pierre Bourdieu reconnaît la présence chez lui d'une « disposition éclectique et pourtant hautement sélective »¹¹ qui le conduit à fuir tous les partis du monisme théorique. Parler à ce propos de « bricolage » n'a jamais eu dans mon esprit de connotation péjorative contrairement à l'usage polémique et stigmatisant qui a pu être fait de cette métaphore dont l'inscription dans le champ des paradigmes de l'anthropologie et de la sociologie est acquise depuis Lévi-Strauss et Bastide¹². En l'occurrence, il s'agit de reconnaître la dimension plurielle, dialogique, de l'effort constant et assumé comme tel de l'entreprise théorique de Bourdieu. En accord (sans le savoir), avec l'épistémologie du pluralisme théorique de l'ami Jean-Claude Passeron, Pierre Bourdieu n'a cessé de pratiquer la liberté théorique de penser multiplement, dans un éclectisme hautement dialectique (avec Weber contre Weber), en rupture avec tout « syncrétisme académique », pour reprendre la formule de Passeron dans son « avec Bourdieu contre Bourdieu »¹³. Quant aux hybridations ou croisements conceptuels qui forment l'intelligibilité de l'habitus, Passeron en tire la leçon ou l'anti-leçon : « Prendre acte de ces hybridations

11. P. Bourdieu, *Esquisse pour une auto-analyse*, Paris, Raisons d'Agir éditions, 2004, p. 90.

12. André Mary, *Le bricolage africain des héros chrétiens*, Paris, éditions du Cerf, 2000.

13. Jean-Claude Passeron, « Mort d'un ami, disparition d'un penseur », *Revue européenne des sciences sociales*, XLI-125, 2003, p. 88.

qui constituent à la fois des idiomes de la langue scientifique et des états toujours instables du travail théorique ne saurait d'aucune façon conduire à prêcher la nécessité d'une standardisation lexicale¹⁴».

La fidélité au réel contradictoire

La meilleure définition de l'esprit du pluralisme méthodologique est donnée dès le départ dans le *Déracinement* à propos justement des logiques opposées et contradictoires du « sabir culturel » kabyle : « Aussi pour saisir adéquatement une réalité objectivement contradictoire, il faut avoir recours, simultanément, à deux grilles contradictoires : la fidélité au réel contradictoire interdit de choisir entre les aspects contradictoires du réel¹⁵ ». Les figures du dédoublement, du cumul ou de la surimposition des systèmes illustrent les stratégies du « choix de ne pas choisir », à l'image des bizarreries du paysan confronté à la contradiction des modèles de conduite de ses attitudes. D'une certaine façon, toute l'œuvre de Bourdieu, fidèle au contrat épistémologique initial, est guidée par le souci dialogique de réintégrer ce qu'il a fallu préalablement écarter pour construire son modèle d'intelligibilité.

Cet esprit dialectique et dialogique s'applique évidemment à la nécessité de composer les apports de l'anthropologie et de la sociologie. Une fois dénoncée et dépassée la séparation scolastique et universitaire entre une ethnologie passéiste, science coloniale des altérités, et une sociologie anthropologique des dynamiques sociales et culturelles, c'est l'objet même et la réalité contradictoire qui imposent le croisement des regards¹⁶. Dès *Sociologie de l'Algérie*, l'espace de rencontre

14. J.-C. Passeron, *Le raisonnement sociologique*, Paris, Albin Michel, 2006, p. 110

15. Pierre Bourdieu et Abdelmalek Sayad, *Le déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*, Paris, Éditions de Minuit, 1964, p. 164.

16. On notera cependant qu'à la différence de Balandier dont il a pu se rapprocher sur la « situation coloniale », Bourdieu ne s'est pas converti à une « anthropologie plurielle et dynamique » que néanmoins il pratique.

entre les mondes arabes et berbères est assimilé à une *koinè* culturelle, une totalité linguistique originale faite néanmoins d'interpénétrations fragmentaires et de sédimentations successives : « Si elle s'organise bien selon ce mécanisme kaléidoscopique, on comprend que la société algérienne puisse présenter les apparences contradictoires de la diversité et de l'uniformité, de l'unité et de la multiplicité¹⁷ ». D'une métaphore à l'autre, celle du kaléidoscope ou celle du sabir culturel, l'esprit du bricolage de la *Pensée sauvage*¹⁸ est bien là dès les années 1960, recouvrant, dans les rééditions cumulées de l'ouvrage (de 1958 à 1963) l'empreinte initiale des « pattern of cultures » de Benedict. Faut-il rappeler que les premières lectures de Ruth Benedict, témoignent elles-mêmes, sous les métaphores du chrysanthème et du sabre, de la coexistence de postulats de vie japonais contradictoires, entre l'esthétique toute en douceur et le militarisme agressif¹⁹.

Les conditions mêmes de la connaissance pratique de la société kabyle, en situation de guerre, ont été par nécessité morcelées, biaisées et si l'on peut dire « impures ». L'illustration par excellence de cette ethnographie en l'absence de corps et d'habitat est cette photographie de la maison en ruine, sans toit, que Bourdieu a souhaité lui-même mettre en regard du schéma structural de la maison renversée et de son cosmos symbolique²⁰. Le jeune philosophe ethnographe n'a jamais eu, on l'a souligné, l'expérience de la compréhension par corps d'un habitus en mouvement au sein d'une société agraire kabyle dont il n'a cessé pour autant de rêver²¹. Après la compilation

17. P. Bourdieu, *Sociologie de l'Algérie*, Paris, Presses Universitaires de France, [1958] 1961, p. 95

18. La métaphore du kaléidoscope est l'une des métaphores parallèles qu'emprunte Lévi-Strauss dans sa théorie du bricolage mythique, cf. C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, p. 31.

19. Ruth Benedict, *Le Chrysanthème et le Sabre*, Arles, Picquier, 1995 [1946], p. 18.

20. P. Bourdieu, *Images d'Algérie, une affinité élective*, Paris, Actes Sud, 2003, p. 92.

21. Sur les deux Algéries, et la Kabylie perdue et retrouvée, voir Enrique Martin-Criado, *Les deux Algéries de Pierre Bourdieu*, Paris, Éditions du croquant, 2008.

en bibliothèque des écrits d'une ethnologie passéiste des coutumes²² ou orientaliste et symboliste des cycles rituels à la manière de Jean Servier²³, et les ballades en dauphine avec les clichés photographiques de contrebande, ce sont surtout, dans les camps de regroupements de Collo et autres, en situation de guerre, les entretiens avec les vieux qui font le lien vivant avec la mémoire des lieux. La matière et le tableau ethnographique de ce monde kabyle se présentent bien au niveau des fiches comme un kaléidoscope d'images et de notes ou un puzzle reconstitué a posteriori. Il faudra le croisement d'expérience avec la société béarnaise de son enfance et la complicité du père postier pour retrouver l'écho et l'accent d'un habitus paysan actif et ancré dans la terre et ses enjeux sociaux²⁴.

La lecture en termes de métaphores de la rhétorique de l'habitus (le corps, la maison, le marché et les jeux) que nous avons retenu en 1990 n'est pas avec le temps à ce point déplacée ou dépassée. Difficile d'abord de trancher entre paradigmes et métaphores ? La maison kabyle comme « micro monde renversé ou inversé », était d'emblée présentée comme une métaphore paradigmatique, un exercice d'illustration du paradigme structuraliste et de ses logiques d'inversion. Mais que dire du jeu ? Les références aux jeux ne manquent pas dans la boîte à outils de Bourdieu : du foot au tennis en passant par la boxe de Loïc Wacquant²⁵. Mais plus sérieusement le « sens du jeu », l'investissement gratuit dans le jeu, pour l'honneur, dans la compétition entre hommes, par contraste avec le labeur journalier, le dur « travail » du paysan déraciné et dévitalisé, astreint

22. Aristide Letourneux, Adolphe Hanoteau, *La Kabylie et les coutumes kabyles*, Paris, Éditions Bouchène, [1873] 2003.

23. Jean Servier, *Les portes de l'année*, Paris, Laffont, 1962. Il faudra attendre *Le sens pratique* (1980) pour que Bourdieu se décide à citer les observations et notes d'un collègue ethnologue qui a connu les cycles rituels de la Kabylie d'avant la guerre.

24. Deborah Reed-Danahay, *Locating Bourdieu*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 2005, p. 97.

25. Loïc Wacquant, « L'habitus comme objet et méthode d'investigation. Retour sur la fabrique du boxeur », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 184, 2010, p. 108-121.